

ATEISM VARAUSAJAL KUI EBAKINDLUSE VÄLJENDUS JA KINDLUSE OTSIMINE

Meelis Friedenthal

17. sajandi Eestis on pikemalt¹ ateismiprobleemataikaga tegelenud *Academia Gustavo-Carolina* professor Michael Dau, kes tegutses pärast ülikooli taasavamist Tartus 1690. aastal alguses ajaloo, seejärel ka teoreetilise filosoofia, retoorika ja poeetika professorina.² Oma vaadetelt oli ta pietismi pooldaja, mis selgub ka tema eesistumisel kirjutatud disputatsioonide temaatikast ja nendes kasutatud autoritest, nii mainib Dau sageli Halle ülikooliga seotud Christian Thomasiust ning oma teoses “Sitten-Spiegel”³ kõneleb soosivalt ka Philipp Jakob Spenerist. Autorid, kellele ta tugines, olid mõneski mõttes problemaatilised ja tekitasid vaidlusi, nagu selgub 1694. aastal Dau juhendamisel esitatud Andreas Melitzi dispuudist,⁴ milles Christian Thomasiusele ja Samuel Pufendorfile toetudes esitatakse loomuõiguse süsteem ning leitakse, et loomuõigus ei lähe Piibliga vastuollu. Esimene teoloogia professor Olaus Moberg protestis selle disputatsiooni vastu ja kaebas isegi rektorile.⁵

Mõned aastad hiljem avaldab Dau ühe tüli tekitanud autori kaitseks ladinakeelse toetuskirja, kus ta puudutab ka ateismi-probleemi.⁶ Täpsemalt

Artikli kirjutamist on toetanud sihtfinantseeritav teema SF0180040508.

¹ Gabriel Sjöberghi eesistumisel 1698. aastal peetud Johannes Öрни dispuudist “Loomulikust Jumalateenimisest” (*De cultu Dei naturali*) võib lugeda, et ka Sjöberghil oli plaanis kirjutada pikem tekst ateismi kohta. Plaan ilmselt ei teostunud. Veidi on ateismitemaatika puudutanud ka Petrus Knoll [R], *Dissertatio philosophica de animae immortalitate ex lumine naturae demonstrabili*, [P] Michael Dau (Dorpat: Brendeken, 1696).

² *Tartu Ülikooli ajalugu 1632–1982, I köide: 1632–1798*, toim Helmut Piirimäe (Tallinn: Valgus, 1982), 107.

³ Michael Dau, *Sitten-Spiegel Bey dessen fleissiger Beschauung ein jeder dem es ein rechter Ernst ist, erkennen kann ob er und andere Menschen ein Thirisches oder Vernünfftiges, oder Christliches Leben führen*. In *Fragen und Antworten gestellet* (Pernau: Brendeken, 1701).

⁴ Andreas Melitz [R], *Dissertatio philosophica. De lege naturali, quam ... sub moderamine Michaelis Dau, philos. theoret. prof. ord. patroni praeceptoris ac promotoris pie colendi, in Gustaviano-Carolina ad Emmam Academia. Publicae ... disquisitioni submittit A. & R. Andreas Melitz, Arensb. Livon. anno 1694. die 19. May, ... Dorpati, excudit Johannes Brendeken, acad. typograph*, [P] Michael Dau (Dorpat: Brendeken, 1694).

⁵ *Tartu Ülikooli ajalugu, I*, 100–101.

⁶ Michael Dau, *Michaelis Dau, in Reg. Pernav. Acad. P.P. ad ... Dn. Johannem Andream Dorsch, legionis Tisenhusianaee & ecclesiae Oberpahlensis pastorem ... De atheismo, qui*

esineb ta apoloogilise sõnavõtuga Christian Thomasiuse õpetusele ja võtab arutluse alla küsimuse – kas on õigustatud nende väited, kes panevad Thomasiusele süüks “kohutavat ateismi kuritegu”.⁷ Ta näitab, kuidas inimesed, kes kasvõi möödamindes on tuttavad Thomasiuse tekstidega, ei saa kuidagi tõsiseltvõetavalt tema vastu sellist süüdistust esitada. Selline ateismisüüdistus oli varauusajal aga sageli esinev – Dau toob välja mitmeid filosoofe, keda erinevatel aegadel on ateismis süüdistatud, kuid kelle teoseid kaasajal hoopiski kristliku usu kaitseks tsiteeritakse ja kasutatakse. Juba selliselt seatud küsimusest ja argumentatsioonist selgub, et ateism kui varauusajal käibel olnud termin ja süüdistus ei kattu sellega, mida oleme harjunud tänapäeval ateismiks pidama. Selline erinevus tänapäevasest arusaamast tuleb veelgi täpsemalt ilmsiks Dau pikemas ja nüüd juba otseselt ateismi käsitlevas saksakeelses raamatus pealkirjaga “Der närrische und elende Atheist” (Narr ja armetu ateist).⁸ Selles Tartus 1699. aastal avaldatud teoses toob Michael Dau ära ka pikemad lõigud Georg Calixtuse ja Hugo Grotiuse ateismiproblemaatikaga haakuvatest tekstidest, kus näidatakse, kuidas saab vaid loomuliku mõistuse valguses tõestada, et pühakiri on tõepoolest Jumala sõna, ja vastatakse ka mitmetele piiblikriitilistele etteheidetele.

Narr ja armetu ateist

Dau ateismile pühendatud raamat on iseloomult poleemiline, ehitades oma argumentatsiooni üles vastustena ateistide poolt toodud kriitikale. Dau alustab oma teost laiemal ateismianalüüsiga ja on sunnitud tõdema, et ateism on kõikjal vohav nähtus. Ta seab küsimuseks, et kuna selle teemaga on nii palju tegeletud, siis kas on tarvis veel ühte sellesisulist teost üldse kirjutama hakatagi. Ometigi on Dau otsustanud seda teha, sest tema andmetel on vaid vähesed lasknud kõneleda nendel argumentidel, mis ateisti ennast veenavad. Nimelt ju ei “lase ateist kehtida millelgi muul, kui vaid

(Tit.) Dn. Christiano Thomasio, Jcto & professori Halensi a quibusdam imputatur epistola. Pernaviae, exc. Joh. Brendeken, reg. acad. typograph. A. 1699 (Pernau: Brendeken, 1699).

⁷ *Ibid.*, 1.

⁸ Michael Dau, *Der närrische und elende Atheist Oder Der also genanten grossen Religion Jämmerliche Beschaffenheit, Aus dem Licht der Natur kürztlich vorgestellt von Michael Dau, P.P. Zu Ende sind beygefüget (1) der Beweiß aus D. Georgii Calixti Schrifften, wodurch auch ein Heyde durch die gesunde Vernunft kan überzeuget werden, daß die H. Schrifft Gottes Wort sey, (2) aus Hug. Grotii Büchern von der Wahrheit der Christlichen Religion, da die Einwürffe wieder etliche Bücher der Heil. Schrifft gründlich beantwortet werden*, (Dorpat: Brendeken, 1699).



Joonis 1. Michael Dau, *Der närrische und elende Atheist* tiitelleht.

sellel, mida saab looduse valguses selgelt ära tõestada”.⁹ Enda raamatu kaitseks toob Dau välja veel, et see on kirjutatud saksa keeles, muutes probleematika nõnda ka nendele paremini kättesaadavaks, kes ladina või inglise keelt ei oska. Tekst on seega mõeldud ka vähem haritud inimestele, andes neile ülevaate ateismi olemusest ning pakkudes välja mõningaid lahendusi ajastut vaevavatele küsimustele. Selliselt paigutuvad Michael Dau püüdlused ateismivastases diskussioonis pietismi ja Saksa valgustuse raamidesse, mis omakorda lähevad väga hästi kokku nende eesmärkidega, mida Johan Skytte tõi välja juba oma kõnes Tartu Gümnaasiumi avamisel 1630. aastal.¹⁰

Nimelt kui see viga ning kohutav ja pikaajaline koolide puudus jääb tähelepanuta, siis on karta, et see provints ei muutu kunagi paremaks ateismi, epikuurluse ja pimeduse riigist. Kui aga on plaan barbaarsust välja juurida, siis on mõttekas luua suurepäraseid asutisi nagu koolid ja ka gümnaasium.

Just ühelt poolt hariduse ja teisalt varauusaegse filosoofia (mis sisaldab meie mõistes nii loodusteadust kui ka metafüüsikat) kontekstis on 16.–17. sajandi ateism kõige paremini mõistetav. Oluline on rõhutada, et terminit “ateism” kasutati sel perioodil üsnagi laia spektriga nähtuste tähistamiseks. Sellele asjaolule pöörab tähelepanu ka Michael Dau, kes märgib oma raamatu alguses ära, et põhimõtteliselt võib jagada ateismi kaheks: praktiliseks ja spekulatiivseks ehk teoreetiliseks.¹¹ Need on omavahel väga tihedalt seotud ning seega on kohati keeruline üht teisest eraldada. Siiski, praktiline ehk rakenduslik ateism seisneb eelkõige “kõiksugu pahedes ja profaansuses aelemises ja oma ihade järgimises”,¹² teisisõnu Jumalatus elus. Niisuguse ateismi kohta mainib Dau, et seda esineb ohtralt ka evangeelse kiriku sees ning sageli peavad sellised ateistid iseend koguni kristlasteks.¹³ Spitzelile ja Voetiusele¹⁴ tuginedes toob ta ära ka selliste ateistide kõige

⁹ Dau, *Der närrische und elende Atheist*, Vorrede.

¹⁰ “Nam si illa labes et horrenda Scholarum vastitas longiore consuetudine et conniuentia quadam comprobata fuerit, verendum erit, ne status huius Prouvinciae in Atheismum, Epicureismum, et regnum tenebrarum transformetur; Si autem barbarie explosa, praeclarae institutiones et Scholarum atque Gymnasij habita fuerit ratio”, *Tartu Ülikooli ajaloo allikaid. Quellen zur Geschichte der Universität Tartu (Dorpat). I, Academia Gustaviana: a) Urkunden und Dokumente*, toim Juhan Vasar (Tartu: Tartu Ülikool, 1932), 8 [dok. 6: K.-kub. J. Skytte kõne Tartu gümnaasiumi avamisel].

¹¹ Dau, *Der närrische und elende Atheist*, 3.

¹² “Der [...] in allerhand Lastern und Schanden sich gewälzet und seinen Lüsten gefolget [...]”, *Ibid.*, 4–5.

¹³ *Ibid.*, 7jj.

¹⁴ Gisbertus Voetius († 1676), Hollandi kalvinistlik teoloog, Descartesi vastane; Theophil Gottlieb Spitzel († 1691), Saksa evangeelne teoloog.

tavalisemad tunnused: 1) imede eitamine või nendes kahtlemine; 2) Piibli pidamine inimeste kirjutatud ajalooliseks dokumendiks, mis on täis vastuolusid ja kaheldavaid lugusid; 3) põrgu ja taeva olemasolus kahtlemine ning seetõttu ka Jumala seaduse eiramine, mis viib jumalavallatule elule; 4) jutluste ja preestrite põlastamine ja šarlatanideks pidamine; 5) ateistlike argumentide esitamine, aga iseenda ateistiks olemise eitamine; 7)¹⁵ ateismi kritiseeriva kirjanduse halvustamine; 8) kiriku tegevuse ja heategevuse põlastamine ning selle asemel hooramise ja ebaõiglusega tegelemine ning endasarnaste inimestega seltsimine.

Kuigi selles nimekirjas leidub paljutki, mida võiks ka teoreetilise ateismi alla liigitada, saab Dau positsiooni mõista selliselt, et praktiline ateist ei olnud süstemaatiline mõtleja, vaid see, kes esitab aeg-ajalt põlastavaid ja iroonilisi küsimusi, aga väga tõsiselt ta teemat siiski ei võta. Dau toob pikalt välja ja kommenteerib käitumist, mis on tema arvates sellise meelega tekkepõhjusteks: 1) vähene ja pealiskaudne pühakirja lugemine – ning kuna katoliiklased ei tohi pühakirja lugeda, siis nad ei tea sellest suurt midagi ning seetõttu on just nende seas ateism eriti laialt levinud; 2) probleem seisneb ka selles, et kirikus on palju jutlustajaid, kelle jutlused on väga halval tasemel – ja sellised teevad enam kahju kui kurat; 3) ka kooliõpetajatel lasub osa süüst, sest need ei pööra piisavalt sageli tähelepanu piibliõppele.

Nende Dau poolt toodud väidete juures on selgesti märgata 17. sajandi lõpul tekkinud Saksa pietismi mõju, mis peab just pühakirja ja selle isiklikku lugemist õige hariduse aluseks. Ekstensiivse piibliõppe põhimõttele olid üles ehitatud ka nn *Franckesche Stiftungen* – õppe- ja hoolekandeaustused, mida August Hermann Francke alates 1695. aastast Saksamaal asutas ja mis hakkasid hiljem mõjutama oluliselt kogu Saksa (sealjuures ka Eesti) haridussüsteemi. Usuline kindlus oli seotud sellise teooria järgi tugevalt haridusega – mida õigemini haritud inimene, seda kindlam on tema usk. Niiviisi kordab 17. sajandi lõpu problemaatika Skytte sõnavõttu 17. sajandi esimesel poolel – vaid haridusega saab võidelda ateismi, epikuurluse ja pimeduse riigi vastu.

Eelnevast ilmneb, et antud juhul ei ole küsimus ateismis kui iseseisvas filosoofilises positsioonis, vaid ebakindluse väljendamises kiriku kui institutsiooni – ja ülekantult teismi suhtes üldiselt. Sellist arusaamist on kirjeldanud kõige kuulsamalt 20. sajandi ideeajaloolane ja *Annales* koolkonna üks asutajatest Lucien Febvre: 16. sajandi – 17. sajandi alguse ühiskonnas

¹⁵ Siinkohal on raamatus numeratsioon segamini läinud ja nr 6 on vahele jäänud.

ateismi tänapäevases mõttes ei esinenudki.¹⁶ Esines küll kõhkleri ja ühe või teise teoloogilise koolkonna tõekspidamistega vastuolu minevad arvamusi, või isegi laiemalt blasfeemilist retoorikat, aga sõnaselget Jumala olemasolu eitamist ei kohanud kusagil. Sellist ateismi on ka nimetatud *atheismus indirectus* või *atheismus per consequentiam*, kus ateism ei ole filosoofiliselt argumenteeritud positsioon, vaid ateismisüüdistuse saab tuletada loogiliselt inimese käitumisest või (läbimõtlemata) seisukohtadest.¹⁷ Ka Michael Dau väljendab sama mõtet ning arvab, et “on peaaegu võimatu, et võiks olemas olla selliseid inimesi, kes on täiesti ja ilma vähimagi südametunnistuse möönduseta suutnud end selles veenda, et Jumalat või Jumalikku olendit ei ole, pole põrgut ega taevast”.¹⁸ Dau väidab, toetudes Tertullianusele, et “võib küll südametunnistusele hämada, et Jumalat ei ole, aga südametunnistust ennast ei saa ära kaotada, sest see on Jumalast”.¹⁹

Sellega, et enne 18. sajandit on raske täie kindlusega leida isikuid, kes end selgesõnaliselt ise ateistideks oleksid nimetanud (nn ateistliku tunnistuse andnud), on suurem osa tänapäevaseid ateismiurijaid nõus.²⁰ Ometigi pärineb 16.–17. sajandist ohtralt ateismivastast kirjandust ja leidub hulgaliselt ka neid, keda kahtlustatakse ateistlike ideede pooldamises ning kelle vastu ateismisüüdistus esitatakse, mida ilmekalt näitab ka ülaltoodud Thomasiuse vastu tõstatatud süüdistus. Selline olukord ei olnud iseloomulik keskajale ega ka mitte renessanssile, vaid on väga selgepiirilisel just varauusaegne nähtus. Kuidas aga tekkis olukord, et küsimus, mis keskajal oli vaid marginaalne, kujuneb ootamatult varauusaajal tõsiseks probleemiks? Sellele vastamiseks tuleb varauusaegseid ateismisüüdistusi vaadelda koos teiste perioodile omaste nähtustega, nagu nõidus, apokalüptilised ootused, radikaalsed usuliikumised ja vabariiklus. Kõik need ilmingud iseloomustavad varauusaega ning eristavad seda keskajast ja renessansist.

¹⁶ Lucien Febvre, *The problem of unbelief in the 16th century: the religion of Rabelais* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982); Gavin Hyman, “Atheism in modern history,” *The Cambridge companion to atheism*, ed. by Michael Martin (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 29.

¹⁷ Winfried Schröder, *Ursprünge des Atheismus: Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts* (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1998), 24–25.

¹⁸ “Wiewol dieses zuvor muß gemercket werden, daß es fast unmöglich sey, daß es soche Leute geben könne, welche sich gänzlich und ohne einzigen Widerspruch ihres Gewissens versichert halten, daß kein GOtt oder Götlichen Wesen, kein Himmel oder Hölle sey”, Dau, *Der närrische und elende Atheist*, 6–7.

¹⁹ “Potest obumbrari conscientia quia non est DEus, non potest exstingvi, quia est a Deo”, Dau, *Der närrische und elende Atheist*, 7.

²⁰ Gavin Hyman, *A short history of atheism* (London; New York: I.B. Tauris, 2010), 6–7; Schröder, *Ursprünge des Atheismus*, 37–44.

Keskaegne maailmapilt esindab staatilist ja hierarhilist maailma (*scala naturae*), kus omavahelised suhted on rangelt paika pandud alates kõige kõrgemal viibivast Jumalast kuni lõpetades alamate loomade, taimede jms. Aristotelese järgi, kellele skolastiline filosoofia suures osas toetus, ei toimunud olemise ahelas üleminekuid ega muutusi – üks liik ei muutunud aja jooksul teiseks. See peegeldus ka inimese positsioonis ühiskonnas, mis oli sünni poolt rangelt ära määratud ning mida inimesel endal ei olnud võimalik eriti muuta.²¹ Alates 12. sajandist aga hakkab üksikindiviidi enesemääramise võimalus suurenema ning sellega seoses relativiseerub aegamisi ka inimese positsioon hierarhilises ühiskonnas. Sellelaadseid üksikindiviidi suurenenud vabaduse ilminguid võib selgemalt märgata 14. sajandi varahumanistlikes tekstides, eriti reljeefselt paistavad need välja surmatantsudes (*danse macabre*) alates 15. sajandist, milles näidatakse, et surma palge ees on võrdsed kõik maapealsed inimesed, olgu nad võimukandjad või kerjused. Juba väga jõulise väljenduse saab samalaadne sentiment reformatsiooniga lõppenud liikumises 16. sajandil. Martin Lutheri väited kristlase vabaduse kohta²² viivad paratamatult küsimusteni seni tunnustatud autoriteetide positsioonide õigustatuse kohta. Luther seab ainukeseks kindlaks mõõdupuuks pühakirja ning kujutab Rooma paavsti Piibli mõtet väänava Antikristusena. Selline kaasaegse olukorra kirjeldus annab vabaduse-teele juurde apokalüptilise vormi.²³ Üheltpoolt eitades sajandeid tunnustatud autoriteeti ning teiselt poolt andes inimesele kohustuse oma vabadust rakendada, nõuab reformatsioon inimese isikliku vastutuse suurenemist ning loob sellega seoses üksikisiku tasandil teatava peataoleku ja rahu- tuse õhkkonna. Eriliselt põletavaks muutub probleem ka selle tõttu, et ei saa enam kindel olla maises autoriteedis, kuna peatselt oodatav maailmalõpp tühistab ka kogu inimliku valitsuse ja sellega ka igapäeva turvalisuse.

Aga nende kuningate päevil püstitab taeva Jumal
 kuningriigi, mis jääb igavesti hävitamatuks ja mille valitsust
 ei anta teisele rahvale. See lõhub ja hävitab kõik need
 kuningriigid, aga ta ise püsib igavesti. (Tn 2:44)

Maailmalõpuootused, mis keskajal olid peamiselt levinud ühiskonna marginaalias, muutuvad varauusajal peavooluks. Ühiskondlik ärevus kordab

²¹ Colin Morris, *The discovery of the individual, 1050–1200*, Medieval Academy reprints for teaching, 19 (Toronto [etc.]: University of Toronto Press, 2004), 33–34.

²² Martin Luther, *Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Band 2: Christusglaube und Rechtfertigung* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006).

²³ Arthur Williamson, *Apocalypse then: prophecy and the making of the modern world* (Westport: Praeger, 2008), 58–59.

riikides ja nende struktuurides seda, mida individuaalses lõikes tegi ajalikkuse, surma ja isikliku vastutuse esiletõstmine – tekivad vabariiklikud meeolud. Kui eelnevalt ei olnud üksikisik enam täiesti kindel oma positsioonis ühiskonnas ja olemise ahelas, siis nüüd ei ole ka ühiskond ise selles enam kindel. Niiviisi alanud stabiilsuse murenemine viib paratamatult senise elukorralduse põhiväärtuste küsimuse alla seadmiseni. Küllaltki tõenäoliselt mängis laialdase kriisi tekkes rolli ka nn Euroopa väike jääaeg: 1560.–1660. aastate vahel märgatav kliima jahenemine põhjustas agro-ökoloogilise, sotsiaalmajandusliku ja demograafilise katastroofi. Preindustrialses ühiskonnas, mis sõltub otseselt põllumajandusest, on väga selge seos saagikuse langemise ning elanikkonna üldise rahulolu ja tervisliku seisundi muutumise vahel.²⁴ Alates keskaja soojast perioodist (u 950–1250)²⁵ toimunud Euroopa rahvastiku juurdekasv jäi seisma, valitses suhteline alatoitus ja sellest tulenevalt võimendused latentselt olemasolevad või eelnevalt marginaalselt nähtavad pinged.

Esimesed teated sõna “ateism” kasutamisest pärinevad 16. sajandist ning langevad kokku selle ajaperioodiga, kust loetakse uusaja algust.²⁶ Ka nõiaproblemaatika, apokalüptilised ootused, radikaalsed usuliikumised ja vabariiklikud ideed kerkivad teravamalt esile samal ajaperioodil. Neid kõiki iseloomustab teatav antisotsiaalsus. Võimukandjad, kelle hooleks on koos hoida pingestatud kodanike ühendusi, lasevad käiku kõikvõimalikke vahendeid selleks, et kas siis imaginaarsed või tegelikud dissidentlikud meeolud ei viiks ühiskonda kaosesse. Nõidu kirjeldatakse inimestena, kes on ühiskonnale ohtlikud, kuna pööravad ümber asjade loomuliku korralduse ning esindavad oma tegevuses vastandit hästiorganiseeritud ja toimivale riigile.²⁷ Nad teenivad Jumala asemel Saatanat, asendavad hea halvaga, tervise haigusega ja vasaku paremaga, kannavad isegi riideid valeti. Vabariiklus seab kahtluse alla kuninga Jumalast seatud võimu, radikaalsed usuliikumised (nagu anabaptism) seavad oma maailmalõpuootusega riikluse kõrval kahtluse alla meile tuttavad moraalinormid.²⁸ Rätsepatest saavad kuningad, kuningatest kurjategijad.

²⁴ David D. Zhang *et al.*, “The causality analysis of climate change and large-scale human crisis”, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 108:42 (2011), 17296.

²⁵ Michael E. Mann *et al.*, “Global signatures and dynamical origins of the Little Ice Age and medieval climate anomaly”, *Science*, 326:5957 (2009), 1256–1260.

²⁶ Hyman, *A short history of atheism*, 4.

²⁷ Stuart Clark, “Inversion, misrule and the meaning of witchcraft”, *Past & Present*, 87 (1980), 98–127; Stuart Clark, *Thinking with demons: the idea of witchcraft in early modern Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 10–21; 337–345.

²⁸ Vt Anthony Arthur, *The Tailor-King: the rise and fall of the Anabaptist kingdom of Münster* (New York: Thomas Dunne Books, 1999).

Kõik need nähtused kujutasid ohtu sellepärast, et nad, kaheldes vanas, üritasid omade vahenditega luua uut kindlust, mis baseeruks sellistel alustel, milles ei saa enam kahelda. Selleks, et luua uut, on tarvis hävitada vana. Ateismist kujuneb samalaadse ümberpööramise väljendus. Selline ümberpööratus väljendub juba terminis endas (*a theos*) ning praktilise ateisti tüüpiline kirjeldus 16.–17. sajandil viitab samamoodi inimesele, kes ei aita kaasa ühiskondlikule heaolule, vaid õõnestab oma põlastusväärse käitumise ja pinnapealse kahtlustamisega seatud korda. Selliselt saab vaadelda varauusaegset praktilist ateisti inimesena, kes tajub ühiskonna ebakindlust ning selle asemel, et midagi positiivset ette võtta, hakkab juhinduma hetketujudest. Niisugune pilt vastab ka kõige paremini varajaste ateismisüüdistuste iseloomule, kus seda nimetust kasutatakse eelkõige üldise etteheitena, mis võib tähendada lihtsalt kombelõtvust, ebausku või heterodokseid seisukohti ning ei pea vähimalgi määral olema otseselt jumala-eitamisega seotud.²⁹

Teoreetiline ateism kui täieliku kindluse otsimine

Kuigi praktiline ja teoreetiline ateism on omavahel väga tugevalt seotud, leidub siiski küllalt rõhuasetuslikke erinevusi, et neid eraldi käsitleda. Teoreetiline ehk spekulatiivne ateist võtab Michael Dau järgi oma eeskujuks Prantsusmaal “määratsevad” isikuid, kes nimetavad end *esprits forts* (tugevad vaimud), kes kõike Jumalasse ja jumalateenistusse puutuvat välja naeravad.³⁰ Kui praktilisele ateistile võis ette heita vähest haridust ja mõtlemise ebakindlust, siis teoreetilised ateistid on just sellised, kes peavad end väga targaks, hooplevad oma seisukohtadega ning katsuvad teisigi enda nõusse saada.³¹ Nn teoreetilisele ateistile ei ole iseloomulikud mitte üksnes ebamäärased kõhklused teatud teoloogilistes väidetes, vaid neil on selleks spekulatiivsed alused ehk siis filosoofiline programm – see on midagi, mis oli veel 17. sajandi keskel intellektuaalselt võimatu. Just see suund mõtlemises areneb 18. sajandi jooksul – eelkõige Prantsusmaal, aga ka mujal – täiemahuliseks ateismiks, nii nagu me seda ka tänapäeval mõistame.

²⁹ Michael Hunter, “The problem of ‘atheism’ in early modern England”, *Transactions of the Royal Historical Society*, 35, fifth series (1985), 135–157; Schröder, *Ursprünge des Atheismus*, 21–23.

³⁰ Dau, *Der närrische und elende Atheist*, 16. *Esprit fort* tähendas sellel ajal üldist “vabamõtletaja” määratlust ega olnud kokku viidav mingisuguse konkreetsema mõtlejate koolkonnaga, nagu seda saab teha 18. sajandi kontekstis.

³¹ *Ibid.*, 55, 57.

Dau nimetab selliseid mõtlejaid narrideks ja eksitajateks ning toob välja mitmeid tõestusi selle kohta, miks selline ateism on kahjulik ja tegelikult ka filosoofiliselt võimatu. Esiteks toob ta nende teoreetilise positsiooni ümberlukkamiseks *consensus gentium* argumendi – kõik rahvad, ka Aafrika omad, austavad oma jumalaid. Ta väidab, et inimest ei peaks seega mitte nimetama ainult mõistuslikuks loomaks, nagu seda on vanast ajast juba inimese defineerimisel tehtud, vaid ka jumalateenistuseks sobivaks loomaks. Selline olemuslik religioosus on nähtav *consensus gentiumis*, ja selle põhjuste selgituse leiab Dau Cicero ja Epikurose tekstidest. Nimelt on juba need antiikautorid tähele pannud, et kõigil rahvastel on ilma harjutamata sees etteaimdus (*πρόληψις*) oma jumalate kohta. Sellelt pinnalt liigub Dau edasi kaasasündinud ideede juurde, mille tõestuseks tsiteerib lõiku René Descartesi kolmandast meditatsioonist.³²

Ma mõistan arusaadavalt, et lõpmatus substantsis on rohkem reaalsust kui lõplikus ja sealt edasi on minus mingil viisil lõplikkuse tajule eelnev lõpmatuse taju, tähendab, taju Jumala kohta enne kui minu enda kohta. Sest mil viisil ma võiksin aru saada, et ma kahtlen, ma himustan, tähendab, mul on midagi puudu ja ma ei ole hinges täiuslik³³, kui minus ei oleks mingit täiusliku olendi ideed, millega võrdlemisest ma tunnen ära oma puudused?

Dau on seda tsiteerides hämmastunud tõsiasi, et paljud teoloogid peavad Descartesi teoseid kahjulikuks filosoofiaks ja nimetavad teda isegi ateistiks. Ta väidab koguni, et:³⁴

Kui aga tema [Descartesi] meetodeid õigesti võtta, siis paistab selgesti, et seesama saab ateistide väljajuurimisel kõige tugevamaks vahendiks ja ei pea muud midagi kui vaid temas filosoferima, kui soovida ennast, Jumalat ja loodust tundma õppida ning samas ka targaks ja vagaks meheks saada.

Sellega on Dau juhtinud tähelepanu ühele väga olulisele vastandusele nn uues filosoofias ning annab omapoolse kommentaari juba alates 17. sajandi

³² “[...] manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius. Qua enim ratione intelligerem me dubitare, me cupere, hoc est, aliquid mihi deesse, & me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cujus comparatione defectus meos agnoscerem?“, René Descartes, *Oeuvres de Descartes, VII: Méditationes de prima philosophia*, ed. by Charles Adam ja Paul Tannery (Paris: L. Cerf, 1904), 45–46 [edaspidi AT VII].

³³ Dau tekstis on viiga: *animo pro omnino*. Õige tõlge oleks “üldsegi täiuslik”.

³⁴ Dau, *Der närrische und elende Atheist*, 52.

keskpaigast toimuvatesse filosoofilis-teoloogilistesse vaidlustesse. Just need vaidlused annavad võimaluse teoreetilise ateismi tekkeks. Mitmeski mõttes kordasid need diskussioonid seda, mis toimus ühiskonnas laiemalt – seda võib nimetada kindluse otsimise püüdeks. Esiteks oli see vanas kahtlemine ja teiseks soov asetada filosoofia uuele kindlamale alusele.

Esimesena – ja väga laialdast vastukaja tekitades – tuleb uue filosoofiaga välja just René Descartes. Ta alustab oma 1641. aastal ilmunud “Meditatsioonid esimesest filosoofiast” tähelepanekuga: “kui palju valet ma olen tõe pähe omaks võtnud ja kui kaheldav on kõik, mis ma nende seisukohtade peale hiljem olen üles ehitanud,” ning seab oma filosoofia aluseks kindluse otsimise vastandina eelnevale traditsioonile. “Aluste õonestamisel varieerub iseenesest kokku kõik, mis nendele on rajatud,” lisab ta seni kindlaks peetava kohta.³⁵ Nendeks filosoofilistelt väärateks alusteks, millele ei saagi kunagi midagi tõest üles ehitada, peab Descartes meeltetajusid ja sellega seoses kogu peripateetilist filosoofiat. Nimelt väidab aristoteleslik filosoofia, et “midagi pole olemas vaimus enne kui see on meelte poolt tajutud”.³⁶ Sellise rünnakuga kuulutab Descartes otsustavalt vääraks filosoofilise traditsiooni, mis valitses peaaegu täielikult Euroopa mõtlemist alates 13. sajandist saadik. Kuigi 16. sajandist alates hakkas ka platonism seoses humanistide ja Martin Lutheri ideedega aegamisi populaarsust koguma, jäi nii katoliiklikes kui ka protestantlikes ülikoolides aristotelism filosoofias ja teoloogias valdavaks kuni 17. sajandi lõpuni.

Meeltetajude ja nende poolt saadud andmete kahtluse alla seadmine viib Descartesi lõpuks välja ainukese mittekaheldava, mõtleva substantsi (*substantia cogitans*) – iseenda ja sealt edasi Jumala juurde.³⁷ Sellele kaemusele saab filosoofia uuesti üles ehitada. Niiviisi lahutab Descartes täiesti mittemateriaalse mõtleva maailma ja materiaalse mehhanistliku meeltega tajutava maailma (*substantia extensa*), mis on vaba igasugusest vaimust. Erinevalt peripateetilisest traditsioonist on Descartesi materiaalses maailmas võimalik seletada kõike toimuvat (nägemine, kuulmine, liikumine jms) mehaaniliselt. Mehaaniline liikumine on selge, matematiseeritav ja ette prognoositav

³⁵ Esimene meditatsioon, AT VII, 17–18.

³⁶ Vt ka Meelis Friedenthal, “Senses and perception in the disquisitions of *Academia Gustaviana* and *Gustavo-Carolina*”, *Ajalooline ajakiri*, 3/4 (2010), 323–346.

³⁷ Siinkohal on silmas peetud asjaolu, et Descartesi jaoks on hing ja Jumal olemuslikult sarnased, vt Jean-Marie Beyssade, “The idea of God and the proofs of His existence”, *The Cambridge companion to Descartes*, ed. by John Cottingham (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 190–191; René Descartes, *Oeuvres de Descartes, IV: Correspondance, Juillet 1643-avril 1647*, ed. by Paul Tannery and Charles Adam (Paris: L. Cerf, 1901) [AT IV], 608.

– oluliseks kujuneb ka väide, et mehaanilisel liikumisel ei ole sisemist lõppeesmärki (*telos* või *finis*) nagu seda mõistsid peripateetilised filosoofid. Kõik esemed, helid, valgus jms koosnevad lihtsatele reeglitele alluvatest osakestest ning meieni ei jõua väljastpoolt midagi muud peale osakeste. Nende osakeste liikumise tõttu tekivad meis erinevad aistingud. Niisugune maailmapilt on olemuslikult erinev keskajal välja arendatud Aristoteelse õpetusele tuginevast skolastilisest süsteemist. Skolastiline filosoofia ja aristotelism nägid materiat alati ühenduses lõppeesmärgiga, aktsidentside ja substantsidega.

Selline erinev lähteprintsioon põhjustas kartesiaanidele mitmeid ebakõlasid olemasoleva filosoofilis-teoloogilise süsteemiga. Teoloogid nagu Voeitius, kes esindasid aristoteleslikku maailmapilti, kaitsesid substantsiaalseid vorme toetudes Piiblile, näidates niiviisi, et Aristoteelse filosoofia on kooskõlas kristliku õpetusega.³⁸ Nad nägid õigesti, et Descartesi süsteemi edasi arendades peab peale teadusliku teadmise ümberhindamise tegelema ka teoloogilise teadmise ja spekulatsioonide ümberhindamisega. Eitades aktsidentside ja substantsiaalse vormi olemasolu, eitab Descartes seega kaudselt ka katoliiklikku transsubstantsiatsiooniteooriat, mis väidab, et armulaua toimuvast müsteeriumist säilivad leiva ja veini aktsidentsid (välised omadused), aga substants muutub Kristuse ihuks ja vereks. Kuigi protestantlikes maades sellised argumendid ei olnud nii olulised, esindas Descartes siiski radikaalselt uut mõtlemist, mis nõudis suures osas kogu senise filosoofia, loodusteaduse ja teoloogia uuesti ülesehitamist. Peale tüüpilise vastuseisu uue teadusparadigma tekkimisele (nagu seda võib Kuhnist lähtuvalt vaadelda) leidis ka emotsionaalsemaid argumente Descartesi filosoofia vastu. Lemaistre de Sacy kurdab:³⁹

Jumal lõi maailma kahel eesmärgil [...] esimeseks, et anda aimu oma suuruselt ja teiseks, et kujutada nähtamatuid asju nähtavas. Härra Descartes on hävitanud nii ühe kui ka teise. “Päike on imeline asi,” ütleb keegi talle. “Üldsegi mitte,” vastab ta. “See on metallipuru mass.” Selle asemel, et ära tunda nähtamatuid asju nähtavas, nagu looduse Jumalat päikeses, ja näha kõiges mida ta on loonud taimede puhul Jumala armu suurus, väidab Descartes vastupidi, et kõiges peab leidma mõistuspärasust.

Järgnevatel aastakümnetel tegelesidki Descartesi teooriatega dialoogis, neile vastandudes või neid edasi arendades pea kõik Euroopa filosoofid, kellest

³⁸ Jonathan Irvine Israel, *Radical Enlightenment* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 27; Desmond M. Clarke, *Descartes: a biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 240–241.

³⁹ Steven M. Nadler, *Arnauld and the Cartesian philosophy of ideas*, Studies in intellectual history and the history of philosophy (Princeton: Princeton University Press, 1989), 19.

nii mõnelegi esitati samuti ateismisüüdistusi nagu Descartesile endalegi. Kokkuvõtvalt võibki väita, et 17. sajandi teise poole süüdistused teoreetilises ateismis tegelesid peamiselt materialismi ja mehaanilist liikumist rõhutavate uute filosoofide ja nende teooriatega. Mitte ükski neist filosoofidest ise ei eitanud sõnaselgelt Jumala olemasolu, küsimus oli nende teooriate implikatsioonides ja tõlgendusvõimalustes. Siinkohal hakkabki rolli mängima Descartesi filosoofia olemuslik dualism. Descartes ei jõudnud oma süsteemi lõpuni välja arendada (ta suri 1650. aastal) ning see annab seetõttu rohkesti tõlgendusvõimalusi.⁴⁰ Seega said tema süsteemist inspiratsiooni nii materialistid kui ka nende vastased.

Nagu mitmed ateismivastased teoreetikud enne teda, pani ka Dau õigesti tähele, et peale mehhanistliku teooria mateeria kohta on Descartesi filosoofias ka Jumalal ja mittemateriaalsel oma roll – ja see roll on mitmes mõttes otsustav. Descartesi süsteemis ärgitavad materiaalsed liikumised meid küll kuidagimoodi, osakesed jõuavad meieni, aga meie mitte ei näe ümbritsevat maailma halli massina, vaid hoopiski värviliselt, me saame sellest aru ja meil on selle üle võimalik mõelda. Aristoteleslik filosoofia lahendas küsimuse nii, et mittemateriaalsed vormid saavad väljast meieni ning vajutades meie hingele oma muljed, kannavad nad sellega meieni edasi ka asjade omadused – nagu pitsat kannab oma jäljendi vahale. Descartes lükkab sellise vormiteooria tagasi ning väidab, et väljast saavad osakeste materiaalsed liikumised (mis ise ei kanna endas kuigi palju informatsiooni) ärgitavad meie hinges üles mittemateriaalseid ideid.⁴¹

Seega võime järeldada, et meie hinge loomus on selline, et erinevad lokaalsed liikumised on piisavad selleks, et ärgitada selles kõiki tundmusi.

Ideed ise, mis meie hinges tekivad, ei pärine seega mitte väljast, vaid on meis juba olemas tänu asjaolule, et meie hing on olemuslikus ühenduses mittemateriaalse maailmaga.⁴² Just sellelt aluselt astub Descartes väga rõhu-

⁴⁰ Clarke, *Descartes*, 392–393.

⁴¹ Principia IV.198 (René Descartes, *Oeuvres de Descartes, VIII: Principia philosophiae*, ed. by Charles Adam and Paul Tannery (Paris: L. Cerf, 1905) [edaspidi AT VIII], 322)

⁴² Kuna kõigi meelteni jõuavad väljastpoolt vaid üsna informatsioonivaesed osakesed, mis ei kanna endas mingeid kvaliteete, nagu värvid jne, siis saab öelda, et nende osakeste lokaalne liikumine ärgitab üles ideid, mis pärinevad meist endist (või Jumalast), aga mitte meelelistelt asjadelt endilt. Vrd eriti Kolmas meditatsioon (AT VII, 39–40) ja Kuues meditatsioon (AT VII, 78–80), ee René Descartes, “Meditatsioonid esimesest filosoofiast. Katkendid”, tlk Marju Lepajõe, *Akadeemia* 8 (1996), 1656–1657. “Küllap aga ei eksisteeri nad [sc. asjad] kõik täpselt sellistena, nagu ma neid aistingutega haaran, sest meeltega haaramaine on paljudel juhtudel vägagi hämar ja segane; ent vähemasti on neis see, mida ma selgelt ja selgepiirilisel mõistan, s.t üldiselt võetuna kõik, mis on haaratud puhta matemaatika objekti.”

lised tema filosoofiliste tekstide publikatsioonile järgnenud ateismisüüdistusi tagasi lükkama. Ta kurdab, et teda peetakse ateistiks pelgalt selle pärast, et ta argumenteeris ateistide vastu.⁴³ Siinkohal peab ta silmas oma viiendas meditatsioonis toodud väidet, et ilma teadmised Jumala kohta ei saa meil olla mingit kindlust üheski asjas, kaasa arvatud geometrias ja matemaatilistes teadustes. Ta toob välja:⁴⁴

Nüüd tõesti, kui ainult sellest, et ma võin mingi asja ideed oma mõtlemisest välja tuua, järeldub, et kõik, mida ma tajun selgelt ja täpselt selle idee juurde kuuluvat, kuulub selle juurde tõepoolest, kas niisiis sealt võin järeldada ka argumendi, millega tõestada Jumala eksistentsi? Kindlasti tema idee, nimelt ülimalt täiusliku olendi idee, ei leidu minus vähemal kombel, kui ükskõik millise kujundi või numbriga.⁴⁴

Sellised jumalatõestused aga ei veennud Voetiuse-sarnaseid aristoteliste, kes heitsid niisugusele argumentatsioonile ette olemuslikku nõrkust. Veelgi enam, Descartesi poolt postuleeritud mateeria ja vaimu dualism tekitas ka tema ideede pooldajates mitmeid küsimusi. Lähtuvalt kartesiaanliku filosoofia dualistlikust olemusest oli võimalik edasi liikuda kahes erinevas suunas. Esimeseks võimaluseks oli jätta kehtima vaimu ja mateeria vastandumine ja sellisel puhul hakkas Jumal mängima maailmas üha olulisemat rolli – temast sai kõigi materiaalsete liikumiste efektiivne põhjus, kuna vaid Jumal suudab panna toime muutuseid materiaalses maailmas (okasionalism) ja ei ole võimalik selgitada, mismoodi inimvaim suudab materiat mõjutada. Teatavas mõttes sai sellise suuna loomulikuks jätkuks 18. sajandil Berkeley süsteem, mis üleüldiselt eitab igasugust materiaalsust. Kõigis neis süsteemides mängis immateriaalne Jumal otsustavat või vähemalt väga olulist rolli. Niisuguste süsteemide üheks oluliseks puuduseks kujunes nende mitteverifitseeritavus või metafüüsiline iseloom, mis põhines puhtalt spekulatsioonil.

Teiseks võimaluseks ületada vaimu-mateeria dualismi oli ehitada kogu süsteem üles vaid mateeriale. Materiaalse suuna pooldajate argumendiks sai just niisuguse süsteemi lihtsus ja verifitseeritavus. Üks materialismi varasemaid esindajaid 17. sajandil,⁴⁵ Thomas Hobbes väidab “Leviathanis”,

⁴³ Clarke, *Descartes*, 347.

⁴⁴ Viies meditatsioon (AT VII, 65).

⁴⁵ Hobbes väidab ise, et tema materialism on kristliku õpetusega rangelt kooskõlas ning just need, kes rõhutavad immateriaalsust, on algse kristluse gnostilisele ja allegoorilisele eksiteele juhatanud. Sealjuures toetub ta kirikuisa Tertullianuse väidetele gnostikute vastu. Thomas Hobbes, *Leviathan: with selected variants from the Latin edition of 1668*, ed. by Edwin Curley (Indianapolis: Hackett Publishing, 1994), 470 ja 540–541.

et isegi Jumal on materiaalne, sest mis ei ole keha, see on eimiski.⁴⁶ Elu, mõistus, tunded jms on kõik seletatavad vaid mehaanilise liikumisega.⁴⁷

Nähes, et elu on vaid jäsemete liikumine, mille alguses on mingi sisemine põhjus, miks me ei võiks öelda, et kõigil automaatidel (masinad, mis liigutavad iseend vedrude ja rataste abil nagu seda teeb kell) on kunstlik elu? Sest mis on süda, kui vaid vedru; ja närvid, kui vaid hulk lõimesid; ja liigesed, kui vaid hulk rattaid, mis annavad liikumise kogu kehale, nagu seda oli Meistrimees kavandanud?

Sarnaselt arendas ka Baruch Spinoza välja omaenda süsteemi, mis saab inspiratsioonini nii Descartesilt kui ka Hobbesilt. Kuigi Spinoza filosoofiat ei pea tingimata mõistma läbinisti materialistlikuna (atribuudid nagu mõtlemine ja ulatuvus ei ole teineteisele taandatavad, mõtlemine ei ole ulatuvuse ehk mateeria tagajärg), siis ometigi rõhutab ta, et mõtlemine ja ulatuvus on samast substantsist.⁴⁸ Mitmed juba Descartesi puhul implitsiitsetena nähtud kahtlused saavad Spinoza juures eksplitsiitse väljenduse. Väga otsustavalt lahutab Spinoza oma “Teoloogilis-poliitilises traktaadis” (*Tractatus theologico-politicus*) filosoofia ja teoloogia ning ei näe nendel peaaegu mingisugust ühisosa. Sealsamas arendab ta välja omaenda piiblihermeneutika, mis lähtub matemaatilistest alustest ning esindab seisukohta, et Piiblis väljendatus ei saa samamoodi kindel olla kui teaduslikus teadmises.⁴⁹

Prohvetlus niisiis on madalama teadmishõuga looduse asjadest, sest see [loodusteadus] ei nõua tunnustähte, vaid oma loomu poolest on juba kindel. Nõnda ei olnud prohvetlik kindlus matemaatiline kindlus, vaid hoopis moraalne.

Muutes niiviisi Piibli tõe relatiivseks ja teadusliku tõe absoluutseks, ei olegi imestamisväärne, et Spinoza süsteem saab 18. sajandi jooksul peaaegu sünonüümseks teoreetilise ateismiga ja teenib talle välja nimetuse *princeps atheorum*.⁵⁰

⁴⁶ *Leviathan*, 540, 470.

⁴⁷ *Ibid.*, Introduction [1], 3.

⁴⁸ “[...] substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia”, Benedictus de Spinoza, *Opera posthuma, quorum series post praefationem exhibetur* ([Amsterdam]: [J. Rieuwertsz], 1677), *Ethica*, II.7, 46.

⁴⁹ Benedictus de Spinoza, *Tractatus theologico-politicus: continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salua pietate, & Reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae, ipsaque pietate tolli non posse ...* (apud Henricum Künrath [i.e. Rieuwertsz, Jan], 1670), II.3, 16.

⁵⁰ Jonathan Irvine Israel, *Enlightenment contested: philosophy, modernity, and the emancipation of man, 1670–1752* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 178.

Michael Dau on samuti Hobbesi ja Spinoza teooriatega tuttav ning nimetab neid “eksitajateks”, kes üritavad kõike seletada materiaalsete põhjustega, mis on loomuliku teaduse väärkasutus.⁵¹ Kuigi edaspidi ei nimeta Dau neid filosoofe enam nimeliselt, on selge, et suur osa argumentatsioonist teoreetilise ateismi kohta on suunatud nende kahe vaadete implikatsioonide vastu. Need filosoofilised seisukohad lähtuvad eeldusest, et inimesel on võimalik mõistusega jõuda selgete ja täpsete ideedeni, mis on paratamatult ja ümberlükkamatult tõesed. Täpselt sama eesmärk oli muidugi ka Descartesil, kuid tema puhul säilis metafüüsilistest spekulatsioonidest tulenev ebakindlus (eriti tema kriitikute arvates). Et elimineerida kõige viimaseidki kahtlusi, on vaja ehitada konstruktsioon vaid tuntud ja etteprognoositavatele elementidele, teisisõnu – mateeriale ja rängele kausaalsusele. 17. sajandi keskel tekkinud uute filosoofiliste ideede edasiarenduste vajalikkus seisnebki täieliku ja lõpliku kindluse otsimise püüdes, mis omakorda baseerub materiaalse maailma olemusliku lihtsuse ideel.

Dau toob välja, et ateisti üks olulisemaid iseloomujooni ongi lõpliku ja täieliku kindluse otsimine. Nimelt – vastavalt tema tähelepanekutele otsivad ateistid üle kõige võimalust oma ateismist teistega rääkida ja sel viisil teiste käest tröösti saada, sest nad ise ei suuda oma asjas täiesti kindlad olla.⁵² See ebakindlus muudabki inimese rahutuks ja hooplevaks. Samalaadset seisukohta – vaid täielik (isegi fatalistlik) kindlus annab inimesele rahu – väljendab ka Spinoza.⁵³

Kui inimesed kõigis oma asjades suudaksid kindla nõuga otsustada või kui õnn neid alati soosiks, ei satuks nad ebausklikkuse küüsi. Aga et inimesed satuvad sageli raskustesse, kus neil ei ole mingit nõu abiks, ja ihaldavad mõõdutundetult täiesti ebakindla õnne varandust, pendeldavad nad hädiselt lootuse ja ärevuse vahel. Nõnda on hingel kalduvus kuitahes paljutki uskuma jääda – nimelt kui see on kahtlev, siis vähimigi liigutus paiskab seda siia või sinna ja seda lihtsamini, kui ta on ärgitatud kas lootusele või ärevusele – kuigi ta võib vahel paista enesekindel, hooplev või täispuhutud.

Sellisele teadusliku kindluse ja selguse otsimise argumendile lisandub ka väide, et vaid melanhoolsed ja nõrgad inimesed usuvad Jumalat. Tugevatel pole usku tarvis, sest nad on tugevad iseendas – selle tõttu nad ennast *esprits forts* nimetavadki.⁵⁴

⁵¹ Dau, *Der närrische und elende Atheist*, 18.

⁵² *Ibid.*, 55.

⁵³ Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, praef. 1.

⁵⁴ Dau, *Der närrische und elende Atheist*, 72.

Kokkuvõtteks

17. sajandi jooksul arendati välja mitmed mehaanikat, matemaatikat ja geometriat aluseks võtvad filosoofilised süsteemid, mis võimaldasid alles 18. sajandil tekkida filosoofiliselt põhjendatud ateismil. Kui eelnevatel sajanditel valitsenud aristotelismi ja platonismi kontekstis oli materia alati midagi, mis vähemalt teoreetiliselt oli allutatud vaimule (vormile), siis nüüd sai võimalikuks vaimu ja materia eraldi käsitlemine. Kuna vaim – nii nagu seda mõistsid Aristotelese ja Platoni mõttesüsteemide pooldajad – ei paistnud olevat kvantifitseeritav ega allutatav mehaanilisele ja matemaatilisele prognoosile, siis tekkis vajadus see kas täiesti kõrvale heita või vähemalt modifitseerida nende (eelkõige Platoni) seisukohti niiviisi, et need oleksid paremini vastavuses “uue” mateeriateooriaga.⁵⁵

Sellist arengut peegeldab ka Michael Dau raamat, kus ta seostab teoreetilist ateismi (muuhulgas) filosoofilise materialismiga ning toob selle vastu Descartesi dualistlikul filosoofial põhinevaid argumente. Kokkuvõtvalt võib öelda, et sarnane seis ateismiprobleemaatikas valitses suhteliselt muutumatuna kuni 19. sajandi keskpaigani, kui filosoofias ja teoloogias arenesid välja uued mõttesuunad (eksistentsialism, fenomenoloogia).

Olulist rolli mängisid 17. sajandi lõpus ja 18. sajandil ka küsimused Piibli sündmuste mõistmises. Reformatsiooni käigus postuleeritud seisukohad, et vaid Piibel saab olla õige usu aluseks, löid kõikuma uue hermeneutika kontekstis, mis nägi Piibli imedes, prohvetluses jms eelkõige inimlikku kujutlusvõimet, mitte aga teadusliku faktina toimunud sündmusi. Ka siinjuures toimub rõhuasetuslik muutus alles 19. sajandil, kui eelkõige Schleiermachi poolt mõjutatud hermeneutika tõi pühakirja interpreteerimise traditsiooni uusi suundi.

ABSTRACT: *Early modern atheism as an expression of uncertainty and the search for certainty*

In seventeenth-century *Academia Gustavo-Carolina*, the question of atheism was discussed by Michael Dau who was first a professor of history, and later also a professor of theoretical philosophy and professor of rhetoric

⁵⁵ Kindlasti tuleb arvestada, et nt Demokritose ideed – nii palju kui neist teada – on mõnevõrra sarnased 17. sajandi ettekujutusega materia olemusest.

and poetics. In 1699 he published an apologetic speech in Latin that discussed the teachings of Christian Thomasius and the question of whether the claims of those who allege “the terrible crime of atheism” to Thomasius are justified. A second and longer treatment of atheism (“The foolish and miserable atheist”), also by Michael Dau, was written in German and discussed and rejected the reasons and justifications for practical and theoretical atheism. He recognized the already vast body of polemical literature written against atheism and admitted that he was not contributing anything new. His aim was rather to educate persons who had no command of English or Latin.

Practical atheism was understood to be “revelling in all sorts of sins and profanity and following one’s own desires”, in accordance with the general and unspecific accusation against atheism widespread in the sixteenth and seventeenth centuries. Such an accusation can also be viewed in the context of other ideas that were deemed radical or deviant (antisocial) at that time, like republicanism, apocalyptic ideas, witchcraft. However, during this period we can find no self-described atheists. This changed during the latter part of the seventeenth century when materialistic philosophies permitted philosophically-justified atheism to emerge at the beginning of the eighteenth century.

In the seventeenth century, a number of philosophical systems that took mechanics, mathematics, and geometry as their basis were established. In previous centuries, matter was explained in the context of Aristotelism and Platonism and was always understood (in theory at least) as subject to the spirit (forms). In the seventeenth century, it became possible to separate the treatment of spirit and matter (especially by Descartes). The spirit – as understood by Aristotle and Plato – does not seem to be quantifiable or subjectable to mechanical and mathematical prognosis, and there was a need to either completely discard spiritual matter or at least modify it to correspond better to the “new” theory of matter.

Spinoza and Hobbes are singled out by Michal Dau here and he accuses them of being “deceivers” who explain everything with material causes. He employs mostly the philosophy of Descartes against the materialistic understanding of nature.

MEELIS FRIEDENTHAL (b. 1973), is a Senior Researcher at Tartu University Library.