

J. G. A. Pocock

ENTUZIJAZAM: NALIČJE PROSVJETELJSTVA*

Krećemo se prema ponovnoj procjeni prosvjetiteljstva u kojoj više neće biti govora o “Prosvjetiteljstvu” kao o jedinstvenu i sveobuhvatnu fenomenu s jedinstvenom poviješću vrijednom ili hvale ili pokude, nego će se prosvjetiteljstvo razmotriti kao porodicu diskursa koji se u približno isto vrijeme javljaju u nekoliko europskih kultura, protestantskih kao i katoličkih, više ili manje izoliranih, i koji zasigurno nisu svi uzrokovani pariškom intelektualnom hegemonijom koja im se težila nametnuti. Ova perspektiva ponovno ističe raznolikost kultura, od kojih su neke narodne, dok je druge izgradila moderna država, u Europi koja se na kraju dvadesetog stoljeća pojavljuje kao kulturna homogenizacija kojoj je cilj razaranja i država i naroda; opirući se toj agresivnosti, studija prosvjetiteljskih diskursa teži održati otvoreno društvo artikulirajući raznolikost glasova u njemu. Nadalje unutar porodice prosvjetiteljstava ima prostora za prepoznavanje obiteljskih svađa od kojih su neke pune ogorčenosti i strahovite u svom zamahu; a u bijegu od lažnog jedinstva “Prosvjetiteljstva” bježimo i od pogrešnog shvaćanja da “Prosvjetiteljstvo” kulminira u “Prosvjetiteljskom Projektu”, konstrukt koji su i ljevica i desnica osmislile kako bi ga odbacile (namećući tako bijedu historicizma otvorenom društvu). Taj se poduhvat, koliko god zlonamjeran bio, usredotočuje na problem o kojem bi možda raspravljali i drugi: kako to da je prosvjetiteljstvo, kao program koji je u svojim počecima često težio nagovoriti ljudski um da spozna svoje granice, u određenim slučajevima postao programom revolucionarnog trijumfalizma. To se ponekad zaista i događalo; historičistička je greška pretpostavljati da su svi putovi vodili prema takvome

* Prevedeno prema J. G. A. Pocock: „The Antiself of Enlightenment“, u: Huntington Library Quarterly, sv. 60, br. 1-2, University of California Press, 1997., str. 7-28.

kraju. Najprije umnažajući prosvjetiteljstva, a zatim se usredotočujući na koncept entuzijazma – jednu od ključnih riječi prosvjetiteljskog rječnika – ovaj tekst teži pokazati da su prosvjetiteljstva od svojih početaka prepoznavala mogućnost pojave intelektualnog fanaticizma u sklopu, kao i izvan, poduhvata koje su poduzimala.

* * *

Na početku su potrebne neke daljnje generalizacije kako bi se priče koje će biti ispričane povezale u porodicu. Stoga ćemo predložiti da narativ prosvjetiteljstva započne pretpostavkom o porodici intelektualnih i političkih programa koji su se formirali u nekoliko zapadnoeuropskih kultura između 1650. i 1700. godine sa zajedničkom, iako raznorodnom namjerom da se spriječi ponavljanje Vjerskih ratova¹. Ovu pretpostavku podupiru brojne očigledne činjenice, no ne iznosimo je kao sveobuhvatno pravilo koje treba falsificirati, nego – budući da je riječ o historiji – više kao sredstvo za objedinjavanje nekolicine narativa koji se, izgleda, zaista jesu javili: koje su izgradili i iskusili razni akteri, a koji su predstavljali oblike onoga što mi nazivamo prosvjetiteljstvom, odnosno onog što su sami akteri nazivali *lumière*, *Aufklärung* te “ovo prosvijetljeno doba”². Postoje i neki drugi narativi koji se mogu izgraditi i ući u uspješnu interakciju s rječnikom prosvjetiteljstva onda i sada; utoliko što ograničavaju onaj narativ koji ćemo ovdje iznijeti, može se reći da ga falsificiraju ističući granice do kojih je primjenjiv, no ne i da ga uništavaju.

Nadalje tvrdimo da je dokidanje Vjerskih ratova – strah od ponavljanja kojih se nastavio dugo nakon Vestfalskog mira iz 1648. godine – doživljeno kao zahtjev za smanjenjem mogućnosti duhovnog autoriteta da dovede u pitanje svjetovni autoritet i da potakne izvlačenje mača u ime Kristovo. Duhovni autoritet ove vrste mogao je biti uglavljen u visoko institucionaliziranim Crkvama, očigledno kao dio vladajućeg društvenog poretka, ili u sektama i „okupljenim zajednicama“, ponekad veoma subverzivnim spram vladajućeg poretka. Pokazat će se da je upotreba pojma entuzijazam naročito istaknuta u kontekstu potonjih. Crkve i sekte bile su slične po tome što su bile, ili što su tvrdile da jesu, vehikli onog božanskog: skupine ljudi u kojima ili kroz koje su osobe Svetog Trojstva – Otac koji je donio zakon, Sin koji je donio iskupljenje te Duh koji je donio evanđeosku, odnosno karizmatsku energiju – djelovale i davale ljudima autoritet da djeluju nakon uzašašća Sina te prije njegova povratka i/ili vladavine Duha. Upravo je to podrazumijevano pod duhovnim autoritetom čije su mogućnosti da naruši svjetovni autoritet, pa

čak i da poremeti društveno stanje, bile toliko strahovito zorno prikazane u Vjerskim ratovima da su dale doslovno značenje Kristovim riječima da on ne donosi mir, nego mač. Stoga su upravo mogućnosti crkve ili sekte da djeluje, ne samo u božansko ime, nego kao zastupnica ili produžetak jedne ili više božanskih osoba, trebale biti dovedene u pitanje i smanjene; a, budući da su se božanske osobe aktualizirale djelovanjem u ovom svijetu, bilo je teško umanjiti duhovni autoritet, a da se s njime ne umanji i sama božanska osoba. Iz tog su razloga procesi koje označavamo pojmom prosvjetiteljstva često procesi teologije sklone sporovima – teologije koja je ponovila velike debate iz Nikeje i drugih koncila četvrtog i petog stoljeća – koji teže umanjiti potpuno jedinstvo božanske i ljudske prirode u Kristu ili potpunu jednakost božanskih osoba u Trojstvu, ponavljajući usput mnoga krivovjerja Arija, Sabelija i drugih. Čak ni potpuna sprdnja od strane protu-kršćanskog prosvjetiteljstva, koje je utemeljilo novu epistemologiju s namjerom da sve teološke rasprave svede na apsurd, nije uvijek uspijevala izbjeći zaplitanje u obnovljenu patrističku teologiju; veličina Edwarda Gibbona leži u tome što je uvidio da ne možemo odbaciti teologiju a da u isto vrijeme ne naučimo pisati njezinu historiju.

Usto moramo iznijeti tvrdnju da Vjerski ratovi nisu, kao što se obično pretpostavlja, završili Vestfalskim mirom iz 1648. godine, nego su se i nakon toga nastavili u raznim oblicima. Ta nam tvrdnja dozvoljava da tretiramo Rat triju kraljevstava³, dio kojeg je bio i Engleski građanski rat, kao vjerski rat posebne i otočne vrste koji nije bio uzrokovan izravnim sukobom kalvinističke i tridentske katoličke vjere, kao što je to bio slučaj s ratovima u zapadnoj poluočnoj Europi, već tenzijama između katoličkih i kalvinističkih elemenata unutar jedinstvenog tijela Anglikanske crkve. Rat triju kraljevstava, dijelom uzrokovan pokušajima da se autoritet Anglikanske crkve proširi na Škotsku i Irsku, nije zaključen do 1660., 1668., ili čak 1745. godine⁴. To nam, nadalje, dopušta da prikazemo početke prosvjetiteljstva u britanskim kraljevstvima kao uvelike uzrokovane naporima Crkve da se ponovno uspostavi u ključnim trenucima niza kriznih situacija; to će nam istovremeno dopustiti da se približimo razumijevanju pojma entuzijazam.

* * *

Grčki pojam *enthousiasmos* nosi latinističko značenje infuzije i inspiracije: u-ljevanje, odnosno u-disanje onog božanskog koje nastanjuje obuzetu osobu, kao što je nadahnjivalo delfijsku Pitiju, dajući moć proročanstvu koje ujedno znači pretkazivanje i govorenje drugim jezicima.

U kršćanstvu je moguća obuzetost Duhom: hebrejski proroci su progovarali riječju Božjom, a apostoli su na Pedeseticu govorili mnogim jezicima; no postoje i lažni proroci te pojam entuzijazma vrlo često označava zabludu, odnosno prevaru onih koji lažno vjeruju ili propovijedaju da su obuzeti Duhom. Ovo negativno sekundarno značenje „entuzijazma“ često ima prednost pred izvornim značenjem pojma *enthousiasmos* te je povijest njegova korištenja često povijest oslabljenoga i uopćenoga pejorativnog pojma; no izvorno značenje nije bilo izgubljeno, čak ni u samom srcu njegove negativne upotrebe⁵.

U Europi je na kraju Vjerskih ratova bilo veoma dobro poznato na što se „entuzijazam“ odnosi te u koji teološki kontekst pripada. Istaknuto je bilo značenje pojma koje se odnosilo na bijes hilijastičkih sekta, izražen kod onih koji su sudjelovali u Njemačkom seljačkom ratu⁶ i anabaptističkoj pobuni u Münsteru⁷, kod onih u kojima kao da je Duh došao da svrgne Zakon i da nadahne antinomijsku odlučnost da se vladajuće strukture Crkve, države i zemlje unište skupa s konvencionalnim moralom; možda su sveci bili u toj mjeri opravdani da je ono što je grijeh u drugima bilo svjedočanstvo o neposrednosti Duha u pripadnicima tih sekta. Nakon Bernharda Knipperdöllinga i Jana Bockelszoona u Münsteru, vjeronje da je do toga došlo bilo je važnije od pitanja u kojoj je mjeri to bilo tako. U Engleskoj na kraju interregnuma nije bilo pojava na razini antinomista iz Münstera, ranteri [Ranters] su bili mit koliko i stvarnost⁸; no entuzijazam je poprimio izrazito politički oblik. Vjerojatno zahvaljujući činjenici da Anglikanska crkva nije bila grana nego vid suverene državne vlasti, sekte koje su proizašle iz te Crkve i odvojile se od nje bile su sklone antinomijskom pogledu na tu vlast, a neke od njih razvile su i radikalne programe reforme prava glasa i zakupa zemlje. Čak i ako su leveleri [Levellers] i digeri [Diggers] 1660. godine bili davno zaboravljeni, kvekeri⁹ [Quakers] su opstali kao predmet straha kojeg su se teško otrešali. Javljali su se fenomeni „svijeta okrenutog naglavce“, kao što smo ih naviknuti zvati prema Christopheru Hillu te se na nekoliko trenutaka 1647., 1649. i 1653. godine činilo mogućim da su entuzijasti zapravo na vlasti. To sjećanje na stranu, ostajala je užasna i nezaboravna činjenica regicida koji ne bi bio moguć bez onih voljnih služiti Bogu i pokoriti se njegovoj riječi kad im kaže da se svi zavjeti raskidaju, a sva svjetovna moć ruši. Oliver Cromwell, koji je s jednog stajališta bio vrhovni neprijatelj sekta, s druge je strane bio vrhovni entuzijast; ova dualnost objašnjava njegovu kasniju reputaciju licemjera.

Stoga nije iznenađujuće što je kontinuirana polemika protiv entuzijazma započela u kasnijim godinama Protektorata i što je u vrijeme

Napoleonskih ratova postala dijelom diskursa restaurirane Engleske: no ovo je točka u kojoj entuzijazam sačinjava dio diskursa engleskog prosvjetiteljstva. Nakon generacija povjesničara koji su imali poteškoća s uočavanjem prosvjetiteljstva u Engleskoj u kojoj nije bilo protu-kršćanskih *philosophes* s projektima oslobođenja i obnove društva, učimo prepoznati da je prosvjetiteljstvo postojalo – prema ranijim shvaćanjima, paradoksalno – u klerikalnim i konzervativnim oblicima, kao proizvod programa Anglikanske crkve koja se nastojala pomiriti s vladajućim klasama. Budući da je Anglikanska crkva istovremeno bila apostolska i erastijanska¹⁰, prijetili su joj vlastiti katolički elementi koji kao da su joj pripisivali duhovni autoritet nezavisan od kraljeva; budući da su Stuarti svejedno branili njezinu hijerarhiju pred kritičarima, Anglikanskoj crkvi (i njima) prijetili su kalvinistički i puritanski elementi Crkve, koji su svojom reakcijom protiv navodnog papizma biskupa paradoksalno svećenicima pripisivali istu neovisnost od svjetovne vlasti koju su prokazivali među biskupima. Smatrajući da te tvrdnje imaju korijen u kalvinističkim odredbama o apsolutnoj milosti, skupina unutar engleskog biskupstva pronašla je saveznike u arminijanskom¹¹ pokretu koji je izazivao nemir u kalvinističkim crkvama zapadne Europe svojim prijedlozima reforme spomenutih odredbi¹². Ovdje imamo opravdan razlog za pronalazak jednog od izvora prosvjetiteljstva jer su arminijanci težili zamijeniti vjeru milosti i opravdanja vjerom racionalne i socijabilne teologije iz koje bi mogao proizaći socinijanski¹³ zaključak da Krist nije imao drugu svrhu osim osnaživanja moralnog zakona pa je tako bio biće božansko po poslanstvu, ali ne i po prirodi. Takve izmjene u Utjelovljenju i Trojstvu prvenstveno su služile ciljevima onih koji su željeli umanjiti pravo crkava na duhovni autoritet pa je tako do kraja stoljeća Pierre Bayle pisao o prevladavajućem uvjerenju da bi svi europski prinčevi uspostavili socijanske državne religije kad bi se samo usudili¹⁴. Ali u Engleskoj – možda samo u Engleskoj – episkopalno je i obredno krilo podijeljene Crkve bilo to koje je usvojilo arminijansku teologiju, što je dovelo do toga da „arminijanizam“ postane neprijateljski naziv za navodnu katolicizaciju i kriptopapinske planove. S druge strane velike debate unutar državne religije – s episkopalnim i anti-episkopalnim krilima koja se međusobno optužuju za uspostavljanje duhovne uprave nezavisne od svjetovne – pojavio se entuzijazam sekta koje su inzistirale da Duh može u bilo kojem trenutku biti djelatna u zajednici ili pojedincu te da ne zahtijeva autoritet hijerarhije ili uprave. Ovo je samo skica, no pokazuje nam da se Anglikanska crkva obnovljena 1660-62. godine susretala s prijetnjama iznutra i izvana – katoličkim, kalvinističkim i entuzijastičkim – i da je očajnički trebala načine na koje

bi mogla inzistirati na tome da Duh redovno djeluje samo kroz kanale koji su u skladu s autoritetom, svjetovnim i crkvenim, Oca koji je donio zakon te Sina koji je donio Crkvu i njezino svećenstvo. Sljedeće je pitanje bilo može li se to održati bez umanjivanja osoba Duha i Sina te čitavog Trojstva.

Pogreška koju u ovom trenutku moramo izbjeći jest konstruiranje vigovske historije prosvjetiteljstva u kojoj je prvi korak odmicanja od ortodoksije neopoziv, a ishod u sekularizaciji neizbježan. To je zapravo bila katolička pozicija i uvijek je neobično vidjeti sekularne historičare kako je zauzimaju. Bilo je opće prepoznato da se arminijanska pozicija nalazi na skliskom terenu s jasno označenim silaznim stupnjevima: arijanskim¹⁵, socinijanskim, deističkim, skeptičkim i, najmanje jasno obilježenim, ateističkim. No Anglikanska crkva vrvjela je vještīm teolozima, odlučnima da održe teologiju Trojstva uz očuvanje saveza između Crkve i države te jednako tako nezastrašenima komplikacijama koje su takva nastojanja donosila; na historičarima teologije je da ispričaju njihove brojne priče¹⁶. S druge strane to ne znači da mogućnost radikalne subverzije nije postojala ili da nije bila prepoznata; štoviše, bila je jasno vidljiva od 1651. godine kada je Thomas Hobbes, kojeg obično ne smatramo filozofom prosvjetiteljstva, najavio ono što će u povijesti filozofije biti drastičan, iako ne nužno drastično protu-kršćanski, prosvijećeni program. Otprilike dvije tisuće godina filozofija je bila na pogrešnom putu, rekao je, i došlo je vrijeme za novi početak. Bio je spreman ponuditi svoja vlastita djela kao *novum organon* koji bi na sveučilištima zamijenio Aristotela¹⁷. Izvornu su pogrešku počinili Grci koji su pred um postavili inherentnu supstanciju stvari, duhovnih i materijalnih – platonske ideje, aristotelijanske biti – da bude promotrena i shvaćena. Iz te su pogreške proizašli mnogi sustavi koji zagovaraju vječno prebivajući duh sposoban za ulazak i nastanjivanje svijeta: Bog filozofa, ostvaren – Hobbes to nije rekao – kad je Logos postao tijelom, kao Bog kršćana. Pitanje u koju je vrstu Boga Hobbes sam vjerovao, ako je uopće vjerovao u Boga, otad je postalo predmetom rasprave. On je, međutim, jasno istaknuo da je doktrina realnih biti izvor „kraljevstva tame“ i „kraljevstva vila“ prokazanih u *Levijatanu* jezikom isprva zadovoljavajućim, a potom istinski subverzivnim za protestantski i anglikanski um.

Prva i najlakša meta bio mu je katolički nauk o transsupstancijaciji onako kako su ga shvaćali protestanti: nauk koji je zagovarao ideju da je Kristova božanska priroda sposobna preobraziti materiju tako da kruh i vino doslovno postaju tvarima njegova tijela i krvi. No kad bi se taj nauk napustio, kakav bi status imala Kristova božanska priroda? O tome se

bez prestanka raspravljalo u patrističko doba i bilo je moguće ponovno oživjeti raspravu. Hobbes je, međutim, ponudio način da se taj nauk odbaci, način koji je osudio čitav diskurs nikejske teologije kao zasnovane na zabludi o realnim supstancijama; bilo je pogrešno pretpostaviti Logos i zatim pretpostaviti njegovo otjelovljenje. Međutim da bi se to prihvatilo, doktrina o Kristovoj prirodi trebala bi biti ponovno promišljena; ili, točnije rečeno, trebala bi biti okončana jer ju sam koncept „prirode“ čini *question mal posée* od samog početka. U ovoj je točki, istaknuo je oštrouman anglikanski promatrač, Hobbesov sustav postao „mješavinom kršćanskog ateizma“¹⁸. Na površini – iako nitko nikada nije površno čitao Hobbesa – slijedio je strategiju anglikanizma, naizmjenice napadajući papizam i entuzijizam. Ako je bilo pogrešno pretpostaviti da Krist može ući u i transsupstantivirati – a ne naprosto preobraziti – stvari, ako je bilo pogrešno pretpostaviti da Crkva može postati njegovim mističnim tijelom, a da papa može progovarati s autoritetom toga tijela, bilo je pogrešno pretpostaviti da Duh koji dolazi od Krista može ući u tijelo zajednice ili um pojedinca i ondje progovarati vlastitim glasom. Hobbes je podjednako napadao i sekte i Katoličku crkvu, iako je više vremena proveo prikazujući potonju u skladu s anglikanskom pretpostavkom da papa uvijek predstavlja veću opasnost. Međutim, služeći se anglikanskom strategijom, Hobbes je potkopavao njezine temelje: nauk o Kristu kao Bogu koji je postao čovjekom jer je duh postao tijelom, nauk na kojem je počivalo čitavo kršćansko vjerovanje, pa čak i kršćanske rasprave. Mogao je napadati entuzijizam sekta koje su objavile da se Duh kreće u zajednici i sve bi anglikansko svećenstvo to svesrdno pozdravilo; no nije li implicitno pokazao da je najveći *enthousiasmos* nauk o Riječi koja je postala Tijelom, početak četvrtog evanđelja, sam nauk o Utjelovljenju? Zahvatom unaprijed u kojem je predvidio budući razvoj odnosa pokazao je anglikancima Restauracije kako lako njihov napad na transsupstancijaciju njima zdesna i entuzijizam njima slijeva može postati napadom na prisutnost Boga u svijetu i, stoga, u Crkvi¹⁹.

Počeci izravne polemike protiv entuzijazma mogu se nazrijeti pet godina nakon *Levijatana*, s objavom *Rasprave o entuzijazmu* Mérica Casaubona i *Enthusiasmus Triumphatus* Henryja Morea 1656. godine. Obojica – naročito Casaubon – su težili prikazati entuzijizam kao zabludu prije negoli kao herezu, kao bolest tijela i uma koju je moguće dijagnosticirati, poput hysterije u žena (koje su joj bile posebno podložne), a koja potiče tlapnju da je ličnost obuzeta stranim silama. Od ove dvojice, More je taj koji je problematičan i koji postavlja pitanja važna za naše razumijevanje pojma entuzijazma i polemike protiv njega, iako neka od

tih pitanja nisu postala prominentnima do razdoblja nakon Restauracije 1660. godine. Prije svega, *Enthusiasmus Triumphatus* nije naprosto polemika protiv radikalnih okupljenih zajednica s njihovim neukim povjedicima, vidjelicama, te hilijastičkim i antinomističkim vizijama. Riječ je o raspravi s jednim od rozenkrojcera, bratom pjesnika Thomasa Trahernea; ovdje postaje jasno da je polemika protiv entuzijazma mogla postati raspravom među učenicima, kao i obrambeni potez učenih protiv neobrazovanih te da su postojale filozofije ili barem složeni sustavi pisanog diskursa koje su mogle biti prokazane kao „entuzijizam“, što, dakle, mijenja značenje riječi. Rozenkrojceri nisu bili proročki ili pentekostalni²⁰ kršćani; pitanje je jesu li uopće bili kršćani: podupirali su sustav vjerovanja koji je prikazivao svijet obuzet okultnim duhovnim silama koje um može pojmiti i čiji glasnik može postati. Hebrejskom proroku pridružuje se, odnosno smjenjuje ga, grčka proročica, i pojam entuzijazma započinje svoj put prema primjenjivosti na svaki sustav koji vidi um kao da je od iste tvari, duhovne ili materijalne, kao svijet koji tumači, tako da um postaje mislećim svijetom i zadobiva autoritet koji proizlazi iz njegova identiteta s predmetom. Takvi sustavi vjerovanja postojali su barem od doba gnostika i učena sedamnaestostoljetna Europa bila je dobro upoznata s njima.

Nadalje Henry More bio je jedan od bogoslova koje znamo kao „platoničare s Cambridgea“, odnosno kao „latitudinarijance“ kako su ih zvali u ono vrijeme. Neki od njih imali su eklezijastičke pozicije i obnašali su svoje dužnosti u ne-episkopalnim crkvenim strukturama interregnuma, te nisu vidjeli razlog da ih ne nastave obnašati pod obnovljenim biskupstvom. Oni koji su podupirali episkopalnu ideju tijekom pomrčine koja ju je snašla, međutim, nisu uvijek bili voljni da im požele dobrodošlicu. Zagovarajući svoju dobru reputaciju i pravo da zadrže pozicije, zauzeli su stavove koji su bili „latitudinarijanski“ u smislu da su smatrali mogućim da razumni pripadnici iste Crkve održe dijalog i stave na stranu dogmu kada je riječ o značajnim točkama oko kojih se možda ne slažu. Takav pristup nije bio po volji onima ortodoksnima, koji su u njemu vidjeli mogućnost hereze ili ravnodušja; naime da je Krist biće o kojemu imamo mišljenja i stavove, a ne biće s kojim smo u zajedništvu, razgovor o njegovoj prirodi mogao bi sam po sebi promijeniti ili umanjiti tu prirodu. I, zaista, od tog se trenutka ispod površine Anglikanske crkve može nazrijeti socinijanska struja²¹. Latitudinarijanci viđeni na ovaj način stoje na točki u kojoj je njihova Crkva bila u iskušenju umanjiti značaj dogme radi mira, prvo svodeći Krista na predmet razgovora, a potom svodeći intenzitet razgovora na razinu koju je možda postigao legendarni bogoslov

čiji nadgrobni spomenik svijetu objavljuje da je pokojnik služio svome Stvoritelju pedeset godina bez i najmanje naznake entuzijazma. Takva gotovo nevidljiva duhovnost nije neznana među anglikanskim svećentvom, a ponekad je bila popraćena odbijanjem rasprave o interpretaciji Kristove prirode s kojom su se inače slagali.

No sustavna antidogmatska religioznost može biti popraćena epistemologijom koja otajstva dogme smješta izvan dosega uma ili je sposobna samo za probabilistički diskurs. Pripadnici skupine s Cambridgea koji su bili i latitudinarijanci i platoničari predstavljaju problem utoliko što je upravo njihova filozofija ta koja se optužuje za uvođenje otajstava uopće. More i ostali propovijedali su razum kao „Gospodinovu svijeću“, razumu i pomirbenu duhovnu svjetlost koja umu priskrbljuje dokaze protiv ljutog dogmatizma kao i protiv ekstatičnog entuzijazma; duh Sokrata prije negoli duh zatočenika iz spilje koji je pobjegao da vidi sunčevu svjetlost. Činilo se da su jedva shvaćali kako bi lako njihov platonizam – koji je u izvjesnoj mjeri bio neoplatonizam – mogao biti predstavljen kao onaj nauk osjetilnih Ideja koji je bio izvorom transsupstancijacije kao i entuzijazma, odnosno kako bi njihova „Gospodinova svijeća“ mogla biti „Unutarnje Svjetlo“ koje je navelo Cromwella i kvekere na vjerovanje da se Duh kreće u njima. Deset godina nakon *Enthusiasmus Triumphatus* Samuel Parker je Moreu grubo ukazao na te mogućnosti u svom *Nepristranom pregledu platonističke filozofije* iz 1666. godine. Za Parkera, budućeg oksfordskog biskupa²², Platon je (prije negoli neoplatoničari) bio izvor papizma, kao i entuzijazma, jer on je bio izvor lažnog nauka da um može neposredno opaziti bit stvari. Parker je otvoreno iskazao sklonost prema filozofiji Bacona i Kraljevskog društva prema kojoj je stvari moguće opaziti samo u njihovu djelovanju. Ništa manje od toga, rekao je, ne bi moglo navesti neuke da nauče svoje mjesto i ostave se nagađanja o pitanjima koja bi trebali ostaviti raspravama onih boljih od sebe. Parkerov napad na Platonovu čar teško da je izražavao njegovu sklonost prema otvorenom društvu.

Zajedno s njegovom militantnom podrškom prevlasti svjetovne uprave nad Crkvom, Parkerov anti-helenizam je zvučao izrazito hobsistički, što je možda bio jedan od razloga zbog kojih je Parker posvetio mnoštvo stranica napadanju Hobbesa na način koji je, začudo, izjednačio tog filozofa s helenizmom koji je on težio iskorijeniti; mnogostruko tijelo na naslovnici *Levijatana* uspoređeno je s mnogostrukim emanacijama kod gnostika. Meta napada bio je Hobbesov materijalizam, koji računa na entuzijazam neukih i pomaže stvoriti fobiju od duha koja poprima toliko ekstremne razmjere da je i sama bliska entuzijazmu. Polako je po-

stajalo jasno da nešto poput materijalističkog entuzijazma može postojati, što ističe koliko su se napadi na entuzijazam udaljili od svoje izvorne zaokupljenosti neumjerenošću proroštva i pentekostalizma, da bi stegnuli obruč oko hereze i pogrešaka na razini onog filozofskog. Platon je ispunio svijet idejama, neoplatoničari i rozenkrojceri skrivenim kvalitetama; um se mogao opiti tlapnjama tih nestvarnih entiteta i povjerovati da je opsjednut njima. No demokritski i hobsovske materijalizam svode svijet i um – ponekad i Boga – na atomske čestice, a misao na kretanje tih čestica; odatle je proizlazilo da je um sačinjen od iste tvari kao i svijet koji promišlja i da može biti shvaćen kao tvar koja misli sebe samu. Ortodoksnim kritičarima materijalizma bilo je jasno da je ovdje na djelu poseban slučaj hereze, pogreške, zablude ili bolesti uma u kojoj se pretpostavlja da se krajnja realnost ulijeva u um i upravlja njegovim mislima; bilo da je ta realnost u pretpostavci bila duh ili materija, pojam entuzijazma bio je jednako primjenjiv.

U vrijeme u kojem je filozofe prirode zanimalo izjednačavanje energija tvari s duhom i razglabanje o „duhovnoj mehanici“, kao da su pojmovi tvar i duh međusobno uzajamno zamjenjivi, ta je naročita opasnost zadobila istaknuto mjesto. Pokazano je da je u Hobbesovoj i Boyleovoj polemici o *vacuumu* svaka strana mogla retorički optužiti onu drugu za entuzijazam: Hobbesova strana tvrdila je da bi *vacuum*, kad bi postojao, postao ispunjen duhom, dok je Boyleova držala da bi *plenum*, kad bi postojao, morao već biti ispunjen materijom i duhom koji su međusobno nerazlučivi²³. Svaki od njih optuživao je protivnika da napušta Boga u korist prvotne supstancije kojoj je um nužno podložan i pripadan – optužba kojoj je Hobbes možda bio podložniji od pobožnog Boylea. To je bila točka u kojoj su kršćani i klerici započeli potragu za teističkom filozofijom prirode u kojoj je kretanjima materije upravljao neovisno postojeći Bog, koji se objavljivao kroz čudesnost svojih djela, tek rijetko izravnim otkrivenjem, a nikad svojom imanencijom ili inherencijom, koju ljudski um kakav je stvorio nije mogao pojmiti.

Bilo je istaknuto – iako se to isticanje sada kritizira zbog navodne pretjeranosti – da su prvo Boyle, a potom Newton, kao predvodnici Kraljevskog društva u koje Hobbes nije bio primljen, zadovoljili potrebu restauracijske Crkve za Bogom odvojenim od svoje kreacije i za kreacijom čija se kretanja mogu razumjeti iako se ni njegova ni Božja bit nikada ne mogu shvatiti²⁴. Prije Newtonova utjecaja, Ralph Cudworth, jedan od platoničara s Cambridgea, pišući protiv Hobbesa u svom radu *Istinski intelektualni sustav svijeta* (1679.), tražio je upravo takav racionalni teizam u samom Platonu ustrajući u svom stavu da su nadmoćni filozofi grčke

starine zamišljali Boga koji nije bio ni odsutan ni neodvojiv od svoje kreacije (također, manje sretno, da su kroz pretkršćansku kabalnu imali pristup predznanju o Trojstvu). Cudworthov je cilj bio napasti ateizam, kojeg je nalazio dvije vrste u antici kao i u suvremenosti: učestaliju vrstu, s Demokritom i Hobbesom kao predstavnicima, koja je ustrajala u tvrdnji da ne postoji ništa izuzev materije i da slobodnim padom atoma ne ravna nikakva inteligencija. No uočio je i stratonički ili hilozoistički ateizam koji je svijetu pridao biljnu, životinjsku ili čak inteligentnu dušu čineći ga tako nerazlučivim od Boga i oduzimajući Bogu svaku mogućnost neovisnog postojanja. Na ovom mjestu Cudworthov tekst, duga pogrda Hobbesa, uključuje reference na tad nedavno objavljeno djelo *Tractatus Theologico-Politicus* kao na njemu suvremenog predstavnika te drevne hereze. Spinoza je poprimio ulogu ateista koji je i panteist, ulogu onoga koji je ukinuo Boga zadržavajući ga kao u biti jednakog njegovoj kreaciji²⁵. Hilozoistički materijalizam bio je pogodniji za entuzijazam od strogo ateističkog materijalizma; nudio je umu priliku da se vidi kao materiju sposobnu za svijest i misao, a da istovremeno vjeruje da je on sam aktivno djelovanje Boga koji je postao stvaran njegovim djelovanjem. Krug je mogao biti zatvoren.

* * *

Sada možemo ostaviti po strani – iako ne smijemo zaboraviti – englesko klerikalno prosvjetiteljstvo, s njegovim sjećanjima na regicid, građanski rat i vladavinu svetaca²⁶. Na taj način, nastavljamo slijediti putanju pojma entuzijazma od proročkog do filozofskog i stižemo do točke u kojoj on može označavati bilo koji intelektualni sustav svijeta u kojem je um sačinjen od iste supstancije kao i svijet koji poima. Pitanje porijekla takvih sustava predstavlja problem za naše razumijevanje europske intelektualne historije; ono je bilo problem i za sustave intelektualne historije koji su se razvili u osamnaestostoljetnoj Europi. U protestantskoj Europi, izuzev Engleske, postojao je jedan skup razloga za zaokupljenost fenomenom entuzijazma; u katoličkoj Europi, bilo galikanskoj ili papinskoj, ti su razlozi mogli biti drugačiji. Tražimo li opsežniju historiju filozofije u kojoj je entuzijazam uočljiv u središnjoj ulozi, možemo se obratiti luteranskim djelima. *Historia Critica Philosophiae*²⁷ Jakoba Bruckera, historija u šest svezaka od kojih tisuću stranica silovite i učene latinističke proze čija su snaga, opseg i genijalnost skriveni od očiju degenerirane suvremenosti; naša je nesreća smatramo li ovo monumentalno postignuće zastarjelim ili suludim. Brucker, poznanik velikih učenjaka poput Isaaca de Beausobrea

i Johanna von Mosheima²⁸, znao je da historija filozofije mora biti pisana i kao historija istine i kao historija slučaja, što u slučaju potonje znači historija onoga što su oni koje izabiremo zvati filozofima smatrali mogućim kazati s obzirom na uvjete koji su vladali u njihovo vrijeme. S tim ciljem na umu, vratio se vremenu prije pojave onoga što je strogo određeno kao filozofija: „aksijalnom dobu“ u našem rječniku, u kojem su različiti euroazijski mudraci, od Zoroastera do Bude²⁹, stvorili sustave koji su, prema Bruckeru, bili bliži teogoniji negoli filozofiji. U tim je sustavima razvoj entuzijazma bio središnje obilježje.

Naše je aksijalno doba kod Bruckera historija inovjeraca. Prava je vjera bila znana samo praocima Abrahamu, Izaku i Jakovu zahvaljujući njihovim otkrivenjima i zavjetima, što ih je oslobodilo svake potrebe za filozofijom; no među inovjercima, koji su sačinjavali većinu ljudskog roda, pojavili su se veliki umovi koji su se nastojali uhvatiti u koštac s duhovnom i misaonom tamom koja je uslijedila nakon miješanja jezika. U toj su tami bujala praznovjerja, politeizmi i mitologije; a inovjerski su mudraci sve priče koje su sačinjavale te sustave vjerovanja prepoznali kao mitove, u smislu poetskog izraza pojmljene istine ili stvarnosti. Nastojali su ih sinkretizirati pretpostavljajući da svaki od njih obuhvaća neki vid stvarnosti odviše goleme da bi ju ijedan um pojmiio ili da bi mogao biti uhvaćen u jednoj formuli; najdalekovidniji među njima pretpostavljali su da je riječ o prvotnoj apsolutnoj realnosti nediferenciranoj u kategorije, o izvornom Nebitku koji je prethodio čak i razlikovanju bitka od njegove vlastite negacije. Uvjereni da svaki mit predstavlja to diferenciranje u poetskoj formi prilagođenoj razumijevanju neukih, mudraci i njihovi učenici okupljali su se u zatvorenim bratstvima kako bi štovali ono što leži iza svakog narodnog kulta ili praznovjerja dok su svejednako nastavljali poticati neuke da održavaju kulturna vjerovanja na svoj vlastiti način. Odnoseći se pokroviteljski i manipulativno prema narodnim vjerovanjima, te su prvotne masonerije igrale ulogu svećenstva; istovremeno, u svojim su tajnim ritualima štovali ono za što su vjerovali da se očituje u njima samima i svoj stvarnosti koja emanira iz toga i u tom su svom svojstvu ispunjavali ulogu entuzijasta. Ta dualnost drevne ezoterije, možemo primijetiti, objašnjava nelagodnu vezu između Sarastra i Kraljice noći; njegovo strogo istinoljublje nikada ne može pobjeći zlokobnoj obmani koja ga prati poput sjene.

Brucker, razborit protestant, ako ne i ortodokсни teolog, tražio je trenutak u kojem je filozofija pobjegla iz svoje magijske pretpovijesti, a pronašao ga je u životu, ali ne i smrti, Sokrata. Predstavio je tog filozofa

onako kako ga je vidjelo prosvjetiteljstvo: kao moralista koji je okrenuo leđa jonskoj filozofiji prirode ne bi li proučio zakone ljudskog ponašanja i iz njih izveo nužnost racionalnog i benevolentnog stvoritelja. No to je bilo previše za poetske i političke teologije prisutne u Ateni i, nakon Sokratova pogubljenja pod optužbom za blasfemiju, njegov je učenik Platon bio izložen pitagorejskim sustavima u Italiji kao i magijskim sustavima u Egiptu te je ponovno uveo nediferenciranu prvu tvar u obliku Ideje ili biti svih stvari. Platon je bio veliki izdajnik antičke filozofije jer je ponovno vratio kraljevstvo nestvarne ili pseudo-stvarne prvotne supstancije koja je osiguravala praznovjerje u svećenika i entuzijazam kod filozofa. U obliku neoplatonizma i aristotelijanizma kraljevstvo tame trajalo je gotovo dvije tisuće godina dok Bacon, Grotius i Locke nisu ponovno uspostavili empirijsku filozofiju i etiku u kojoj je kršćansko vjerovanje bilo oslobođeno svog magijskog i helenskog tereta. Ovdje ponovno nailazimo na moralizam zajamčen teizmom na koji je kršćansko prosvjetiteljstvo svelo objavljenu religiju približavajući je filozofskom deizmu s kojim se ipak nikada nije mogla združiti.

Prema Bruckerovu sustavu, većina filozofije i svi entuzijazmi bili su proizvodi inovjerske povijesti koja se prostire izvan malenog jevrejskog svijeta starine i koja je poprimila uglavnom zločudan autoritet nad kršćanskom porukom kada je ona prenesena inovjercima. To je bio svijet poganih zakonodavaca – Orfeja, Zoroastera, Pitagore, Brahme, Manca Cápaca i, u novije vrijeme, Manija – velikih umova s dobrim namjerama koji su nametnuli zakon poganskom ljudskom rodu, no koji su, da bi to mogli učiniti, položili pravo na božansko vodstvo. Samo je Konfucije u starini izbjegao pretvaranje, a u novije se vrijeme Muhamed svojim strogim i jednostavnim monoteizmom izdvojio od ezoteričnog štovanja apsoluta i pokroviteljstva nad narodnim praznovjerjima koje je od mudraca drevnog inovjerstva napravilo prikrivene entuzijaste. Za filozofe francuskog prosvjetiteljstva prvotna pogreška zakonodavaca bila je zapravo središnja tragedija povijesti: izmišljajući snove i proročanstva, otvorili su vrata praznovjerju, usvajajući ili izmišljajući magijsku religiju, otvorili su vrata filozofskom entuzijazmu, a sve je to zajedno pripremio teren za iskrivljavanje njihova vlastita djela vladavinom svećenstva. Za Raynala i Diderota to je bila opetovana tema u *Histoire des Deux Indes*³⁰, dok je za Anquetil-Duperrona Zoroaster bio prvi od entuzijasta, koje je dijelio na varalice koji su pretendirali na nadahnuće, a zatim povjerovali u vlastite obmane, te na zakonodavce koji su smatrali nužnim učvrstiti moralne istine pseudo-spiritualnim neistinama³¹. Pojam entuzijazma širio se prema uključivanju svih tvrdnji o prisutnosti onog božanskog u ljudskim

stvarima; Bog bi još uvijek mogao biti predmetom vjerovanja, ali nikad iskustva.

Škotsko-britanski historičar David Hume ponudio je strogo odijeljen, iako srodan, prikaz entuzijazma u nizu eseja i poglavlja koja nas vraćaju u povijesni kontekst sedamnaestostoljetne Britanije. U eseju *O praznovjerju i entuzijazmu*³² Hume se zadovoljio definicijom praznovjerja kao rezultata strahova ljudskog uma te entuzijazma kao obilježenog pretjeranim nadama, a to dvoje zajedno za njega sačinjava većinu onoga što tvori religiju; no u mnogo opsežnijoj raspravi *Prirodna historija religije*³³ Hume je olako zaobišao pet stoljeća pretkršćanske filozofije da bi objavio da je, do sedamnaest stoljeća prije njegova vremena, većina ljudskog roda bila politeistička, s nečistim monoteizmom jednoga naroda (Židova) i spekulacijama nekoliko filozofa (pitagorejaca i platoničara) kao iznimkama nevrijednim pažnje. Nije bilo lako razumjeti zašto je Hume propustio priliku da zasnuje kršćansku teologiju u helenskoj filozofiji i magijskoj teogoniji, s obzirom na to da je kasnije objasnio da je upravo zajednički učinak monoteizma i filozofije doveo do polaganja prava na istinitosni status tvrdnji o bogovima zamjenjujući tako čisto mitotvorni diskurs politeizma u kojem su rasprave, netolerancija i progoni bili nezamislivi. Možda je provodio eksperiment teoretske historije; možda je želio idealizirati poganstvo Rimskoga Carstva u kojem su nebrojena narodna praznovjerja nadzirali magistrati koji su bili epikurejski skeptici, a ne bratstva filozofskih entuzijasta. Ako je filozofija unijela blizanačke mogućnosti teologije i opresije, unijela je i mogućnost entuzijazma; pretvorila je vjerovanje u misaone pretpostavke u odnosu prema kojima je um mogao postati fanatičan. Ostaje nejasno zašto Hume nije to pripisao „Platonovoj čari“, nego je ustrajao na datumu nastanka ne ranijem od dolaska kršćanstva, s obzirom na činjenicu da je platonski Logos stariji od njegova Ivanova Utjelovljenja.

Hume je nadalje istaknuo da je praznovjerje jednako štovanju božanstva u materijalnim stvarima i društvenim praksama dok je entuzijazam štovanje božanstva u idejama koje je ljudski um stvorio o njemu, nakon čega je taj isti um pretpostavio, s katastrofalnim posljedicama, da je on sam božanstvo koje djeluje u umu, nadahnjujući ga i opsjedajući. Postoje naznake da je riječ o strogo intelektualnom fenomenu, neodvojivom od povijesti filozofije i teologije; transevi i opsjednutosti šamana i proročica nisu spomenuti. Upravo to samo-obogotvorenje samo-opijenog uma daje entuzijazmu njegovu zastrašujuću snagu; dok entuzijazam opstoji, kaže Hume, normalno djelovanje povijesti obustavljeno je i događaju se stvari koje bi bile nemoguće u bilo koje drugo vrijeme i koje su nepredvidive

čak i kad se događaju. Ovdje se pojavljuje problem slobode. Praznovjerje pogoduje vladavini svećenstva, a kobno je za građansko društvo te stoga za građansku slobodu; eksplozivne snage entuzijazma brišu sve religije i njihove hijerofante, osim umskog obožavanja samoga sebe; njegova je sloboda potpuna, a takva je i njegova moć. Bez puritanskog entuzijazma, izražena najapsurdnijim i najprezirnijim jezikom, Englezi ne bi nikada ponovno prisvojili svoje ustavne i građanske slobode. No ustav su mogli obnoviti jedino uništavajući ga i živeći neko vrijeme pod despotizmom Cromwella, najopasnijeg od licemjera jer je bio entuzijast koji je vjerovao u svaku riječ kojom se zavaravao³⁴. Ipak, entuzijizam samog sebe troši. Um koji je uništio sve osim sebe samoga ostavljen je sam sa sobom te se u odsutnosti Boga mora prije ili kasnije okrenuti jedinom dostupnom izvoru stvarnosti, mišljenjima koja formira kao rezultat života u društvu. Hume je vodio Voltairea, Raynala i Diderota u promatranju fenomena preobrazbe izrazito divljih i anarhičnih sekta u najdruštvenije, najrazumnije i najmanje teološke od ne-dogmatskih vjernika unutar samo jedne generacije: kvekeri (dodali bismo i muggletonijanaca [Muggletonians]) u Engleskoj³⁵; anabaptista koji su opstali u Njemačkoj³⁶; kvekeri, moravci i menoniti u Pennsylvaniji³⁷. Prosvjetiteljstvo je idealiziralo kvijetizam³⁸ kao jedinu religiju u čiju se sekularizaciju može pouzdati.

No možda nije nužno proći kroz ogranak entuzijazma. Hume bi zadnji pozdravio iskustvo revolucionarne dijalektike; dobro je razumio sposobnost ljudskog uma da oscilira između ekstrema, no smatrao je da je cilj vlade da ograniči tu tendenciju koliko je to moguće. Valja reći nešto o praznovjerju; zarobljavanje božanstva u stvarima i praksama usmjeravalo je um na materijalnu i društvenu stvarnost, čemu možda ne bi trebalo biti dozvoljeno da se ponovno proširi nakon revolucionarnog potopa. U svojoj *Historiji Engleske*, u kojoj je istaknuo nužnost da se entuzijizam odupre despotizmu, pokazao je značajno suosjećanje prema katolicizirajućem ritualizmu vezanim uz ime nadbiskupa Lauda³⁹. Dobrohotno nadzirano praznovjerje oslobađalo je um lukrecijskih strahova i protestantskog očaja koji su vodili u entuzijizam, a dokle god su svećenici bili predmetom građanske uprave i društvenih praksi, praznovjerje je moglo voditi ljude prema društvenosti, umjesto van nje, u blizanačke pošasti svećeništva i entuzijazma. Mase su, pisao je Hume kao i većina *philosophes*, neizlječivo praznovjerne; no u ovoj tvrdnji postoji element želje koja treba biti ispunjena. Ako su bile praznovjerne, nisu nužno bile entuzijastične. Uz prosvjetljenu utopiju, tako blizu da bude ostvarena, u kojoj bi filozofski papa raspustio jezuite i vladao bespogovorno kao unapređujući talijanski Vladar, postojala je vizija kulturnog i tolerantnog anglikanizma, kojim bi

predsjedali biskupi – od kojih su neki postojali – koji su javno podržavali atanazijevskih Trideset i devet članaka⁴⁰, a privatno zadržavali socinijanska mišljenja. Ipak, Hume je znao da su te utopije nedohvatljive. Demon istine ušao je u rajski vrt mitotvorstva, poganstvo starine nije se moglo ponovno vratiti, a postojala je mogućnost da se entuzijazam gomile koja je iskusila Boga u svojim vjerovanjima ponovno vrati na londonske ulice. Četiri godine nakon Humeove smrti, Gordonova pobuna⁴¹ suočila je Edwarda Gibbona s prizorom „četrdeset tisuća puritanaca, kakvi su mogli postojati u doba Cromwella... probuđenih iz svojih grobova”⁴².

* * *

Pratimo povijest entuzijazma kako ju je vidjelo prosvijećeno mišljenje: kao brak Atene i Jeruzalema, filozofije i monoteizma, koji su Prosvijećeni htjeli zamijeniti empirijskom filozofijom, moralnošću društvenosti i Bogom koji bi mogao biti logički izveden, a ne naprosto znan. Ova analiza traži da ostanemo unutar okvira prosvjetiteljstva koje nije u potpunosti sekularizirano niti potpuno odvojeno od religijske matrice unutar koje je prvotno bilo poprimilo svoj oblik. Prosvjetiteljstva ove vrste bilo je napretek u osamnaestostoljetnom iskustvu, u Europi kao i u Americi, i njegovi su zagovornici vrlo dobro znali kako dijagnosticirati entuzijazam onako kako su ga oni razumjeli. Humeov skepticizam nije ga odvojio od njegovih prijatelja umjerenjaka [Moderates] u edinburškom svećenstvu, a Gibbon je uspio ostati u odnosu ljubaznog neslaganja barem sa socinijanskom strujom u Anglikanskoj crkvi. Nevjerništvo tih filozofa-historičara nije bilo osuđeno sve do 1789. godine, a Gibbon je čak bio u prilici istaknuti da su ateisti Holbachova kruga u Parizu „ismijali Humeov skepticizam” i osudili sve oblike religije “zadrtošću dogmatika”⁴³. Naposlijetku čak je i Voltaire, smatrao je Gibbon, bio bigot⁴⁴; njegova ironija nije bila dovoljno ironična. Važno je da nas pojam “nevjerništvo” ne zavede na stapanje skepticizma i ateizma. Skeptik ne zna kako je svijet sačinjen i sumnja u mogućnost znanja; ateist je veoma siguran da zna, i upravo u tu vrstu sigurnosti prosvjetiteljstva nisu imala povjerenja te su je vidjela kao mogući izvor fanaticizma pa čak i entuzijazma. “Ovi ateistički oci posjeduju vlastitu bigotnost”, pisao je Burke (ili njegov sin u njegovo ime), “i naučili su pisati protiv redovnika u redovničkom duhu”⁴⁵. Skeptici koji su doživjeli Revoluciju – među njima i Gibbon te nekoliko pripadnika *coterie holbachique* – nerijetko su je odbacivali.

Neupitno je, međutim, da se entuzijazam može javiti u postojano manje ili više kršćanskim okvirima, kao i u onima koji su prkosno de-

istički ili čak ateistički. Burke je postavio dijagnozu prvih prije nego se pozabavio potonjima. U svom radu *Govor o pomirenju s kolonijama* (1775.), progovorio je o religiji kakva se razvijala u američkim kolonijama i tamo je prepoznao „disidentnost disidenata, protestantizam protestantske religije... neslaganje u svemu, osim u principima slobode”⁴⁶, koje je pretvaralo vjerovanje u preispitivanje vjerovanja i poistovjećivalo iskustvo Boga sa slobodom postavljanja pitanja o njemu. Taj je duh duboko ukorijenjen u povijesti protestantizma; bio je to duh tragača [Seekers], Williama Walwyna, čitatelja Montaignea⁴⁷, nizozemskih kolegijanata [Collegiants]⁴⁸, te slobodnomislećeg kveker Benjamina Furleyja; taj je duh izravni predak Georgea Plumba, lika Mauricea Geeja. Bio je čvrsto uspostavljen u kongregacionalizmu Nove Engleske kao i u uvijek poprilično zakržljalom anglikanizmu u Virginiji; no 1775. godine bio je već nekoliko godina zastupljen u Engleskoj snažnim pokretima – koji su poprimili ponešto od karaktera pučkih peticija – protiv anglikancima propisanog prihvaćanja Trideset i devet članaka i ograničenih građanskih prava disidenata. Skupno poznat kao Racionalna disidencija [Rational Dissent] nakon što su neki od vođa odlučili napustiti Anglikansku zajednicu, pokret je započeo sa socinijanskim krilom anglikanizma i arijanskim krilom prezbiterijanizma, a predvodili su ga oni čija su ih arminijanska, lokovska te, u nekim slučajevima, paradoksalno platonistička preispitivanja povijesti teologije odmakla od pristajanja uz neku od antičkih alternativa nikejskoj ortodoksiji i dovela ih do duha antidogmatske otvorenosti kakav je opisao Burke. U tom se trenutku racionalizam udružio s pijetizmom⁴⁹ i postavio temelje za prosvijetljeno vjerovanje da se entuzijazam može sekularizirati⁵⁰.

Racionalna disidencija nekoliko je godina bila aktivan politički pokret s izraženim potencijalom za subverziju; uključivala je mnoge aktivne simpatizere Američke revolucije i većinu onih koji su odobravali Francusku revoluciju ili osuđivali rat protiv nje⁵¹. Budući da je uključivao poprilično izravan napad na jedinstvo Crkve i države koje je činilo srž engleskog *ancien régimea*, demokratski radikalizam u anglofonom je svijetu nastao, moglo bi se tvrditi, kao napad na nauk o Trojstvu i na viđenje Crkve koje ga je pratilo – a demografska predviđanja Benjamina Franklina potaknula su Josiahu Tuckera da upita Edmunda Burkea što ga je navelo da zadrži američke unitarijance u sklopu imperija sve dok oni i njihovi engleski saveznici ne postanu dovoljno brojni da ga u potpunosti preuzmu u svoje ruke⁵². Ukoliko postoji opravdanje za Burkeovo kasnije uvjerenje da je Engleska disidencija postala leglo jakobinskih simpatija, ono se može pronaći u činjenici da je velik dio postojeće privrženosti jakobincima

prebivao unutar pokreta. Također bilo je jasno da je pokret posjedovao značajan potencijal za entuzijazam. Potraga za Bogom čija priroda izmiče svakoj definiciji mogla se lako izjednačiti s iskustvom tog Božjeg bitka, a sam Bog mogao se poistovjetiti s preispitivačkim duhom u umu koji ga je pridružio umnosti imanentnoj svijetu. Od te polazne točke moglo se krenuti u više smjerova. Tvrđilo se da je otvoreno antibiblijski deizam Thomasa Painea u svojim temeljima religija prirode, nauk o Bogu i njegovoj kreaciji združenima u jedno, možda s porijeklom u populariziranom spinozizmu ili nečemu još starijem, s izvorom u sektama interregnuma⁵³; zauzvrat, ne toliko značajno udaljenim od bemenizma i svedenburgijanizma uočljivih kod Williama Blakea, zadnjeg i najvećeg pjesnika engleskog entuzijazma. Unitarijanizam Racionalne disidencije mogao se razviti u ateistički idealizam Godwina i Shelleyja ili u nanovo oživljeni platonizam koji će vratiti Coleridgea Anglikanskoj crkvi i ponovnom ispisivanju njezine historije⁵⁴. U svim ovim slučajevima možemo uočiti varijacije na temu svijeta koji je na ovaj ili onaj način imanentan umu, za koju smo pokazali da je filozofska komponenta entuzijazma kako ga je vidjelo prosvjetiteljstvo, no, istovremeno, i proizvod samog prosvjetiteljstva u njegovu protestantskom i engleskom obliku.

* * *

Takva je dakle bila historija entuzijazma i njegova dijagnosticiranja u Engleskoj čije je prosvjetiteljstvo ostalo religiozno čak i kad je bilo irreligiozno, čvrsto sadržano u matrici establišmenta i disidentsva; historija koja se može nastaviti i u devetnaesto stoljeće. Došli smo do definicije entuzijazma kao poistovjećenja uma s idejama koje ima koje su zauzvrat određene kao odgovarajuće ili identične supstanciji stvarnosti. Karl Popper odmah bi uočio zašto takav entuzijazam nužno proizvodi ne-falsifikabilne sudove te bi vrlo vjerojatno smatrao historicizam, u značenju u kojem je on koristio taj pojam, izvorom entuzijazma kako ga je definirao prosvijećeni um. Um bi smatrao sebe poviješću, a povijest svojim djelovanjem – pogreška puna nevolje. No što se više definicija entuzijazma odmiče od proročkog prema filozofskom, to više prestaje biti puki fenomen one duhovnosti koju je prosvjetiteljstvo težilo ukinuti i umjesto toga postaje fenomen samog prosvjetiteljstva. Um, koji je u početku postavio granice vlastitim moćima u nadi da će okončati fanaticizam, postaje predmetom vlastita štovanja i tako dolazi do pojave nekoliko vrsta racionalističkog mesijanizma. Je li došlo do ponovnog rođenja entuzijazma kako je prosvjetiteljstvo postajalo revolucionarno? Može li nam definicija

entuzijazma pomoći u razumijevanju onog što se dogodilo?

Ovdje ponovni ulazak engleske povijesti u europsku – trenutno u ti-jeku, iako ne uvijek u najpotrebnijem obliku – stvara probleme, kao i pri-like. U Engleskoj je prosvjetiteljstvo ostalo sadržano u religijskoj matrici te ni jakobinci ni historičisti nisu imali neku značajniju ulogu; revoluci-onarnom racionalistu koji teži promijeniti društvo najviše se približava najmanje jakobinska među ličnostima, ona Jeremyja Benthama. Iz tog je razloga Engleska dugo bila isključivana iz historiografije prosvjetiteljstva; tamo gdje nijedan od *philosophes* nije porodio revoluciju ili kontrarevoluciju, bilo je teško govoriti o *lumières* ili *Aufklärung*. No revizionistički potez – povezan s onim koji je proglasio hanoverijsku Englesku *ancien régimeom*⁵⁵ – koji je proglasio i englesko i škotsko prosvjetiteljstvo klerikalnim, namijenjenim da očuva režim prije negoli da ga reformira ili zamijeni⁵⁶, dozvolio nam je da shvatimo na koji je način hanoverijska Engleska – *ancien régime* tamo gdje je većina takvih režima bila prosvjetljena – iskusila Francusku revoluciju vodeći dvadesetogodišnji rat protiv nje. Edmund Burke, koji je u suštini bio zagovornik prosvjetiteljstva u njegovom montesquieuovskom obliku u Europi, odnosno u anglikanskim i umjerenim oblicima u Britaniji, nije oklijevao u proglašavanju revolucionarnog žara oblikom entuzijazma, koji ništa manje nije zavrijedio to ime zbog svog ateizma, te je nastavio proglasivši samu revoluciju političkim stanjem u kojem „ne vlada ništa, osim uma očajnih ljudi”. Još se jednom duh pobunio protiv zakona, odnosno „poduzetnost zemlje protiv njezina vlasništva”⁵⁷ te je um morao biti ponukan ili prisiljen da ponovno vidi sebe kao ograničena uvjetima koje pružaju zakon, ekonomija i povijest, a koji mu dozvoljavaju da se bavi stvarima različitim od sebe samog. Burke, koji je bio anglikanac jer je smatrao da društveni poredak mora posjedovati izvjesnu dimenziju sakralnosti, nije bio u prijateljskim odnosima s Humeom i Gibbonom jer je smatrao da njihov nereligiozan skepticizam nagriza svetost. No i oni su se nadali da će se um ponovno prilagoditi društvenoj stezi i bili bi iščekivali – da su toliko poživjeli – gašenje žara revolucije i prepoznavanje povijesti koja je još uvijek trajala i koja se ne može proreći kao djelovanje Duha, kao što je to činio njemački historicizam – još jedan od novih oblika entuzijazma.

Međutim da bi do toga došlo, rad i vlasništvo morali bi biti prepoznati kao stvarne sile koje proizvode društvo i povijest koja posjeduje izvjesnu čvrstinu. Čak i u visokom prosvjetiteljstvu osamnaestog stoljeća moglo se sumnjati u neprekinuto postojanje društvene stvarnosti. Hume je u eseju *O javnom dugu*⁵⁸ ukazao na činjenicu da društvo koje je u potpunosti zaduženo u međunarodnom kreditnom mehanizmu ne bi više

moglo stvoriti vladu iz društvenih odnosa među svojim članovima jer ti odnosi više ne bi proizvodili ni bogatstvo ni moć. Za Burkea – koji je ponudio nekoliko objašnjenja, temeljenih na nagađanju, za ponovno rođenje entuzijazma u svijetu koji više nije kršćanski – Francuska revolucija uvelike je bila djelo državnih vjeronika u suradnji s fanatičnim intelektualcima te je objasnio da su se, dok su europske države tonule u moru duga bez dna, na čitavoj površini tog oceana pojavile nevjerovatne i fantastične intelektualne zavjere⁵⁹. Kreditni mehanizam, odnosno likvidnost kapitala umanjila je vrijednost vlasništva, stvarnosti i povijesti te je izložila um iskušanju štovanja vlastitih fantazija. Prepoznamo sliku koja bi mogla biti slika našeg vlastitog svijeta. Revolucija je bila postmodernizam prosvjetiteljstva; no postmodernizam koji je također i postrevolucionaran – proizvod svijeta u kojem je likvidnost kapitala trenutno u despotskoj poziciji moći – nije sposoban ni za entuzijazam ni za prosvjetiteljstvo jer ne može štovati čak ni sebe sama. I to će proći; no kako i kada?

Prevela: Petra Požgaj

BILJEŠKE

1 Niz vjerskih sukoba koji su se vodili diljem Europe između 1524. i 1648. godine, nakon pojave protestantske reformacije u Srednjoj, Zapadnoj i Sjevernoj Europi. Iako spomenuti sukobi nisu uvijek nužno bili povezani, na sve su snažno utjecale promjene na području religije. (op. prev.)

2 Izraz na engleskom korišten je u osamnaestom stoljeću i pokazuje koliko je sličan bio jezik kojim su ljudi koje nazivamo prosvijetljenima govorili o sebi. Ovu informaciju dugujem Dr. B. W. Young sa Sveučilišta u Sussexu.

3 Niz međusobno povezanih sukoba koji su se vodili između Irske, Engleske i Škotske u razdoblju od 1639. do 1651. godine. Korijeni sukoba mogu se pronaći u međusobnom animozitetu katolika i protestanata nakon reformacije u Engleskoj. (op. prev.)

4 Za ovo čitanje, vidi posebice John Morrill, *The Nature of the English Revolution* (London, 1993); Brendan Bradshaw i John Morrill, ur., *The British Problem* (London, u pripremi); te Conrad Russell, *The Fall of the British Monarchies, 1637-1642* (Oxford, 1991).

5 Žao mi je što knjiga Michaela Heyda, "Be Sober and Reasonable": *The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries* (Leiden, 1995) nije stigla do mene prije nego sam dovršio ovaj esej.

6 Seljačke pobune iznimno širokog opsega na njemačkom govornom području u Srednjoj Europi koje su trajale od 1524. do 1525. godine. Pobune su bile potaknute ekonomskim i vjerskim razlozima, a seljake je potpomagalo protestantsko svećenstvo pa su njihovi zahtjevi poprimili nešto od retorike protestantske reformacije. (op. prev.)

7 Pokušaj radikalnih anabaptista da uspostave komunalnu sektašku vlast u njemačkom gradu Münsteru. Anabaptisti, s Bernhardom Knipperdollingom kao gradonačelnikom, upravljali su gradom od veljače 1534. godine do lipnja 1535. godine. (op. prev.)

8 Vidi J. C. Davis, *Fear, Myth, and History: The Ranters and the Historians* (Cambridge, 1986).

9 Kvekeri, protestantski pokret s korijenima u sedamnaestostoljetnoj Engleskoj naglašavaju predanost vodstvu Svetoga Duha i odbacuju formalne vjerske obrede te hijerarhijsku strukturu unutar vjerske zajednice, ne priznajući stoga instituciju svećenstva. Zbog navodne prijetnje društvenom i političkom poretku, postaju predmetom službenih progona u Engleskoj i Walesu pod Zakonom o kvekerima iz 1662. godine. (op. prev.)

10 Erastijanizam, vjerovanje da je država nadređena Crkvi u svim pitanjima, pa tako i onim eklezijastičkim, svoje ime dobiva po Thomasu Erastusu, švicarskom protestantskom teologu, koji je, doduše, smatrao da država ima pravo na potpunu vlast samo ondje gdje svi građani pripadaju istoj vjeri. (op. prev.)

11 Arminijanizam, protestantski pokret koji se javlja početkom 17. stoljeća u Nizozemskoj kao liberalni odgovor na kalvinistički nauk o predestinaciji, ime dobiva po nizozemskom teologu Jacobusu Arminiusu koji je u svojoj polemici o kalvinističkim odredbama o apsolutnoj milosti s Franciscusom Gomarusom, uvjerenim kalvinistom, odbacio nauk o bezuvjetnom Božjem izboru nekih za spasenje, umjesto njega izlažući uvjerenje da spas u Božjoj milosti ovisi o vjeri pojedinca. (op. prev.)

12 Vidi Nicholas Tyacke, *Anti-Calvinists: The Rise of English Arminianism, c. 1590-1640* (Oxford, 1987); te H. R. Trevor Roper, *Catholics, Anglicans, and Puritans* (Chicago, 1988)

13 Socinijanizam ime dobiva po šesnaestostoljetnom talijanskom teologu Faustu Sozziniju i predstavlja oblik unitarizma koji se krajem 16. stoljeća razvio u Poljskoj, racionalistički niječući Trojstvo, božanstvo Isusa Krista i otkupljenje. (op. prev.)

14 Pierre Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique* (Rotterdam, 1696-97), 2: 1065, 1070-74 (u članku "Socinus").

15 Arijanstvo, koje svoje ime duguje četverostoljetnom svećeniku Ariju iz Egipta, suprotstavlja se kršćanskom nauku o prirodi Trojstva, niječući božanski status Krista, kojeg vidi kao Božjeg sina koji nije uvijek postojao, nego je stvoren od strane Oca kojem je stoga podređen. (op. prev.)

16 Vidi, na primjer, John Spurr, *The Restoration Church of England, 1646-1689* (New Haven, Conn., 1993); J. A. I. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken: The Church of England and Its Enemies, 1660-1730* (Cambridge, 1990); John Gascoigne, *Cambridge in the Age of the Enlightenment* (Cambridge, 1990); te B. W. Young, *Religion and Enlightenment in Eighteenth-Century England: Theological Debate from Locke to Burke* (Oxford, 1998).

17 Thomas Hobbes, *Leviathan*, ur. Richard Tuck (Cambridge, 1991), 458-74 (46. poglavlje).

18 Henry Hammond, 1651. godine; vidi Richard Tuck, "The Civil Religion of Thomas Hobbes", u Nicholas Phillipson i Quentin Skinner, ur., *Political Discourse in Early Modern Britain* (Cambridge, 1993), 122.

19 Vidi J. G. A. Pocock, "Within the Margins: The Definitions of Orthodoxy", u Roger D. Lund, ur., *The Margins of Orthodoxy: Heterodox Writing and Cultural Response, 1660-1750* (Cambridge, 1995), 33-53.

20 Pentekostalizam, koji ime dobiva po Duhovima (grč. Pentêkostē) kao događaju silaska Duha Svetoga na apostole koji su tada progovorili na svim jezicima, označava protestantsko vjerovanje koje naglašava osobnu vezu s Bogom koja proizlazi iz krštenja Duhom. (op. prev.)

21 Vidi H. J. MacLahlan, *Socinianism in Seventeenth-Century England* (Oxford, 1951).

22 Za Parkera, vidi Gordon. J. Schochet, "Between Lambeth and Leviathan:

Samuel Parker on the Church of England and Political Order”, u Phillipson i Skinner, *Political Discourse in Early Modern Britain*, 189-208; te „Samuel Parker, Religious Diversity, and the Ideology of Persecution“ u Lund, *The Margins of Orthodoxy*, 119-148. Vidi također J. G. A. Pocock, „Thomas Hobbes: Atheist or Enthusiast? His Place in a Restoration Debate”, *History of Political Thought* 11 (1990): 737-49

23 Steven Shapin and Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life* (Princeton, N.J., 1985).

24 Vidi Margaret C. Jacob, *The Newtonians and the English Revolution, 1689-1720* (Ithaca, N.Y., 1985).

25 Ovaj opis možda je bliži načinu na koji je Spinoza doživljen, nego onome kako je on želio biti shvaćen. Za radove o „spinozizmu“ u engleskom prosvjetiteljstvu, vidi Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons, and Republicans* (London, 1981); Robert Sullivan, *John Toland and the Deist Controversy* (Cambridge, Mass., 1982); te Stephen Daniel, *John Toland: His Methods, Manners, and Mind* (Kingston and Montreal, 1985). Općenitije, vidi u Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics: The Marrano of Reason* (Princeton, N.J., 1990).

26 Esktremna puritanska sekta Pete monarhije (Fifth Monarchists) aktivna tijekom interregnuma čiji su pripadnici vidjeli sebe kao svece Pete monarhije, kraljevstva Božjeg koje je prema Knjizi o Danijelu trebalo doći nakon četiri drevna kraljevstva – babilnoskog, perzijskog, makedonskog i rimskog. (op. prev.)

27 *Historia Critica Philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* (Leipzig, 1742.).

28 Isaac de Beausobre, pastor hugenotske zajednice u Berlinu, *Histoire Critique de Manichée et du Manichéisme* (Amsterdam, 1734); Johann Lorenz von Mosheim, rektor Sveučilišta u Göttingenu, *Institutiones Historiae Christianae* (Göttingen, 1775).

29 Učenjacima toga razdoblja poznat samo kao „Fo“. Vidi J. G. A. Pocock, „Gibbon and the Ideal Fo: Chinese and Christian History in the Enlightenment”, u David S. Katz i Jonathan I. Israel, ur., *Sceptics, Millenarians, and Jews* (Leiden, 1990), 15-34.

30 G. T. F. Raynal, *Histoire Philosophique et Politique des Etablissements et du Commerce des Européens dans les Deux Indes* (Ženeva, 1780), 1: 39, 59, 61, 64. Ove su stranice među onima za koje se smatra da ih je umetnuo Diderot.

31 A. H. Anquetil-Duperron, *Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroastre ... Traduit de l'original Zend* (Pariz, 1771), 2: 65-66.

32 Prvi puta objavljeno 1741. godine. Vidi David Hume, *Essays Moral, Political, and Literary*, ur. Eugene F. Miller (Indianapolis, 1985), 73-79.

33 Prvi puta objavljeno 1757. godine. Vidi David Hume, *Four Dissertations*, ur. John Immerwater (Bristol, 1995), 1-117.

- 34 David Hume, *The History of England*, rev. izd. (1778; reprint, Indianapolis, 1985), 5: 66-68, 131, 212-14, 450, 498-99, 6: 5.
- 35 Hume, *Essays*, 78; *History*, 6: 142-46.
- 36 Voltaire, *Essai sur les Moeurs*, ur. R. Pomeau (Pariz, 1963), 240.
- 37 Raynal, *Histoire des Deux Indes*, 18. knjiga, 75. poglavlje.
- 38 Kvjjetizam, skup vjerovanja koja su se proširila Europom krajem 17. stoljeća da bi ih papa Inocent XI. ubrzo proglasio heretičnima, naglašava vrijednost pasivne kontemplacije i prepuštanja Bogu, dok formalni izvanjski činovi vjere nisu od prevelike važnosti. (op. prev.)
- 39 Hume, *History*, 5: 459-60.
- 40 Trideset i devet članaka (1563.) predstavljaju post-reformacijski službeni nauk Anglikanske crkve definiran u odnosu prema katolicizmu i kalvinizmu. Članci zadržavaju stavove Atanzijeva kreda usredotočenog na jedinstvo osoba Svetoga Trojstva. (op. prev.)
- 41 Gordonova pobuna (1780.) odnosi se na protu-katoličke prosvjede predvođene Londonskim protestantskim udruženjem, s lordom Georgeom Gordonom kao predsjednikom, s ciljem osporavanja Papističkog zakona iz 1778. godine, koji bi umanjio službenu diskriminaciju katolika u Britaniji. (op. prev.)
- 42 J. E. Norton, ur., *The Letters of Edward Gibbon* (London, 1956), 2: 243.
- 43 Edward Gibbon, *Memoirs of My Life*, ur. Georges A. Bonnard (New York, 1966), 127.
- 44 Edward Gibbon, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ur. David Womersley (London, 1993), 3: 916 (67. poglavlje, br. 13).
- 45 Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ur. J. G. A. Pocock (Indianapolis, 1987), 97 i bilješka.
- 46 Edmund Burke, *Pre-Revolutionary Writings*, ur. Ian Harris (Cambridge, 1993), 224.
- 47 Vidi Jack R. McMichael i Barbara Taft, ur., *The Writings of William Walwyn* (Athens, Ga., 1990).
- 48 Andrew Fix, *Prophecy and Reason: The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment* (Princeton, N.J., 1991).
- 49 Pijetizam, učenje luteranskog pokreta iz 17. stoljeća, zagovara obnovu osobne pobožnosti nasuprot ortodoksnom dogmatizmu i formalizmu vjerskih obreda. (op. prev.)
- 50 Vidi Knud Haakensen (ur.), *Enlightenment and Religion: Rational Dissent in Eighteenth-Century Britain* (Cambridge, 1996).
- 51 J. E. Cookson, *The Friends of Peace: Anti-War Liberalism in England, 1793-1815* (Cambridge, 1982).
- 52 J. G. A. Pocock, "Josiah Tucker on Burke, Locke, and Price: A Study in the

Varieties of Eighteen-Century Conservatism”, u *Virtue, Commerce, and History* (Cambridge, 1985), 157-91, posebice 162-64.

53 Jack Fruchtman, *Thomas Paine and the Religion of Nature* (Baltimore, 1993).

54 John Morrow, *Coleridge's Political Thought: Property, Morality, and the Limits of Traditional Discourse* (London, 1990).

55 Vidi J. C. D. Clark, *English Society, 1688-1832* (Cambridge, 1986).

56 J. G. A. Pocock, “Clergy and Commerce: The Conservative Enlightenment in England”, u R. Ajello et al., ur., *L'Età dei Lumi: Studi storici sul settecento europeo in onore di Franco Venturi* (Napulj, 1985), 1: 523-62.; te “Conservative Enlightenment and Democratic Revolutions”, *Government and Opposition* 24 (1989): 81-105.

57 *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, sv. 9, 2. dio, *Ireland*, ur. R. B. McDowell (Oxford, 1991), 241, 189.

58 *Essays Moral, Political, and Literary*, 349-65.

59 Burke, *Reflections*, 137 i bilješka.