

Srečo Dragoš

**David Hume: Naravna zgodovina religije. Ljubljana:  
Študentska založba, zbirka Claritas, 2001  
97 strani (ISBN 961-6356-54-2), 3.988 SIT**  
prevod in spremna beseda Frane Jerman

Gre za prvo religiološko študijo empirističnega filozofa Davida Huma, enega od najvplivnejše trojice angleških (evropskih) mislecev, ob Johnu Locku in Georgu Berkeleyyu. Ti trije so v sedemnajstem in osemnajstem stoletju trajno načeli dediščino dogmatizma v vseh sferah človekove misli, predvsem pa v znanosti in religiji. Upoštevati moramo idejni kontekst takratnega časa, ker je izven njega recenzirano delo povsem nepomembno za temo, ki se je loteva. Zakaj?

V religiološkem smislu je ključni premik naredil John Locke, ker je nadaljeval tam, kjer se je ustavilo descartovsko mišljenje. Revolucionaren Descartov dokaz za obstoj (*»mislam, torej sem«*) ima v zvezi s problematiko najvišjih transcendenc zgolj vlogo metodične metafore, ki je v funkciji podcenjevanja empiričnih informacij. Ta egocentričnost je Descartesa pri vprašanju boga speljala le v obnavljanje spekulacij na način, kot se je takrat počelo že kakih dva tisoč let, od Aristotela dalje. Kajti racionalistično dvomljenje o vsem, kar je, je privedlo Descartesa do trditve, da je tudi sam nepopoln. Seveda se nam to nenehno potrjuje v vsakodnevnem izkustvu, a v zvezi s transcendenco je znotraj descartovske logike imela omenjena trditev dva daljnosežna sklepa: da človek ne more biti bog, ker če bi to bil, bi se ustvaril popolnega; in drugič, da je prav zavedanje lastne nepopolnosti dokaz obstoja nečesa popolne(jše)ga, sicer v nasprotnem primeru – če te popolnosti (boga) ne bi bilo – potem sploh ne bi bila možna človekova ideja (o) popolnosti, saj se ne bi mogla razviti iz nečesa tako nepopolnega, kot je človekova misel. In če je to res, je človekovo zavedanje popolnosti možno le na način, da so vse ključne ideje (na primer o bogu) dane človeku že z rojstvom, vrojene, ker se je lahko le na ta način iz svoje nedovršene pameti miselno povzpел do ideje popolnosti, boga. Že štiri desetletja za tem je John Locke zavrnil Descartesovo idejo o vrojenih idejah. Dokazuje, da kakršnakoli miselna spekulacija ni nekaj več od empirije, ampak obratno: vse ideje, ki so podlaga miselnim izpeljavam, pridejo iz čutenja. Ker nam je vse, kar je, kar obstaja, dostopno šele posredno preko izkušnje in čutil, je celotno naše védenje – vključno z idejami in refleksijo – nekaj sekundarnega in proizvedenega od nas samih, ne pa prirojenega. S tem je Locke zavrnil Descartesove vrojene ideje in jih v sklopu človekovega spoznanja ontološko degradiral iz izvornih v posledične. Enako velja za boga: če je vse, kar vemo, le naknadni konstrukt oziroma (zgolj) predelan odsev izkustva, je tudi spoznanje boga le ideja o bogu, torej o tem, kar posledično sami skonstruiramo v soočenju z materialno stvarnostjo, do katere nikoli ne moremo do konca prodreti zaradi omejenosti čutil. Čeprav Locke boga sicer ne zanika, ga z empiristično logiko odločno zastre: vse, kar je, ostaja nespoznavno, saj se nam razodeva le na način približkov, s katerimi nas oskrbuje človeško omejen čutni aparat. Pri tem tudi bog ni izjema.

Problem: ker bi se nadaljnje potenciranje Lockove drže nedvomno končalo v odločnem ateizmu, obrne škof Georg Berkeley tako zastavljen empirizem v nasprotni ekstrem. Po njem je gotovo le, da resnično in zagotovo obstajajo zgolj vsebine našega izkustva, temelječe na predstavah, medtem ko za vse ostale stvari – vključno z materijo – velja, da so izmišljene (ta berkeleyevska logika predstavlja »kopernikanski« obrat znotraj empiristične filozofije). To, kar zaznavamo, je dokaz, da obstaja ta, ki zaznava, in ne dokaz za to, kar je zaznano; s tem se je Berkeley otresel materializma, ki ga je povzdigoval Locke in z zavrnitvijo ateističnih implikacij odprl empirizmu pot v spiritualistične vode. Hkrati je Berkeley utemeljeval boga s sklicevanjem na duševne zmožnosti, na primer: če velja, da zaznane stvari dokazujejo obstoj tistega, ki jih zaznava, in ko se zgodi, recimo, da ta, ki zaznava, neha zaznavati ter kljub temu iste stvari obstajajo še naprej – potem

ta pojav pomeni, da jih zaznava nekdo drug; kmalu vidimo, da iste stvari obstajajo še vedno, ko jih tudi ta drugi neha zaznavati pa tretji itd., nakar pridemo do tega, da je na koncu vsaka stvar le predstava v duhu boga. Brez njega nobena stvar ne bi bila možna, saj je božji obstoj logična izpeljava omenjenega postulata, da dejstvo zaznavanja dokazuje zaznavajočega in ne zaznavno (stvar, bitje). Krajše: realno ni materialno, pač pa psihično (vsebine naših izkustev).

Nakar Hume naredi še korak naprej in s tem spelje empirizem do skrajnih možnosti. Če je Locke prišel do sklepa o obstoju materialne substance posredno, ker sicer brez nje ne bi bilo osnove, s katere smo deležni prek čutil posredovanih informacij, in ko je Berkeley to zanikal, ker je resnično samo, kar je izkušeno – potem je Humov korak naprej lahko vodil le v dosledni skepticizem. Njegovo bistvo je v naslednjem: ker nam je stvarnost le posredno dostopna prek zaznav, ki jih v naši miselnosti variramo dalje ter kombiniramo v obliki vtisov in idej, je resnična gotovost o tem, kaj je res in kaj ni res, nemogoča. Resnično je le dejstvo, da ne moremo vedeti, kaj je resnično, saj nam je vsa zunanost dostopna le posredno, redukcionistično, popačeno, tj. negotovo, medtem ko je »gotovost« naših notranjih konstruktov zgrajena na nepopolno posredovanih informacijah o nikoli neposredno dostopni zunanji realnosti. Zato o ničemer ne moremo biti zares prepričani, razen o tem, da zagotovo ni res tisto, kar drugi govorijo, da je res, vključno s trditvami o takšnem ali drugačnem bogu. In skozi ta poudarek je treba brati tudi *Naravno zgodovino religije*, sicer bomo presenečeni ob protislovnosti izpeljav, ki jih je v knjigi kar nekaj. Denimo, kako razumeti humeovsko logiko, ko po eni strani prepričljivo dokazuje (str. 49-59), kako je politeizem občutno bolj strpen od vsakršnega monoteizma; dokazuje, kako so »zablode« politeizma – na primer okrog nasilnih smrti – socialno manj destruktivne za družbo od »zablod« v monoteističnih konstruktih; dokazuje, kako je zatiranje človeka v imenu boga verjetnejše in skorajda nujno v monoteizmu, za razliko od politeizma, kjer bogovi niso tako oddaljeni in vzvišeni; kako si, spet nasprotno od politeizma, monoteizem z monopolom vrhovne religije bolj podreja človeško misel, da ta »služi ciljem praznoverja«; hkrati pa se v monoteizmu duši sproščenost in svoboda, saj se sorazmerno z božjo vsemogočnostjo večja strah vernikov, ker ni nič več skrito božjim očem; kako je prednost politeizma pred monoteizmom ravno v tej zastraševalni ekonomiji, katere značilnost je premosorazmernost:

- a) med strašnostjo božanstva in krotkostjo človeka,
- b) med nerazložljivostjo meril poslušnosti in sprejemanja, ki jih bog zahteva od človeka, ter človeško iracionalnostjo in dogmatizmom,
- c) med versko gorečnostjo in verskimi zmotami.

Po drugi strani pa se kljub vsemu naštetemu Hume deklarira kot vernik monoteizma in označi politeistične sisteme za rudimentarne ter za vrednostno nižje vrste verskih izrazov, ker so teološko nepopolni, saj v primerjavi z monoteizmom ne temeljijo na »bolj vzvišenih načelih« (str. 29). Politeizmu odreka celo status religije. Ima ga za praznoverje v slabšalnem smislu in ravno to je zanj »pravi ateizem«.

Najpomembnejše poante te protislovne knjige so tri: prvič, da je religija vrednota; drugič, da je vse to okrog religije »enigma, nerazložljiva skrivnost. Dvom, negotovost, neodločnost so edini rezultat naše kar najbolj natančne raziskave, ki zadeva ta predmet«, obravnavan v knjigi (str. 89). Prej smo videli, da navedena poanta ni slučajna, še manj leporečno mašilo, ampak načrtovan, sistematičen sklep, ki je povsem v skladu s Humeovo filozofijo skepticizma. Tretja poanta – logična konsekvence prejšnje – pa je spoznanje, ki si na Slovenskem šele utira pravico, da bi se ga jemalo resno. Nanaša se na razumevanje vere in boga: »namesto, da bi duhovniki popravljali te izprijene ideje človeškega rodu, so jih mnogokrat pripravljene pospeševati in spodbujati. Čim strašnejše je predstavljeno božanstvo, tem bolj krotak in ubogljiv njegov služabnik postane človek« (str. 85).

Ne pozabimo: z rekatolizacijo pod vodstvom nadškofa dr. Rodeta je podoba katoliškega boga na Slovenskem odločno retardirala iz koncilsko prenovitvenih, novozaveznih poudarkov v staro-

zavezno surovost in zastraševanje. Temu dejstvu večinska katoliška inteligenca zaradi neznanih razlogov ne ugovarja, večinska nekatoliška inteligenca pa ga načrtno ignorira, da se ne bi spet zapletla v kulturnobojne teme. V tem smislu ostaja obravnavano Humovo delo – sicer zastarel in protisloven relikv iz začetkov novoveške misli – izredno aktualno za slovenske razmere.

Andreja Prebil

**Franco Cardini: Evropa in islam – zgodovina nekega nesporazuma.**  
**Ljubljana: Založba /\*cf., Modra zbirka – Delajmo Evropo, 2003**  
**317 strani (ISBN 961-6271-53-9), 4.000 SIT**  
 prevod Miro Bajt, spremna beseda Jacques Le Goff

Namen knjige *Evropa in islam* je obnoviti pot, ki jo je naredila Evropa, da je prišla v stik z islamom. Avtor opredeli načine in razloge za njuno srečanje, zgodovinski razvoj njunih odnosov, pluralnost vidikov, popuščanj, predsodkov in dezinformacij, ki so oblikovale in določale pogled Evrope na islam. Franco Cardini v svojem delu opozarja, da gre predvsem za to, da se razjasni zgodovinski odnos med Evropo in islamom, in se ga prikaže v luči, ki ne bi smela postati predmet zahodnih (ameriških) pojmovanj islama kot fundamentalistične in nasilne religije, kajti upoštevati je treba celotno (skupno) zgodovino, ki se je odvijala na evropskih oziroma islamskih tleh. Islam, o katerem je tukaj govor, je predvsem islam mediteranskega sveta. S tem islamom je Evropa zelo hitro stopila v stik in z njim dolgo časa (še danes) ostala v zvezi. Poudariti velja avtorjevo opombo – ki kljubuje nekaterim zahodnim koncepcijam islama kot »poenostavljenega modela«, v katerega spada ves muslimanski svet – da islam nikakor ni homogena realnost. Tako kakor obstaja več krščanskih svetov, obstaja tudi več islamskih, ki se sicer zavedajo globoke enotnosti, ki povezuje občestvo vernih (*uma*).

Knjiga se prične z izčrpnim opisom zgodovine poseganja islama na evropska tla. Naj povzame z golj najpomembnejše. Cardini opozarja, da se je pustolovščina z islamskim zavojevanem Sredozemlja pričela potem, ko so Arabci napadli (med letoma 633 in 640) Sirijo, Palestino, Egipt in Ciper ter nato (vse do leta 711) skupaj z Berberi osvajali Pirenejski polotok (ali *Al Andalus* – deželo vandalov, kot so jo poimenovali v Afriki). Zato je počasi začelo nastajati, med razdrapanimi višavji Pirenejev in Kantabrijskega gorovja, žarišče krščanskega odpora. Te sredozemske napade in vojne na polotoku je Evropa upravičeno imela za »izziv«, na katerega je morala »odgovoriti«, in sicer s križarskimi odpravami. Vendar so bili Saraceni hitrejši. Od 8. stoletja so se vrstili napadi na Baleare, Sicilijo, Sardinijo in Palermo. Različne politične zmede in šibkosti majhnih sredozemskih držav, ki so jih spretno in učinkovito izkoriščali, so bliskovite vojne vpadle le pospešile. Z zavzetjem Sirakuze in Taormine so se prvič približali Rimu in leta 846 vanj celo vdrli. Toda muslimanska osvajanja so se na tem območju zlagoma pričela izčrpavati in ustavljati. Predvsem zaradi oslabitve avtoritete abasidskega kalifata iz Bagdada (pomemben je vpliv tudi drugih konkurenčnih kalifatov, ki so nastajali takrat – na primer sunitsko omajadski in šiitsko izmaelitski), zaradi nastanka nove neodvisne egipčanske sile, zaradi neprestanih vstaj karidžitov in karmatov – dveh izredno fanatičnih in puritanskih sekt, zaradi ekspanzije Seldžuških Turkov, itd. Medtem pa se je zgodila še epizoda »mučencev iz Kordove«, ko so okoli leta 850 v Kordovi umorili približno petdeset moških in žensk, ker so kljubovali muslimanski prepovedi, ki ne dopušča pridigati zoper postavo Preroka. O tem sicer strokovnjaki še danes razpravljajo, ali – in koliko – so dogodki iz te epizode vplivali na genezo zamisli o križarskih vojnah, oziroma – še bolj zapleteno vprašanje – o sveti vojni *tout court*. Avtor dela namreč opozarja, da se je v Španiji pripravljalo ozračje, ki je med koncem 11. in 12. stoletja zagotovilo dozorevanje orjaških