

Две културе и питање треће у светлости истине догме о Светој Тројици (X)

У току овог нашег разматрања потврдили смо више пута и видели како је догма о Св. Тројици израз, коначно, само вере и како се прима и коначно само може да прими вером. Осврћали смо се на то како структуру ове догме, као откривену истину, наша сазнајна моћ, чије границе анализирамо у оквирима логике, није у могућности да прихвати на начин како иначе прихвата све што уобичајено сазнајемо као предметну стварност. Међутим, сазнајемо и из самог искуства да та предметна стварност често и није таква у својој суштини како се иначе спољне појављује нашем чулном сазнању. У питању су односи, везе, или низ других услова који чине да исте ствари нису увек исте, бар се увек не појављују као исте. Често смо се осврћали на чињеницу, исто тако, колико у општој променљивости, у чијим се токовима развија човеков живот и рад, увек осећамо и потребу за сталношћу, за ослоном, за јединством које у својој суштини мора садржавати различитости да би било чињеница јединства, и да уколико се више то јединство постиже у слободи утолико је савршеније. Увек смо у потрази за оним облицима кроз које би то „јединство што успелије контролисали и своју енергију рада њему управљали, преображавајући своје неодређене ситуације ка све одређенијим. Видели смо такође како је то један само развој у оквиру одговарајућих ступњева на путу ка сазнању о једној „уједињеној Целини“ чији смо делови, и у којој би се као Мисли најзадовољније осећали; али Мисли чију рационалност можемо да пратимо

кроз развој наше мисли и њених потреба. Примећујемо да је то једна природна упућеност човековог ума, развој ка томе што бисмо могли да назовемо Најсавршенијим.

У овом процесу развоја намеће нам се и питање система. Јер сазнајемо да у оквиру система само нашег ума нисмо у могућности да у потпуности приђемо овој Целини као Јединству. Сви напори који се крунишу у резултатима које уобичајено називамо „научним“ остају без успеха у том погледу. Јер сви резултати тих наших научних напора, сви наши напори њиховог верификовања, уколико се више уздижу ка разумевању Целине, показују се као неизвесни, увек када је реч само о нашем напору сазнања у оквиру нашег система ума, с обзиром да увек питање „зашто“ остаје неодговорено. Када је човек, међутим, за себе јасно поставио ово питање, зашто све постоји а не ништа, појављује се и Црква са својим одговором на ово интересовање. До данас одговор на њега пружа се само у Цркви.

Ова је чињеница од посебне важности за богословску мисао — да је временски догма о Св. Тројици формулисана онда када је већ у искуству и доживљен неуспех „научног метода“ у испитивању истине у вези са оним што је крајње, што остаје као суштина ствари, као основни елемент у структури Целине.

Историчари науке Д. Герхесон и Р. Калдер указују, на пример, на сву важност искуства античке филозофије, посебно филозофије Анаксагоре, у питању порекла „научног метода“. „Идеалистичке тенденције“ већ се тада јављају у физици, односно од

самог почетка њеног развоја. Јер филозоф Анаксагора указује на то да није довољно само одредити природу материјалних компоненти од којих је састављен универзум, већ је исто тако потребно дати објашњење кретања и промена којима је подвргнута материја. Циљ је „динамике“, говорио је Анаксагора, да открије закон „који влада свим појавама физичке реалности“. И како нам каже проф. Калдер овај антички филозоф и природњак већ је покушао да некако дође до таквог једног принципа који би га задовољио; а да би га задовољио осетио је да треба да има следеће услове:

1) мора да буде један а не многи; 2) мора оправдати свако кретање и промене свих стања које се одигравају, односно мора да буде довољан за објашњење и одређивање правца свих физичких промена; 3) мора да буде потпуно логичан и рационалан, лишен сваког митолошког, произвољног или теолошког карактера; 4) мора да оправда сву дивоту или лепоту поретка који изгледа да постоји у универзуму, као и сво хармонично функционисање делова физичког света 109).

Међутим, добро нам је познато да до овог „принципа“ антички човек није дошао својим научним напорима, а што је најинтересантније ни данашњи исто тако. Напротив, још у антици дошло је до оног познатог разочарења израженог у релативизму, агностицизму и коначно нихилизму познатих античких софиста Протагоре, Горгије и Хипије. Истина, Анаксагора је поверовао у нужност постојања таквог једног Принципа да мора имати облик Духа, или како га је он назвао Нус, нешто што је и Разум, кроз који све што постоји постоји у јединству. Али, за многе је то ипак остало, као и до данас, само једна претпоставка у низу других.

У оваквом интелектуалном и моралном поднебљу појављује се и Црква. Прихвата се као дар, као Откривење, и са својом догмом о Св. Тројици представља коначност одговора на свако питање које се пружа до крајњих суштина, до коначних питања, које човек у оквиру свога достojанства, као разумног бића, стално и увек скоро мора да поставља. У једном погледу можемо да кажемо да је појава ове догме била и ствар еволуције, искуства, потребе, а с друге, у оквиру саме јеванђељске

одредбе, да је и ствар „пуноће времена“, а што у ствари и исто значи, само у смислу да није ствар човековог открића.

Ово откриће потребног принципа, којим би објаснили све што постоји и што се креће, у његовој целини једино и може да се прихвати само као откриће истине у смислу апсолутне непроменљивости а у независности од човековог истраживања или одређивања. Само и поред тога што је изван времена, изван човекове моћи разумевања, у искуству га видимо, или можемо да пратимо, како и на који начин „постаје истина“, како се и колико слаже са искуством, или свим што уобичајено називамо предметном стварношћу, реалношћу.

Видели смо како кроз присуство у историји ове догме и као идеје можемо да пратимо сав свој развој од једног његовог ступања до другог, али и могућност, да у нашу појмовну садржину унесемо и садржај појма Целине. Једном речју, у овој догми можемо, богослов на то указује, да распознајемо задовољење, прво, наше потребе за истином, за логиком, за законитошћу постојања свега, а затим и да кроз њу осетимо, као други важан моменат, коначност смисла хуманизма, ортодоксног хуманизма, око којег се често тако оштро води борба, а исто тако и толико често нехумано у случајевима непризнавања ортодоксности ове догме: и најзад, као треће, кроз синтезу логике ове догме и њеног хуманизма — коначно успевамо да се најортодоксније приближимо Целини, њеној логици, рационалности и хармонији.

Богослови на све ово могу да указују, али се затим од њих онда тражи да то некако оправдају у односу на искуство, а што они једино и могу да учине, потпомогнути наравно свим оним напорима филозофа, или тих и таквих филозофа који оправдање истине једино виде у томе ако се помоћу ње може да постигне каква промена, разлика, у циљу развоја према Добру; јер се Добро показује као појам истине у њеном оправдању. То опет значи да се Добро показује и као сама суштина или оправдање постојања живота. Живот је онда Добро, а не нешто друго; али, као што ћемо и то видети, према истакнутим мислиоцима и овог начина размишљања, када је у питању оправдање истине у искуству, и сам појам Добра се оправдава коначно само логиком вере; логика интелекта, или разума, исто као и када је у питању само разумевање Це-

лине, живота као појаве, и у овом случају, случају питања „Шта је добор?“, показује се недовољним.

Једном речју у Цркви је формулисан одговор на сва ова питања, било када је у питању објашњење кретања и промена, рационалног или моралног поретка света, или као и на само питање о Добру. Важно је међу тим да то опет подвучемо да се за ову догму — као откривену Истину — подвлачи у догматици да представља „тајну за коју наш ум нема представе и језик наш — израза“, јер је Божанство на које се указује кроз ову откривену догматску истину, „изнад свега и због чега се не може поредити ни с чим створеним у времену“. Али, у другом једном погледу важно је и то да се посебно увек нагласи да се уз ово наглашавање да ова откривена истина није приступачна нашем разуму у потпуности као остали предмети наше околине, као и то да и кроз њу опет не можемо да имамо потпуно верну слику или преставу о Богу, ипак, уз све то, можемо се на изврстан начин приближити, и снагом својих сазнајних моћи, уз помоћ ове откривене Истине, престави Бога, јер „душа наша, као Божија слика (Пост. I, 27) стоји најближе Богу од свега сазданог, ... а што значи да је ипак поуздан пут за познавање свога Праобраза“; или може нас упутити на то шта „треба а шта не треба мислити о Богу“, да бисмо коначно имали „приближну преставу о Њему“. У учену се Православне Цркве подвлачи:

... као што разум, воља и осећања могу да постоје у једној недељивој природи нашега духа, разликујући се једно од другог и не издавајући се из душе у разне оделите и одвојене природе, што је свакоме од нас и јасно и природно, тако треба да буде разумом сваког хришћанина примљен као могућан тај међусобни одношај, по коме се Отац Син и Дух свети разликују међу собом, али не издавајући један од другог, ни из природе Божанства, у оделите божанске суштине. Појам о природној подвојености Лица не само што води трибоштву и многобоштву, него би шта више разорио преставу о Највишем Бићу, које је највише управо зато што је Јединица у Тројици и Тројица у Јединици. Шта би било с нашом душом, кад би се од ње супстанционално издвојио разум, или ма која њена сила? Нашем уму јасно је да у том случају не

би било ни интегритета, ни природне јачине њене. А зашто да не претпоставимо аналошки такве одношаје међу лицима у Духу Божанства, по коме је створена наша душа? ... Вера у једнобитност — омоусију — божанских Лица чини достојање нашег веровања, у толико поузданије уколико се објављује у животу нашега духа, потврђујући том објавом и могућност и савршеност ове догме у хришћанској теологији. Ми, дакле, можемо примити науку о омоусији лица Свете Тројице не само срцем, него и разумом, не само као богословску теорему, него и као разумну истину, за коју носимо доказ у себи, или тачније у природи своје душе... (110).

Међутим, с друге стране православно догматичар исто тако истиче да:

Отац, Син и Дух нису три својства Божанске суштине; нису ни три духовне силе у једноме Богу (као што су разум, воља и осећање три силе нашега духа); нису ни три разна облика у којима се јединачно Божанство јавља; нити три разне стране јединачнога Божанства. Јер су сва божанска својства својства у равној мери, и Оцу и Сину и Духу; божанска лица нису ни безличне силе и прости изрази тога што је у Суштини, већ зато што су то жива Лица, због чега се не могу сматрати ни као облици, што Бога разликују у појави... већ су Три Лица, чије Тројство није засновано на деоби Суштине, него на посебним међусобним разликама. Ова три Лица су Један БОГ, не смесом, спајањем, претварањем и преобраћањем Лица међу собом у неко нарочито јединство, него су један Бог — јединством Суштине која је Бог... Или другим речима: основа духовно — личног божанског бића у свију лица је једна и иста; но облик њена израза и суштаествовања у сваком је лицу различан, и у толико различан и посебан, да свако лице, услед особености ове врсте, јавља се и сазнаје се према другом као особито и оделито лице" (111).

Овде на једној страни видимо појам о Богу, или преставу коју можемо имати о Њему, да се супроставља многобоштву потврђујући Анаксагорину предосећање да то ипак мора да буде ЈЕДАН а не МНОГИ, али с

друге стране у овом појму или представи о Богу видимо и супростављање и једностраном монотеизму, јер је Бог средиште односа, на првом месту ЉУБАВИ, што и условљује хармонију делова и самог физичког света; према учењу Цркве свет кроз ту хармонију Љубави и постоји у својој хармонији. Тако је Црква указала на такав један појам античком човеку који је већ носио у себи могућност да прими овакву слику о Богу која би га задовољила. Јер се у догматици Цркве истиче да ову представу о ТРОЈИЧНОМ БОГУ носимо као доказ и у себи, у својој природи, у природи своје душе, или својих сазнајних моћи.

Догматичари Цркве дозвољавају могућност извесних аналогича када је у питању наша представа о Тројичном Богу; то су и себи дозвољавали као што знамо и сами свети оци; на пример, када је реч о сунцу, светлости и топлоти, што је као што знамо и једна од честих аналогича на коју наилазимо у светоотачкој литератури. Због чега онда сасвим слободно ове аналогиче унеколико можемо да развијамо, наравно у оквирима једне велике умерености, и данас према савременим интелектуалним навикама мишљења; и да баш на основу тога што овај доказ „тројичности Бога“ носимо „у себи“ да га онда на свој начин можемо да пратимо како се развија или објављује у „животу нашега духа“, како се исто тако на свој начин потврђује или објављује и у историји; наравно ова аналогича треба да нас само подсећа или опомиње на структуру кроз коју постојимо или добијамо суштину смисла разумевања појаве историје.

Догма о Св. Тројици према томе јесте и „идеја“ која се појављује у историји, чије логичке последице можемо да студирамо, с једне стране, претворене у вредности моралних, психолошких и социјалних последица.

Залатак онда који ми овде следујемо није ништа друго до само напор у духу оног класичног филозофског напора — како учити једну идеју јасном? Мисао на коју нас упутује догма о Св. Тројици јесте таква једна садржај који се само прима вером, али с друге стране јесте и такав садржај, дозвољавају нам догматичари Цркве, да тако ствар разумемо, који можемо да увелико прихватимо и као идеју чије су логичке последице присутне у историји и развоју човека. Тако да сасвим очиглед

но можемо да разматрамо ову догму и у оквиру филозофије искуства.

Уколико можемо да се приближавамо овој догми, или представи Бога преко „слике“ коју нам дају свети оци кроз ову Тројичну догму, преко увиђања, како се то напомиње у догматици Цркве, да њену разумну истину носимо „како доказ у себи самима“, или у самој својој природи, онда у исто време можемо сасвим очигледно да запазимо и то колико се ова догма јавља и као задовољење потребе коју осећа антички човек, како би могао да са ослонцем на њу крене у далеко успелија или организованија испитивања и истраживања „покрета живота“ „дивоту његовог поретка“. Кроз ову је догму сумња античког човека била доведена до краја, односно, његово лутање је престало. Тај свој проблем је он коначно решио ВЕРОМ; јер се све друго показало као неологоварајуће.

Све оно што смо до сада рекли о односу вере и ове догме несумњиво да тражи од нас да обратимо посебну пажњу на тенденције у самој савременој филозофији, садашњем нашем начину размишљања, или како се то обично каже „филозофирања“. Реалност вере, баш у смислу како се она разуме у Цркви и у њој негује, као и увек, што само треба запазити, тако и сада, долази до свог потврђивања као неопходност човеку. У данашњим облицима филозофије искуства или прагматистичке филозофије ова реалност вере посебно долази до израза. Из предходна два цитата из догматике Цркве, а који се односе на Тројичну догму, видимо само колико је то једна одређеност која се једино суштински може да прими Вером. Казали смо да се и у самој догматици потврђује да до сасвим јасне слике о Богу преко ове догме не можемо доћи, у потпуности онако како то наше интелектуалне навике захтевају, али исто тако нити да је можемо нашим језиком и симболима изразити; међутим, потврђује се и то да онолико колико нам је то потребно да нам буде речено о Богу и речено нам је преко ове догме. Оно што пак лако запажамо јесте само то да се кроз веру у ову догму ствара једно посебно поднебље у светској историји са посебним психолошким и социјалним оријентацијама. Примере за то наводили смо кроз ову студију о питању двеју култура као и треће баш у поднебљу савремених наших оријентација и социолошке проблематике у каквој вези стоји са Црквом. Дола-

зимо сада до оних најважнијих питања, која нас у вези проблематике „две ју култура“ и „треће“ највише морају да заинтересују. Реч на првом месту мора да буде о једној опасности коју у својим савременим социолошким студијама све више запажамо као једну од највећих опасности којој можемо да се изложимо.

То је питање односа „монотеизма“ и „политеизма“; или, одређеније да то кажемо, оног грубог монотеизма на једној страни и оног безличног, неодређеног, политеизма на другој. Као што знамо у савременој социологији се то формулише као „вредносни монотеизам“ и „вредносни политеизам“. Лако и у овом проблему распознајемо питање „саборности“ као и питање опет „једног“, али у којем је „јединство“ нашло такав свој израз да као пример вредности представља заиста једно. Јер су животне вредности многе и у свом раду не можемо прогласити ништа „једно“ као највише, ни научни метод рада, нити и једну другу вредност. Све мора „да буде саглашено са системом вредности, као и свака наша „врлина“ са свим другим; све је ствар САВЕТА отвореног према појму таквог једног савршенства „јединства“ и „једног“ да то само по себи представља ПОЈАМ највишег добра, које се опет не може разумети уколико није у појму јединства вере, наде и љубави. То су последње реалности помоћу којих можемо и према филозофији искуства да стварно разумемо свет и човеково место у њему.

На пример, да наведемо опет један случај. Када нам у свом приказу савремених тенденција у социологији проф. Роберт В. Фридрих скреће пажњу на оне социологе који нам саветују да пре него што кренемо да студирамо историју морамо студирати историчаре, ... а пре него што кренемо да студирамо историчаре морамо студирати њихову историјску и социјалну средину, онда нам у исто време скреће пажњу на сам тројични методолошки поступак који се толико често на свој начин сву да наглашава, на свим пољима научног истраживања. Тако видимо да то питање „почетности и безпочетности“ у оквиру појма „тројичности“ и овде долази до израза потврђујући тај општи догматски став Цркве као основу свега или свесвега. Али, морамо да признамо, да као и у догматским одредбама, а посебно у догми кроз коју се и изражава тај принцип односа безпочетности и почет-

ности, или, „вечног рабања“, и овде смо збуњени и при овом потврђивању једног методолошког става рада — како да студирамо социјалну или историјску околину једног историчара а да не студирамо прво и саму историју, а коју опет не можемо да студирамо без студије историчара, а опет ни историчара без студије његове историјске и социјалне средине. Овакво једно указивање несумњиво онда да нас такође води питању или предности вере у сваком нашем покушају рада, на сваком пољу студије.

Овде се у ствари потврђује онај познати став, који нам тако јасно, на пример, потврђује и познати социолог Мисаел Полануи, о нужности сагледавања, ради успеха у раду на науци, односа нашег веровања као и самог рада на пољу природних наука. То нам и овај познати научник и аналитичар социјалних односа потврђује сасвим јасно речима: „Вера је коначан извор нашег сазнања“, јер како то даље анализира, импулси који обликују наше визије сагледања ствари природе на које се ослањамо, баш због тога да бисмо овладели њима, ствар су наших интелектуалних страсти, усвајања културног наслеђа, или свих оних научних или којих других идиома које користимо у овом раду, док све то једном речју зависи од вере и кроз њу се ствара; а што даље значи, како то и овај филозоф закључује, да не постоји таква „интелигенција“, ма колико оригинална и критична била, која би била у могућности да дела изван овог усвојеног подручја или оквира вере; тако да за све што усвајамо потребно нам је извесно знање, као и за саму ову чињеницу на коју указујемо, али то опет подстиче и питање односа знања и вере. Исто тако и социолог Талкот Парсон води нас у иста разматрања, и шта више још је прецизнији у оваквом ставу: „научна заједница“ само је један „социјални систем међу многим“, али да као систем може само да дела у поднебљу „вредности“ себи сродне извесне шире социјалне структуре, а та структура, као систем, јесте у ствари оно кроз шта се једна социјална акција изводи. А систем о коме је реч поставља се коначно у оквиру веровања. Или, како то и сам М. Полануи опет тврди — нико не може да изрази своја крајња уверења без својих личних уверења; а крајња уверења нису и не могу да буду само лична. У том погледу, разматрајући ову и овакву „дијалектику“, треба

да узмемо у анализу и став социолога Вебера — да нико није „апсолутно слободан, ни у раду на науци, од својих предпоставки, и нема те науке која може да покаже своју вредност човеку који одбија ове предпоставке или предвиђања“. Једном речју, закључује се из оваквих ставова, „објективност лежи са својим коренима у селективном процењивању вредности“. Међутим, избор, одабирање, као што онда лако закључујемо, не може да се изузме из става вере; према томе и у једном чисто рационалистичком расположењу сасвим добро уочавамо сву реалност учења Цркве, или због чега свој Символ и почиње речима ВЕРУЈЕМ као основом знања о Богу и целокупном смислу појаве живота у његовој ЦЕЛИНИ.

Није потребно да се задржавамо на томе од коликог је значаја за рад на пољу научног истраживања рада или кретања, било материјалних или социјалних услова живота, ово разматрање односа вере и знања. Огромно је искуство у том погледу већ стечено у науци као и у филозофији. Имамо утисак да је то најбоље дошло до израза баш у филозофији и искуства, односно прагматистичкој филозофији. Значајно је опет, да се овде поново подсетимо и тога, да се баш та филозофија искуства, или емпиризма, коју доводи до

највишег израза савремена баш прагматистичка филозофија, почиње да развија у реаговању на оне тенденције у богословској и филозофској науци у којима се даје предност интелекту. То је било, као што знамо, оно време замаха одвајања једног дела Цркве од њене ортодоксности, што добија свој највиши израз у систему који познајемо као схоластика.

Ово можемо да илуструјемо филозофијом и америчког филозофа Чарлса Пирса (1839—1914), за којег се иначе с правом тврди да је један од највећих филозофа новијег времена. Овај филозоф такође полази од сумње, али не од оне чисто интелектуалног става, за коју налази да је негативна, јер је ствар само рационалистичког расположења, која се због тога практично и не може да превазиђе. Код Чарлса Пирса је „сумња“ „стање нелагодности и неодлучности“, и због тога се решава само вером, односно Пирс нам напомиње да коначне препреке или сумњу у погледу истине можемо једино да решимо вером. Она једино остаје. Кроз веру сумњу доводимо до краја, тада је негирамо, а тада, у исто време, то негирање сумње вером упућује нас у акцију. Истина, свему предходи истраживање, темељно испитивање, али, како су бескрајни односи чињеница тако тесно а и тако разнолико

Ако не постоји начин да проверимо идеје према њиховим последицама у јавном животу такве идеје су бесмислене. Једном речју реч извлаче свој смисао из саме акције, речи су јасне или јасно одређене уколико можемо да их преведемо у неку врсту операције, активности. Идеја игра улогу на једној страни МИСАО а на другој АКТИВНОСТ, а, према Пирсу између активности или акције и мисли стоји ВЕРА, јер наша веровања руководе нашим жељама и обликују нашу активност. Наша веровања или су ствар, каже овај филозоф, наше УПОРНОСТИ, када их одржавамо или носимо без обзира на мишљења других или без обзира на какво друго сведочанство, или су опет ствар АУТОРИТЕТА када их други изискује под претњом казне, или, опет, као треће, ствар слагања са нашим разумом, како о томе можемо да закључимо; међутим, Пирс указује на научни метод, метод НАУКЕ којим треба да доспемо до истине нашег веровања. Овај се научни метод састоји у уверењу да постоје реалне ствари, чије су основне карактеристике да су потпуно независне од нашег мишљења. Тако да само она наша веровања која се заснивају на „реалним стварима“ могу да буду верификована, а што опет значи њихово утврђивање као истине ствар је више ОПИТА него ЛИЧНА. Једном речју научни метод је захтев да се не само укаже на оно у шта се верује већ и да се укаже на пут којим се дошло до веровања, а затим ту долази до израза „самокритичност“, и онда, као треће, гестика се ту показује као највиши степен кооперације између свих чланова „научне заједнице“. Према томе, према Пирсу, пут истине или истинитој вери, веровању, ствар је „кооперативног емпиричког истраживања“. Међутим, оно што је најважније у ставу овог филозофа јесте његово уверење да оно што чини суштину науке јесте то да је она сама по себи један метод рада, рада на нечему. То је активност, та активност произилази из мисли, а пре него што се крене у активност, потребна је вера, а што значи активност дакле није могућа без вере, тако да тек у Тројстоу Мисли, Вере и Активности, према овом начину мишљења, прагматизму, могућ је научни рад, а сам тај рад јесте и МЕТОД.

Примећује савремен историчар филозофије Абрахам Каплан да је Чарлс Пирс постављао или указивао на пут ка научном сазнању тек као могуће кроз метафизички систем. Јер Пирс налази да закони природе које откривамо путем „научног метода“ нису нешто МЕХАНИЧКО само по себи, то су више „навике“ кретања које сами материјални објекти на неки начин „постепено

условљени међу собом, крај никада није могућ у једном чисто емпиричком смислу, увек остаје простора и мора да остане за веру, која према овом филозофу има ове три особине:

прво, вера је ствар свести, управо свесни смо свог веровања; затим, као друго, вера острањује снагу сумње; и као треће, вера у нама ствара навику... одредбе активности, правила,... уз то коначно и сазнајемо и саму вредност вере... тада се и поставља питање смисла или интелектуалног значења речи, знакова, помоћу којих комуницирамо или поступамо према својој вери... а што је и питање „јасноће разумевања"... које се мора следовати кроз безброј не низове примера, док се не доспе до једног чврстог уверења ко-

је би нас задовољило... то је „завршно мишљење..." а мишљење које је коначно постигнуто као завршно од свих који су предмет испитивали јесте истина... истина је тако слагање једног апстрактног става са идеалном границом према којој упућеност једног бескрајног испитивања има тенденцију да изазове и научно веровање,... али како је свако људске мишљење недовршено или нетачно, то је ово признање, признање погрешности... суштински део истине,,, јер ово исповедање погрешке нашег веровања... делује као сталан подстрек даљем испитивању... једино непогрешиво тврђење јесте да је свако тврђење погрешиво... док само резонување, само размишљање увек има тенденцију да себе коригује...

усвајају", а што значи не можемо постављати питање зашто постоји један закон у природи а не други, на тако нешто одговор коначан не може да буде дат. Увек остаје могућност „новог", случајности, како то нама изгледа, јер тек у некој савршеној будућности, када Свет постане „један апсолутно савршен, рационалан, систем, у којој ће ум бити коначно кристализиран", дакле, тек онда то би било могуће сазнати.

Међутим, као што примећујемо -- Пирс се ипак зауставља на ВЕРИ као суштинском елементу у тројству Мисли, Вере и Акције. Свака могућност аутоматизованог или материјалистичког „механичког" усвајања рада света се искључује. Тако да ипак остаје Вера као нужан елемент у разматрању овог филозофа „КАКО ДА УЧИНИМО СТВАРИ ЈАСНИМ". Пирс при томе задржава и саму логику математике као неопходност логику у раду, у активности. Због чега је Пирс био принуђен да успорава или се супроставља оним тенденцијама које су баш на основу његове филозофије добиле свој замах у даљем развоју филозофије искуства, нарочито код Вилеа Цемса. Јер Пирс ипак остаје филозоф „искуства" али у границама логику ПОЈМОВА од којих се иде, у процесу сазнања, ка категоријама СИМБОЛА, које Пирс назива „знацима" у које се „укључују речи и реченице као и идеје и појмови". А „смисао СИМБОЛА према Пирсу се састоји у томе што он „достиче или инспирише рационално владање, управљање, поступак". Према томе, каже нам овај филозоф, да бисмо могли да разумемо један СИМБОЛ треба да размотримо владање које он одређује или инспирише у рационалности једног човека. Једном речју овај филозоф указује на сву логичност, коју ће даље развити Вилем Цемс, на сву рационалност математичких и логичких принципа као генерализација које извлачимо из искуства", а што даље значи да логика и математика за свој предмет имају „односе идеја", односе који се „држе независно од искуства, мада су саме идеје продукт искуства". Пирс сматра такође да „формалну логику не смемо узети сувише чисто као формалну, јер мора да престава и извесну чињеницу психологије". Пирс то наглашава, а уколико логика није и психологија, он закључује, да се онда она „дегенерише у чисто математичке игре".

Развој ових ставова филозофа Пирса, као што је добро познато, даље су развили, са посебним личним, новим, оригиналним, прилозима овом начину филозофовања, филозофи Вилем Цемс и Џон Дјуи.

Прс свега ради је реч о Вилему Цемсу морамо да напоменемо да исто онако као што се средњовековни систем филозофије, који се рађа по отуђењу западног дела Цркве од Њене ортодоксности, познат као схоластика, и који се доцније дегенерише у оне познате неплодне рационалистичке дискусије, на које опет реагује низ мислалаца као што су Декарт, Спиноза и Лајбниц, постављајући такође један обновљени рационалистички став који и није ништа друго до континуитет схоластичког интелектуализма, на који се такође као што смо то већ истакли „интелектуалистички реагује", кроз нове анализе или нове критике ума, или појма који можемо имати о њему; исто тако и филозофија Вилеа Цемса претставља опет реаговање на онај облик филозофије који је у развојној линији од Вилеа Окама, или Роберта Бекона, а који на супрот истичању интелекта од Томе Аквинског истичу опет волу као пресудни елемент човекове свести у питањима рада и сазнања, а што налази свој највиши израз у филозофији емпиризма Лока, Берклија и Хјума. Прагматизам Пирса и Вилеа Цемса је на овој развојној линији „волунтаризма", само са новом тенденцијом исправљања или ублажавања овог волунтаризма ка више једном ортодокснијем ставу. Нешто што бисмо могли да опишемо и као процес самокоректовања у савреме-

идеја истине према томе јесте један идеалан научни прогрес, ... истина је поимање тога што наше веровање треба да буде, ако не би било представљено нечим другим до самом реалношћу. Ово је идеал завршеног научног сазнања. Примењена према ма којем нашем веровању, у макојем времену, идеја истине треба да послужи као радни став критике, једна норма за процену реалности веровања, сталан подсетник да се не може имати поверење у откриће истине без њеног подвргавања непристрасном експериментисању, као и да ниједно веровање не може у принципу бити изузето од заједнице испитивања и притиска непрекидног истраживања)... 112)

Према овом познатом филозофу сумња условљује борбу кроз коју се постиже вера, јер вера предходи истини, на свој начин она се рађа са њом, стоји према њој у односу без почетности и почетности, у тој непосредности. Због чега без обзира какве се све примедбе могу ставити о овом начину филозофирања, као што је прагматизам", у сваком случају све оне тенденције реаговања које се наглашавају у овом методу мишљења позитивне су за православну богословску мисао јер су израз реаговања и критике на све опет оне тенденције са толико наглашеним интелектуалним расположењем и поверењем, које су утолико више наглашаване уколико се један део Цркве све више оту-

ним снажним тенденцијама, и у самој филозофији, ка све вишем или ближем усвајању заиста ортодоксних погледа на живот и историју, које негује и чува Црква.

То се најбоље запажа из оног основног става Вилема Цемса — да је његов први акт „слободне воље“ вера у слободну вољу.

Примећено је да за разлику од филозофије Пирса која је више логика или више сконцентрисана на логику, управо на питања како доћи до јасних или чистих значења, одређеног смисла ствари, Цемс је више сконцентрисан на метод којим би разлагали моралне, религиозне и метафизичке проблеме. Али им је ипак заједничко то да док се у старом емпиризму, Лока и Хјума, полази од тога да све идеје које имамо, или долазимо до њих, имамо на основу искуства, дотле у филозофији Пирса и Цемса то није довољно, тај „редукционизам“ чулних датости у идеје, већ је потребно размотрити тај редукционизам чулних датости у идеје у каквом последичном односу стоје према свему осталом, ранијем и садашњем, према самој околности и свој активности која се у њој одиграва. Јер да би се нешто сазнало у што потпунијој могућности или доследности сазнања није довољно само разматрање оних непосредних узрока једне наше мисли, или идеје, која и може да буде ствар искуства, непосредног искуства, већ је потребно СВОБЕЊЕ чулних утисака на идеје, при чему игра улогу наша имажинација, наша веровања, раније поседоване идеје, односно те које смо већ стекли. Све дакле и може да буде ствар непосредног искуства, али то не можемо сазнати или разумети шта је као истина уколико не просуђујемо кроз низ прилика или услова под којим се све то као активност развија; једном речју све то треба да буде расуђивано према стандарду ЕФЕКТИВНОСТИ И ДОВОЉНОСТИ КАО СРЕДСТВА. „Средства, у смислу, како каже Цемс, да ће нас успешно водити од једног дела нашег искуства до другог, везујући ствари одговарајуће, безбедно, са што више поједностављења, штедећи нам напор рада“. Док се код Пирса, како то примећује приказивач прагматистичке филозофије, Х. С. Тејер, одваја ЗНАЧЕЊЕ од ИСТИНЕ, јер Пирс се задржава на питању „знакова“, симбола који стоје или треба да укажу на то што опет треба да прихватимо као истину или да је изразимо, а што значи да је прагматизам више начин објашњења значења а не теорија истине, дотле код Цемса значење и истина су предмет једног и истог прагматистичког начина истраживања. Мерило истине за Пирса је „присутност реалности у истини“, а што се тиче Цемса он је опет био заинтересован за једну више филозофију живота, филозофију моралног владања и понашања. Међутим, Пирс се више задржава на питањима како је или на који начин непосредни објект мисли у истинитом суду то што је РЕАЛНОСТ, а опет Цемс више је заинтересован за то да тражи једну моралну СВЕТСКУ ФОРМУЛУ, или био је више заинтересован да нам укаже на то да би Њена истинитост била у томе да уколико би је пронашли — какву би разлику унела, у наш живот и рад, у наше понашање. За Цемса Истина има своју моралну основу. Истина је добро, или „ИСТИНА ЈЕ ОНО ШТО СЕ ПОТВРДИ КАО ДОБРО У НАЧИНУ ВЕРОВАЊА“, она је то што се покаже као корисно за наш живот. Једном речју за Цемса „истина једке идеје, мишљења, веровања, тврђења, или било чега другог, састоји се или уочава у томе да прво треба да се слаже са реалношћу, затим као друго, да је „радна“, или да се као конкретна разлика, због тога што је истина, изрази у самом нечијем животу, и као трећа, да је процес верификације.

У овом процесу утврђивања истине велику улогу игра и напор наше воље — што код Цемса добија ону чувену формулацију у „Вољи за веровање“, а што не значи како је то погрешно схваћено, да је човек тај који снагом своје воље ствара „веру“, већ да напором своје воље открива то што је већ ту, у односима, у животу. Напор наше воље, према Цемсу, не „ствара Бога“, већ

бивао од њене ортодоксности. Сасвим је онда природно да се у процесима овог реаговања све више наговештавају или откривају оне основне директне линије, суштински моралне и, такође, интелектуалне, оријентације за коју се почиње да залаже заједница људи у поднебљу прве хришћанске државе св. цара Константина.

Као што нам је добро познато на подручју ове прве хришћанске државе или друштва, одмах од почетка, почиње да се раба један интегриран социјално културни систем, са посебно наглашеним акцентом на значају, за стицање знања, саме вере. То је у исто време било и реаговање на онај антички систематски период фи-

лозофије у којем је такође био подвучен један интелектуални став расположења, познат данас и као „платоновко-аристотеловски рационализам“. У хришћанској догматици која се почиње да формира, одмах од самог почетка, истиче се недовољност принципа Аристотелове логике у прихватању или разумевању појаве живота. Указује се на оно на шта, сада видимо, указују преставници или заступници прагматистичког метода мишљења — да се животни токови у целини не могу сместити у рационални систем људске логике. У Православној цркви се посебно води рачуна о томе да се у излагању учења не иде у она рационалистичка расположења према детаљима, у ин-

му се само приближује, открива га. Џемс говори и о „витаљности потреба“, тако да се једно веровање показује као истинито уколико нас задовољава. Нарасно, овде се ставља озбиљна примедба Џемсовој филозофији, јер је то отворено питање колико је нешто истина уколико „задовољава моје потребе“. Али, за Џемса питање истине и неистине нечег није у самим идејама о којима може да буде речи, или у веровањима, или тврђењима, већ „у и међу ситуацијама“, у „питању је како се идеје изводе, како веровања функционишу, како се тврђења користе у ситуацијама које су прилика да се покаже њихова истинитост или неистинитост. Џемс то наглашава: „Истина једине идеје није њена стална особина. Истина се ДОГАЂА једној идеји. Она постаје истина, производи се кроз догађаје. Њена истинитост је у чињеници једног догађаја, то је процес, процес њене само-верификације. Њена валидност је процес њеног потврђивања као вредности“. Скреће нам на све то пажњу у свом приказу прагматизма проф. Х. С. Тејер.

Према томе „прагматизам“ је за овог филозофа само „метод“, али, што је најважније, у оквиру овог МЕТОДА игра пресудну улогу питање сврхе или циља који се поставља у животу човека, и све „сукобљавајуће теорије или погледи на живот“ морају се проверавати у оквиру тог циља или сврхе која се предпоставља у животу човека и свега. Обраћа нам на ово пажњу у филозофији прагматизма и проф. С. Е. Стамф. Јер разумевање сврхе живота, рада, циља, део је активности мишљења. Прагматизам, према томе, нема своје догме већ само свој МЕТОД истраживања и испитивања. То значи онда да и саме догме у које се верује могу или треба да се обухвате испитивањем прагматистичком методом. Џемс због тога верује да се никаква коначна формула у науци, филозофији или теологији не може узети као коначна, дефинитивна. Све је у процесу „приближног“ никада дефинитивно одређено; може да се онда коначно закључи. Из свега, као и из сваке речи, треба увек моћи извући њену „практичну стварну вредност“, њену „готовину“. Једном речју једна је идеја истинита уколико је „копија реалности“; али реалност није „нешто што је стагнација“, реалност је процес збивања, процес односа. Ми у ствари не „верификујемо сваку идеју“, јер да један процес истине буде завршен, у његовом процесу постајања, ствар је то милионитих процеса у развоју односа. Због тога то није могуће, подвлачи и у свом приказу филозофије Џемса, проф. Стамф, а ово је од важности и за богословски приступ овом методу филозофије; једна „истина живи на кредитном систему“. Или, једном речју — **СТВАР ЈЕ ВЕРЕ, ПОВЕРЕЊА**, с обзиром да није могуће је сазнати у свим односима кроз које се појављује и шта све изазива или какве све последице носи у себи, јер тек у тој целини, у процесу свих тих односа, сазнајемо једну истину — **КАО ИСТИНУ У ЊЕНОЈ ЦЕЛИНИ**. Због тога је „веровање“, **ВЕРА**, важан елемент у животу човека, каже Џемс. Џемс такође ставља **ВЕРУ** као заиста одлучујући елемент измислу **МИШЉЕЊА И АКЦИЈЕ**; Џемс такође верује да се прагматистички метод само тек кроз ово **ТРОЈСТВО** одговарајуће развија и води нас тако истини.

Ова непосредност мишљења, веровања и активности, у свом јединству, приближава се или у потпуности јесте оно исто као „понмање“ у познатој филозофији Бергсона, у његовом појму интуиције, за коју су већ његови критичари филозофије приметили да он тим није ништа ново открио већ само описао оно што се негује у Православној цркви. У том погледу онда видимо колико се и како и сам прагматизам приближава односно указује на реалност веровања или природе вере коју негује међу својим члановима Православна Црква.

Колика је важност веровања и колико на чињеници вере Џемс заснива свој програмистички метод можемо да најбоље разумемо из оног његовог разлагања наше одлуке, на пример, да деламо или заузимамо извесне ставове изван вере у Бога, односно на уверењу да „нема Бога“, али то, како каже Џемс, такође предпоставља једно уверење, једно „веровање“, које мора да

телектуална образложења сваког детаља или става датог нам у Откривењу. Али, с друге стране, у оквиру саме могућности, колико је предвиђа и сама истина Откривења, богословске се истине формулишу и одређују колико је то потребно, или како се то иначе у богословљу каже — за спасење, односно за могућност разумевања живота.

Православни богослови у својој вековној традици оданости истини када су у питању ови проблеми данас имају далеко више израза или појава које необично снажно потврђују њихово залагање за ортодоксност учења Цркве. У исто време низ је наговештаја још јаснијег изражавања оних тенденција које баш посве-

дочавају ортодоксност учења Цркве изван саме Цркве, јер се откривају самом логиком развоја људске мисли и њених потреба. Ове тенденције откривамо и у прагматистичком начину мишљења веома много; нарочито када је у питању психологија. Јер, покушај, како је то можда могло да изгледа творцима таквог једног система у којем се даје предност интелекту, што налази свој највиши израз у раду учитеља тог периода историје који познајемо као схоластички, да се избегне ирационализам у богословљу кроз наглашеност интелектуалистичких ставова, условило је појаву далеко тежих или екстремнијих ирационалности, у том подручју у тумачењима вере.

остане, јер се никакав доказ не може пружити том нашем „налазу“ да „нема Бога“, и то дакле као „НЕВЕРОВАЊЕ“ остаје у сфери „вере“.

Док је Пирс као што смо видели био више логичар а Џемс хуманиста, са наглашавањем моралног значаја истраживања истине, дотле, као синтезу ова два става — нарочито у погледу довођења до краја ове прагматистичке методе — представља филозофија Џон Дјуна.

Један од закључака до којих је Дјун коначно дошао у току своје дуге филозофске активности јесте његово инсистирање на потребној реконструкцији у филозофији а која би се састојала у томе што би се нашао пут да се премости раздвојеност или утврди континуитет између МОРАЛА и НАУКЕ. Јер како налази и овај филозоф „искуства“ једна од највећих несрећа модерног човека јесте ово раздвајање НАУКЕ и ЕТИКЕ у два посебна искуства и интелектуална става. Вепчање ова два за сада раздвојена пола може се постићи путем теорије испитивања и испитивања као процењивања. Ово раздвајање Дјун је осетио и у ставовима у обликовању филозофије искуства код двојице својих предходника Пирса и Џемса. Пирс је писао као логичар а Џемс као етичар — ова два пола треба да имају своју синтезу, налази Дјун. Та се синтеза постиже кроз „непрекидну реконструкцију искуства“. Према томе Дјун је био као филозоф и логичар и хуманиста.

Док је Џемс „сматрао идеје, појмове, теорије, као инструменте, чија функција и вредност лежи у њиховој способности да нас воде будућим чињеницама и искуствима, Дјунев ИНСТРУМЕНТАЛИЗАМ покушај је стварања једног потпуног описа и систематске анализе овог инструменталног тумачења резонувања“, каже проф. Тејер. Дјунев „инструментализам“ се опет састоји у разматрању на првом месту функције мисли, односно како она функционише у експерименталним детерминантама будућих последица; како налази Дјун, ми никада немамо искуство, нити можемо да формирамо судове о објектима и догађајима у изолацији, већ у вези контекста целине. У стварном искуству не може се наћи нски изолован објект или догађај. Један догађај или један објект увек је део околине, ситуације, једне околине света искуства. Дјун подвлачи „значај контекстуалних целина“. Дјун се ослања овде на Пирса, подвлачећи такође да је испитивање, истраживање, процес преко којег се нерешене или неизвесне ситуације сређују, а што значи да је циљ ИСТРАЖИВАЊА ДОЛАЗАК ДО ВЕРЕ; док је резултат компетентног истраживања сазнање. Али, ово истраживање мора да буде као што смо то напоменули ствар извођења у контексту једне целине, а у тој целини, истраживање одговарајуће почиње када извесна неодређена ситуација почиње да „врши ступење“, а то је већ у ствари једно органско међудејство које постаје истраживање када се почињу да антиципирају и саме последице. Када је реч о тим антиципацијама, у ствари реч је онда о хипотезама или теоријама, или идејама, хипотезе или идеје су у ствари „антиципације последица“, како налази Дјун. За њега је испитивање ЗНАЧЕЊА акт резонувања, а резонување опет оперише са симболима, са пропозицијама, а „пропозиције развијају значење садржаја идеја у њиховим односима једне са другом“. То је пут истини која и није ништа друго до „потврђивање поузданог“, тако да се истина рађа у односу између оног првог ступња истраживања, који је и ступањ проблематичне ситуације, и завршеног ступња, суда, резолуције, преображаја; то је однос проблема, питања, и решења, одговора. Оно на чему нарочито Дјун инсистира јесте баш то — преображај, јер испитивање или истраживање наноси последице, утиче, на експлицитални преображај тога што се испитује, а што значи да сазнање доноси извесну промену у ствари која се сазнаје. Процес овог „сазнања“ онда коначно иде у правцу питања „како изменити свет на боље“.

Наравно то је питање које је везано за питање саме истине, или најбољег пута или метода који треба одабрати за акцију. Док Дјун сматра да „истина стоји у вези са оним стањима и операцијама које сређују једну проблематичну ситуацију да више није проблематична“. Али то

Видећемо да нам на свој начин на то баш и указују мислиоци овог прагматистичког начина мишљења. Из наведеног цитата из догматике Цркве, као и из текстова прагматистичке филозофије, видимо у једном погледу и сав парадокс односа вере и испитивања истине у искуству, али с друге стране и потврду самокориговања оних тенденција које су се прво почеле да развијају кроз отуђење од ортодоксности Цркве, а затим и оних које су се почеле да развијају у поднебљу тог самог отуђења као једно унутрашње реаговање на ново насталу ситуацију. Реч је о односу интелекта и воље, о чему је већ било речи.

Је процес непрекидне активности преображавања ностојеће ситуације. Џемс је сматрао „истину као израз или аспект Добра“, а Дјун да стоји у вези налажења „правог пута акције“, а што је у исто време „и право или истинито добро“. Јер за Дјуна Добро којем се тежи налази се у „значању које се искусило... у једном сједињењу успешно достигнутог кроз акцију“. При чему играју улогу СИТУАЦИЈЕ, али које очигледно нису све „моралног карактера“, већ је то целокупно истраживање процењивање ситуација и кретања будућих последица достигнутог добра. Једном речју то значи да „добро једне ситуације треба да се открије, пројектује и достигне на основу стварног недостатка и пометње која треба да се пречисти“. Али то је процес развоја, побољшавања или прогрес, а није статички исход или резултат. Крај или циљ овог прогреса није у некој достигнутој граници, није дефинитивно одређен, већ се састоји у томе што је то један сталан активан процес преображаја постојеће ситуације. То је значајно, односно о томе треба да водимо рачуна, у сазнању да је „испитивање или истраживање знак или положај људског развоја“. У току тог процеса испитивања или истраживања човек и достиже „своју заједницу“. Овде Дјун, како примећује проф. Тејер, у овом свом самом научном поступку истраживања, открива „морални, метафизички и религиозни значај у чињеници науке“. Иначе, Дјун налази, како нам на то скреће пажњу проф. Тејер да „религија има свој витални извор и широке корене у животу и општем искуству заједнице. Јер ИСТРАЖИВАЊЕ је у тесној вези са самим предметом религије, с обзиром да је принуђа извор људског развоја и обнове вредности, исто као што је и само по себи и ствар радости.

Дјун нас посебно опомиње, а што је од значаја занста за богословску мисао, мада је он суштински у свом ставу занста, и то је с правом запажено, филозоф неке врсте научног схоластике у савременом смислу речи шта схоластика значи као наука, али је у правцу свог развоја потврђивао до највишег могућег захтева, заједно са Пирсом, и Џемсом, улогу воље у животу, напора развоја интелигенције, учења, стварања навика. Од значаја је такође да се овде у овом нео-емпиристичком начину мишљења или филозофирања увелико коригује став старије школе емпириста која води директно своју развојну линију од реаговања на систем схоластике а посебно система који представља њен врх као што је Томе Аквинског, јер и Дјун, као и Пирс и Џемс, истиче да нису у праву ти „старији емпиристи“ који су веровали да се наше мишљење односи на „утврђене ствари у природи“, такве какве изгледају или се показују нашем чулном искуству, управо да свака идеја има нешто одговарајуће у природи; али у овом новом ставу „нових“ емпириста, истина доста под утицајем и Дарвина, истиче се важност човековог односа према својој околини, при чему човек додаје доста од себе свету који гледи и доживљава у искуству. То је и дијалектички процес. Јер, као што смо то већ нагласили, „мишљење или активност интелигенције, ствара се у „проблемским ситуацијама“; мишљење и делатност су интимно повезани, развијају се у свом међуодносу“. Према томе мишљење је „инструмент у решавању проблема“, али мишљење, односно ум, функционисао као посредник између човека као организма и његове околине, оно покушава „да изврши прилагођавање између човека и његове околине. Тако се човек учи, ствара обичаје, навике, стиче искуство, јер има једну урочену способност, непроменљиву, да то чини, али тако да увек мења своју активност према променљивим условима или околини. Јер је живот процес. У том смислу онда мора да се разуме и сва важност васпитања. Али обичаји и навике морају да се мењају према променљивим условима живота као процеса. Васпитање нам је прво потребно, а не да чекамо немире или катастрофе па да се кроз њих учимо. Потребно је увиђање или сагледавање потребног одговора на ново настале потребе. Наравно, овде се онда, и то је најважније код Дјуна, поставља питање, у начину васпитања, питање односа циљева и средстава. То је питање избора. И као што смо то већ истакли — то је питање најбољег пута према

Сада кроз овај неоемпиризам, у поднебљу прагматистичког облика или обрасца мишљења, ми сасвим лако пратимо сву рационалност реаговања на став давања предности интелекту да би се адекватније пришло, или поузданије, крајњим питањима, њиховим решењима. Као што смо то већ напоменули — реаговање је почело одмах када се овај став и почео заузимати. Тражио се напор самокориговања. Било је онда нужно истаћи напор или сву позитивност или улогу воље. Тако се рађао емпиризам или филозофија искуства са својим опет, често, застрањеношћу. Једна застрањеност, као што смо и то напоменули, која је условила и на реаговање или захтев да се и

сама воља треба да потисне, јер није у могућности да нам отвори врата Истини, односно адекватној вери, па се на место ње почело истицати питање Осећања као најадекватнијег средства за прихватање или отварања пута вери, разумевању питања Бога или религије. Можда су највиши изрази ових екстремних развојних тенденција филозофска закључивања Шопенхауера на једној страни, као преставника волунтаризма, и Шлајермахера као преставника „емоционалности“ у питањима религиозности. Међутим, у неоемпиризму или прагматистичкој филозофији Пирса или Виљема Џемса са новим анализама или методом „самокориговања“ појављују се нове развојне линије далеко ортодоксније и које сасвим одређено негирају ове екстремности, било Шопенхауера или Шлајермахера. У оквиру прагматистичке методологије мишљења сасвим јасно коначно сагледамо и границе воље. Примећено је да у хуманизму или моралним тенденцијама филозофије Виљема Џемса, који развија принципе филозофије Чарлса Пирса, долази до извесне синтезе или истих налаза који се примећују и у филозофији Хенриха Бергсона, једна синтеза која доловце условљује једну и исту теорију сазнања; а што значи оно што као крајње остаје за решење „крајњих питања“ јесте реалност вере, која у извесној одређености нашег појмовног разумевања природе вере добија и експликације у речима — инстинкт, интуиција, унутрашња активност. Критичари филозофије Џемса и Бергсона већ су приметили да у овом ставу нема ничег новог као открића, да је то метода или природа вере која се гаји у Православној

цркви. Наравно и ово да се разуме тражи интелектуални напор као и напор воље.

Из свега овога што даље желимо да кажемо у овом погледу не говоримо о ортодоксности савремене неоемпиристичке или прагматистичке филозофије, већ указујемо или желимо да указујемо на потребу студије развојних тенденција у овом начину мишљења кроз који се све више открива сва ортодоксност пута који чува или на који се указује у Православној цркви. Те развојне тенденције осећамо у свим савременим истраживањима када је у питању и „живот нашег ума“, или напор да бар некако дођемо до што адекватнијег „појма о њему“. У сваком случају се потврђује сва тајна његовог рада и нужност помоћи у његовом организовању, која нам је потребна „споља“. Једном речју стално и увек откривамо да у свим овим истраживањима морамо да се приближавамо облицима мишљења кроз које је Црква почела да у једном новом облику развија човека, реализујући свој задатак и саме службе или службе човеку у задовољавању оних његових потреба које он сам није у могућности да реши.

У рационалистичкој или интелектуалистичкој филозофији, чији је израз у новијој филозофији Декарт, видели смо да се више има поверење, према разуму, у оне норме за које се верује да су му урођене. Искуство се занемарује, и само коришћење тих урођених истина, та активност за коју бисмо могли да кажемо да се најбоље разуме у садашњем нашем разумевању као „интелектуализам“, нужно условљује и централизам преко којег би се норме или уро

циљу, а опет тај циљ не може ништа да буде до ствар веровања — само он се ипак развија кроз саму активност, непосредност активности у оквиру наших потреба. Због тога Дјун и нужно отвара своје размисање и указује на неопходност и религиозног искуства — јер указује на значај „крајњих циљева“ у „хијерархији вредности“ у обради или делатности потреба и нашег свакодневног искуства. Дјун је веровао да наша интелигенција може то да реши или само у оквиру одговарајућих анализа у „поднебљу практичног контекста“, целина. Једном речју, баш и оквиру његовог става према вери и своје отворености према вери и религиозном искуству, уз оштру критику „традиционалних моралних и религиозних стандарда“. Дјун је истицао да и поред тога што наш ум не може да дође до сасвим тачних и више никад непроменљивих норми у решавању практичних питања нашег живота и рада, ипак, опет с друге стране, веровао је у то да и можемо да и дођемо до потребних норми — кроз налазе природних наука — при чему Вредност није само ствар задовољавања наших личних жеља, већ је то ствар ВЕРЕ, ипак, или сазнања, мудрости, или увиђања да „вредности нису задовољење наших жеља, већ задовољавајуће решење проблема који се рефлектују или стварају на основу наших потреба или жеља“, а што је ствар „колективне акције“, заједничког рада.

Овај резиме састављен је на основу историја филозофије: Samuel Enoch Stumph, A HISTORY OF PHILOSOPHY, New York 1966.; D. J. O'Connor, A CRITICAL HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY, London 1964.; John E. Smith, THE SPIRIT OF AMERICAN PHILOSOPHY, New York 1966.; Abraham Kaplan, THE NEW WORLD OF PHILOSOPHY, New York 1961.

бене истине разума уносице у живот. У пракси опет запажамо да то истражује снажну приврженост самим принципима логике, а опет уз то откривамо и то да се сами токови живота, као целина, не могу да сместе у наш рационални или логички систем. Јер у таквом једном интелектуалистичком систему вредносни судови или одредбе вредности више су само „појмовни судови“, интелектуалистичке концепције, којима је потребан централизам, или централистички систем, да постану и вредности саме егзистенције живота.

У рационализму, нарочито то долази до израза код Декарта, као коначно формулисање средњовековне идеје Томе Аквинског, „интелект има предност над осталим процесима нашег сазнајног организационог облика“. Разум је извештан теоретски инструмент, који може да дела изван контекста, односно целине, јер може да схвати „чисте или голе особине ствари независно од жеља и интереса једног Ја које их поседује“; или можемо их разумети без речи, знакова, симбола“, односно можемо продрети до значења ствари чистом мишљу без освртања или узимања у обзир њихових односа или „владање“. Није онда то била случајност да се један део Цркве одваја од Њеног ортодоксног дела и у оквиру разматрања самог језика, односно симбола, његове повреде како је изражен кроз дух Саборности Цркве, али исто тако и у односу на низ других питања у вези владања и понашања, саме акције; јер, у прагматизму се посебно наглашава баш то питање значења и вере, однос мисли и веровања и активности. Према томе у прагматизму се истиче такође јеванђељска мисао да вера без делатности није ништа, „без акције је празна и мртва“. Јер без обзира колико се прагматисти ослањали и чинили захтеве за научним начином мишљења, да идеје буду копије реалности, ипак, суштински они су завршили своју анализу нашег сазнања, или моћи сазнања, са закључком да је коначно ВЕРА и крај линије нашег развоја и истраживања, да свако коначно испитивање ствари мора да обухвати све компликованије и сложене односе и последице односа, а што условљује и појаву новијих и новијих односа, нешто што мора да има коначан крај у реалности само ВЕРЕ — она је крај процеса развоја, а наше МИШЉЕЊЕ је елеменат или инструмент преко којег се овај развој и изводи. Саму мисао још не тре-

ба схватити као „свест“, већ само као функцију из које се рађа „вера“, а што даље значи „мисао коначно налази мир или одмор у вери“ али где је мисао и вера ту је и акција — када је реч и о свести или циљевима, избору вредности; а што даље опет значи значење или смисао једног веровања има свој израз у раду, у активности. То би било завршно или почетно у начину мишљења прагматиста.

Према томе прагматисти разматрају структуру нашег процеса живота и рада кроз указивање на трочинни карактер егзистенције живота, као и рада човека — мисао, за коју истичу да је нешто опште; али она не може да буде активна као „општост“, већ да би то била она мора да има и своју посебност, а та посебност се огледа у самој вери, вера је ствар, кроз коју се остварује или чини избор. Ово или оно дело, одабран циљ, се рађа у оквиру саме мисли и саме вере, у непосредности јединства мисли и вере; при чему мисао ипак није исто што и вера, као ни вера исто што и сам циљ или активност. Односно дело које се изводи. У оквиру овог начина разматрања нашег живота и рада лако разумемо однос смисла или значења, на једној страни, и на другој и питање око саме истине. Истина у људским условима живота треба да се покаже у делу, према јеванђељском разумевању истине — по плоду се распознаје.

Од важности је да још једном напоменемо такође да у овој филозофији искуства, филозофији прагматизма или неоемпиризма, сумња као феномен у оквиру наше мисли, вере и активности, разликује се веома много од оне рационалистичке или интелектуалистичке сумње која налази свој највиши израз такође код Декарта, јер је код овог филозофа тотална и као таква негативна, а у прагматизму она само подстиче, ранија искуства или се као појава ослања, или изазива у односу на ранија веровања, ранија искуства; као таква нас стимулише да нађемо излаз из наших немира или nelaгодности. А овај се процес онда завршава у теоријама или хипотезама, а што опет значи у веровању — без тога нема науке, управо без вере. То опет значи, према овом начину мишљења, да је живот „динамичка међуигра веровања, сумње и истраживања, а што све у целини јесте и једно јединство — је-

динство акције. Наука је резултат овог истраживања — истраживања веровања. Једном речју прагматисти наглашавају да тек кроз веру можемо да дођемо до тачке када негирамо сумњу; а што практично значи да се у сумњи не може да живи, нити да ствара. Активност је ствар циља, избора, а то је опет ствар вере.

Није нам у свему овоме тешко распознати заиста колико се овај „начин мишљења” развија више према оном који је започет у заједници људи првог хришћанског друштва, и сада у развоју људске активности, мисли и доношења избора, коригујемо себе уз сав свој напредак и прогрес, који као и јеванђељска заповест усавршавања никада није завршен. Због чега је вера, и ако средство у којем наша мисао налази свој мир и одмор, ипак увек једна динамика а не статичка реалност; и исто тако и колико лична толико исто и општа. Видимо према томе како се и у искуству савременог друштва наглашава методологија Саборности Цркве; управо да баш у овој неоемпиричкој филозофији тај познати саборски методолошки став Цркве долази до свог највишег израза. У прагматизму се наглашава да методолошки истраживање никада не може да буде нечија лична ствар, већ увек више заједничка, ствар заједнице, општа ствар. Истраживање мора да буде увек у поднебљу универзалности у којој активност рада изводе лични напори чланова истраживачког колектива.

Када нам, на пример, проф. Џон Е. Смит приказује дух ове прагматистичке филозофије, јасно се већ указује колико је саборски карактер рада Цркве суштински логички поредак нужности као и да се наша мисао мора да развија на путу ка истини, односно усвајању одговарајућег метода рада; отац, прагматистичке филозофије Чарлс Пирс сасвим у духу „саборности Цркве” полаже темеље овом начину мишљења; јер прагматизам и није систем филозофије кажу нам историчари филозофије, већ само нека врста утута како треба методолошки подузети активности истраживања; јер.

прво, научни поступак јесте процедура која је јавна и у принципу је може свако следовати, и као друго, ова процедура има свој карактер самокориговања; А као треће, у овој процедури мно-

ги узимају учешће радећи заједно у кооперативној предузимљивости, управљени заједничком и општем, универзалном циљу. 113)

Знамо исто тако, како нам напомиње проф. Смит, да ово Пирсово гледиште постаје и основа филозофије Џона Дјуи, који овај начин мишљења, кроз синтезу са акцентом на моралном карактеру истине и питања истраживања на којем инсистира Џемс, узима за основ своје филозофије и тако је и доводи, овај филозофски начин мишљења, до извесног краја, уз закључак да религија има своје виталне изворе у живот човека и заједнице. У исто време је упуство како треба или како можемо најбоље да решавамо питања односа циљева и средстава, најбољег пута за остварење најбољих циљева; што је ствар науке, такође, односно научног начина рада. Јер истина, како налази и Дјуи, није ствар „лична”, ствар само личног напора, откривена у своје сопствено име, и на основу свог сопственог ауторитета, већ ствар заједнице.

Само и у овом разматрању ипак се са вером почиње и са вером завршава, а између је теорија, хипотеза, односно знаци или симболи, као одредбе кроз које треба да изразимо значење истине, односно да је учинимо што је могуће више активном. У овом начину мишљења или рада посебно се истече однос интереса личности и заједнице — то је питање „међусубјективности”, када се лични интереси ограничавају кроз искуство, али никада да сама личност изгуби то што је чини као личност у самој заједници, да се изгуби у колективном. Нешто што се постиже општим напором васпитања. Јеванђељска опомена да ако желимо да сачувамо „своју личност да ћемо је изгубити” само указује на опасност да не изгубимо „своју личност”, или је опомена на то како ћемо најбоље да је сачувамо. Коначно, оно што је и најважније у оквиру овог ваљда најреалнијег захтева за најрадикалнијим ставом отворености пред искуством и реалношћу ствари, када се истина утврђује према последицама рада или шта различито вноси као боље у живот човека и заједнице, цео процес који почиње са вером и завршава се са вером, такође, истиче се уз то и неопходност љубави, јер значење истине, чињеница вере, има свој крај у агапи, љубави.

За циљ нашег разматрања односа оног дела нашег живота и рада

који описујемо као рад техничке интелигенције, културе технике и оног другог, који опет описујемо као рад хуманистичке интелигенције, или културе уметности, од суштинског је значаја могућност закључка који нам даје, на пример проф. Смит, када је у питању ова филозофија радикалног искуства, прагматизам, да се своди код Пирса. њеног оснивача, на три његове доктрине: доктрину вероватноће (тихизам) у којој се обрађује проблем слободе и поретка на космичкој скали; затим доктрину континуитета (синехизам) у којој се обрађују међуодноси ствари; и на крају, доктрина еволуционе љубави (агапизм), кроз коју се тумачи сврха космичког процеса, нарочито како се то сазнаје, сасвим јасно, кроз историју.¹¹⁴) Јер, коначно, развој захтева слободу, а еволуциони принцип развоја унутрашње би био несагласан, налази Пирс, уколико би био ствар механичког развоја, с обзиром да у „механизму кретања“ нема еволуције, еволуција предпоставља циљ сао или циљ развоја — према овој филозофији радикалног искуства то налази свој коначни циљ у космичкој заједници љубави. Пирс то наглашава, и то подвлачи и његов приказивач проф. Смит, „еволуција постоји само тамо где постоји живот и ум“.

Међутим, ове односе између наших потреба за сазнањем на једној страни оних односа које познајемо као механичке, као законе природе, и које обликујемо у оквирима наше активности које називамо науком, а затим и оне које разматрамо као односе који задовољавају у нама потребе за лепим, естетским, као и коначно оне које имају заврши али и почетни карактер у вери, изложио је са посебном јасноћом Виљем Џемс. Његова предавања из области психологије, или његови принципи психологије, носе у себи нечег занста радикално преокретног у савременој научној мисли, али у исто време и у филозофској и богословској, када је у питању однос између науке и религије, али исто тако и уметности.

Ми се морамо да задржимо на Џемсовој анализи ума такође, јер она у ствари и стоји данас на почетку свих савремених или најновијих истраживања када је у питању „живот нашег ума“ или могућност да дођемо до најзадовољнијег за нас „псијма о њему“. За богословску мисао је посебно важан овај проблем, нарочито када је у питању од-

нос науке и религије; а исто тако и поред тога што је прагматизам више начин мишљења него систем, и поред тога што одбија да прихвати, у ствари, икакав догматски став пред животом, сагледавајући живот као процес који као такав не „подноси“ догме, ипак у једном ванредном обрту ствари и њиховог јединства, догма се показује као неопходна.

Догма се показује као нужна, заиста, а посебно догма о Св. Тројици у њеној ортодоксности или одређености према учењу Цркве, не само као нужен рационалан облик нашег мишљења, већ и као ствар искуства, прагматизма, исто тако. Јер, бази на основу самих принципа психологије овог значајног филозофа „радикалног искуства“, какав је био Виљем Џемс, потврђује се и неопходност таквог једног система као што је Тројична догма Цркве. Треба и на томе нешто да се задржимо.

Пре свега карактеристично је за наше увек толико љубопитљиво интересовање о односу „душе и тела“ да Џемс на првом месту наглашава да се дефиниција психологије може прихватати као „опис и објашњење стања наше свести као таквих“, при чему да би потврдио и указао на то да се у свом разматрању психологије строго држи принципа да је „психологија природна наука“ он нам уз то и несвесно потврђује и став догматике Цркве, или катихизиса, да је човек тек човек уколико је јединство душе и тела, јер одмах уз напомену да је психологија природна наука истиче да није могуће студирати „стања наше свести“ без везе са самим нашим телом, у чему је била грешка раније, како напомиње, рационалистичке психологије, која је издвајала душу као „апсолутно духовно биће са извесним сопственим способностима или особинама... памћење, имажинација, резоновање, воља... које су тумачене скоро без икаквог довођења у додир са светом са којим ове наше способности стоје у вези“. Џемс инсистира на тој вези, вези света и ума, али, уз то коначно и признаје да смо доста продрли у тај однос и да даље продиремо, али уколико даље утолико више примећујемо колико свест и материја ипак стоје као посебности једна према другој, само у својој одговарајућој вези. Ми пратимо токове спољних утисака, као чулних датости, до њихових одговарајућих диспозиционих ћелија, до њиховог „удара“ на моздане

ћелије, када их „празне“, или изазивају одговарајуће експлозије“ уз активирање и свих осталих — један однос кроз који се рађа сазнање предмета чији „чулну датост смо примили“; али, никад саму, јер њен изглед увек ће да допуне и ранији утисци и раније примљене чулне или опажене датости. При чему, наглашава Џемс, и поред тога што „потврђујемо да је „ток мисли“ условљен механичким законима, ... јер су закони, физиолошки, рада мозга у својој дубини или суштини механички, не можемо при томе да објашњавамо „природу мисли“ само кроз ову зависност; што значи када је у питању „природа мисли“ не можемо је тумачити материјалистички“.¹¹⁵) Уз ову напомену карактеристично је и то да Џемс своју психологију или своје принципе психологије излаже уз уводну напомену, са којом се он на један посебан начин и слаже, а ради се о оном гледишту мислилаца који верују да на крају никада не можемо доћи да коначног сазнања о стварима и свету без једне науке која би била наука наука, а то је „филозофија“, јер на крају, „на дну свега“ постоји само „једна наука свих ствари“. Све друге науке су само део једног научног плурализма. Психологија је исто тако само један део Науке, чија коначна питања морају бити остављена развоју филозофије; јер границу између природе мисли и механичког закона рада мозга није могуће науком пребродити; остаје развој; али можемо даље напредовати на овом пољу, само ипак коначан резултат тог односа остаје ствар изван психологије као науке. С друге стране у психологији се могу да прате развојне тенденције ка том Јединству, нешто што се покаже као потреба да сама мисао превазиђе себе, не само у постављању питања, већ и у постављању питања о питањима, мишљења о мишљењу.

Има ту неке могућности за аналогiju када је у питању и сам рад нашег мозга, у оквиру целог нашег нервног система, који сваки део целине нашег тела, сваки спољни надражај који прима, доводи у хармоничну кооперацију са сваким другим, са самим догматским системом Цркве. Јер у оквиру организације нашег ума, сваки нови утисак који треба да добије своју одговарајућу слику сазнања не зависи само од непосредног утиска, већ и од свега оног што се раније доживело, а што значи да све заједно, у једној синтези делује на „производњу“ тога што

бисмо назвали сазнање једног предмета или личности. У Цркви се инсистира на интегритету личности; то потврђује Њен догматски став или учење о Последњем или Страшном суду.

Једном речју процес који се развија у нама преко нервног система и нервних ћелија, у мозгу у којем се ослобађава утисак који се прима, при чему се у некој врсти експлозије, активира читав систем ћелија диспозиционо одређених за рад у оквиру операције једне мисаоне синтезе, има и свој суштински морални значај или карактер, јер је у питању истина. Како Џемс налази, када је реч о овим „експлозијама“, у нервним односно можданим ћелијама, може да буде речи и о „нижим и вишим“ његовим центрима, управо да се виши центри састоје највероватније од ничег другог, како изјављује Џемс, до од **срећности**, или груписања, за репрезентовање импресија и покрета, као и од опет других или још неких „групација“, помоћу којих се „сједињује активност ових групација у јединство“.¹¹⁶) Али, како нам напомиње Џемс, ова „срећност“ групација, везивање, одабирање, груписање, овај успон ка синтези „облика“ превазилази сам механизам рада самог нервног система, наших навика, и ми немамо увид у тај рад. Јер се ради о дубинама подстрека подстрека, и нових подстрека у везивању „центра“, са безбројним варијацијама увек нових положаја или околности, који прелазе у подручје метафизике и не могу се пратити науком. То су даље питања суђења и процена, а што има свој дубок морални значај, или су, такође, морална питања у поднебљу „токова свести“. Јер немамо доказа, каже нам овај филозоф један од пресудних твораца „нове психологије“, да ће увек исти надражај увек произвести у нама двапут исти утисак“; а што значи да сазнање једне ствари зависи од сазнања односа те ствари, свих односа и последица тих односа, а што је у питању, увек ново, увек нових односа. Због чега једно сазнање не можемо подвргнути механичким законима рада самог мозга или нервног система. У питању је нешто друго; овде се Џемс опет приближава оном свом почетном ставу — да и поред тога што ми не можемо да говоримо о „вишим као неком апсолутном духовном бићу“, ипак појављује се такав облик рада нашег ума чија „ментална стања“ нису то што и механички

рад мозга, односно његова законитост, већ један посебан „живот“ са телеолошком срећеношћу; међутим, рационалност рада нашег резоновања опет састоји се у томе што смо у могућности да „разбијамо тоталитет појава“, о којима резонујемо, у делове, одабирајући затим оне који нам одговарају за наше закључке. Сада је овде опет у питању „самосвест“ оног који одабира, карактер његовог ЈА, његова организација, јер једно ЈА конституише све оно што оно може назвати „МОЈИМ“, а то „моје“ тројично је по свом карактеру: има своју материјалну страну, затим социјалну, и онда духовну. Или, у питању је, прво, тело, затим, као друго, како ме други виде, и, треће, духовно у једном ЈА јесте све оно што чини „стања моје свести“; то су психичке способности и диспозиције једног Ја, при чему су она најактивнија стања свести једног „ја“ у исто време и они најцентралнији делови његовог духовног ЈА. Али, ово „духовно ја“ зависи од социјалних односа, од „социјалног ја“, када у оквиру тих односа присуствује и тај његов део, назван, „материјално ја“, а што је у ствари тело. Само, као што закључујемо, то „тело“ без друга два дела, духовног и социјалног, није ништа. Све има, једном речју, своју условљеност у хијерахији овог односа. Може при томе онда да се говори о једном „личном идентитету“, јер мисли које се мисле не теку „около“ слободно без извесне повезаности, односно без припадања овом или оном који мисли. Међутим, ипак може да се постави и питање колико то што припада једном Ја јесте нешто што је увек ту као исто, без обзира колико можемо да говоримо о мењању било себе било оних око нас, питање ипак остаје колико при свему томе „мењању“ остаје „исто“ то што је „лична идентичност“. У дубинама те „личне идентичности“ открива се оно што се очигледно запажа као „нешто“ што је и виталност. Цемс се слаже са већ постављеним гледиштем: ОСНОВА наше личности јесте то осећање наше виталности које, јер је толико увек присутно, остаје „иза“ или у основи наше свести“, а што се опет у овој анализи дели на то Ја које се „сознаје“ од других и то Ја које „сазнаје“, у једном истом материјалном Ја; уз само идентификовање или сазнање тога Ја „које се сазнаје“ од тога „које сазнаје“, а што једном речју значи да Ја сазнаје то што је „његово“.

било да је тело или то што би се назвало „социјалним ја“, што више припада средини у којој се креће, што је део целине, заједнице, без које би био и немогућ његов опстанак. Цемс истиче егзистенцију индивидуалности једног Ја, истичући његову посебност да „памти“, да антиципира, да поставља циљеве“.¹¹⁷⁾

Важно је међутим, да напоменемо како и у Цемсовом овом разматрању нашег Ја, уз сву нужност сагледања такође његових тројичних стања, или константи, запажамо његово истицање да за психологију као науку предмет испитивања могу бити само ова стања, али не и њихово јединство, јер је то јединство ствар теологије и метафизичке, а за психологију као науку само је „хипотеза“; и како јој се не може „научно приближити“, остаје и као хипотеза доста „површина“. Реч је у ствари, као што видимо, о томе, што бисмо назвали, на шта нас упућује Цемс, „моје“, моје Ја у односу према другим, то што се „сазнаје“, као и моје Ја опет само по себи сазнаје све око себе, као и себе; ове константне нашег Ја које можемо да описујемо као „моје“, моје материјално ја, моје социјално ја, моје духовно ја, наша су стања и чине извешан агрегат. Али то Ја које сазнаје „тај агрегат“, или овај скуп као целину, психологија не може да испитује као неко посебно „биће“, као неку посебну супстанцу, као „душу“, већ једноставно за њу је то ток свести или „мисао“. Међутим, нужно закључивање да мора да постоји такво једно ЈЕДИНСТВО као ЈА које све то сазнаје, за психологију је као науку хипотеза, али је ствар испитивања или разматрања метафизике. За Цемса, као научника, остаје само да нас у једном необичном научном истраживању доведе до те границе — јер коначно сазнање је ствар опажања, али у том опажању игра улогу пажња или интерес, а што је опет у вези питања односа слободе и наше активности, а та активност је већ унапред упућена према ономе што је већ „обележено“ за нас да видимо, на шта смо на извешан начин упућени да видимо, што очекујемо да видимо или опазимо. То опет значи да је свако откриће „новог“ везано за ствари које су већ опажене. Ново се никада не може према томе видети као ново два пута. Стално и увек су ствари у растакању, опадању, ерозији, али и у обнови, уздизању, постајању. То су два процеса и никада ниједан процес не може да

остане дуго у нашој свести исти. Реч је о асоцијацијама и слободи њиховог рада. Истина, ми прво опазимо један објект, а затим, тек, све његове везе са његовом околином, средином; само у томе и јесте разлика, зато и не остаје „исти“, због чега ни ми као личности.

Ради се о токовима асоцијација, а несумњиво да је ту присутан познати физиолошки закон „навике“ међу неуралним елементима, закон који је „логон“ кретања овог воза; само правац који узима, као и облик трансформација свих ових асоцијација, зашто негде узима за средиште сасвим мале просторе а негде далеко веће, остаје непознато. То је питање избора и слободе. То је и питање задржавања опаженог или одабирања. Само, ми се никада не сећамо свега, тај „тоталитет целине“ није могућ, што има и своју позитивну страну. То је опет у вези тога што ми само део нечег примамо као опажање, а за пуну слику тога што смо видели, доста додајемо из себе, или изнутра од себе. Ово игра посебну улогу у опажању простора и времена, а нарочито када су у питању активности наших највиших сфера резоновања — јер у њима у организовању „срећености“ помоћу које би опет сазнали једну ствар у њеном „тоталитету“ сазнајемо и то да треба да сазнамо цео универзум шта је у својој суштини, јер једна ствар стоји у вези свега што постоји, и да сазнамо све о њој треба да сазнамо све њене односе, а они се пењу у такве висине или целине, да то коначно изазива и питање целине или шта је све што постоји у својој суштини; а суштина једне ствари, с друге стране, опет, јесте то што је од важности за моје интересовање. То опет изискује познавање све ширих и у исто време одређенијих односа, и само примитиван онда остаје а да не иде даље, односно без све ширих и дубљих апстракција, групација; а то је оно што је и најважније, каже Џемс, човек је „метафизичка животиња“, он једино има интерес за апстраховање, за узлизанье према Целини, животиња га нема, она остаје на ступњевима који су везани за ниже облике организације перцепција, без потребних сфера, или могућности, да ствара у организовању свога Ја и те срећености помоћу којих би се уздизала ка Целини. Ствари у почетним опажањима су прво неодређене, али уколико више сазнајемо њихове односе по-

стају одређеније. Иста је ствар и са примитивним човеком.

Ствари или елементи се тешко, скоро никако, налази Џемс, не могу опазити, не могу бити део нашег искуства, ако су у изолацији. Јер, дефинитивно, изоловани се елементи не могу уопште распознати. Исто тако ствари се или елементи не могу распознати уколико и нису различити. Ова чињеница несумњиво да је од посебне важности, јер указује на логику саме структуре света, као и оног савета кроз који овај свет и постаје, а који је изражен у великој догми хришћанске догматике. Једном речју у овом запажању кроз рад на истраживањима у психологији запажамо догматски принцип — јединства, али и несливености, односно нераздељености. То све опет значи да наше искуство и није могуће без овог познатог или непроменљивог елемента у догматици Цркве — несливености али и нераздељености.

Када су свети оци разматрали ову истину, истину о постојању Св. Тројице у напору да је изразе речима, у ствари су већ антиципирани или указали на савремен научни методолошки нужан став — аналитике и синтетике — личних својстава константи али и њихову нераздељену суштину, што је и реалност, као што видимо, и саме егзистенције свега у постојању живота; један суштински систем кроз који тек можемо да разумемо Целину. Све је обавијено, као што знамо простором и временом, а време и простор чине Целину и тој целини видимо да се мисао увек упућује. Мисао онда у том свом развоју, у сазнању, целина, као и Целине, принуђена је на апстракције и „универзалије“, груписања, сређивања. У сваком случају, скреће нам пажњу Џемс, такође, да уколико нам је један проблем проблематичан, његово решење нам је најпоузданије уколико му приступамо кроз његове „односе“. Али, баш тада смо принуђени на апстраховања, на, коначно, закључивања која превазилазе механику рада ума у сваком случају. Нешто је у нама што нас „гони“ према Целини, то нас у исто време тера према само-разумевању. Јер осећамо потребу да се осећамо као „код куће“ у овом свету, напомиње такође Џемс.

Границу онда није тешко овде установити измешу тога што можемо да назовемо ток наше свести и тог самог подручја која је метафи-

зика, односно религија. У сваком случају овај психолог примећује да овде игра пресудну улогу напор наше воље. Ту је и питање опет наше слободе, „слободне воље“, питање које се такође не може да реши кроз налазе само психолошког истраживања, а остаје тајна питање односа свести и мозга, као и слободе; јер знамо и то да наша воља не би могла да уовоји овај свет ако у њему не би било слободе. Џемс посебно то наглашава да наш „мозак у целини није само физичка ствар; мозак је само име или знак за то што је ништа друго до **једна срећеност** од билион молекула на начин да може да има свој утицај на наше сазнање. Тако да то што је у мозгу реално у физичком смислу, нереално је у психичком, и обратно“, Џемс такође истиче да „цела драма у овом питању јесте коначно „ментална „драма“. Тајна остаје када су у питању решења односа између наше мисли и моторних центара мозга“.¹¹⁸)

То су у питању **стања свести**, њихова тајна, како их испуњавамо појмовима, концепцијама, до којих када дођемо за увек остају непроменљиви и поред тога што можемо да говоримо о току свести, и непрекидној променљивости стања наше свести; али то значи да ми само мењамо појмове, замењујемо једно стање свести другим; што опет не значи да мењамо те које замењујемо, остају увек исти, стари појмови увек остају какви су били, али само у новим везама, новим односима, јер кроз те односе „нови“ постају нови а што чини тек разлику. Када је онда реч о појмовима, реч је о томе што остаје увек и најтајанственије — идеални објект наше мисли, или **ИДЕЈЕ**, којој се наша воља предаје испуњавајући са њом наш ум. Према тој идеји се онда и дела — увек је у питању такође воља, од почетка, јер се **идеја** увек негде у неком подручју наше свести предовача, једном речју унапред се види. Њен коначан облик је у вези са Целином. Тај напор воље има свој етички значај, баш у оквиру те Пелине, јер моралне разлике које правимо нису одлуке интелекта већ воље. С друге стране, Џемс наглашава да психологија никада неће бити у могућности, или толико усавршена, да нам може нешто поуздано рећи, са научном тачношћу, о предвиђању појединих одлука. Психологија, као и остале науке, помаже нам да сагледамо боље наш положај „у мраку у којем смо“, и

сви њени резултати „су провизорни“ и увек тако дати да се могу и морају користовати.

Џемс нас према томе све више приближава, (на шта у ствари и сам указује, и то на један свој посебан начин, баш кроз то што потврђује неопходност извесног унапред сагледања нечег што треба да се види или открије), нужности постојања суштински једног дефинитивног облика, као система, у оквиру којег би као Целини сазнали потпуност предмета који сазнајемо.

У једном погледу то и није могуће, јер је то процес једне далеке будућности уколико би то остало да буде само ствар наше воље. Непредвидљиво би било такво стање нашег ума које би нам то омогућило. Али, с друге стране богослов овде примећује, да уколико се то осећа као нужност, а то и истиче Џемс да су наша стања свести прво непроменљива а друго да увек теже, уз напор што обухватнијег сазнања што је могуће више односа појма који је у питању, ка Целини, онда у реалности Живота била је неопходна и реалност Откривења. Хришћани то зову благодат, дар, који смо добили.

Овај филозоф „радикалног искуства“ односно радикалне отворености пред животом и његовим токовима, уз признање тајне односа наше свести и моторних центара нашег мозга, на свој начин, веома научно оправдано, видимо, да потврђује нужност Откривења о којем Црква учи као о нужности без које би живот био немогућ. Јер Џемс нам указује на то како је све ток, процес, али нам говори и о томе да није истина да не можемо да говоримо и о „стањима свести“, односно о овом или оном облику свести, јер како би ишта и могли да чинимо без „стања свести“ и која остају непроменљива. Рекли смо стања свести само једна другу замењују. Један облик долази после другог. Џемс онда потврђује и то како је сама **СВЕСТ** према томе сама по себи нека **врста парадокса**; не садржили се у том стању свести и облик свести да нам је потребан систем кроз који би могли најуспелије да приђемо Целини, нешто што сама свест опет није у могућности да пружи, придружио би се овом питању и богослов у разматрању овог положаја наше свести. Јер, Џемс инсистира на томе да није могуће схватити ствари, разумети их, без њиховог сагледавања у њиховим односима, у срећивањима, у групацијама, које се „лењу“ ка Целини, у коју се укључује и про-

стор и време. У овом процесу ми замењујемо појмове појмовима, подручја једних врста срећености другим. Али појмови увек остају исти, они се само замењују, и у новим односима, или кроз нове односе, долазимо до „нових“. Цемс, подвлачи да наш ум увек хоће да разуме ИСТО, и зна да тежи томе.

Овај нам филозоф такође потврђује да човек не може да избегне „крајња питања“, питања која иду до основе свих ствари; а која опет не може да задовољимо нашим „рационалним системом“. Цемс нас тако води опет метафизици односно теологији. Видели смо како је још Анаксагора истицао потребу сазнања једног рационалног или логичког система преко којег би могли да оправдамо „дивоту поретка“, или сву хармоничност делова света, али који би био лишен „теолошког карактера“, нешто у том смислу. Међутим, опет видимо да се задржавамо на истим проблемима и поред огромног напретка баш на пољу науке.

У овој филозофији искуства такође осећамо стално присутну исту потребу, за истим „логичким и рационалним принципом“. Цемс потврђује у оквиру нашег рада и кретања „тројичност“ система — **циљ, прегнуће и вољу за веровањем**; једном речју, прво, неопходан нам је циљ, јер без циља губили би се у бесконачности, у неодређеностима, а док се ми руковољимо нашим циљевима, од чега зависи и наше познавање ствари, а то је напор или прегнуће, као друго, које је опет управљено целинама, и коначно Целини, ради дефинитивног сазнања свих односа једног предмета који се сазнаје. А то је опет подручје вере, веровања, као треће, када се логика мора да повлачи испред животних процеса у којем однос почетности и безпочетности остаје несазнат, односно остаје подручје вере; а што значи да је **Вера и Прво** у овој дијалектици.

Исто тако треба да се осврнемо и на то да док се у овој методологији начина размишљања, филозофије, на једној страни истиче потреба или неспходност научног метода рада, када се указује на научника као спасиоца, или са улогом „свештеника“, са наглашеним уверењем или надом да нас само „научни метод рада“ може спасти од „ирационалности“, дотле с друге стране, у поднебљу ове исте филозофије искуства, или пратматизма, потврђује

се и то, као што видимо, и на чему посебно Цемс инсистира, што може да изгледа и извесна противуречност у домену ове филозофије, да нас научник као „свештеник“ не само да не може спасти већ нас може и завести у неизлазна подручја, у такве сукобљавајуће ситуације када је даљи научни рад немогућ. Јер се воде дискусије, данас нарочито наглашене, да нису у питању сукоби, или да не могу да буду, саме науке и саме моралности, већ моралности науке и моралности свакодневног живота, или колико **истина** често није увек **истина** на једном овом пољу, а колико опет онда јесте на другом; као и колико сукоби, око ових питања не могу да буду опет решени само „добром вољом“, како то опет запажа социолог Бернард Барбер. Сам Цемс истиче са своје стране колико се често логика дакле мора да повуче испред проблема које доноси живот, а што често значи и напор наше воље, а што значи, у исто време, да и сам научни метод рада није поуздан када су у питању наши циљеви који треба да буду руководећи у нашим напорима рада.

Међутим, не можемо да споримо чињеницу да не постоји напор воље, исто тако, и у оквиру напора воље за веровањем, за једним свеобухватним метафизичким принципом, логичким и рационалним. Ту тежњу стално можемо да пратимо кроз историју. Може да изгледа у једном погледу да је баш у времену када је ова потреба коначно или јасно формулисана, на пример, као у филозофији Анаксагоре, да смо и напором „своје воље дошли и до догме о Св. Тројици“ — до једног принципа, свеобухватног метафизичког принципа, тог логичког и рационалног, помоћу којег би коначно и разумели „дивоту поредка“ у којем живимо.

Истина је да остаје чињеница да смо до овог појма дошли, и као што је то случај са сваким појмом до којег долазимо, он се више не може променити. Али, ако се опет пође од чињенице да за овим свемоћним метафизичким принципом, логичким и рационалним у једном погледу, увек још трагамо, онда се поставља питање да ли ми заиста и можемо да говоримо да смо баш до догме о Св. Тројици дошли кроз свој сопствен напор. Остаје чињеница да се за овим „принципом једног“ бар када је у питању наука стално трага, да је увек испред чо-

века као предвиђање; а та чињеница да се увек за њим трага, да је увек испред човека као предвиђање, као предочавање, да му увек тежи човек, и да зна да му тежи потврђује и саму логику потврде за њим. Шта више нисмо ли приметили, исто тако, да у тој тежњи, у структури мишљења, као и код самог Цемса, да се увек појављује тројичан систем рада нашег ума да би се досегао ЦЕЛИНЕ. Тако да свуда осећамо у структури ЦЕЛИНЕ тај тројичан систем као структуру или ОСНОВУ кретања. Једна аналогија која је могућа, јер смо у свом разматрању ове Целине уствари унутар ње и морамо да се покоравимо тој њеној имплицитној вредности тројичности.

Наша мисао стално тежи томе што бисмо и са Цемсом могли да назовемо ИСТО. Од оног времена, од времена које ап. Павле назива „пуноћом“, у његовом оквиру од свега неколико векова, не више од три четири, што је за космичку скалу времена само један тренутак, када се и искристалисало питање или потреба, као што смо видели како то формулише антички филозоф Анаксгора, за тим што би било Једно, али логично и рационално, што би оправдавало сву хармонију свих делова света, постоји и та тежња за ИСТИМ, за ПОЈМОМ ЦЕЛИНЕ, да бисмо могли да разумемо појединачне ствари, као и свако наше посебно ЈА, у његовој структури елемената материјалног, социјалног и духовног. Ова тежња могли смо да видимо даље снажно присуствује у нашим токовима мисли и то толико да не можемо да мислимо без тог стања свести које се заиста и показује непроменљиво у општој променљивости. Али, примећујемо и то да када се јасно у развоју наше мисли и поставило ово питање ЈЕДНОГ као „логичког и рационалног принципа“, а то значи Целине, да бисмо могли да разумемо свет, односно његове „делове“, да смо тада и дошли до Откривења, као појма САВРШЕНСТВА ЦЕЛИНЕ у оквиру које разумемо све о чему можемо да мислимо. У том Откривењу налазимо као Истину један тројичан однос који по свом савршенству „односа“ превазилази свако искуство, али је и пример такве лепоте за којом такође Цемс налази нужност открића међу самим стварима, јер инсистира да је целокупно наше сазнање у односима, а да су односи у суштини опет

ствар лепоте, односно естетско питање. То је такође једно од пресудних „стања свести“ — однос, али који у суштини јесте и појам лепоте у најуниверзалнијем смислу јединства моралне суштине и истине егзистенције у хармонији односа, чија је структура увек непроменљиво ТРОЈИЧНА. Сама Мисао је тројична, увек се јавља у тој структури. Јер смо видели шта каже и православни догматичар Цркве:

...Ми, дакле, можемо примити науку о јомоусији лица Свете Тројице не само срцем, него и разумом, не само као богословску теорему, него и као разумну истину, за коју носимо доказ у себи, или тачније у природи своје душе... 119)

Када јеванђелист Јован почиње своје јеванђеље са познатим речима да „у почетку беше Реч и Реч беше у Бога...“, ми се онда не изненађујемо запажању психолога, као што то видимо код Цемса, да заиста нема мисли без речи, без знака, без симбола, и да је то прва или суштинска карактеристика „метафизичке животиње“ као што је човек, за коју хришћани верују да је „слика и прилика Божја“. Али, сама реч се не може разумети уколико се прихвата само као „збир слова“, већ увек и на првом месту као Целина. На пример, реч ДУХ означава један појам, а слова ове речи „Д“, „У“, „Х“ не значе ништа уколико нису у Целини ове мисли шта реч Дух значи. Овај мали пример може да буде изврсна аналогија у смислу да уколико једна реч суштински и није ништа друго до само „појмовни систем“, и једино се тако може схватити, онда у толико више целина ствари, сав живот мора да има свој појмовни систем, а који мора да опет има своју одговарајућу реч као симбол за разумевање. Људски род је дошао до тога симбола у појму Откривења. Да је свај појам заиста ОТКРИВЕЊЕ видимо из тога што наш ум или мишљење увек тежи таквом једном појмовном систему, и да наука на свим пољима потврђује неопходност тога система, али да сами својим моћима никако не долазимо до њега. Међутим, он је ту ОТКРИВЕН, и свесно или несвесно, следећи вером или усвајајући вером тај СИСТЕМ ТРОЈИЧНЕ ДОГМЕ учинили смо наш свет или наш подухват цивилизације различитим од свих

других; према филозофији искуства све што сазнајемо примамо споља, јер у овој прагматичној филозофији не ради се о посматрању ствари, као што смо видели, у њеној појединачној датости, као посебности, већ у ЦЕЛИНИ, када је једино и могуће је разумети шта је, распознати је у њеној различитости.

Посматрано у целини догма о Св. Тројици и није ништа друго до „свођење“ целокупне стварности, свега, на једну јединствену чињеницу кроз коју можемо да разумемо свет као Целину. Ова догма постаје тај симбол, или та реч, као знак за распознавање стварности као рационалности или као моралног поретка са својом одговарајућом слободом која се опет научно не може да разбере.

Овде такође можемо да правимо једну аналогију, и то једну која је тесно везана баш и за сам јеванђељски текст када је у питању Почетак, јер су прве речи јеванђеља св. Јована у почетку беше Реч и Реч беше у Бога и Бог беше Реч, веома погодне за упоређење са нашим данашњим напорима на пољу лингвистике као науке — тражења оног основног заједничког принципа поретка свих језика, са претпоставком да иза свих толиких разноликих феномена језика, различитих језика, ипак мора да постоји нешто заједничко, с обзиром да је могуће преводити текстове једног језика на други, како нам каже, на пример, Макс Блејк, у својој студији „Лавиринт језика“ (20). Мора дакле да постоји нешто као Једно и иза језика, извесна структура, систем. Познати су нам исто тако опромни напори у савременој лингвистичкој филозофији, да се некако доспе до речи, али чисте речи, сведене само на ону чињеницу на коју указује. То су познате дискусије о атомистичности у лингвистици. Закључује се да до такве „математичке речи“ није могуће доћи, као неког чистог природног броја. Свака реч као и свака ствар стоји у својим одговарајућим односима и кроз те односе она се и разбере; прецизност њеног значења се постиже тек у том случају, када се сагледа у контексту, у целини.

Православни богослов може да укаже баш на ту чињеницу да и у самој математици дохришћанско схватање броја, као природног броја, у хришћанској епохи замењено је бројем, који може бити један, али само као средиште односа, што је и условило даљи напредак мате-

матике као науке. Ова опет идеја о броју као средишту односа узета је и једино је могла да буде узета из толико оригиналне идеје о „Јединици у Тројици и Тројици у Јединици“, управо из формулације догме о Св. Тројици. Сада исто тако имамо и те покушаје да сведемо и саму реч на јединицу, на један, без њених одговарајућих односа. Из филозофије искуства о којој је овде реч видимо да то није могуће, и нова логика и нова психологија нам значајно то потврђују. Јер то је у једном погледу и несвесна тежња човека или његове мисли да дође до тог једног логичког и рационалног принципа помоћу којег би као „примера“ објаснио све што постоји, као и усвајао односно процењивао, своје вредности или циљеве. Исто тако, примећујемо, да тежимо да дођемо до једне речи, јасне и толико прецизно, одређене, која би као број тачно представљала количину на коју указује, то јесте до речи која би била, као што смо рекли исто толико прецизна, једна као и атом, даље недељив. У исто време то је и тежња да се дође до оног крајњег система као Речи која би могла да покрије постојање свесвега, и на тај начин укаже на стварност света шта је у својој суштини. У том погледу до прецизности речи човечанство није могло да дође, већ кроз Реч „Св. Тројица“.

Кроз историју, кроз искуство, видимо да овој Речи, као једном свемоћном принципу преко којег би разумели свет, није могуће прићи ни самим интелектом, а покушај је учињен, као ни самом вољом, као што је и у том погледу покушај учињен. Али опет само постојање тог напора нешто сведочи, као што сведочи о томе и та чињеница да опет није могуће избећи ни то да он не буде „теолошког карактера“ Сви покушаји да се то избегне такође остају без успеха. Такође, налазимо о томе сведочанства и у овој филозофији искуства.

С једне стране уколико нас рационалистичка идеја о присуству појма Бога у самом нашем уму, у инсистирању на предности интелекта у јединству структуре наше свести, није задовољила, јер нам није открила и није могла да открије такву слику Бога са којом би били задовољни, на пример, видимо колико реалнујемо на неуспех Декарта, онда нам и Џејмс саовим јасно показује, исправљајући тенденције развоја наше мисли које су реаговале

на ово инсистирање, или давања предности интелекту, дајући предност вољи, колико ни наша воља није све од нас да би нам могла да пружи могућност успона на онај ступањ сазнања који нам је потребан „као задовољавајући“. Воља за веровањем, коначно, јесте ипак једна ствар, заиста напор, потребан оправдан, или рационалан, али опет сама вера јесте нешто друго, једна друга посебност. То је заиста од одлучујуће важности да се снажно нагласи. Јер вера није ни само ствар интелекта, ни само ствар воље, као ни осећања, већ заиста целог човека, целог његовог ума.

Међутим, савремена филозофија искуства исправља на свој начин и ту нашу застрањеност, која води овоје порекло још од времена када су се почеле развијати снажно те интелектуалистичке тенденције, у времену отуђења једног дела Цркве од њене ортодоксности — једном речју сагледамо и сву могућност наше воље.

Критичари филозофије прагматизма, нарочито филозофије Џемса, често подвлаче да у његовим анализама наших напора, циљева, као и воље за веровањем, односно нашег **права на веру**, има доста контрадикција и противуречности. Међутим, то је и лако разумети. Џемс нас доводи до „капије“, односа свести и моторног рада наших можданих ћелија. Овај психолог и филозоф само може да укаже, како то и потврђује, да наша свест има своју постелу у „материјалној ћелији“. Указујући на то истиче и то опет да се само животно искуство у његовој целини не може обухватити нашим разумом, његовим „рационалним системом“. Каже нам, такође, да ако се наша логика сукобљава са животом утолико „горе по логику“; указује нам и на то да нам је **вера неопходна**, и да у напору нашег живота и рада вера има своје суштинско место. Међутим, указује се и на то да Џемс није успео да **вољом** дође до **вере**, јер је хтео да то питање **Бога** реши на неки начин, како се то каже, „у готовом“, односно у искуству. Могли би на ову примедбу онда да приметимо да можда ни сам Џемс то није хтео да каже или да то потврди. Споминемо се овде овог филозофа, јер је његов напор овде најкарактеристичнији када је у питању резултат истраживања односа воље и веровања. Наравно ми га овде не исцрпљујемо. То је посебно питање. Суштин-

ско остаје ипак као чињеница да ни сам напор воље за веру није довољан, као ни рад на самој науци за потребе човека у целини.

Остаје само да се подвуче, као што то примећује филозоф Вајтхед, схоластика нам је уз сву своју застрањеност или отуђеност дала уз то ипак велику припомоћ у развоју интелекта, што се показало толико корисним за рад на науци. Исто то може да се каже и за филозофију искуства и њен развој, односно колики је опроман и њен прилог био за развој науке. То су све добро познате чињенице. Уз то, опет, у једном парадоксу, ова се филозофија искуства развија као што знамо кроз реаговање на схоластичку. Сам нам Џемс каже како је наша свест један парадокс по себи.

У сваком случају остаје да се каже како је очигледно да се све савремене критике које се упућују опет на све последице развоја схоластике и њених импликација у светској култури, нешто за шта је време данас веома сазрело, појављују и као оправдање, у исто време, оних тенденција које Православна црква чува кроз векове као заиста ортодоксне у односу како према животу, тако исто, у исто време, што значи и према Откривењу. На то смо већ указали више пута. Али смо овде сада пред том чињеницом коју треба да подвучемо како баш ова филозофија критике и искуства, како нам је излажу њени најистакнутији представници, потврђује то исто: указује на значај оних тенденција које као ортодоксне чува наша Црква, која због тога и добија атрбути „ПРАВОСЛАВНА“. Јер и Џемс своје испитивање „воље за веровањем“, према његовим принципима психологије, видели смо, завршава са указивањем на то да вера у својим дубинама или коренима, као стање свести, није ни интелект, ни осећање, ни опет воља, већ више **однос свега тога**, који има своје јединство у таквом стању свести које је његов савременик Бергсон, нешто млађи, иначе у претисци са Џемсом око ових питања, назвао „интуицијом“. Ма како се ова реч — интуиција — немооредност — могла разумети или не разумети, као што се често и толико погрешно разуме, и оправдано остаје и да се у потпуности и не схвати, али остаје чињеница да се приметио и од неправославних мислилаца — да је тај пут ка веровању или да је то природа веровања

која се упражњава у Православној цркви, а на коју указује Бергсон.

Када нам Вилем Демс на почетку своје „Психологије“ или „принципа психологије“ каже, слажући се са тим, да се „верује да у дубинама или корену свих наука лежи ипак само једна наука, наука свих ствари, и док се не дође до ње, не може се знати ништа ни о једној науци“, онда лако закључујемо, баш на основу филозофије искуства да се до ове науке нашим рационалним системом не може да дође, а да нам је опет неопходна. Уколико с једне стране то не откривамо, а с друге то примећујемо да нам је потребно као услов за сам развој научног истраживања овета, што значи да уколико би коначно остали без тог што осећамо као неопходно, остали би и без науке. Овде се онда нужно показује баш то — саледање потребе вере кроз коју је једино и могуће прићи или открити то што нам је већ откривено — Откривење у чијем центру стоји систем догме о св. Тројици као свеобухватни принцип, или **Наука свих ствари**, или што је и РЕЧ кроз коју се разуме, коначно, ове што постоји, али која у исто време јесте и средиште односа, а не оно **један**, како је то антички човек претпостављао да мора да постоји да би могао да разуме свет, јер то **ЈЕДАН** овде у **ОТКРИВЕЊУ** јесте и **СРЕДИШТЕ ОДНОСА**; филозофи искуства видели смо да указују и на реалност љубави, као суштине односа „метафизичких животиња“, а при чему указују и на сав значај или Истину лепоте, управо колико је тај однос и естетска ствар, колико једном речју сазнање непосредних ствари, проблема, зависи од погледа и разматрања онога што је удаљеније, што је више као **ЦЕЛИНА**; Демс то најбоље изражава у овој својој мисли на самом почетку разматрања својих принципа психологије, или природе рада нашег ума, његовог „живота“:

У овим временима они чије су одлуке биле у вези са што удаљенијим циљевима сматрани су да поседују највишу интелигенцију. Скитница који живи само од часа до часа, боем чија су ангажовања везана само од једног дана до другог, нежења који што ствара ствара само за један живот, отац који то чини за још једну генерацију, патриота који мисли о целини заједнице и о многим генерацијама, и, ко-

начно, филозоф и светитељ који се брине за човечанство и вечност — сви постављају себе у један ред хијерархије, у којем сваки следећи ступањ долази из једне појачане манифестације једне посебне форме активности када се можда ни центри могу да разликују од свега оног што је испод њих.¹²¹)

У сваком случају ми можемо лако да у овом еволутивном успону разликујемо један и моралан развој који мора да има и свој одговарајући „рационалан систем“, своје оправдање активности које мора да има и своју реч кроз коју би ту највишу висину развоја могли и да разумемо — где смо угрућени. Људи су је добили као Откривењу, мада своју потребу за тим **ЈЕДНИМ** стално потврђују и даље анаксагоринским напором, потврђујући на тај начин и реалност тог духовног акта као што је **ОТКРИВЕЊЕ**.

Нарочито се ово може да види у истраживањима у савременој социологији, односно кроз њен данашњи напредак као науку. Јер свесно или несвесно док тражимо у природним наукама модел и за наше социолошко сређивање живота и рада дотле у ствари онај основни или универзални модел за саму природну науку, или природне науке, кроз који следује, и кроз који се развија, већ је дат у самом Откривењу. О томе смо већ могли да саствим јасно закључимо из низа чињеница на које указујемо. Али, без обзира на то ми у ствари даље можемо да пратимо низ филозофских напора, који следују свој сопствен пут истражишања или анализа, како нас и колико воде овом закључивању — о присуству оног суштинског, централног, у Откривењу као система на којем може или мора да почива онај опет одлучујући или потребни акумуляциони извор обрасца у изградњи било нашег моралног поретка или социолошког система. Остаје ипак увек да се укаже на то да је баш ово религиозно искуство, са системом Откривења, како се у њега верује у Цркви. Баш тај облик људског искуства који је условио појаву друштва које се сада прогресивно шири целим светом, или је његов доминирајући облик. То можемо лако да закључујемо на основу истраживања у оквирима рада савремене емпиричке социологије. Али, оно што је опет од толике важности јесте и то да нам баш емпи-

ричка социологија, како се она данас развија, кроз коју у ствари пратимо савремене „нове погледе на свет“ у „такмичењу са старим“, израстајући тако у „социологију социологије“, потврђује такође неопходну потребу за оним за чим је доста нејасно осећао антички човек, а што нам је формулисао филозоф Анагасгора, а то је она потреба за ЈЕДНИМ преко којег би као основног принципа могли да објаснимо све кретање свих физичких појава, и онда и „сву дивоту поретка“, а што значи и самог социјалног система, социјалних односа, саме социјалне науке. Тај се принцип такође тражи и у политичким наукама као и у свим нашим социјалним разматрањима развоја друштва. Јер увек се не може почињати изнова, увек са новим искуством игноришући старо.

У оквиру оваквог разматрања праве се аналогии, оправдано, да као што у самим природним наукама постоје парадигми, обрасци, који су основа истраживачког рада једног научника, тако исто нужни су и у религији. Парадигми са којима се служе научници од толике су важности да је без њих рад немогућ, а што се најбоље види из тога да никада један научник није у могућности да одбаци стари образац рала док још није дошао до новог, нешто што се мора одиграти, каже проф. Р. В. Фридрих, симултано.¹²²⁾

Стари се образац или парадигма усваја обично на основу ауторитета, како то за њих примећује проф. Фридрих, јер није могуће увек излагати какав образац рада испитивању ради његовог усвајања а без усвојеног или поседовања другог, или старог; у сваком случају уколико се ово нема на уму није могућ нов истраживачки подухват. Напретка у науци у том случају не би било. Усвајање нових парадигми или образаца увек је, каже проф. Фридрих, рескир усвајања нове вере. Реч би била онда о васпитању за „нову слику света“. То је напор да се дође до новог погледа у оквиру једног логичког поретка или срећености, симбола, који би гарантовао што већу објективност односно потискивање субјективног, личних предрубеђања, а што увек изазива проблем. То опет изазива потребу увек новог истраживања, одбацивања старих образаца и прихватања нових, успешних.

Важно је са ову нашу анализу да се осврнемо и на ову нову научну дисциплину — социологију социологије, у којој се ради о стварању једне научне дисциплине о самој социологији, на основу које већ одмах у почетку њеног развоја запажамо од колике је важности систем догме о Св. Тројици. Јер када нам проф. Роберт Е. Фридрих напосице, уз ослањање на истакнуте социологе, да сукцесивно смењивање парадигми или образаца не гарантује увек прогрес, како у науци, или природним наукама, тако исто и у социологији, онда се поставља питање проналаска једног КЉУЧА са којим би дошли до што ортодокснијег ОБРАСЦА, било на којем пољу науке као и социологије. У питању су, према социологу Талкот Парсонсу, „структуре социјалне акције“; кроз какву или коју структуру изводимо своју социјалну организацију, и, која би била најортодокснија? У питању су социјалне теорије, системи и под-системи, кроз које треба да се каналише социјална енергија једног друштва. Наравно у питању су и скептички ставови као и веома активна ангажованост за неке теорије као најортодоксније. У питању су према томе колико они „нормални“ ставови, али и револуционарни. Реч је о сукобима, сви ти парадигми стоје у тесној вези са културним и психолошким системима. А тај образац или парадигма који се тражи није само теорија, овај или онај поглед, већ нешто суштинско, образац, фундаментална слика природе онога на чему се или у чему ради. Не можемо онда ту „фундаменталну слику“ уклопити док нисмо пак дошли до нове, јер у том случају, у том покушају уклањања предходног без новог садржао би се и покушај уништења предмета или свега што се испитује или истражује.

Доследна револуција је могућа само када се само пронађе алтернативна солуција, односно алтернативни парадигма. У савременој социологији, када смо у могућности да правимо преглед свих покушаја свих предложених солуција или увек ново датих система односно парадигми у погледу сређивања човековог развоја или његове акције, поставља се онда више питање, кроз питање социологије социологије, како доћи до извесне равнотеже тих толиких датих или предложених „сли-

ка света" из којих, као културних или психолошких стања наше свести, долазимо и до одговарајућих модели или образаца кроз које треба да се изводи социјална акција. Како је сваки систем у неком погледу и подсистем неког система, или образац и подообразак неког већег или обухватнијег обрасца, онда решење би било, и према социологији социологије, доћи до једног општег или универзалног ОБРАСЦА или ПАРАДИГМЕ која би нам послужила у том погледу. То се поставља као питање у емпиричкој социологији, а посебно то наглашава у својој „социологији социологије“ проф. Роберт В. Фридрих, са напоменом да се „социологија социологије,“ својим коренима везује за империјску односно прагматистичку филозофију Чарлса Пирса, Виљема Џемса или Џона Дјуна.

То у ствари и сами лако закључујемо, јер и у социологији социологије се нужно поставља питање целине, односно кључа кроз који би решили питање равнотеже различитих погледа на свет, односно парадигми, или њихову сукцесију, која иначе као сукцесија не обећава увек прогрес, као што смо напоменули.

Међутим, не осећамо ли исто тако лако у овом тражењу излаза или нужност изласка из емпиричке социологије, као и социологије социологије, у метафизику и религију, јер тај коначни Образац, питање је у вези са и самим питањем античког човека, Анаксагоре на пример, и које је решено још тада кроз Откривење. Према томе све наше револуције су увек само делимичне и никада завршене, јер никада још немамо случај да нам је и једна донела коначан или дефинитиван алтернативни Образац за оно што би хтела као револуција да негира, одбаци, указујући на нов.

Само како се тај Образац увек тржи, и никад не налази, као што смо то већ рекли, ослањајући се такође и на емпиричку социологију, као и саму филозофију, онда то није парадокс, мада у једном погледу и јесте, да смо до таквог ОБРАСЦА ИПАК ДОШЛИ. Јер, коначно запажамо да, били свесни тога или не, све своје анализе, сав рад на пољу науке, предузимамо са ослонцем на овај Образац, који се кроз тај рад показује, толико често изражава, што није покренуто ни на једном другом подручју, кроз низ покуша-

ја, са другим културним или психолошким системом. Тако се, рекли бисмо, и на основу социологије социологије долази до тог поузданог сазнања о догми о Св. Тројици као оном универзалном Обрасцу система чија структура нам обећава увек и ту могућност да можемо коначно да имамо ону потребну слику света која је увек резервоар свим другим позитивним подсистемима или подобрасцима који нам гарантују прогрес. У том погледу онда и због тога се једино и може да укаже на хришћанску револуцију као ону суштинску промену коју симболично потврђује и садашњи светски календар — говоримо о времену пре Христовог рођења као и о времену после; јер тек у том времену, за које кажемо да је „после“, долази до израза сва конструктивност мишљења човека који се организује према Обрасцу догме о Св. Тројици.

Све у свему из овакве једне анализе видимо како или у ком смислу ову нашу откривену Истину можемо да примимо, како каже православни догматичар, „не само срцем него и разумом, не само као богословску теорему, него и као разумну истину“. Јер и на пољу природних наука једним делом наше активности истине примамо и морамо да примимо искуством, логиком законитости рада нашег разума, али исто тако и делом вере, која је такође део наше активности. Узмемо, на пример, космологију у односу према теологији. Колико крајња питања космологије остају само ствар провизорног тумачења са којим се привремено задовољавамо. Свака научна чињеница је у склопу односа са свим другим, тако да цео тај позитивизам научног искуства у крајњим својим коренима предпоставља један систем који је ствар вере. Наука је никад незавршен процес развоја; а крајња питања остају neodговорена, и уколико се очекује да она буду решена, онда као и у питању материјалног прогреса, остаје значи да само они на „крају историје“ умру у светлости знања, а све предходне генерације само су њихов осредство, како би они, на крају, били осветљени просвећеношћу, дакле, научног сазнања.

Она „неправедност“ према прошлим генерацијама у односу привилегије коју, по једној „научној логици, тако испада, имају само будуће, решена је актом Откривења, до-

ласком Цркве, или присуством Духа Утешитеља, у историји, односно у догми о Св. Тројици. Јер као што видимо свуда се јавља или потврђује само и увек „тројични систем рада“, и само са ослоном на њега увек имамо у сваком времену или историјском тренутку „дату истину“. Али, Савет „превечне Тројице“ не може да се смести у наше појмове прошлости, садашњице или будућности, то је појам „вечног сада. Нама или нашој логици недоступна је и вечна логика или димензија простора-времена — чије границе наша свест само предочава на неуобичајени начин према извесној веома тајанственој логици ВЕРЕ, али која се баш у свој тој тајанствености потврђује у сусрету са животом као реалности, далеко стварнија од саме предметне стварности, доступне нашем површном чулном опажању.

Како је према самом инсистирању преставника овог „начина филозофирања“, или прагматистичког начина мишљења, филозофија на првом месту само људски напор мишљења, или у смислу служења људским циљевима на различите начине, онда сасвим лако видимо како и на који начин може да нам помогне да и извесне изразе наше проблематике вере и знања, догматике и науке, кроз ту исту филозофију, а што значи наш напор, учини јаснијим или одређенијим. Јер, ипак суштински у оваквом једном покушају мишљења, који је веома широк, веома обухватан, није реч о „методу“ већ о резултату — а резултат, о којем је овде реч, видимо да се појављује у томе да таква једна догма, као што је догма о Св. Тројици, може сасвим да се усвоји у једној логици ширине живота који се заиста сазнаје увек као ~~искуство~~, али такво искуство које је ортодоксно само онда ако је искуство Целине.

Ако ценимо вредност једне идеје према ономе како нас и колико може да упутује у основе живота, у његове изворе, у суштину сазнања појма Добра, онда заиста не можемо се у том случају задржати ни на једној другој идеји, у прагматистичком смислу речи, од Идеје догме о Св. Тројици. Јер ова догма као Идеја и егзистенцијална вредност живота, сама по себи, централна је идеја историје, универзума, јер зрачи увек то што је као „вечно САДА“, обухватајући сву будућност, али и сву прошлост; и у њој је присутан

појам Добра, на првом месту, као Образац, јер према структури саме историје развоја усвајања ове догме, као и њеног самог система као појма, Друго Лице Св. Тројице, долазећи на земљу, у историјским догађајима који се онда развијају, „чини и посету“, могли бисмо тако да кажемо и „самој прошлости, одлази у ад, међу оне који су праведници, а што преставља, симболично и посету њиховим делима, раду, свима који су **праведно живели**, како се то наглашава у хришћанској етици.

Када читамо о овом догађају у догматици Цркве, видимо како је и на који начин целокупна историја прожета појмом Добра или Љубави, а како у исто време видимо и то како је цела ова догма сама по себи као Идеја једна таква мисао или такав садржај кроз који једино и све можемо да разумемо што постоји као историја, као људска свест, као живот у његовој појави. Јер, у историји, видимо на основу ове догме, не постоји дисконтинуитет са појмом Добра, са Савршенством, о томе нам сведочи и ово казивање о посети Христовој праведницима пре појаве Цркве.

Симбол да је ова догма тај „свемоћни метафизички принцип“ — центар свесвега, космичке историје, свеоухватан, који је кључ, Образац, за којим се трага, било у природним наукама, кроз дела уметности, као и у покушајима природних религија — у парадоксу свести, појављује се коначно само као Откривење. Да је заиста ова догма тај нам потребан Образац, али у исто време и Откривење, видимо по томе што само кроз Њега, као Истину, можемо да прихватимо „историју као интегрално срећену са могућношћу разумевања“ — јер сама огромност историје, у поднебљу универзалне историје, неприступачна је нашој логици, или, као што смо то рекли, не можемо је сместити у наш рационални систем, кроз који иначе прихватимо и разумевамо ствари, као појединачне, и у целини, нашет свакодневног искуства, или са подручја које уобичајено разумевамо као „предметна стварност“, а коју такође у њеној целини не разумемо нити можемо да разумемо без овог Обрасца или догме о Св. Тројици.

Једном речју ми не можемо да будемо сигурни у све оне дискурсе о априорним облицима, или категоријама, у нашем уму са којим син-

тетизирамо нагомилане чињенице искуства, на које указују рационалисти, коначно, на пример Кант, као што не можемо да будемо сигурни колико су у праву емпиристи који то негирају, коначно Дјуи, оптужујући рационалисте да им је појам о тим априорним категоријама чисто митског порекла, и указујући да су те категорије само ствар или синтезе једино искуства, саме активности, ствар асоцијација, које се групишу као целине кроз активност са-

мог усвајања околине, самог живота. Има извесне истине и у једном и у другом ставу, као и у критици; али, богослов сигурно може да укаже на то да је **тројичин облик мисли**, као **слика и прилика** Тројичног савета кроз који постаје живот, или се улази у живот, ствар једног и априорног, или рационалистичког, облика, као и облика који се открива у Искуству, такође, као Тројичан.

— Наставиће се —

- 109) Ritchie Calder, MAN AND THE COSMOS, 1959. str. 19.
- 110) С. М. Веселиновић, ДОГМАТИКА, Београд 1912., стр. 324—325.
- 111) Ibid., 238—289.
- 112) D. J. O'Connor, A CRITICAL HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY, London 1964., str. 440—441.
- 113) John E. Smith, The Spirit of AMERICAN PHILOSOPHY, New York 1966., 23.
- 114) Ibid. 33.
- 115) William James, PSYCHOLOGY, NEW YORK, 1966., 16—20.
- 116) Ibid. 133.
- 117) Ibid. 189—226.
- 118) Ibid. 460.
- 119) С. М. Веселиновић, цит. дело, 324.
- 120) Max Black, THE LABYRINTH OF LANGUAGE, New York 1969., str. 12.
- 121) William James, op. cit. 118.
- 122) Robert W. Friedrichs, a SOCIOLOGY OF SOCIOLOGY, New York 1970., 11—45.