

Uloga i odnos vjere i uma u ruskoj religijskoj filozofiji*

Uz encikliku Ivana Pavla II. »Fides et ratio« iz 1998.

Slavko PLATZ

Sažetak

Godine 1998. u rujnu izdao je papa Ivan Pavao II. encikliku pod naslovom Fides et ratio koja govori o važnosti i ulozi filozofije te razumskog pristupa glede spoznavanja vjere. Te su dvije duhovne stvarnosti u stalnom međudjelovanju u čovjekovu spoznajnom životu. Filozofska je tradicija nekada davala određenu prednost jednoj ili drugoj strani. U broju 74. ove enciklike papa izričito navodi neke Crkvene Oce Istoka i Zapada kao i velike srednjovjekovne filozofe. Posebno navodi četvoricu ruskih filozofa iz prošlog i ovog stoljeća (P. Čaadajev, V. Solovjev, P. Florenskij, V. Losskij) koji su posebno razrađivali problem međuodnosa vjere i uma u ruskoj duhovnoj tradiciji. U ovom se članku izlaže njihovo mišljenje o dotičnom pitanju u kontekstu enciklike koja hoće naglasiti cjelovitost čovjeka i njegove duhovne dimenzije s obzirom na stvarnost vjere.

Uvod

Netko premalo upoznat s ruskom filozofijom upitat će zašto enciklika navodi pravoslavne kršćanske filozofe i što se hoće time reći u spomenutoj enciklici kada izravno spominje neke predstavnike njihova filozofiranja. No, poznavateljima ruske filozofske misli znano je da se nalaze na specifičnom terenu, različitom od zapadne misaone tradicije, osobito po težnji k sintezi i sveobuhvatnom svjetonazoru. Dosljedno tomu oni i pitanje razuma u odnosu prema cijelom području vjere tretiraju ponešto drukčije, rekli bismo manje racionalistički a više cjelovito. Zato ćemo u ovom članku izložiti filozofski nazor imenovanih filozofa i pokušati ga staviti u kontekst enciklike gledajući na uzajamnu širinu ovih duhovnih stvarnosti. Oni čine integralnu spoznajnu cjelinu u dinamici cjelokupnog čovjekova bića, a sežu daleko izvan racionalističkog kruga sve do mističkih dubina. Na tom spoznajnom putu treba, po njima, tražiti uzajamno djelovanje i dopunjavanje vjere i uma.

* Članak je objavljen i na engleskom jeziku, pod naslovom »Role and Relation of Faith and Mind in Russian Philosophy«, u *Disputatio philosophica* br. 1 (1999), Zagreb: Filozofski fakultet Družbe Isusove, str. 139–149.

Ruski filozofi iz enciklike

Božja se objava uklopila u riječ i kulturu vremena koju je na svom putu širenja susrela. Činjenica je da je kršćanstvo (osim židovskoga područja) prvo naišlo na svom putu na grčku kulturu i filozofiju. No, apostoli su na dan Duhova propovijedali različitim narodima i ovi prihvatiliše Božju poruku. Ali ima i starijih kultura na Istoku koje imaju dragocjeni poklad istina u koje treba inkulturacijom ucijepiti Objavu – respektirajući postojeći mentalitet. To su kulture Japana, Kine, Indije. A na Bliskom istoku i u Europi, gdje je zaživjelo kršćanstvo, postoje također višestruki oblici življenja objave i vjere – nazidani na temeljima domaće tradicije. U Rusiji, velikoj kršćanskoj zemlji, na poseban način.

1. Pjotr Jakovljevič Čaadajev (1794.–1856.)

Poznata su nam njegova *Filozofska pisma* zbog kojih je dospio u nemilost cara Nikolaja I. te je proglašen duševno bolesnim (*sišao s uma*), stavljen pod nadzor psihijatra, a časopis u kojem je to objavljeno zabranjen je. Poslije je napisao *Apologiju onoga što je s uma sišao*, ali je ona objavljena postumno. Kao pristaša zapadnjačkog svjetonazora, isticao je pozitivnu ulogu Katoličke crkve i papinstva u sjedinjavanju srednjovjekovne Europe, dok njegovo rusko kršćanstvo nije uspjelo utjecati na društvene okolnosti i nije u to uložilo nikakav trajniji napor, primjerice, Rusija je kao kršćanska zemlja ustanovila i podržavala kmetstvo, a Zapad je ukinuo ropstvo. Vjera mora biti tvorni čimbenik života, Rusija mora prihvatiti svoju povijesnu ulogu, ona mora ostvariti religiozno društvo, a ne pobjedu svjetovnog humanizma. Ne misli, doduše, da se Božje carstvo može potpuno ovdje ostvariti, ali ipak kritizira samo onostrano shvaćanje religije. Opet hvali katoličanstvo zbog kulturne i društvene uloge nasuprot svojoj Pravoslavnoj crkvi koja nije bila kadra mijenjati društvenu sferu niti unijeti koju ideju u mnoštvo svjetskih ideja, a on zamišlja ostvarenje jedinstvenog kršćanskog društva u kojem će religija biti ishodište moralnog i društvenog ustrojstva. Bog je usadio u nas moralne ideje, samo ih trebamo oživjeti i posvijestiti. One se oglašavaju kao univerzalni um koji nije ništa drugo do zbroj ideja koje žive u čovjekovom sjećanju kao duhovna stvarnost, a prenose se tradicijom. Nije jasno što Čaadajev zamišlja pod »univerzalnim umom«, ali čini se da je to središte svih univerzalnih ideja, i onih od prirodnih znanosti. On uopćeno zastupa ideje koje prethode svakom eksperimentalnom znanju. Tako govori o Platonovim idejama arhetipovima, o Descartesovim urođenim idejama, o Kantovoj teoriji apriornog kao o sjemenu uma. Smatrao je da ljudsko biće ne može uspješno shvatiti moralnu i duhovnu istinu niti po njoj djelovati, ako mu Svevišnji ne otvori oči za nju.

Na Čaadajeva je očito utjecao francuski tradicionalizam: Joseph de Maistre, pa zatim De Bonald i Lamennais. U Europi se osobno susreo i sa Schellingom, dopisivao se s njim. U jednom *Pismu* ističe da je svrha napretka potpuno stapanje naše prirode s prirodom čitavog svijeta, veliko stapanje našeg bića s univerzal-

nim.¹ To je nesumnjivo nadahnuto njemačkim idealizmom, posebice Schellingovom filozofijom identiteta objektivne i subjektivne sfere. Ulazak u to veliko stapanje ili sveobuhvatno jedinstvo on izjednačuje s ulaskom u nebesa. I naša sloboda je Božja slika u nama, naša sličnost s njim.

Poteškoća je što Čaadajev piše impresionistički, bez precizne i sustavno razvijene misli. Čini se da se moralno znanje prenosi i čuva zahvaljujući društvu. Mora li onda glas društva biti glas savjesti i Boga? Ljudi se rađaju s nejasnim instinktom za moralno dobro. Omogućuje li takav instinkt dostatno razlikovanje istine i laži; omogućuje li da otkriju moralni zakon i moralne vrijednosti? Što društvo tu pridonosi? – Čaadajev određuje progres kao približavanje religioznom idealu, ujedinjenoj kršćanskoj zajednici gdje su ostvarene religijske pretpostavke. Nema napretka neovisno o Božjem djelovanju i providnosti. On usvaja religioznu viziju svijeta i povijesti.

2. Vladimir Sergejevič Solovjev (1853.–1900.)

Vjerojatno najsloženija osoba ruske filozofije, vrlo dinamična i svestrana. Pjesnik, filozof, laik–teolog, mistik, filozof povijesti, duboko osjetljiv i osamljen – unatoč vezama po svijetu.² Njegova osobnost iskazuje se na različite načine, ali je potpuna slika gotovo neiscrpiva. Kao dječak doživio je mističku stvarnost i nadstvarnost, gotovo intuitivno božansko osjenjenje svijeta. Cjelokupno njegovo religiozno–filozofsko djelo izrasta iz korijena mističke intuicije: tajanstvenog nauka o svejedinstvu, o utjelovljenju Mudrosti (*sofija*), o bogočovještvu, o slobodnoj teokraciji, o jedinstvu Crkava. Tek pri kraju relativno kratkog života, pročišćen mnogim kušnjama, izišao je pobjednikom.

Svojim složenim filozofskim nastupom na slavenofilskoj crti prihvaća i razvija filozofiju u duhovnim akademijama (protjeranu inače sa sveučilišta) i to pod utjecajem Schellinga, Hegela i Baadera. Ta je filozofija načelno slobodna na putovima spoznaje, no u njezinoj je osnovi duhovno iskustvo, zapravo vjera. Za religioznog ruskog filozofa Objava je predstavljala duhovno iskustvo i duhovnu činjenicu, a ne auktoritet. Stoga je njegova metoda intuitivna. Religiozna ruska filozofija, koju promiče i razvija Solovjev, pretpostavlja sjedinjavanje teoretskog i praktičnog razuma, postizanje punine spoznaje. To je spoznaja putem sveukupnih duhovnih snaga, a ne samo putem razuma. I upravo ta filozofija inzistira na tome da je filozofska spoznaja spoznanje *čitavim duhom*,

1 Usp. FR. KOPLSTON, *Filozofija u Rusiji*, Beograd 1992., str. 52.

2 Usp. D. STRÉMOOUKHOFF, *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique*, Paris 1935., str. 8. »L'activisme, plus encore que le mysticisme, oblige l'historien de la pensée de Soloviev à s'arrêter à sa vie. En effet, la vie de Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique forment un tout inséparable. C'est d'ailleurs la vie de Soloviev qui nous permet de comprendre le rythme que suit sa pensée.« Također usp. J. OSLIĆ, *Utemeljenje etike kod Vladimira Solovjeva*, Zagreb 1994., str. 11. i 19. Također vidi moj članak S. PLATZ, Solovjev i Strossmayer o sjedinjenju Crkava. Prilog u povodu stogodišnjice boravka Vladimira Solovjeva u Đakovu, u *Crkva u svijetu*, 21 (1986), str. 316–327.

u kome se razum spaja s voljom i osjećajima. U toj spoznaji nema racionalističke podvojenosti. Zato kritika racionalizma predstavlja prvu zadaću te filozofije. Racionalizam je za Solovjeva i tu filozofiju prvi grijeh zapadne misli. Iznimnom osobitošću te filozofije treba smatrati njezin totalitarni značaj, njezinu težnju k traženju cjelovitosti. Filozofija i religija su neodvojive.³ U tom kontekstu uočava Solovjev ulogu vjere i razuma.

Solovjev je imao izvanrednu sposobnost poniranja u tajne. Nasuprot pozitivizmu on u spoznaji ne pridaje značenje osjetilima ni njihovu opažanju, jer organsko opažanje može biti puno iluzija. Spoznaja preko osjetila odnosi se na materijalni, očevidni, vanjski, razdobljeni svijet. Iako se odnosi na tako očit i bliz objekt, ona je ipak zasjenjena, nejasna, razlomljena. Zato su za njega osjetila vrlo ograničen i manjkav organ, posrednik u spoznavanju drugog, neusporedivo višeg objekta nego što je ta očevidna stvarnost. Ta se stvarnost ne spoznaje posredno osjetilima, nego neposredno – duhom. U toj realnosti, izvornoj i cjelovitoj, nema razdobljenosti ni sjene, nego je onome tko do nje doseže to jedna cjelina, živa i konkretna, čak neusporedivo konkretnija od materijalne stvarnosti. Otuda je i pojam »duhovni život« u njegovoj filozofiji – kao i u filozofiji svejedinstva – ne apstraktni termin, nego nešto konkretno i duboko zasnovano.

U tom duhu nastaje njegovo djelo *Kritika otvlečennyh načal (Kritika apstraktnih načela)* 1880. godine.⁴ On smatra da se u povijesti filozofije pokazuju dvije težnje u rješavanju gnoseološkog problema: naturalizam–empirizam (bolje rečeno realizam–empirizam), zatim idealizam–racionalizam. Empirizam sve svodi na pojave, na »moja« stanja svijesti. No taj »ja« opet nije ništa nego »stanje svijesti«. Na taj način on se dovodi do apsurdna afirmirajući stanja svijesti koja nemaju ni subjekta ni objekta, što je protiv pojma samog fenomena. – Slično i racionalizam sebe dovodi do apsurdna. Za njega je izvorna stvarnost pojam koji također nema ni subjekta ni objekta, napokon nije drugo nego li čisti bitak, a to je isto što i ništa. Dakle ni empirizam ni racionalizam ne mogu dosegnuti izvorne stvarnosti. Prvi je traži u vanjskom svijetu, a drugi u spoznajnom subjektu. No, ostaje nam ipak jedna mogućnost: istinska stvarnost nalazi se u apsolutnom bitku, neovisnom bilo o vanjskom svijetu bilo o spoznajnom subjektu. Teorija spoznaje utemeljena na toj tvrdnji tvori jedno treće područje filozofije: misticizam. – Solovjev određuje značaj apsolutnoga kao »ono što jest«, a to mora ujedno biti sve, *svejedinstvo*. Takva definicija istine apsolutno je nužna za izgradnju spoznaje. Mi moramo ili ne govoriti o istini i odreći se svake spoznaje – ili dopustiti da je jedini objekt spoznaje svejedinstveni Bitak koji u sebi sadrži svu istinu. Mi spoznajemo objekt a) ukoliko nas zahvaća (kao pojava), b) ukoliko ga mislimo, c) ukoliko je neki bezuvjetni Bitak. To

3 Usp. N. BERĐAJEV, *Ruska ideja*, Beograd: Prosveta 1987., str. 152.ss. Također TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, Lipa ed., Roma 1995., str. 115.ss.

4 Vidi VL. SOLOVJEV, *Sočinenija*, t. I., Moskva 1988., str. 581–756.

uvjerenje o opstojnosti objekta nije uvjetovano niti osjetima niti pojmovima; naprotiv, ono je nužna pretpostavka kako za osjete tako i za pojmove. Naime, bez tog uvjerenja ne možemo ih usmjeriti na neki objekt. Tu treću spoznaju Solovjev naziva *vjerom*.

Ali, kako je moguća ta vjera? U osjetu i razumskoj spoznaji subjekt i objekt se dodiruju nekako izvanjski, dok vjera pretpostavlja da su oni nutarnje povezani stvarnim i nutarnjim vezama utemeljenim u samom bitku. Ovdje Solovjev svoje poimanje spoznaje povezuje sa shvaćanjem apsolutne i svejedinstvene stvarnosti. Prihvativši takvu stvarnost i subjekt i objekt, ukoliko su apsolutni entiteti, ne mogu međusobno ostati izvanjski. Moraju imati neku vezu, moraju sačinjavati neko bitno jedinstvo koje leži dublje nego samo u svijesti, jedinstvo koje tvore subjekt i objekt prethodno u spoznavanju svejedinstvenoga Bitka. To je jedinstvo krajnji princip teorije spoznaje koje omogućuje i spoznaju i razum. Tako Solovjev dolazi do zaključka o nužnoj sintezi između mističke, razumske i empirijske spoznaje. »(...) Treba osloboditi teologiju od apstraktnog dogmatizma, uvesti religioznu istinu u formu slobodno–razumskoga mišljenja i ostvariti je u datostima iskustvene znanosti, dovesti teologiju u nutarnju vezu s filozofijom i znanostu i, na taj način organizirati sve područje istinske spoznaje u punom sustavu slobodne i znanstvene teozofije.«⁵ – Ipak je i Solovjev bio svjestan nedostatnosti i nejakosti samo intelektualne aktivnosti za dovršenje djela utjelovljenja svejedinstva i mudrosti (*sofija*) u svijetu. Osim te intelektualne aktivnosti traži se organizacija sveukupne stvarnosti. I tu njegova filozofija naginje filozofiji života.

Spoznaja Boga i vjere mora biti integralna (*celnoe znanie*), sinteza svih ljudskih sposobnosti: uma, volje, osjetila, naravnih i nadnaravnih sposobnosti. Ta spoznaja uključuje nužno tri striktno povezana činitelja: religiozno iskustvo, vjeru i mišljenje (razum). Nijedan od ta tri čimbenika po sebi nije dostatan; jer mišljenje je u sebi apstraktno, iskustvo donosi samo materijal ali bez značenja apsolutnosti i bez metafizičke spoznaje objekta. Ono što po Solovjevu zapravo u spoznavanju Boga i vjere ima značenje apsolutnosti i što odgovara nekako bitku objekta, jest vjera. Ona, utvrdivši postojanje bezuvjetnoga, omogućuje empirijsku i racionalnu spoznaju. Bez vjere u bezuvjetnu stvarnost predmeta, iskustvo ne bi bilo odvojeno od posve subjektivnih doživljaja, kao što i pojmove ne bismo mislili kao objektivni materijal. Na osnovi toga što nam donosi vjera naš um (uz rad mašte) uspinje se k ideji predmeta, a u stvaralačkom tijeku toga istoga uma, ostvaruje se iskustvo. – Tako, dakle, vjera postaje neki iracionalni, voljni čin koji svoj objekt postavlja apsolutno. Time Solovjev (kao i neki njegovi slavofilistički prethodnici) napušta podlogu objektivnosti u pitanju Boga i vjere i pripisuje vjeri samo neku subjektivnu izvjesnost. I tako on, kao gorući protivnik racionalizma, pokazuje i u svojoj spekulaciji uočljivoj jaku primjesu racionalizma.⁶

5 VL. SOLOVJEV, *Kritika otvlečennyh načal, Sočinenija*, t. I., Moskva 1988., str. 742.

6 Usp. BERNHARD SCHULTZE, *Das Gottesproblem in der Osttheologie*, Münster 1967., str. 66–67.

Neki su pak govorili da njegova filozofija svejedinstva vodi u panteizam (ili panenteizam). Naime, za njega je, kao i uopće za metafiziku svejedinstva, svijet istobitan s Bogom, a takve tvrdnje neizostavno vode prema panteizmu. Bilo je također primjedbi na njegovu sklonost da teologiju zamijeni filozofijom kao sredstvom za razvijanje sadržaja vjere, ona je u njega podčinjena religioznom počelu (idealu cjelovitog znanja), a opet za razumijevanje vjere otaca traži slobodno razumsko razmišljanje. Toj metodološkoj dvojnosti odgovara metafizička dvojnost: naime, s jedne strane čitava metafizika svejedinstva zapravo je modernizirani panteizam na crti Spinoza–Schelling, a, s druge strane, on hoće svejedinstvo originalno postaviti u osnovu svih principa kršćanstva. Neki mu zamjeraju da je u njega vjera u procesu razumijevanja izmijenjena u vrlo problematičnu metafiziku, kao i to da je neke njegove teorije teško pomiriti s kršćanstvom.⁷ Mnogostrukost stvari toga svijeta u njegovoj filozofiji ostaje neobjašnjena – ili se usmjeruje prema panteizmu.

3. Pavel Aleksandrovič Florenskij (1882.–1937.)

Studirao je prirodoslovne znanosti, matematiku i fiziku, postigao stupanj znanstvenika na tom području na sveučilištu i bavio se stručno tim znanostima (elektricitetom i termodinamikom). No, poslije stupa u duhovnu akademiju i g. 1911. prima svećeništvo te se bavi teologijom. Ostao je u Sovjetskom Savezu pa je sredinom tridesetih godina osuđen na deset godina prisilnoga rada te je poslan u radni logor jer se nije htio odreći svećeništva. U logoru je i umro (najvjerojatnije) 1937. godine (službeni datum 15. prosinca 1943.). Za našu svrhu ovdje ističemo njegova važna djela: *Stolp i utverđenje istiny (Stup i tvrđa istine)* g. 1913., te *Smysl idealizma (Smisao idealizma)* 1915. godine.

Florenskij razvija svoj filozofski nazor na području religiozne spoznaje. On želi iskazati vjernost tradiciji i ujedno izraziti svoje nove ideje. Glavno filozofsko pitanje je o istini i njezinu otkrivanju i na tom putu treba zbaciti racionalizam koji se zasniva na načelu identiteta čije je značenje preuveličano. Istina, kao apsolutna realnost, nadracionalna je cjelina i u njoj nema mjesta za racionalni princip identiteta ($A=A$). Ta formula simbolizira smrti sličnu nepokretnost, statičku izolaciju. Razum je u tom načelu posve antinomičan i ne može tim načelom izraziti činjeničnu stvarnost koja je zapravo dana u živom, konkretnom, duhovnom iskustvu. Statička mnogostrukost pojmova i njihovo dinamičko jedinstvo, nespojivi su jedno s drugim. No, toj antinomičnosti razuma opire se potreba za cjelovitim i vjekovječnom istinom. Ona mora biti u sebi nešto tako puno da zapravo sadrži sve. Tu on anticipira svoj pojam svega daljeg istraživanja koji naziva »bitno svejedinstvo«. On kaže da je taj psihološki uvod u tajnu istine sličan egzistencijalističkom shvaćanju, samo je u njega to

7 Usp. FREDERIK KOPLSTON, *Filozofija u Rusiji*, Beograd: BIGZ 1992., str. 261. Također: NIKOLAJ O. LOSSKIJ, *Istorija ruskoj filozofii*, Moskva: Sovetskij Pisatelj 1991., str. 148–149; V.V. ZEN'KOVSKIJ, *Istorija ruskoj filozofii*, t. II., d. 1., Lenjingrad: Ego, 1991., str. 40–41.

više primanje izloženoga, nego stvarna osnovica njegovih misli koja je napokon pokrenuta potrebom za cjelovitom istinom. A cjelovita istina dostupna je zahvaljujući ipak razumskoj intuiciji u kojoj on vidi tvrdnu osnovu i koja spaja diskurzivnu diferencijaciju *ad infinitum* s intuitivnom integracijom do stupnja jedinstva. I tu nas osobno iskustvo uvjerava u pravilnost takva puta, »iz područja pojmova moramo izaći u područje živoga iskustva«. Stoga on tvrdi da mi bitne istine ne izvodimo nego samo pokazujemo u iskustvu. Poslije saznajemo da se kao organ zapažanja višega svijeta javlja *srce*.

Razdrobljenost našega znanja i razuma posljedica je grijeha. Kako je onda moguća »razumska intuicija« kao zapažanje »dubine bitka«? Na to Florenskij odgovara, s jedne strane, upućivanjem na »podvig vjere« koja daje tvrdnu osnovicu spoznaji, tvoreći prijelaz od asertoričkih istina svijeta k apodiktičkim istinama dogmi, a, s druge strane, on tu izvodi svoje učenje o razumu (koje je nekad započeo Kirejevskij): »Razum je nešto pokretno, to je dinamički a ne statički pojam.« U obliku rasuđivanja on se razlaže, raspada u antinomijama, umire tu u svojoj rasudnoj biti, ali on ponovo cvjeta i miriše kad se oslobađa razdrobljenosti u zapažanju jedinstva i u prosvjetljenju srca postaje sposobnim uvidjeti nakon radrobljenosti svijeta njegovo jedinstvo. Tu se »stapaju granice znanja i vjere« i mi se učimo zreti »vječne korijene stvorenja u Bogu«. A to nas uvodi u tajnu svejedinstva.⁸ Dakle, polazište spoznaje jest vjera (kao pouzdanje). I to je osnovna i karakteristična pozicija čitave ruske filozofije. Tako spoznaja nije stjecanje nekog neanimiranog objekta od grabežljivog subjekta, nego moralno i živo zajedništvo među osobama od kojih je svaka i objekt i subjekt. Zapravo, samo je osoba spoznatljiva i to po nekoj osobi. Pilat je pitao Isusa–Istinu o istini. Nije dobio odgovor. Pitanje mu je bilo uzaludno jer nije bio kadar priznati Istinu kao istinu, tj. imati pouzdanje i vjeru u Isusa koji bi mu se tek tada objavio. Dosljedno u širem smislu, Florenskij opisuje razliku između iracionalnog Bergsonova intuitivizma i intuitivizma nekih ruskih filozofa koji priznaju veliku važnost racionalnog aspekta, na putu prema onoj *credo ut intelligam*. Kršćanska vjera odbacuje oba ta ekstrema kao oprečne kako prema iracionalizmu, tako i prema racionalizmu.⁹

No, ona razumna intuicija izlazi od višega k nižemu, od cjeline k beskonačnom mnoštvu podčinjenih dijelova. Samo, takva jedina istina moguća je jedino u nebu. Ondje rasparčanost našega znanja nije tolika zapreka, ondje cjelovita božanska istina, nadilazeći i zakon proturječja pomiruje A i ne–A, inače po nama raščlanjene istine neizbježno antinomične. Ondje imamo božansko jedinstvo i trojstvo – u ideji konstupstancijalnosti. Pobjeda nad zakonom identiteta, stvaralački prijelaz iz svoje zatvorenosti u sferu »drugoga«, stvarno samootvaranje u tom »drugom« – to je osnovica istine izražena u dogmi konstupstancijalnosti (*homoousia*). Tu se razum i vjera dodiruju i dopunjuju. Zato

8 Usp. NIKOLAJ O. LOSSKIJ, *nav. dj.*, str. 205ss., V.V. ZEN'KOVSKIJ, *nav. dj.*, str. 188–189.

9 TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *nav. dj.*, str. 107–108.

filozofija, kao pomoć vjeri, ima svoje podrijetlo u kultu. Ona traži »apsolutni smisao«. A takav smisao ne možemo naći u duhu koji misli, u samoj misli, kako je to vjerovao Kant. Iznad odnosa identičnosti i racionalizma sve pokriva ljubav. Smisao ljubavi: *finis amoris ut duo unum fiant*. Naravno, na takvo ne-sustavno filozofiranje i pokušaj povezivanja staroga i novoga bilo je i kritike, da je duh čitava djela Florenskoga zapadnjački, stran pravoslavnome svjetonazoru, teološka i filozofska pitanja pomiješana bez utemljene kristologije itd.¹⁰ No bez obzira na sve, Pavel Florenskij ostaje nezaobilazna figura takvog načina filozofiranja i vjerovanja u specifičnom svijetu ruskoga religijskoga svjetonazora.

4. Vladimir Nikolajevič Losskij (1903.–1958.)

Bio je sin ruskog filozofa Nikolaja O. Losskoga. Studirao je povijesno–filološke znanosti na sveučilištu u Petrogradu, zatim je nakon očeva izгона nastavio studirati u Pragu i napokon završio na Sorboni u Parizu gdje se specijalizirao u srednjovjekovnoj filozofiji i teologiji. Bio je član ruskog teološkog instituta *Saint Serge* u Parizu. Osobito mu je poznata izvrsna studija *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Aubier, Paris 1944.

U novijoj ruskoj teologiji, kojoj je svoj prinos dao i Vladimir Losskij, osobito se ističe spoznaja srca koja zauzima središnje mjesto u mistici i religiji. Za njihovu duhovnost to je ključni pojam. Uopće u Rusiji je spoznaja srca zaštita protiv racionalizma početkom ovoga stoljeća. U dodiru sa zapadnim svijetom i njegovim intelektualnim strujanjima, ruski su se kršćani bojali da bi mogli izgubiti osobine svoje duhovnosti, zato su smatrali da čovjekovu zdravu razumu pripada i spoznaja srcem koja je u ruskoj duši i u pologu vjere. Nije to neki nezdravi sentimentalizam, nego »prozirnost« srca kao dar Duha Svetoga, povlastica čiste savjesti. Zato je njima čišćenje srca cilj kojim se jača vjera, razvija živa molitva.¹¹ Naravno, tu je i dalje očita težnja prema sintezi, u osobi, u spoznaji, u vjeri.

Sloboda i ljubav, kao sastavni čimbenici osobe, ne mogu se zahvatiti s pomoću racionalnih kategorija, i to zato »što se ljudska osoba ne može izraziti pojmovima. Ona izmiče bilo kojoj racionalnoj definiciji, čak i svakom opisanju, jer svaka vlastitost kojom bismo je htjeli okarakterizirati nalazi se i u drugih individuumama.«¹² Ona se može otkriti jedino u jedinstvu s misterijem Krista, po nekoj »izravnoj intuiciji«, ili bolje po Objavi. Osoba ostaje neprestano kao neki znak, neki simbol koji nas vodi u neizrecivi bezdan, u neki podzemni izvor iz kojega stalno nešto istječe na površinu. I ta osoba je nositelj vjere.

No, taj pojam osobe povezan je posebno s pojmom istine, smatra Losskij. Ako se istina osjeća kao osobna stvarnost, onda će i način spoznaje biti susret s drugom osobom, osobom Krista, samom istinom u punini. »Gledanje licem u lice je, takoreći, egzistencijalno zajedništvo s Kristom u kojemu svatko nalazi

10 Vidi GEORGIJ FLOROVSKIJ, *Puti ruskoga bogoslovija*, Pariž 1937.

11 Usp. TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *Russische Spiritualität*, Regensburg: Pustet Verlag, 1994., str. 16–18.

12 VLADIMIR LOSSKIJ, *A l'image et a la rassemblement de Dieu*, Paris 1967., str. 118.

svoju puninu, spoznajući Boga osobno i bivajući osobno spoznat i ljubljen od Boga.«¹³ Dakako da je to i u Vladimira Losskog spoj filozofije i teologije, mišljenje o osobi i istini. Filozofija ne samo da je neodvojiva od religijskih pitanja nego za Ruse ona se ne može uopće odvojiti, posebice, od kršćanske religije.

Istočna teologija, to je vidljivo posebno u Vladimira Losskog, pokazuje se soteriološkom. Usmjerena je na problem jedinstva s Bogom i ne stupa u savez s filozofijom, kao primjerice, skolastika. No, čovjek je po svojoj prirodi povezan sa svijetom. Da je Adam uspio zadržati ljubav prema Bogu i sebe posve predati Bogu, ujedinio bi svijet i priveo ga k Bogu. Ali on tu zadaću nije ispunio. Istočna teološka misao uvijek se zanimala za svijet kao cjelinu, što je vidljivo i u liturgijskoj poeziji i u ikonografiji. Losskij osobito mnogo citira grčke oce, a po njima, odgovornost za svijet jest očišćenje svijeta od zlih sila, od grijeha. Rusi imaju osobni odnos prema zemlji i zato se boje osjećaja da je ne povrijede grijehom.

Da bismo započeli i razvili duhovni život, dužni smo usmjeriti našu volju prema Bogu, odricati se svijeta i doseći sklad između razuma i srca. Bez razuma srce je slijepo, a bez srca – središta svake djelatnosti – razum je bespomoćan. Razumsko shvaćanje i uviđanje, prijeko potrebni je uvjet asketskoga života. Duša ne može ozdraviti ako čovjek ne usmjeri svoju volju k Bogu, s besprijekornom vjerom, u molitvi koja predstavlja osobni susret s Bogom i uči nas ljubavi. Ta molitva mora biti neprekidna. Zato njihova duhovnost ne promatra svijet samo izvana da mu se dive, oni ga gledaju iznutra i posvećuju ga. Teško je zamisliti čovjeka bez te interakcije sa svijetom. Uostalom, na tome je nastala i njihova sofologija. Čovjek ujedinjuje sva stvorenja, ne odbacujući ništa u jedinstvu s Bogom i u ljubavi kloneći se grijeha da ne obesveti svijet. Zato čovjek zapravo nije mikrokozmos, nego makrokozmos, osoba koja globalno priopćava svijetu milost. Što se tiče spoznavanja Boga, Vladimir Losskij zastupa apofatičku, negativnu teologiju Istočne crkve koja se bori za savršenu puninu bitka, uzlazi od pojmova ka gledanju i preobražava dogme u doživljavanje neizrecivih božanskih tajni. No, on je monah–teolog koji vjeru i razum stapa u jednu stvarnost božanskog doživljavanja.

Zaključak

Ruski filozofi–teolozi spominjani u enciklici pokazuju osebujan, vlastiti način shvaćanja odnosa uma i vjere u religijskom području. Čini mi se da enciklika onda hoće reći da je i takav put bogat, prihvatljiv i vodi k Bogu. Možda bi za bolje shvaćanje takvog puta bilo korisnije da je enciklika izostavila ime Pjotra Čaadajeva, a uvrstila novijeg teologa iz pariške škole (uz Vladimira Losskog), i to Paula Evdokimova (primjerice, vrlo mu je poznata studija *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Xavier Mappus, Lyon 1967.).

Općenito, ti su filozofi–teolozi u zapadnoj filozofiji, a osobito u hegelijanskom racionalizmu, gledali jedan proizvod kvarenja koji je, po njima, bio re-

13 VLADIMIR LOSSKIJ, *Vision de Dieu*, Neuchâtel 1962., str. 140.

zultat sekularizacije koja je potekla od katolicizma preko protestantizma. Nasuprot posve vanjskoj spoznaji razuma oni su tražili nutarnje shvaćanje istine. Taj ideal cjelovitog znanja, ne apstraktnoga nego konkretnoga, obuhvaća sve čovjekove sposobnosti: razum i volju, srce i osjećaj. Oni su težili prema univerzalnoj sintezi vjere i znanja – i to na svim područjima: društvenom i privatnom, spekulativnom i zemaljskom, umjetničkom i moralnom.

Suvremeni ruski filozofi–teolozi naučavaju gotovo jednoglasno, i to oslanjajući se na svete oce, da temelj religije valja tražiti u ljudskoj naravi ukoliko je ona vjerna slika Božja; ali osim toga oni su mišljenja da nikakva religija ne bi bila moguća bez još nekog pridošlog Božjeg djelovanja na ljudski duh. To Božje djelovanje opaža čovjek zbog samog djelovanja neposredno, bez zaključivanja. Ipak, nije riječ o gledanju Boga kakav je on u sebi, niti o trenutačnom shvaćanju jasne ideje o Bogu, kao niti o nekoj već postojećoj urođenoj ideji o Bogu. Boga opažamo primjereno životnom doživljaju po nekom osobitom religioznom osjećaju, afektu, po religioznom iskustvu ili religioznom instinktu, ili – kako smo već uvidjeli maloprije u tekstu – Boga shvaćamo *u srcu i po srcu*. A *srce* ovdje često označava ne samo čovjekovu religioznu nutrinu nego sveukupnost svih spoznajnih sila, nastojanja i mogućnosti. I taj su nauk oni često nazivali *mističkim realizmom*. On označuje i zahvaća tri područja: metafiziku, nadnaravnost i neposredno iskustvo o Bogu i – jednako tome u odnosu prema stručnim disciplinama – to znači: filozofiju, teologiju i mistiku.

THE ROLE AND RELATIONSHIP OF FAITH AND REASON IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY

A View Towards the Encyclical Fides et ratio by Pope John Paul II, 1998.

Slavko PLATZ

Summary

In September 1998 Pope John Paul II issued the encyclical Fides et ratio which speaks about the importance and role of philosophy and reason in the approach to faith. These two spiritual realities are in constant inter-connection in man's discovery of life. Philosophical tradition at one stage used to give precedence of either one or the other of the approaches. In part 74 of the encyclical the Holy Father expressly refers to some Church Fathers of the East and West and some great middle ages philosophers. He especially notes four Russian philosophers from the nineteenth and twentieth centuries (P. Čaadajev, V. Solovjev, P. Florenskij, V. Losskij) who particularly worked on the problem of the inter-relationship between of faith and reason in the Russian spiritual tradition. The article deals with their thoughts on the issue of reason and faith within the context of the encyclical that desires to emphasise the wholeness of man and his spiritual dimensions with regards to the realities of faith.