

ЕПИСТЕМИЧКА ФУНКЦИЈА ВЕРЕ У ДЕЛУ ИМАНУЕЛА КАНТА И ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГ: ПРИЛОГ ОДРЕЂЕЊУ ОДНОСА ВЕРЕ И ЗНАЊА У ЗАСНИВАЊУ РЕЛИГИОЗНЕ ЕПИСТЕМОЛОГИЈЕ

Дарко Цвијић*
Универзитет у Београду,
Православни богословски
факултет

Апстракт: Аутор у овом чланку претендује да понуди одређење појма „вера“ у мисаоним системима Имануела Канта и Павла Флоренског, како би се разумела епистемичка функција вере у погледу могућности сазнања Бога. Циљ аутора овог рада јесте да укаже на постојање двају различитих семантичко-епистемолошких контекста у којима се употребљава појам „вера“, показујући тиме да се дискредитација епистемичке функције вере, у случају атеизма, и њено оправдање, у случају теизма, дешавају на потпуно различитим нивоима стварности. У првом делу рада, ослањајући се на резултате Кантове критичке философије, аутор настоји да истакне допринос атеистичке позиције. Анализом моралног доказа за Божије постојање, у оквиру које Кант дефинише веру као теоријско уверење (*Überzeugung*), разматра се епистемичка функција вере у границама чулног искуства. Кроз призму философије Флоренског и његове метафизике Кантове критичке философије, други део рада истражује допринос теистичке позиције. Вера се овде дефинише као епистемички јединствени подвид који води до теистичког сазнања Бога, чиме се покушава оправдати могућност заснивања једне религиозне епистемологије у границама најчулнијег искуства.

Кључне речи: вера, разум, ум, Божије постојање, морални доказ, уверење, теистичко сазнање, религиозно искуство.

Увод

Предмет овог рада јесте одређење појма „вера“ у мисаоним системима Имануела Канта (Immanuel Kant) и Павла Флоренског (Павел Александрович Флоренский), како би се кроз компаративну анализу двеју хетерогених традиција разумела епистемичка функ-

* dcvijic2@gmail.com.

ција вере у погледу могућности сазнања Бога. Сведоци смо поновног буђења интересовања за питање Божијег постојања, те инсистирање на његовој реактуелизацији може да буде од велике користи за Православну Цркву, будући да се пред њу данас поставља задатак да редифинише своју вишевековну апологетску улогу у одбрани теолошких ставова на којима се темељи православна епистемологија. Мишљења смо да постоје два основна проблема који узрокују сукоб између теизма и атеизма. У првом случају, проблем настаје онда када теисти покушавају да оправдају епистемичку функцију вере у границама разума (*ratio*) и чулног искуства. У другом случају, сукоб је изазван неспоразумом који проистиче из употребе појма „вера” у различитом епистемолошком контексту – такозвани проблем аргументативне еквивокације. Наиме, док атеисти поричу рационалне доказе за постојање Бога, дискредитујући епистемички значај вере у границама чулног искуства, теисти, с друге стране, често покушавају да одбране епистемички статус вере у границама натчулно-ноетичке стварности. Кроз призму философско-теолошке мисли Канта и Флоренског, настојаћемо да укажемо на постојање двају различитих семантичко-епистемолошких контекста у којима се употребљава појам „вера”, показујући тиме да се дискредитација епистемичке функције вере, у случају атеизма, и њено оправдање, у случају теизма, дешавају на потпуно различитим нивоима стварности. На тај начин, и атеистичка и теистичка позиција поседују валидну аргументацију уколико се придржавају сопствених граница.

Представићемо то кроз следеће резултате: 1) намеравамо да истакнемо допринос Кантове критичке и практичке философије у погледу постављања граница спекулативној метафизици у границама чулног искуства. Анализом Кантовог моралног доказа за Божије постојање, показаћемо да вера по Канту у границама чулног искуства може да функционише као разумско субјективно уверење са ниским степеном теоријске очигледности; 2) на другом месту, настојаћемо да истакнемо допринос мисаоног наслеђа Флоренског у погледу метакритике Кантовог система и надилажења критичких граница спекулативне метафизике. Овим резултатима желимо да предочимо могућност оправдања епистемичке функције вере у рејону натчулно-ноетичке стварности, поштујући први принцип по којем Кантова философија поседује валидност све док се придржава сопствених критичких граница.

1. Кантов морални доказ за Божије постојање: вера као теоријско уверење (*Überzeugung*)

Откако је Хајнрих Хајне 1882. године испричао анегдоту да је Кант својом критиком класичног онтолошког доказа „избацио” Бога из „куће” на „предња врата”, у научним круговима се увредило мишљење да је Кант био сурови настављач просветитељског пројекта, одбацујући веру и простодушно религиозно искуство обичног човека у корист „окорелог” деизма и „хладног” агностицизма. Кант је, међутим, како иде даље ова Хајнеова анегдота, кроз своју практичку философију покушао поново на лукав начин да „уведе” Бога у „кућу” на „задња врата”. Он је то учинио само како би удовољио свом остарелом слуги Лампеу, чија је простодушна вера била угрожена и погрожена Кантовом првом *Критици*. Како није могао да поднесе патњу свог слуге при помисли да је његов господар „убио” Бога, Кант је у својој другој *Критици* подарио Лампеу морални доказ за Божије постојање. Не испитујући веродостојност ове Хајнеове приче, за нас је битно то што нам Кант у оквиру моралног доказа оставља своје лично разумевање појма вере.¹ Стога, у наставку ћемо анализирати морални доказ за Божије постојање, те ћемо у оквиру тога покушати да одговоримо на питање: да ли по Канту морални доказ пружа теоријско проширење сазнања о Божијем постојању?

Кант је морални доказ за Божије постојање разрадио на два места: у *Критици чистог ума* (КЧУ) и у *Критици практичног ума* (КПУ). Док се у КЧУ само дотиче моралног доказа, у КПУ га он даље разрађује. Циљ моралног доказа по Канту јесте да уклони дијалектички привид који настаје када практички ум погрешно закључи да четири моралне премисе стоје у антиномичком конфликту. Представљамо антиномију практичног ума:

- П1)** Морални закон заповеда моралним субјектима да теже ка остварењу *највишег добра* (*summum bonum*) које се састоји из врлине и среће.²

¹ О Х. Хајнеовој анегдоти детаљније види: Stephen Palmquist, *Kant's Critical Religion II*, (Aldershot, Burlington USA, Singapore, Sydney: Ashgate, 2000), 65–66. Такође: Stephen Palmquist, „Immanuel Kant: A Christian Philosopher?,” *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 6, no. 1 (January 1989): 65–75.

² Види: Immanuel Kant, *Kritika čistog uma*, trans. Nikola Popović (Beograd: Dereta, 2012), 535.

- П2) Морални закон заповеда само оно што је реално оствариво.³
- П3) Морални субјекти могу да достигну остварење *највишег добра* само ако верују (*glauben*) да је оно оствариво кроз употребу одређених средстава.⁴
- П4) Синтетичка веза између врлине и среће у оквиру предмета *највишег добра* није остварива у чулно-појавном свету.⁵
- К) Дијалектички привид: Дакле, морални закон, који заповеда остварење *највишег добра*, мора бити лажан.⁶

Антиномија практичког ума настаје из сукоба четврте премисе са прве три премисе. Пошто у оквиру чулно-појавног света није могуће остварити синтетичку везу између врлине и среће, морални субјект закључује да морални закон заповеда нешто што је неоствариво. Кант сматра да је такав закључак погрешан и да антиномија практичког ума настаје када почнемо да се према појавама односимо као да су ствари по себи. Да бисмо решили дијалектички привид, потребно је да се обратимо трансценденталном решењу. Истину говори четврта премиса (П4) да не постоји синтетичка веза између врлине и среће у чулно-појавном свету. Међутим, уколико претпоставимо да је чулно-појавни свет *једини* свет који постоји, онда ће се четврта премиса нужно наћи у сукобу са другом премисом (П2), која каже да нам морални закон никад не заповеда нешто што је неоствариво. Али, будући да ми знамо да нас морални закон никад не обманује (П2), а прва премиса нам казује да нам морални закон заповеда остварење *највишег добра* (П1), наша је дужност да поред чулно-појавног света претпоставимо постојање интелигибилног света (натчулног света) у којем ће врлина и срећа бити синтетички повезане. Пошто човеку, с обзиром на његове сазнајне капацитете, није омогућено сазнање једног таквог интелигибилног света – као што му није ни омогућено да сопственим снагама синтетички усклади природну сврховитост (сре-

³ Види: Имануел Кант, *Критика практичког ума*, trans. Данило. Н. Баста (Београд: Досије студио, 2019), 49.

⁴ Види: Immanuel Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, trans. Nikola Popović (Beograd: Dereta, 2020), 54; Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1970), 20–23.

⁵ Види: Кант, *Критика практичког ума*, 136–37.

⁶ Детаљније о антиномији практичког ума види: Wood, *Kant's Moral Religion*, 15–25.

ћу) са својом моралном настројеношћу (врлином) – њему, дакле, једино преостаје да претпостави постојање неког вишег интелигентног бића које поседује моћ да синтетички усклади врлину са срећом. Под једним таквим вишим бићем Кант мисли Бога:

„Ја такође знам [*weiß*] савршено сигурно да нико не *познаје* [*kenn-
ne*] друге услове под којима је могуће ово јединство циљева
[кроз остварење идеала *највишег добра*] под моралним законом.
Али пошто је морални пропис у исто време моја морална мак-
сима... то ћу ја *неизоставно веровати* [*glauben*] у *еџисџенцију бо-
га*... и сигуран сам да ме у овој вери ништа не може поколебати,
пошто би тиме била оповргнута моја морална начела, којих се
ја не могу одрећи, а да у својим рођеним очима не изгледам *го-
сџојан љрезира* [*verabscheuungswürdig*] [курзив Д.Ц].”⁷

У ова два сажета и семантички језгровита параграфа, Кант из-
лаже морални доказ за Божије постојање. Укратко речено, уколико
морални субјект жели да остане веран моралном закону и да из-
бегне замку дијалектичког привида, он је принуђен да претпостави
веру у Бога, који једини поседује моћ да испуни оно што морални
закон заповеда моралним субјектима – достизање *највишег добра*.
Међутим, оно што нас интересује и што ћемо настојати да пред-
ставимо у наставку јесте одговор на следеће питање: уколико Кант
„савршено сигурно зна” да је остварење *највишег добра* могуће ис-
кључиво под претпоставком вере да Бог постоји, да ли из тога може
да се закључи да је вера за Канта заснована на рационалној основи?
Односно, да ли вера пружа теоријско проширење сазнања о Божи-
јем постојању?

Кант прави дистинкцију између *праџматџичке вере* и *моралне вере*.
Оно што по Канту повезује ове две различите врсте веровања јесте
то да вера у оба случаја функционише као средство које омогућава
човеку да достигне одређени циљ. Уколико човек жели да оствари
неки циљ (Ц), он мора да верује у одређено средство (С) које га кроз
одређену акцију (А) води до остварења циља. Разлика је у томе што
код прагматичке вере морални субјект *оџционо* бира средства у која
ће да верује, док је код моралне вере морални субјект *џринуђен* да

⁷ Kant, *Kritika čistog uma*, 544. Уп: Кант, *Критџика џпракџичкоџ ума*, 149; Wood, *Kant's Moral Religion*, 401–3; Palmquist, *Kant's Critical Religion II*, 75. При цитирању, у угластим заградама налазиће се само моја лична појашњења и појмови из изворног текста онако како их наводе Кант и Флоренски.

верује у средство које једино поседује моћ да га одведе до циља.⁸ Дакле, када је у питању морална вера, човек је принуђен да верује у Бога, пошто Бог једино може да му омогући достизање *највишег добра*. На чему се заснива ова принуда да верујемо у Божије постојање? Односно, да ли постоји епистемичка основа из које извире принудно веровање у Бога?

Као што се види из горе цитираног параграфа КЧУ, Кант сматра да човек савршено сигурно зна да предмет практичког ума (*највише добро*) не може бити остварен другачије сем под претпоставком вере у Божије постојање. Уколико се савршено сигурно зна да је вера у Бога једини пут до остварења *највишег добра*, онда се принуда у моралној вери заснива на рационалној основи. Међутим, Кант изједначава веру (*Glaube*) са уверењем (*Überzeugung*), а не са знањем. У *Логици*, он пише: „[...] практично уверење [*praktische Überzeugung*] [курзив Д.Ц.] је, дакле, морална умна (рационална) вера [*moralische Vernunftglaube*].”⁹ Кантово схватање вере, стога, нема ништа заједничког са уобичајном дефиницијом вере као чина који није рационално оправдан. Јер, по Канту, како говори П. Бирне: „[...] из тачке гледишта првог лица, немогуће је направити разлику између питања „Да ли ја веру-

⁸ Види: Kant, *Kritika čistog uma*, 541; уп: Wood, *Kant's Moral Religion*, 25. Чини нам се да Кант није сасвим до краја конзистентан и да понекад одступа од овог изнетог мишљења у КЧУ. Делује да он у КПУ заговара став по којем морални субјекти нису морално принуђени да верују у постојање Бога; односно, морални субјекти имају слободу опционог бирања средстава за која сматрају да ће их одвести до остварења *највишег добра*. Види: Кант, *Критика практичког ума*, 172. У једном омањем тексту из 1794. године, под називом *Крај свих ствари*, стиче се утисак да ни сâмом Канту није до краја јасно да ли је морални субјект принуђен да претпостави постојање Бога или може да се определи за неко друго средство уколико жели да оствари крајњу сврху коју пред њега поставља морални закон. Види: Immanuel Kant, „Kraj svih stvari,” in *Um i sloboda: spisi iz filozofije istorije, prava i države*, trans. Dubravko Kolendić (Beograd: Velika edicija Ideja, 1974), 132. Такође, постоји добра критика Кантовог разумевања прагматичке вере. О томе детаљније види: Lawrence Pasternack, „Kant's Doctrinal Belief in God,” in *Rethinking Kant: Volume 3*, ed. Oliver Thorndike, (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2011), 206–7.

⁹ Imanuel Kant, *Logika*, trans. Dalibor Peštalić (Beograd: NEVEN–Zemun, FENIKS–Beograd, 2008), 93. На предлог Д. Пешталића, преводиоца Кантове *Логики* на српски језик, определили смо се да именицу „*Überzeugung*” преводимо као „уверење”, а не као „убеђење”, како чини проф. Н. Поповића у преводу КЧУ на српски језик. Разлог за то проналазимо у чињеници што у српском језику именица „уверење”, за разлику од именице „убеђење”, у свом значењу показује виши степен теоријске очигледности – што је Кант и хтео да покаже. Вера у Божије постојање јесте за Канта заснована на уверењу, то јест на *чврстој* теоријској основи, а не на простом убеђењу, које се темељи на *слабим* теоријским доказима.

јем (мислим) да је п?‘ и „Да ли је п?‘ [прев. Д.Ц].”¹⁰ Веровати у Бога, ако разумемо исправно П. Бирнеове речи, значи најпре прихватити теоријски темељ на којем се накнадно изграђује уверење у Божије постојање. Питати: *да ли треба веровати да Бог постоји?* значи дати одговор на питање: *да ли Бог постоји?* Дакле, уколико бисмо прихватили веру у Бога која се не би заснивала на знању да Он постоји, то би по Канту значило да ми суштински не верујемо да Он постоји – по истом принципу као када бисмо рекли да верујемо да напољу киша пада, иако не знамо да ли је напољу суво или мокро. Моја одлука да прихватим препозицију да напољу киша пада јесте заснована на вери само ако сам уверен да знам да киша напољу пада; у супротном, ја не бих ни веровао да киша пада, већ бих себе обмањивао нечим за шта знам да није истинито. Када је у питању Кантова морална вера, сматрамо да би се то могло овако изрећи: верујем (тј. уверен сам) да знам да Бог постоји. Међутим, како онда Кант прави разлику између знања (*Wissen*) и (у)вере(ња) (*Überzeugung*)? Односно, да ли по Канту постоји разлика када кажем да знам да Бог постоји и када кажем да сам уверен да Бог постоји?

Пре него што одговоримо на ово питање, сматрамо да је потребно указати на један проблем који постоји у Кантовом разумевању вере. Наиме, Кант није доследан када се служи појмом „вера”. Он веома често изједначава овај појам с појмовима „постулат” (*Postulat*) и „предуслов” (*Voraussetzung*).¹¹ Некад, по њему, ми верујемо да Бог постоји, а некад само постулирамо да Он постоји. У чему се састоји разлика између у(вере)ња да Бог постоји и постулирања да Бог постоји? Према нашем мишљењу, постулирати или претпоставити да Бог постоји пре указује на то да се понашам „као да” Бог постоји, него на то да засигурно знам да Он постоји.¹² Оваква терминологија коју Кант употребљава се коси са оним што смо покушали да објаснимо – веровати да Бог постоји значи бити рационално уверен да Он постоји. Рећи: *понашам се „као да” напољу киша пада, иако не знам да ли заиста пада* није исто што и рећи: *верујем (што јест*

¹⁰ Peter Byrne, „Kant’s Moral Proof of the Existence of God,” *Scottish Journal of Theology* 32, 4 (1979): 335–336.

¹¹ У *Дијалектици КПУ* Кант каже: „... Ти постулати [практичког чистог ума] нису теоријске догме, већ *претпоставке* [предуслови] у нужно практичком смислу [курзив Д.Ц].” Кант, *Критика практичког ума*, 149; 157. У *Логици* он исто каже: „То веровање је нужност да се *претпостави* [курзив Д.Ц] објективна реалност неког појма (највишег добра)...” Kant, *Logika*, 87.

¹² „Ми треба да поступамо (деламо) *иако да* бисмо ту сврху остварили [курзив Д.Ц].” Kant, *Logika*, 86; „Следствено овоме, мудро је онако деловати *као да* је неки други живот... непромењив [курзив Д.Ц].” Kant, „Kraj svih stvari,” 128.

уверен сам) да знам да најбољу киша пада. Прва се изјава, у случају постулирања „као да” киша пада, не базира на теоријској основи, док се друга изјава, у случају (у)вере(ња) да киша пада, базира на теоријској основи. Исти је случај када је у питању морална вера: понашати се „као да” Бог постоји није исто што и бити уверен да Бог постоји. Вера почива на теоријској уверености, док постулати, ако може тако да се каже, „симулирају” теоријску увереност. Проблем с постулатима јесте тај што они не воде до остварења највишег добра. Јер, присетимо се, ми по Канту тежимо ка остварењу одређеног циља само ако смо теоријски уверени да одређена средства воде до његовог остварења.¹³ Према томе, „симулирањем” уверености у Божије постојање ја отказујем послушност моралном закону, јер се понашам само „као да” ме Божије постојање води до остварења највишег циља.¹⁴ Дакле, уколико Кант жели да буде доследан сопственој аргументацији, он мора чврсто да се придржава става по којем веровати значи бити теоријски уверен да Бог постоји. Напослетку, Канту не прети само опасност од аргументативне недоследности, већ и опасност од тога да би могао сам да упадне у замку дијалектичког привида, чиме би, због отказивања послушности моралном закону, у сопственим очима сам себи изгледао као „достојан презира (*verabscheuungswürdig*)”.

Вратимо се опет горе постављеном питању: да ли Кант прави дистинкцију између знања (*Wissen*) и у(вере)ња (*Glaube/Überzeugung*)?

¹³ С. Палмквист сматра да се Кантова употреба појма „вера” може сагледати из две перспективе: 1) трансценденталне и 2) практичке. 1) Трансцендентална перспектива нас, како он мисли, приморава да верујемо у постојање предмета какви су по себи (*Ding an sich*). Уколико би се одбила таква вера, тиме би се нарушио цео систем сазнања, будући да предмети по себи јесу нужан и конститутиван услов постојања материје појавног света. 2) Практичка перспектива вере, супротно, јесте усмерена више ка опционом избору претпоставке која игра само регулативну улогу у сазнању. Одбијање такве вере не нарушава практички систем. У трансценденталном случају, вера претходи разуму, док у практичком случају, разум претходи вери. Види: Stephen Palmquist, „Faith as Kant’s key to the justification of transcendental reflection,” *Heythrop Journal* 25, 4 (1984): 451–55; уп: Frederik Koplston, *Istorija filosofije: od francuskog prosvetiteljstva do Kanta VI*, trans. Slobodan Damjanović, (Beograd: Dereta, 2014), 277–78. Сматрамо да се С. Палмквистова дистинкција две перспективе може усвојити само условно, односно само уколико се прихвати Кантово стајалиште из КПУ по којем морални субјекти опционо бирају средства ради достизања највишег добра.

¹⁴ Уп: Allen W. Wood, „Rational theology, moral faith, and religion,” in *The Cambridge Companion to Kant*, ed. Paul Guyer (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 405. Такође, уп: Johnston Estep Walter, „Kant’s Moral Theology,” *Harvard Theological Review* 10, 3 (1917): 294, <https://doi.org/10.1017/S0017816000000870>; Palmquist, *Kant’s Critical Religion*, 76.

Морални доказ уистину уверава моралног субјекта да Бог постоји, али то никако не значи да морални субјект теоријски засигурно зна (*weiß*) да Бог постоји. Јер рећи: *верујем да знам да Бој постоји*, није исто што и рећи: *знам да Бој постоји*. Међутим, пошто се већ утврдило да вера мора да функционише као *теоријско* уверење, а ипак немамо право да је изједначимо са знањем, постављамо проблематику у виду новог питања: да ли су по Канту уверење и знање два различита *теоријска* исказа? Односно, да ли се по њему уверење и знање разликују по *степену* теоријске очигледности? Стижемо до Кантове кључне дефиниције вере:

„Ако је признавање истинитости [суда] довољно само са *субјективне* тачке гледишта, а у исто време се са *објективној* гледишта сматра за *недовољно* [*unzureichend*], онда се оно зове *вера*. Напослетку, оно признавање истинитости које је и са *субјективној* и са *објективној* гледишта довољно зове се *знање*. Оно што је субјективно довољно [*Zulänglichkeit*] зове се *убеђење* [*Überzeugung*]¹⁵ (за мене самог), а оно што је објективно довољно зове се *извесност* [*Gewissheit*] (за свакога) [све курзив Д.Ц].”¹⁶

На први поглед се чини да је овде све јасно за Канта: вера функционише као субјективно уверење, које важи само за мене, док знање поседује и субјективну и објективну извесност која је обавезујућа за сваког човека (*Wissen = Gewissheit*).¹⁷ Вера нас уверава на субјективној теоријској основи, али не на такав начин да нам пружа објективне, односно знанствене (научне) теоријске разлоге (*wissenschaftliche Gründe*) на основу којих бисмо дошли до извесног знања да Бог постоји. Преостаје још да се види како Кант прави разлику између верског (*glaublich*) исказа који је субјективно теоријски довољан и знанственог (*wissenschaftlich*) исказа који је и субјективно и објективно теоријски довољан.

Пре него што покушамо да анализирамо ову разлику, поново треба указати на још један проблем који бива уочљив у Кантовом систему. Реч је о томе да Кант није до краја доследан када се користи појмом „уверење” (*Überzeugung*). У првом параграфу Трећег одсека канона чистог ума (КЧУ), Кант дефинише уверење као суд чији раз-

¹⁵ Подсетимо се, именицу „*Überzeugung*” преводимо појмом „уверење”.

¹⁶ Kant, *Kritika čistog uma*, 540; уп: Kant, *Logika*, 84.

¹⁷ О Кантовој дефиницији знања (*Wissen*) консултовати: Kant, *Logika*, 90–92.

лог јесте *објективно довољан* (*zureichend*) за свакога човека.¹⁸ Ако се прихвати ова дефиниција уверења, онда постаје нејасно како Кант само пет параграфа касније (горе цитирани пасус) за веру каже да је она уверење чије признавање истинитости бива „довољно само са субјективне тачке гледишта”, док се са „објективног гледишта сматра за недовољно”. Односно, уколико смо доследни његовој дефиницији уверења из првог параграфа, као објективно довољног суда, онда би по логици ствари требало да он у шестом параграфу дефинише веру као уверење чији је суд објективно довољан за свакога, а не само субјективно довољан за мене. Међутим, у том случају би било веома тешко разумети на који начин Кант прави дистинкцију између вере, као објективног уверења, и знања (*Wissen*). Нажалост, запажа А. Вуд, Канту не полази за руком да направи такву дистинкцију, јер: „[...] не прави разлику између ‚субјективне‘ и ‚објективне‘ довољности са јасноћом какву бисмо хтели [прев. Д.Ц].”¹⁹ Како би се избегла ова нејасноћа, А. Вуд предлаже следеће решење: „[...] Кант под ‚објективно довољним‘ у овом контексту не мисли ‚валидно за све‘, већ пре под овим разумева ‚теоријски довољно‘.” Кант, према томе, заговара могућност да постоји облик оправданог уверења које *не почива на теоријским основама*, већ које је некако оправдано „апсолутно и за све” на неким *другим основама* које су потпуно „довољне” и „субјективне” по свом карактеру [све курзив и прев. Д.Ц].”²⁰

На основу ових речи А. Вуда се да закључити да је по Канту вера субјективно довољна и уверљива за свакога, иако њена довољност и уверљивост не почивају на теоријској основи, већ на неким „другим основама”. Али се онда поставља питање: које су то „друге основе” за подизање вере, ако оне нису теоријске? Видели смо да по Канту вера мора да почива на теоријском уверењу да Бог постоји. Постулирати Божије постојање, „као да” Он постоји, иако знамо да Он не постоји, никако не омогућава достизање *највишег добра*. Према томе, вера као уверење за Канта почива *искључиво* на теоријској, а не на „неким другим” основама, како мисли А. Вуд.²¹ Питање, дакле, не треба да гласи: *да ли се вера као уверење заснива на некој другој, не-теоријској основи?* – пошто се вера несумњиво заснива на теоријској основи – већ питање треба да гласи: *да ли вера у Божије постојање нуди, као и знање, објективно-теоријску извесност која би*

¹⁸ Види: Kant, *Kritika čistog uma*, 539.

¹⁹ Види: Wood, *Kant's Moral Religion*, 15.

²⁰ Види: Wood, *Kant's Moral Religion*, 15–16.

²¹ Уп: Sebastian Gardner, „The Primacy of Practical Reason,” in *A Companion to Kant*, ed. Graham Bird (Malden, Oxford, Carlton: Blackwell, 2016), 265.

била довољна за све људе? Стога, сматрамо да код Канта разлику између вере и знања треба тражити у дистинкцији између субјективне и објективне теоријске довољности, а не у дистинкцији између теоријске и не-теоријске основе, како је А. Вуд предложио. Иако је Кант у првом и шестом параграфу неконзистентан при коришћењу појма „уверење” – што може да наведе на закључак да се вера и знање по њему поистовећују – он у више наврата наглашава да је вера само субјективно (теоријски) довољан суд, док је знање увек и субјективно и објективно (теоријски) довољан суд.²² Грешка, дакле, настаје онда када се субјективни теоријски разлози поистовете са објективним теоријским разлозима, а не када се вера дефинише као теоријско уверење. Коначно, да се вратимо на горе постављено питање: која је разлика између исказа који је субјективно теоријски довољан (уверење) и исказа који је и субјективно и објективно теоријски довољан (знање)?

Објективни искази, који се темеље на објективним разлозима, имају могућност да *прошире* теоријско сазнање, док, супротно, субјективни искази, који се темеље на субјективним разлозима, не поседују ту могућност. Када Кант каже да ми савршено сигурно знамо да нико не може *познавати* (*kennen*) друге услове који воде до остварења *највишег добра*, то никако не значи, како запажа С. Палмквист, да нам „ова претпоставка... даје право на ‚спекулативно знање‘ или ‚теоријску спознају‘ (*wissen*)... уместо тога, то значи да се услов [постојање Бога] може сматрати довољним ‚само субјективно‘ [прев. Д.Ц].”²³ Ми субјективно верујемо да знамо (*kennen*) да Бог постоји, међутим, то не значи да ми и објективно (извесно) знамо (*wissen*) да Бог постоји. Уверење да Бог постоји, без икакве сумње, јесте за Канта засновано на теоријској основи, али та теоријска основа не поседује објективне разлоге на основу којих бисмо могли да кажемо како смо

²² Види: Kant, *Logika*, 87–88. Слажемо се са С. Палмквистом када каже: „За Канта, *непознајљивост* [*unknowability*] никако не *подрезује* *незамисливост* [*unthinkability*]. Према томе, он разликује знање и веровање, објашњавајући да доказ за суд за који неко верује да је истинит мора бити ‚субјективно довољан‘, али ‚објективно недовољан‘ [курзив и прев. Д.Ц].” Palmquist, *Kant’s Critical Religion II*: 80–81, фн. 18. О овоме види детаљније: Guy Longworth, „Faith in Kant,” in *The Philosophy of Trust*, ed. Paul Faulkner и Thomas W. Simpson (Oxford: Oxford University Press, 2017).

²³ Palmquist, „Faith as Kant’s key,” 443. До забуне да Кант изједначава веру са знањем, сматра С. Палмквист, може доћи погрешним поистовећивањем два различита епистемичка појма која Кант користи: „*Erkenntnis*” и „*Wissen*”. То што имамо сазнање (*Erkenntnis*) да је Бог једини услов под којим можемо да остваримо *највише добро*, то не значи да имамо објективно теоријско знање (*Wissen*) да Он постоји. Види: Palmquist, „Faith as Kant’s key,” 443, фуснота 8.

успели да проширимо наше сазнање.²⁴ Како, сада, по Канту знамо да је неко сазнање утемељено на објективним разлозима?

Објективно знање (*Wissen*), да се вратимо на резултате критичке философије, постаје за Канта могуће само ако оно у себе истовремено укључује појам, којим се замишља неки предмет, и *емпирички опажај* (*Wahrnehmung*), кроз који нам неки предмет бива дат у оквиру чулно-појавног света.²⁵ Бог није предмет емпиричког опажаја, те једно објективно синтетичко-теоријско сазнање у погледу практичке вере у Божије постојање није могуће.²⁶ Емпирички опажај јесте тај критеријум на основу којег се по Канту одређује степен теоријске очигледности међу различитим теоријским исказима. Кант не напушта границе чулног искуства, те је знање, у стриктном значењу те речи, могуће само уколико одређени предмет подлеже емпиричком опажају. Сваки покушај да се прошири теоријско знање изван граница чулног искуства узрокује антиномије чистог ума и води до дијалектичких привида. Узрок такве философије треба тражити у чињеници да Кант никада није признавао да човек поседује епистемичку способност натчулног опажања помоћу којег би он могао да сазна Бога. Не треба, стога, да нас изненади то што је Кант одредио положај вере управо у „просторним“ границама своје критичке философије. Вера не поседује моћ да трансцендира границе чулног искуства, а како њеном предмету не одговара никакав емпирички опажај помоћу којег би она задобила статус објективно-проширујућег знања, она по Канту у најбољем случају може да завреди статус

²⁴ Спекулативни ум се према предмету (Богу) практичког ума може односити само *аналогички*, а не *синтетички*. Аналогичом се спекулативни ум служи како би разјаснио своју спознају, а не како би је проширио. О томе види подробније: Imanuel Kant, *Religija unutar granica čistog uma*, ed. Dimitrije Tasić, trans. Aleksa Buha (Beograd: BIGZ, 1990), 60–61; упореди: D.M. MacKinnon, „Kant's Philosophy of Religion,” *Cambridge University Press*, Kant's Philosophy of Religion, 50, 192 (1975): 141, <https://doi.org/10.1017/S0031819100061027>.

²⁵ Kant, *Kritika čistog uma*, 125. Детаљније види: Žil Delez, „Kantova kritička filozofija,” in *Moderno čitanje Kanta*, ed. Anka Jakšić (Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2005), 37–61.

²⁶ С тим у вези, Кант истиче: „... дакле, сазнање Бога, истина...” јесте могуће: „... само у практичком погледу; на тај начин, ако покушамо да то сазнање проширимо до теоријског сазнања, добијамо... разум који не мисли него опажа...”; „Ти постулати [практичког чистог ума]... не проширују [итал. Д.Ц] спекулативно сазнање...” (Кант, *Критика практичког ума*, 163). У већ помињаној *Лојци*, Кант слично пише: „То практично уверење је, дакле, морална умна (рационална) вера, која се једино у најсвојственијем разумевању мора назвати неком вером и као таква се мора супротставити знању и сваком теоријском или логичком уверењу уопште, зато што се она никада не може уздићи до знања” (Kant, *Logika*, 93).

субјективног теоријског уверења са ниским степеном теоријске очигледности. Морални доказ, да завршимо Кантовим речима:

„[...] би стога [једино] могао да се опише као *argumentum kat' anthrōpon*, који је валидан за сва рационална бића уопште [*generally*], а не само за контингентно усвојену мисао-навику овог или оног човека; и морао би да се разликује од теоријско-догматског *kat' alētheian* [аргумента], који захтева да буде изврстан више него што човек може да (са)зна [прев. Д.Ц].”²⁷

2. Флоренски: двиг вере ка умној интуицији божанске стварности

Оданост Флоренског Кантовом критицизму, када је у питању могућност сазнања Бога, не би требало ни најмање да нас зачуди с обзиром на то да је Флоренски од најранијег детињства био очаран пределима јужног Кавказа који су га подстицали да сазна „гвоздена правила природе”.²⁸ Кантов критички систем је Флоренском омогућио да помоћу категорија разума спозна механичко-њутновске законе који владају у чулној природи и да, последично, закључи како религиозно сазнање за антиномички разум није могуће. Међутим, Флоренски је одувек био скептичан према једном таквом механичком погледу на стварност. Читајући Платона и Гетеа, с једне стране, и уживајући у непрегледним пејзажима Азербејџана, с друге стране, Флоренски је убрзо схватио да „гвоздена (кантовска) правила природе” не могу да буду једина правила по којима функционише природа. Постепено је почео да разумева како се „просијавање других светова кроз стварност... може опипати, видети, омирисати, окусити...”²⁹ Кант је застао на трансценденталном стајалишту, тврдећи да човек не поседује епистемичку способност да трансцендира грани-

²⁷ Immanuel Kant, „What real progress has metaphysics made in Germany since the time of Leibniz and Wolff?,” in *Theoretical Philosophy after 1781*, ed. Peter Heath и Henry Allison, trans. Henry Allison (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 393; уопште: Palmquist, *Kant's Critical Religion*, 80, 383.

²⁸ Павле Флоренски, *Мојој геци*, ed. Владимир Меденица, trans. Небојша Ковачевић (Београд: Zepher Book World, 2001), 154.

²⁹ Флоренски, *Мојој геци*, 125; О утицају Платона и Гетеа на Флоренског види детаљније: Sergei Baranov, „An examination of the attitude of Pavel Florensky towards the interaction of science and theology,” 3–5.

це чулног искуства. Оно што човеку преостаје као утеха – и то само под условом да је моралан – јесте рационално уверење у Божије постојање са ниским степеном теоријске очигледности. Флоренски је одлучно одбацио овакво одређење вере. У наставку ћемо покушати да одговоримо на питање: да ли је по Флоренском могуће оправдати епистемичку функцију вере у рејону натчулне стварности?

Флоренски је прихватио резултате критичке философије када је потребно да се понуди одговор на питање да ли је могуће сазнање Бога разумом.³⁰ Разум је у својој огреховљеној природи антиномичан и као такав он не може да „захвати” интегралну метафизичку истину.³¹ Међутим, Флоренски никако није могао да прихвати Кантово разумевање вере као исказа који теоријски уверава човека у Божије постојање. Вера је за Флоренског чин којим човек напушта границе разума и чулног искуства. Она је егзистенцијално ризикантан скок са познатог у непознато; напуштање света разумске сигурности и одлазак у метафизички свет надразумске несигурности. Актом вере је, како записује Флоренски:

[...] потребно... стати на потпуно нову земљу, о којој код нас нема ни помена. Ми чак не знамо *постоји ли* [курзив Д.Ц.] у стварности та нова земља, не знамо, јер блага духовна, која тражимо, леже *изван* области земаљског сазнања...”³²

Нова земља о којој Флоренски говори јесте простор натчулне стварности која лежи *изван* области земаљског сазнања. Под земаљским сазнањем, како разумемо овај навод, Флоренски подразумева

³⁰ Из практичних разлога, како се не бисмо стално понављали, користимо појам „разум” искључиво када говоримо о спекулативним границама метафизичке спознаје код Канта и Флоренског. Требало би да буде јасно да под разумом (*Verstand/rassudok*) подразумевамо и Кантов „ум” (*Vernunft*). О разликама и сличностима међу појмовним паровима *rassudok/Verstand* и *razum/Vernunft* види: Б. Л. Борухов, „Мышление живое и мертвое: ‘РАССУДОК’ и ‘РАЗУМ’ в философии П. Флоренского (по книге ‘Столп и утверждение истины’),” у *Логический анализ языка: Ментальные действия* (Москва: Наука, 1993), 135–140.

³¹ Павле Флоренски, *Стиуб и шврђава истине*, ed. Владимир Меденица, trans. Људмила Локсимовић & Небојша Ковачевић (Београд: Логос, 2008), 346–348. Ум је по Флоренском уз разум по својој структури такође антиномичан. Види: Павле Флоренски, „Ум и дијалектика,” in *Смисао идеализма*, trans. Илија Марић (Београд: ПЛАТΩ, 2000), 40. Уп: Флоренски, *Стиуб и тврђава*, 116, 345. Ум јесте пропадљив (антиномичан), али само док се његов *modus existendi* саображава са *modus existendi* разума. Када напусти подручје разума, ум се, подвигом вере, преображава и задобија нови начин постојања.

³² Флоренски, *Стиуб и шврђава*, 49.

Кантово разумско-чулно сазнање. Из перспективе чулног антиномичког разума, ми не можемо да знамо „постоји ли у стварности та нова земља”. Помирити се са овом констатацијом значи по Флоренском прибећи подвигу вере и тертулијановски изрећи: *Credo qui absurdum* – што значи: верујем, упркос томе што апсолутно (разумски) знам да никада нећу моћи (разумски) знаћи (*wissen*) да ли Бог постоји.³³ И то је оно што у горе цитираном пасусу Флоренски и има на уму: вера је истовремено чин апсолутног одрицања од захтева разума да својим антиномичким категоријама сазна постојање „нове земље” и чин апсолутног прихватања стања у којем разум остаје апсолутно „слеп” за сазнање божанске натчулне стварности. Апсолутна афирмација разумске дефицитарности у сазнању божанске истине јесте једини и прави израз првог степеника вере за Флоренског.³⁴

Вера је за Канта, као што смо показали, теоријски исказ који пружа субјективно довољне разлоге на основу којих морални субјект може да се увери у Божије постојање. Први степен вере (*credo qui absurdum*) јесте потпуна негација оваквог Кантовог разумевања вере, јер је вера по Флоренском израз апсолутног одрицања, како објективне (*Wissen*) тако и субјективне (*Überzeugung*) разумске извесности. Поред тога што Флоренски директно не таргетира Канта, јасно је да су речи, које наводимо у наставку, усмерене против Кантовог рационализованог фидеизма:

„Много је видова безбожништва, али најгори међу њима је – такозвана ‚разумна‘, или, тачније, *разумска вера* [курзив Д.Ц]. *Најгори*, јер осим непризнавања објекта вере („ствари невидљивих”) она, уз то, показује лицемерје, признаје Бога да би одбацила саму његову суштину – ‚невидљивост‘, тј. над-разумско.”³⁵

Покушавајући да пронађе доказе зашто би пре требало веровати него не веровати у постојање Бога, Кант тиме, према нашем скромном мишљењу, с једне стране дискредитује идеју Бога, док с друге

³³ Види: Флоренски, *Сшуб и шврђава*, 46. Упореди: „Ја не знам да ли Истина постоји или је нема... Ради ње се одричем доказа. У томе и јесте тешкоћа подвига [вере]...” (Флоренски, *Сшуб и шврђава*, 51).

³⁴ Богдан Лубардић у сличном контексту објашњава да се вера за Флоренског рађа као плод освешћивања антиномичке структуре разума: „...на неки начин, вера је и производ управо чина самоодбацивања разума” (Богдан Лубардић, „Јустин Поповић, Павле Флоренски и Кант: рецепција и сукоб-проблем хетерогених традиција мисли,” у *Историја српске филозофије I*, ed. Ирина Деретић, Београд: Evro Giunti, 2011, 18); уп: Флоренски, *Сшуб и шврђава*, 108.

³⁵ Флоренски, *Сшуб и шврђава*, 48.

стране показује лицемерје, уверавајући себе да је вером крочио у просторе невидљиве реалности. Дискредитација се јавља онда када Кант покушава да антиномичком структуром разума сазна предмет вере. Тврдити да објекат вере може постати објекат рационалног доказа – макар тај доказ био само субјективно довољан – значи поништити и веру и њен предмет. Такође, Флоренски сматра да би такав доказ могао бити уверљив само по принуди – *argumentum ad baculum* – односно, само под условом постојања човекове жеље да остане одан моралном закону.³⁶ С друге стране, Кант је лицемеран, јер он верује да је својом моралном философијом успео да сазна невидљиви свет, истовремено прикривајући то да се његова вера није ослободила рационалне структуре. Уколико верујемо у Бога, ка- зао би Флоренски, због постојања разумских доказа, онда то више није веровање већ знање.³⁷ Кант је према Флоренском лицемеран када је знање преименовао у веру и рекао: верујем уместо знам – макар то знам било само субјективно довољно и уверљиво. Стога, док би Кант тврдио: верујем, јер знам да је боље веровати него не веровати, Флоренски, напротив, паскаловски изриче: верујем, упркос томе што айсолушно (разумски) не знам да ли је боље веровати или не веровати.³⁸ Фидеистички „скок” верујућег човека, на којем Флоренски инсистира, јесте зато айсолушан, што ће рећи потпуно независан и слободан од сваког разумског доказа. Тиме верујући човек успева да сачува интегритет, како идеје Бога, тако и своје вере.

Еманципација вере од разума, која се дешава на првом степену вере, не значи да је Флоренски био заступник неког интелектуално

³⁶ Види: Pavel Florensky, „Dogmatism and Dogmatics,” in *Early Religious Writings 1903–1909*, trans. Boris Jakim (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2017), <https://www.perlego.com/book/2015418/early-religious-writings-19031909-pdf>. У првом писму на *Пишања религијозне само-свознаје* Флоренски овако пише: „Хришћанска вера није утемељена на разумским аргументима, нити на објашњењима, нити само на доказима, већ, најпре, на сили Божијој [прев. Д.Ц].” Pavel Florensky, „Questions of Religious Self-Knowledge,” in *Early Religious Writings 1903–1909*, trans. Boris Jakim (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2017), <https://www.perlego.com/book/2015418/early-religious-writings-19031909-pdf>.

³⁷ Види: Флоренски, *Сшуб и шврђава*, 117.

³⁸ Паскалова опклада, којом се Флоренски послужио, да је боље веровати у Бога него не веровати, може заиста да поприми кантовски призив. Погрешно је, међутим, због тога Флоренског осудити да је имплицитно прибегао Кантовом рационализованом фидеизму. Наиме, Флоренски се сâм ограђује од оваквог потенцијалног кантовског призвука када каже: „... чак и код самог Паскала она [опклада] може да се учини исувише [кантовски] *ипорачунашо* [курзив Д.Ц]... без обзира на то, општи смисао овог клађења... несумњив је: треба поуздано ништа заменити за непоуздану Бесконачност” (Флоренски, *Сшуб и шврђава*, 50).

„слепог” и „тупог” фидеизма. Напротив, Флоренски је хтео само да еманципује веру од антиномичко-чулног разума, остављајући простор за умну спознају. Стога, Флоренски веру сликовито описује као „мост”³⁹ који води од разумског „бездана”⁴⁰ незнања ка једном сасвим новом, другачијем, надразумско-умном сазнању метафизичке истине. У наставку ћемо покушати да предочимо како Флоренски објашњава ово фидеистичко-умно сазнање Бога.

Кант је у магистарској дисертацији *О форми и принципима чулној и интелигибилној свешта* (1770) – потврђујући исто касније у *КЧУ* – јасно ставио до знања да људски ум (*Vernunft*) у својој реалној употреби не поседује епистемичку способност интелектуалног интуирања натчулне стварности и предмета какви су по себи.⁴¹ Флоренски је прихватио ово Кантово становиште условно, односно само у границама чулно-антиномичког разума (Флоренски за Кантов појам „*Verstand*” и „*Vernunft*” користи руску именицу „рассудок”). Супротно, када се говори о епистемичким донетима ума, Флоренски, под утицајем Платона, сматра да ум верујућег човека поседује способност интелектуалног интуирања натчулне и ноуменалне стварности. Дакле, функција вере није да човеку обезбеди довољне доказе за уверење о Божијем постојању у границама чулног и антиномичког разума, како би Кант мислио, већ да трансцендира епистемичке границе чулно-антиномичког разума, обезбеђујући над-рационалне „доказе” за ноетичко сазнање Бога (Флоренски за појам „ум”/„ноесис” користи руску именицу „разум”). Наравно, Флоренски се неће увек користити једним те истим синтагмама како би дефинисао ову фидеистичко-умну епистемичку способност: некада ће он њу да именује кантовским терминима, називајући је „интелектуалним опажајем [умствений взор]”,⁴² некада ће да користи платоновски језик, као што је „духовни поглед”,⁴³ некада ће је просто означити као „најфинији”⁴⁴ или као „префињен” опажај,⁴⁵ док ће некада да користи римокатоличку, литургијско-епистемичку терминологију, као што је „ев-

³⁹ Флоренски, *Сшуб и шврђава*, 49.

⁴⁰ Исто, 49.

⁴¹ Immanuel Kant, „On the form and principles of the sensible and the intelligible world [inaugural dissertation] (1770),” у *Theoretical philosophy 1755–1770*, ed. & trans. by David Walford (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 389; Kant, *Kritika čistog uma*, 222.

⁴² Види: Флоренски, *Мојој геци*, 122. Такође: Флоренски, *Сшуб и шврђава*, 47.

⁴³ Павле Флоренски, „Смисао идеализма,” у *Смисао идеализма*, trans. Илија Марић (Београд: ПЛАТОН, 2000), 100.

⁴⁴ Флоренски, *Мојој геци*, 123.

⁴⁵ Исто, 133.

харистијско чуло”.⁴⁶ У сваком случају, суштина је иста: верујући ум по Флоренском, опречно Канту, има способност да опажа натчулну стварност и тиме да сазна Бога. Остаје још да се одговори на следеће питање: да ли постоји критеријум на основу којег Флоренски оправдава фидеистичко-ноетичко сазнање Бога?

У првој реченици своје дисертације *СТИ*, Флоренски записује: „Живо религиозно искуство, као једино оправдан поступак спознаје догми – овако бих хтео да искажем општу тежњу моје књиге...”⁴⁷ Сходно претходно реченом, две ствари треба овим поводом истаћи и анализирати. Прво, оно што је од кључног значаја, Флоренски не раздваја религиозно искуство, које поседује верујући човек, од сазнања божанске истине. Први степен вере ослобађа верујућег од разумског сазнања, али религиозни доживљај, који обузима верујућег, није ослобођен од ноетичког сазнања. Обузет религиозним доживљајем, верник, ходајући по другом степену вере, не изговара: *верујем и не њимам* (*credo et non rogo*), већ говори: *знам да бих веровао* (*intelligo ut credam*).⁴⁸ Користећи се овим диктумом, Флоренски жели да покаже како вера у оквиру религиозног искуства постаје епистемички оправдан чин, нудећи над-разумске разлоге који обезбеђују теоријску извесност за ноетичко сазнање Бога. Религиозно искуство *per se* јесте простор у којем се дешава кредибилација епистемичке функције вере. Оправданост се, дакле, дешава *изнутра*, у самом религиозном доживљају Бога, а не споља, посредством епистемичких критеријума антиномичко-чулног разума.⁴⁹ Овај рели-

⁴⁶ Види целокупни текст: Павле Флоренски, „Емпиреја и емпирија,” у *Со земље*, trans. Мирољуб Авдаловић (Београд: Логос, 2004).

⁴⁷ Види: Флоренски, *Сшуб и шврђава*, 5.

⁴⁸ Флоренски заправо у *СТИ* наводи три степеника вере. Поклик: *intelligo ut credam*, који смо поставили за други степен вере, Флоренски заправо поставља за трећи степен. Непосредно пре њега, Флоренски умеће још један степен, који се може изразити покликом Светог Анселма Кантерберијског: *credo ut intelligam*. Мишљења смо да је Флоренски диктум Светог Анселма искористио само као проширену експликацију, како би „сликовитије” приказао пут који вера прелази од разумске таме незнања (*credo qui absurdum*) до умне светлости сазнања (*intelligo ut credam*). Управо смо се из тог разлога определили да њега не помињемо у главном делу рада. Види: Флоренски, *Сшуб и шврђава*, 47.

⁴⁹ Зато ће Флоренски моћи да каже: „Постоји Тројица Андреја Рубљова, према томе постоји Бог”. Види: Павле Флоренски, „Иконостас,” у *Обрнућа перспективе*, ed. Владимир Меденица, trans. Људмила Јоксимовић (Београд: Логос, 2013), 109; Уп: Adam Drozdek, „Florensky's proof of the existence of God,” *Studia Philosophiae Christianae* 45, 2 (2009): 244–48. Такође, о религиозном искуству код Флоренског, види опширније: Bruce V. Foltz, *Byzantine Incursions on the Borders of Philosophy: Contesting the Boundaries of Nature, Art, and Religion* (Saint Petersburg, Florida: Springer, 2019); Н.

гиозни доживљај није ствар психолошких, интелектуално „слепих” осећања. Некада, ипак, може то да се помисли, будући да Флоренски за религиозно искуство користи фолклорне термине, називајући га понекад „живим” и „целовитим сазнањем”,⁵⁰ или га просто поистовећујући са „народном мудрошћу”.⁵¹ Али, у сваком случају, религиозно искуство за њега нужно укључује фидеистичко-умно сазнање Бога. Он је то још јасније изрекао на самом почетку свог младачког говора под именом *Доѣматѣизам и доѣматѣика*:

„Ова дужност – да се клањамо Богу као Истини – се испуњава у човековим *нейосредним искуствима Боѣа*, јер само у њима Бог може бити дат као реалност... Само стојећи лицем к лицу пред Богом може човек својом *обасјаном свешћу да схвати Божију истину* и да благослови Бога за све [курзив и прев. Д.Ц].”⁵²

Коначно, последња ствар коју желимо да истакнемо јесте то да Флоренски не мисли како истовремено постоје два есенцијално различита искуства, једно религиозно-верујуће, а друго чулно-разумско. Он говори о једном те истом искуству које бива на другачији начин перципирано од стране два квалитативно различита епистемичка апарата – Кантовог чулно-антиномичког разума и просветљеног верујућег ума. Ради лакшег разумевања послужићемо се примером који сâм Флоренски наводи: литургијски догађај претварања хлеба и вина у Тело и Крв Христову. За Кантов разум и ум, хлеб и вино ће након литургијске епиклезе остати супстанцијално непромењени. Уколико би се након литургијског освећења учинила хемијска анализа хлеба и вина, антиномички разум би нашао да је састав комадића остао исти као и пре освећења – обичан хлеб натопљен вином. Међутим, верујући ум ће истински и *реално* интуирати супстанцијалну промену хлеба и вина у Тело и Крв Христову.⁵³ Флоренски ће се, истина, сагласити са Кантом да је ова транспостанцијација за антиномичко-чулни разум невидљива, али за верујући ум, такав

А. Ваганова, „Гносеология или мистагогия? Концепция живой религии в творчестве о. Павла Флоренского,” *Вестник ПСТГУ* 75 (2018): 67–78.

⁵⁰ Павле Флоренски, „Општечовечански корени идеализма,” у *Смисао идеализма*, trans. Илија Марић (Београд: ПЛАТОН, 2000), 10–19.

⁵¹ Florensky, „Dogmatism.”

⁵² Florensky, „Dogmatism.”

⁵³ Види: Флоренски, „Емпиреја,” 104. Упореди: Pavel Florensky, „Superstition and Miracle,” у *Early Religious Writings 1903–1909*, trans. Boris Jakim (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2017), <https://www.perlego.com/book/2015418/early-religious-writings-19031909-pdf>.

преображај постаје реално „видљив” и сазнатљив.⁵⁴ Из тог разлога, Флоренски ће закључити да постоје два квалитативно различита *вида* перцепције исте стварности: разумска (кантовска) перцепција и фидеистичко-умна перцепција.⁵⁵

Закључак

У овом раду смо покушали да кроз компаративну анализу мисаоних система Канта и Флоренског прикажемо како две хетерогене традиције гледају на појам вере и како разумевају њену епистемичку функцију у погледу могућности сазнања Бога. Док би теисти, према нашем мишљењу, требало да усвоје резултате Кантове критичке философије, прихватајући поставку атеиста да вера у Божије постојање не може да буде епистемички оправдана у границама чулног искуства, атеисти би насупрот требало да схвате да је њихова критика упућена теистима аргументативно валидна само уколико теисти при потрази за теоријским оправдањем епистемичке функције вере не напуштају границе чулног искуства.

Кант се ограничио на резултате критичке философије. Објективно сазнање је могуће само у границама чулног искуства. Сваки епистемички покушај да се чулно искуство трансцендира води човека до дијалектичких привида, који су производ догматског сањарења, а не објективног научног знања (*Wissen*). Управо због тога, вера (*Glaube*) је у Кантовом систему дискредитована у односу на знање. Она не поседује моћ да продре у натчулне сфере како би обезбедила разуму (*Verstand*) и уму (*Vernunft*) метафизичку научну извесност. У најбољем случају, Кантова вера може да функционише као „бледо” издање објективне науке, односно као теоријско уверење (*Überzeugung*) које епистемичком субјекту обезбеђује рационалну, иако, додуше само „климаву” подршку за веру у Бога са ниским степеном теоријске очигледности. Стога, сматрамо да би можда чувену Кантову реченицу из предговора за друго издање *КЧУ* требало читати онако како предлаже Ф. Шедон: уместо: „Ја сам... морао да уништим знање, да бих добио места за веру (*Glauben*) [курзив Д.Ц]...”⁵⁶, како Кант наводи, могло би да се чита: „Ја сам... морао да уништим знање, да бих добио места за мисао (*Gedanken*) [курзив Д.Ц]...”⁵⁷

⁵⁴ Флоренски, „Емпијеја,” 105–6; упореди и 116. страну истог дела.

⁵⁵ Види: Флоренски, „Емпијеја,” 118.

⁵⁶ Kant, *Kritika čistog uma*, 29.

⁵⁷ Fred Seddon, „Kant on Faith,” *The Journal of Ayn Rand Studies* 7, 1 (2005): 189–202.

У другом делу рада смо настојали да пружимо одговор на питање да ли вера по Флоренском може да трансцендира епистемичке границе Кантовог чулног разума (*рассудок/Verstand/Vernunft*) и да на тај начин обезбеди епистемичку извесност за једно натчулно-ноетичко сазнање Бога. Флоренски је и те како био свестан тежине Кантовог критичког аргумента да вера, због ограничења људског разума да се у границама чулног искуства увери у истинитост нечега што је натчулне природе, не може обезбедити епистемичку извесност за метафизичко сазнање. Флоренски прихвата ову Кантову аргументацију само условно. Фидеистичко-ноетичко сазнање Бога „пада” на епистемичком тесту оправданости уколико се ограничимо на антиномички разум (рус. *рассудок*) и Кантов чулни опажај (*Wahrnehmung*). Међутим, уколико се претпостави да поред Кантовог трансценденталног светоназора (*Weltanschauung*) постоји и религиозно-трансцендентни светоназор, онда се може тврдити да се епистемичка оправданост фидеистичко-ноетичког сазнања Бога постиже унутар граница самог религиозног натчулног искуства. И свако ко изабере овај пут да „окуша” и да „види” (рус. *умственный взор*), доћи ће по Флоренском до истог закључка да је фидеистичко-ноетичко сазнање Бога *a priori* доступно и епистемички оправдано за сваког верујућег човека.

* * *

Библиографија

Извори:

Florensky, Pavel. „Dogmatism and Dogmatics.” In *Early Religious Writings 1903–1909*, translated by Boris Jakim. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2017. <https://www.perlego.com/book/2015418/early-religious-writings-19031909-pdf>.

Florensky, Pavel. „Questions of Religious Self-Knowledge.” In *Early Religious Writings 1903–1909*, translated by Boris Jakim. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2017. <https://www.perlego.com/book/2015418/early-religious-writings-19031909-pdf>.

Florensky, Pavel. „Superstition and Miracle.” In *Early Religious Writings 1903–1909*, translated by Boris Jakim. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2017. <https://www.perlego.com/book/2015418/early-religious-writings-19031909-pdf>.

Florensky, Pavel. „The Empyrean and the Empirical: A Dialogue.” In *Early Religious Writings 1903–1909*, translated by Boris Jakim. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2017. <https://www.perlego.com/book/2015418/early-religious-writings-19031909-pdf>.

Флоренски, Павле. „Емпиреја и емпирија.” У *Со земље*, превео Мирољуб Авдалић. Београд: Логос, 2004.

Florensky, Pavel. „Иконостас.” У *Обрнућа перспектива*, уредник Владимир Меденица, превела Људмила Јоксимовић, 72–205. Београд: Логос, 2013.

Павле, Флоренски. *Мојој деци*. Превео Небојша Ковачевић. Београд: Zepter Book World, 2001.

Павле, Флоренски. „Општечовечански корени идеализма.” У *Смисао идеализма*, превео Илија Марић, 5–29. Београд: ПЛАТОН, 2000.

Павле, Флоренски. „Смисао идеализма.” У *Смисао идеализма*, превео Илија Марић, 47–133. Београд: ПЛАТОН, 2000.

Павле, Флоренски. *Сјуб и шврђава истине*. Уредник Владимир Меденица. Превели Људмила Јоксимовић и Небојша Ковачевић. Београд: Логос, 2008.

Павле, Флоренски. „Ум и дијалектика.” У *Смисао идеализма*, превео Илија Марић, 33–46. Београд: ПЛАТОН, 2000.

Kant, Imanuel. *Kritika čistog uma*. Preveo Nikola Popović. Beograd: Dereta, 2012.

Kant, Imanuel. *Logika*. Preveo Dalibor Peštalić. Beograd: NEVEN–Zemun, FENIKS–Beograd, 2008.

Kant, Imanuel. *Religija unutar granica čistog uma*. Preveo Aleksa Buha. Beograd: BIGZ, 1990.

Kant, Imanuel. *Zasnivanje metafizike morala*. Preveo Nikola Popović. Beograd: Dereta, 2020.

Kant, Immanuel. „Kraj svih stvari.” U *Um i sloboda: spisi iz filzofije istorije, prava i države*, preveo Dubravko Kolendić, 123–35. Beograd: Velika edicija Ideja, 1974.

Kant, Imanuel. „On the form and principles of the sensible and the intelligible world [inaugural dissertation] (1770).” In *Theoretical philosophy 1755–1770*, edited and translated by David Walford, 107–201. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Kant, Imanuel. „What real progress has metaphysics made in Germany since the time of Leibniz and Wolff?” In *Theoretical Philosophy after 1781*, edited by Peter Heath & Henry Allison, translated by Henry Allison, 337–425. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Кант, Имануел. *Критика практичкої ума*. Превео Данило. Н. Баста. Београд: Досије студио, 2019.

Литература:

Baranov, Sergei. „An examination of the attitude of Pavel Florensky towards the interaction of science and theology.” 1–17. https://www.academia.edu/33813863/An_Examination_of_the_Attitude_of_Pavel_Florensky_Towards_the_Interaction_of_Science_and_Theology.

Byrne, Peter. „Kant’s Moral Proof of the Existence of God.” *Scottish Journal of Theology* 32, no. 4 (1979): 333–43.

Борухов, Б. Л. „Мышление живое и мертвое: ‘РАССУДОК’ и ‘РАЗУМ’ в философии П. Флоренского (по книге ‘Столп и утверждение истины’).” In *Логический анализ языка: Ментальные действия*, 135–140. Москва: Наука, 1993.

Delez, Žil. „Kantova kritička filozofija.” In *Moderno čitanje Kanta*, edited by Anka Jakšić, 37–61. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2005.

Drozdek, Adam. „Florensky’s proof of the existence of God.” *Studia Philosophiae Christianae* 45, 2 (2009): 235–248.

Foltz, Bruce V. *Byzantine Incursions on the Borders of Philosophy: Contesting the Boundaries of Nature, Art, and Religion*. Saint Petersburg, Florida: Springer, 2019.

- Gardner, Sebastian. „The Primacy of Practical Reason.” In *A Companion to Kant*, edited by Graham Bird, 259–275. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell, 2016.
- Koplston, Frederik. *Istorija filosofije: od francuskog prosvetiteljstva do Kanta*. Translated by Slobodan Damjanović. Beograd: Dereta, 2014.
- Longworth, Guy. „Faith in Kant.” In *The Philosophy of Trust*, edited by Paul Faulkner & Thomas W. Simpson. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Лубардић, Богдан. „Јустин Поповић, Павле Флоренски и Кант: рецепција и сукоб-проблем хетерогених традиција мисли.” In *Историја српске филозофије I*, edited by Ирина Деретић, 227–299. Београд: Evro Giunti, 2011.
- MacKinnon, D.M. „Kant's Philosophy of Religion.” *Cambridge University Press* 192, 50 (1975): 131–144. <https://doi.org/10.1017/S0031819100061027>.
- Palmquist, Stephen. „Faith as Kant's key to the justification of transcendental reflection.” *Heythrop Journal* 25, 4 (1984): 442–55. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.1984.tb00558.x>.
- Palmquist, Stephen. „Immanuel Kant: A Christian Philosopher?” *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 6, 1 (January 1989): 65–75.
- Palmquist, Stephen. *Kant's Critical Religion*. Aldershot, Burlington USA, Singapore, Sydney: Ashgate, 2000.
- Ваганова, Н. А. „Гносеология или мистагогия? Концепция живой религии в творчестве о. Павла Флоренского.” *Вестник ПСТГУ* 75 (2018): 67–78.
- Pasternack, Lawrence. „Kant's Doctrinal Belief in God.” In *Rethinking Kant: Volume 3*, edited by Oliver Thorndike. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2011.
- Seddon, Fred. „Kant on Faith.” *The Journal of Ayn Rand Studies* 7, 1 (2005): 189–202.
- Walter, Johnston Estep. „Kant's Moral Theology.” *Harvard Theological Review* 10, 3 (1917): 272–295. <https://doi.org/10.1017/S0017816000000870>.

Wood, Allen W. *Kant's Moral Religion*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1970.

Wood, Allen W. *Kant's Rational Theology*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1978.

Wood, Allen W. „Rational theology, moral faith, and religion.” In *The Cambridge Companion to Kant*, edited by Paul Guyer, 394–417. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Примљено: 11. 12. 2023.

Одобрено: 23. 2. 2024.

Darko Cvijić,
University of Belgrade,
Faculty of Orthodox Theology

THE EPISTEMIC FUNCTION OF FAITH IN THE WORK OF IMMANUEL KANT AND PAVEL FLORENSKY: CONTRIBUTION TO THE DEFINITION OF THE RELATIONSHIP BETWEEN FAITH AND KNOWLEDGE IN ESTABLISHING RELIGIOUS EPISTEMOLOGY

Summary: The author of this article aims to offer a definition of the concept of „faith” within the thought systems of Immanuel Kant and Pavel Florensky, in order to understand the epistemic function of faith concerning the pos-

sibility of knowing God. The goal of this paper is to point out the existence of two different semantic-epistemological contexts in which the concept of „faith” is used, thus demonstrating that the discrediting of the epistemic function of faith, in the case of atheism, and its epistemic justification, in the case of theism, occur at completely different levels of reality. Relying on the results of Kant’s critical philosophy, the first part of the paper highlights the contribution of the atheistic position. Faith within the boundaries of sensory experience does not possess the power to provide a certain metaphysical knowledge. At best, Kant’s faith can function as a „pale” manifestation of objective science, that is, as theoretical conviction (*Überzeugung*) that provides the epistemic subject with rational, albeit only „shaky”, support for faith in God with a low degree of theoretical evidence. Through the lens of Florensky’s philosophy, relying on his meta-critique of Kant’s critical philosophy, the second part of the paper highlights the contribution of the theistic position. Fideistic-noetic knowledge of God „fails” the epistemic test of justification if we limit ourselves to antinomic reason (*пачыгок*), assuming that Kant’s sensory perception (*Wahrnehmung*) is the final criterion of objective knowledge. However, if it is assumed that, in addition to Kant’s transcendental worldview, there also exists a religious-transcendent worldview, then it can be argued that the epistemic justification of fideistic-noetic knowledge of God is achieved within the boundaries of religious supra-sensory experience itself.

Key words: faith, reason, mind, God’s existence, moral proof, conviction, noetic knowledge, religious experience.