

Две културе и питање треће у светлости истине догме о Св. Тројици (VII)

— Стара и нова логика и догма о Св. Тројици —

Констатовали смо размимоилажења или делења која постоје у научном раду или разним научним дисциплинама, као и у хришћанском свету, или у култури, политици, у свему где присуствује људски рад и залагање за организовање. Али запажамо исто тако да и поред свег тог немира и свих делења, деоба, постоји извесно унутрашње јединство света, законитост, поредак, јаче од наше несавршености и склоности за делењем. Да јединство постоји, да је јаче, указали смо и на то што и поред свег хаоса, како се то види на површини, извесно унутрашње јединство омогућава нам развој ка све вишим и одређенијим сазнањима кроз која задовољавамо како своју интелектуалну радозналост тако и своје материјалне потребе, обезбеђујући на тај начин и боље услове за своје лично интелектуално и морално усавршавање.

У целокупном досадашњем прегледу Основе кроз коју се развијамо, или постојимо на садашњем свом цивилизаторском слупњу, намеће нам се увек и структура тројичног принципа, као метафизичка структура, на којој лежи сав живот. Запажајући то истакли смо значај догме Св. Тројице као обрасца најшире или једне апсолутне генерације кроз коју коначно разумевамо значај појаве живота; а исто тако у структури логике ове догме откривамо такође и логику, или најопштији принцип,

самог рада, структуру рада и мишљења. Она се показује и уколико се осврнемо на историју развоја природних наука, такође, у оном истом значењу у којем је види и како на Њу указује и сама догматика Цркве — као на Основ кроз који „достоймо, крећемо се или јесмо“; Основ који као такав није могао „открити или измислити ни индивидуални ум ма ког човека, нити колективни ум васцелог човечанства, јер неизмерно премаша све људске способности сазнања и стваралаштва“ како то читамо у догматици наше Цркве.

Када све ово имамо на уму онда сасвим јасније разумемо шта то значи када се у догматици Цркве такође подвлачи да „светлост Свете Тројице озарава наше просветљавање постепеним додавањем, узлажењем, напредовањем из славе у славу“ (52). Тим истим поступком ова нам је догма и откривена. Тим истим поступком онда у разматрању нашег „узлажења“, „напредовања“ и у научном раду „из славе у славу“, откривамо и како радимо, или како заиста постојимо или „јесмо“ у свом животу, у оквиру структуре ове догме. Овде смо онда и пред напоменама и у ком погледу можемо да сагледамо сав значај ове Догме и на пољу појаве нових развојних тенденција у новој логици, за разлику од традиционалне или формалне логике, дохришћанске, или Аристотелове и његових средњовековних следбеника.

За целокупну хришћанску мисао Св. Тројица јесте живот, свеукупан оквир, Основ, само којем се не можемо приближити нашом уобичајеном формалном логиком, дедуктивним или индуктивном методом.

Тројична структура ове догме има свој формални карактер такође, као што и структура наше логике у својој законитости јесте такође ТРОЈИНА; али та „тројичност“ у свом формалном карактеру није тројичност посебних издвојених облика живота или ствари, већ јединство, „несливено али и нераздељено“; то нису „појединачности“ у својим сопственим затвореним границама, већ у јединству једнога Духа живота, са својим међусобним односима, прелазним зонама, везаностима и импакцијама, које наша логика, и када су у питању ствари нашег свакодневног искуства, не може да прати до дна како стоје у свим њиховим многоструким односима, последицама које примају, условљавају и дају. Зато се у **новој логици**, која се јавља као метода рада и анализе тек у хришћанској епохи, када се наш ум упознао са откривеном структуром догме о Св. Тројици, истиче и даље значај формалне логике, али са ограничењем, као што и са ограничењем примамо сва друга искуства културе дохришћанског времена која су за нас само била припрема, позитивна и негативна, за дочек Откривања у „пуноћи времена“; или, када смо логиком коначно разумели сву узалудност свих покушаја коначне рационализације живота ради његовог потпуног интелектуалног разумевања. Као што знамо дохришћанска, или како се и данас назива, традиционална логика Аристотела, дегенерисала се у празне рационалистичке форме и као таква отуђила од живота. Нова логика се у овим нашим данима све више наглашава као логика структуре хришћанске догматике, у којој се истина указује на тројичне облике Основе живота, али у Јединству значење односа, Перспективе.

Сада смо пред задатком да овде размотримо у каквом односу стоји данашња, названа, „нова логика“ према догми о Св. Тројици, а што је и питање Основе нашег развоја, организовања, Перспективе, или, једном речју Основе света у којем живимо.

Без обзира какве све примедбе можемо да ставимо овом свету у којем смо, колико смо незадовољни са својим поднебљем у којем смо, било када су у питању економски, култур-

ни или политички проблеми, у сваком случају овај свет који је НАШ стоји према свом развоју и перспективама, уколико га упоређујемо са предходним временима, далеко изнад њих. При таквој једној аналогiji ми можемо да говоримо о свом успеху развоја и да анализирамо његове корене. Истина, можемо да говоримо и о томе колико је све то и у опасности, сав наш успех што повлачи и питање моралне одговорности како и у ком циљу користимо све што имамо, све до чега смо дошли; та је одговорност везана и за питање наше будућности, као и за само време у којем живимо, што опет зависи и од тога како разуме-мо и прошлост из које смо наследили живот.

У овом даљем испитивању основа нашег рада долазимо пред питање о условима и самог нашег сазнања, о менталној или умној активности која зависи од наше умне или менталне структуре, а што је и питање организације ума. То је и питање слободе личног мира у тој слободи као средства за лични интелектуални и морални развој. У развоју то нас лагано доводи и пред питања која обележавамо као „крајња“ или „последња“, када је у питању „целина“ и наша радост у разумевању целине, живота и историје; што све изискује рад.

Када је у питању та страна нашег живота, његово разумевање и радост разумевања, која је несумњиво тесно везана, као што смо већ подвукли, и за ту страну нашег напретка, за економске или материјалне основе нашег живота, онда можемо да се запитамо и говоримо о томе колико смо у „напретку“, или колико можда и заостајемо, и поред успеха у материјалном или економском богаћењу, пред предходним генерацијама; можемо ли да говоримо да и у том погледу стојимо изнад њих? Јер уколико је култура начин живота једног друштва, а цивилизација техничка страна те културе, често онда технички развој може да има и свој чисто механички карактер, успех који је задужен извесном својом унутрашњом аутоматизованом природом, а при чему, при свем том успеху материјалног развоја, да нам сам квалитет разумевања живота опада, а често и да буде потпуно одсутан. То је питање колико смо сигурни или несигурни у погледу оријентације према вредностима, њиховог усвајања, процењивања. А затим, можемо да постављамо са сигурношћу колико

даљи наш материјални развој зависи од тог чисто духовног, тог питања усвајања или процењивања вредности, као што и целокупном садашњем нашем цивилизаторском подухвату и успеху, целокупној нашој садашњој материјалној култури, техничкој култури, предходи или је прати као подстрекач, баш тај религиозни моменат — питање оријентације у усвајању и процењивању вредности а што је и питање перспектива. Даље, можемо онда коначно да видимо колико је све то и питање односа старе и нове логике; јер позитивна страна савременог нашег живота јесте и да све више „нова логика“, хрићанска логика, долази до свог и интелектуалног образложења или одређења, и поред тога што кроз њу, или њен начин мишљења, већ одавно мислимо али да то скоро и не знамо. Али и поред тога што је стари дохрићански свет савладан, као и његова логика; ипак та стара логика се увек на свој начин појављује са својим тенденцијама, јер у свему, као што ћемо видети, па тако и у односу ове две логике, не постоји једна потпуно јасно повучена линија разлике, већ смо увек и у зони сумрака, између и ове две логике.

Задатак је богослова да својим радом то уочава и развија оне тенденције које су ствар заиста нове логике или новог начина мишљења које се организује кроз догматске принципе Цркве. Међутим, и поред тога што све може да буде у питању, запажамо и то да сама природа живота, законитост живота, његова логика, не допушта оно што бисмо назвали тоталном дезинтеграцијом живота, потпуном моралном дезоријентацијом. У својим дубинама живот је један поредак независан од наше воље, и он носи са собом своје сопствене принципе усавршавања. Ми треба да будемо сарадници тих процеса. Уколико нисмо губимо битку.

С друге стране на површини живота ствари изгледају другојачије. Епохе се смењују, у некој преовлађује механичка моралност, а у некој социјална, а између ове две моралности, као два избора, стојимо и боримо се за своју личну слободу, за своје лично усавршавање, за трећи, најсавршенији ступањ, личну моралност, што је и ступањ, што лако осећамо, на којем тек и упознајемо сву реалност своје личности. Истина, јасну граничну линију између и ова три ступња моралности није увек лако повући; јер „лична моралност“

мора да носи у себи и „социјалну моралност“, а где су ове две моралности ту је и трећи ступањ, сам облик моралности, који мора да има и своју механичку страну, али је празан ако је само то, или ако је само и „социјална моралност“ као што и лична моралност не може да постоји и без ова два ступња.

Уколико онда вршимо аналогije уз логичне анализе услова бржег или споријег напретка, кроз историјске студије, као и психологију, сасвим сигурно изводимо закључак о нашем успеху, успеху једне „двехиљадугодишње културе“, или логике, у њеном развоју. Када пак говоримо о фантастичним резултатима које смо постигли несумњиво да морамо да говоримо и о логици која лежи као структура испод наше менталне активности кроз коју смо све постигли што имамо; као што при томе запажамо и све оно што је недостајало ранијим хиљадугодишњим културама.

Због тога онда не можемо да разматрамо и проблем који нас интересује — две културе и питање треће у светлости истине догме о Св. Тројици — уколико не обратимо пажњу и на питање природе „нове логике“ у односу према „традиционалној“, формалној, Аристотеловој и његових средњовековних следбеника; јер нова логика, хрићанска логика, услов је појаве и новог света, са његовом како техничком тако исто и хуманистичком културом; а савремене тенденције у развоју логике као науке, треба да видимо како и поред низа неслагања у ставовима, ипак суштински све више одређују или интелектуално образлажу хрићанску логику, која се у савременом филозофском поднебљу и назива — нова логика.

Логичари нам, као и психолози, скрећу пажњу на чињеницу да је правилно мишљење могуће само под повољним „физиолошким, васпитним и моралним условима“, али богослови морају да скрену пажњу логичарима и психолозима и на чињеницу да и једно поднебље у својој целини, у свом поретку, као могућност развоја повољних физиолошких, васпитних и моралних услова, зависи од правилног мишљења. Стварање или организовање ових најбољих услова несумњиво онда да се појављује као прво питање, јер указивање на ову потребу, потребу ових повољних услова, ствар је „правилног мишљења“. У овом случају заиста нема недоумице, или није питање шта је прво постало кокошка или

јаје, јер лако откривамо кроз историјске студије сву промену која настаје кроз појаву онога облика мишљења који се у хришћанској догматици назива Откривање. У његовој логици откривамо почетак нашег „правилног мишљења“. Сада нам је овде задатак да на то укажемо. Треба онда да се задржимо ако не на свим анализама које се данас предузимају о логици, то је доста опширан предмет, оно бар на најосновније, ради бољег или прецизнијег упознавања односа тенденција у савременој науци и начина мишљења према хришћанској догматици; али при чему откривамо необично за богослове интересантну чињеницу да и сами најистакнутији савремени логичари и филозофи, кроз чије се напор размишљања и све јасније формулише „нова логика“ и њена проблематика, не запажају очигледну чињеницу колико је опет и само њихово мишљење, чега они нису свесни, у једном дубоком смислу има у свом залеђу хришћанску логику, и поред тога што је каткад формално, и не признају или се на њу и не осврћу, а уколико се и осврћу то чине са непознавањем колико баш кроз њу и мисле.

То је процес еволуције у сваком случају, напредовање „из славе у славу“, и није нам тешко да видимо како се и у ком смислу та еволуција почиње да развија и у оквиру поднебља прве хришћанске организације друштва, које наслеђује и замењује преображавајући све до тада покушане културе или начине живота који, као што знамо, у свом подухвату културе нису успели.

У току тог еволутивног процеса данас смо на ступњу када далеко успелије, него што је то било могуће у вековима који су остали иза нас, можемо да судимо о овим питањима, да их разматрамо. То је такође део успеха развоја нашег правилног мишљења, све повољнијих „физиолошких, васпитних и моралних услова“. У том је поднебљу и већ толико значајно развијен појам логике као науке, што нам је од велике помоћи у савлађивању низа даљих препрека у стварању што бољих или савршенијих услова за што бипре или што масовније „правилно мишљење“.

Доста смо напредовали у сваком погледу, тако да данас далеко јасније можемо да сагледамо и организацију или рад свог ума, шта је он у својој структури, шта можемо о њему да знамо, у чему заиста далеко стојимо такође испред својих

предходних генерација. Задржаћемо се и на томе, на разматрањима или студијама рада нашег ума као активности, чији карактер зависи од његове структуре; то је у ствари питање колико „менталне структуре“ зависи од принципа организације, од „оног који дела“, јер се открива и наглашава и то да је „мисао активност којом владају или управљају ипак одређена правила“. Ми ћемо овде само више скренути пажњу на ове научне анализе, доводећи их у везу са хришћанским догматиком и ставом који је у њој изражен, јер до сада се богослови овим питањем нису интересовали, с обзиром да ни сама наука, логика и психологија, нису ни били на том ступњу свога развоја на којем су данас, осветљавајући све потпуније своја истраживања и закључке, а што опет приморава богослова да то сагледа у светлости догматике, или њеног познатог става када су у питању односи између разума и догме, или истине, реда. Знамо опет да је предмет логике и психологије питање реда или поретка организације човековог ума, као што је и предмет природних наука ред или поредак у самој природи или животу уопште.

Овај принцип „организације“ данас се посебно наглашава и има извешан, као питање, нов облик и нов значај; истина и поред тога што смо кроз њега вековима делали, али да га нисмо испред себе постављали као предмет студије. Знамо, опет, да је то и био предмет студије најистакнутијих мислилаца, али тек у најновије време, проналаском, како се то каже, неевклидовских елемената, или открићем да „аксиоми традиционалне геометрије“, старе евклидовске геометрије, дохришћанске, нису априорни нужни облици наше мисли и опажања, већ само „погодне, одговарајуће претпоставке“, што је већ данас посебан предмет разматрања у логици, али и у читавој математици.

Логичар Морис Рафел Коен 53) нам скреће пажњу на успелији пут студије логике уколико је идентификујемо са предметом чисте математике, нешто до чега је дошло тек, како нам каже, у 19 веку „открићем неевклидовске геометрије“; јер оно што називамо „формалном логиком“ није ништа друго до најопштији лео чисте математике“; једно откриће, како нам наводи овај логичар, које је збунило низ филозофа и један број математичара. Међутим, с обзиром да геометрија, као део чисте математике, која је заинтересована

за проблем логичког доказивања — ако су извесне пропозиције или аксиоми истинити да ли морају и друге из њих изведене пропозиције да буду такође истините — мора да конструише извешан ланац доказивања при чему користи основне појмове логике, који се користе у класификацијама и одређивању односа. Јер у „чистој геометрији пропозиције о тачкама и линијама замењују се пропозицијама класификација о неограниченостима и односима међу њима, што у градацији развоја, подвлачи Коен, иде према метафизици; ово запажање у студији логике познатог филозофа је од посебног значаја за разумевање његовог става према логици и улози логике у животу човека а што је опет од посебног значаја за ставове богослова.

У својој студији увода у логику Коен подвлачи овај метафизички моменат односа логике и математике; на пример, потврђује нам да у оквиру геометрије нема никакве разлике у форми и следовању наших пропозиција уколико оно што није могуће ограничити, бескрајност тачки, замењујемо комплексним бројевима; што је и подручје метафизике исто толико и математике, али и логике. Или, како то Коен додаје, у једној духовитој аналогiji, као и ако би се „дистанца између тачки заченила разликама светости једној мулти-димензионалној серији светитеља“ (54). Један пример веома изразит за став „нове логике“ која указује на ширину генерализација које превазилазе формалну логику. Сасвим је онда пригодан овај пример с обзиром на појам светости као појам бескрајности, или недокучивости као граничног појма у својим границама; али као појам ипак има своје ступњеве савршенства, као извесне одређености према појму бескрајно савршеног Бога, чије савршенство, без обзира колико опет било недокучиво нашем поимању има извесну одређеност у самом акту Отелотворења, у појави Христа, у којем се појмови бескрајности и одређености, који се иначе искључују, овде налазе у Јединству, а које је изражено у систему догматике Цркве.

Стара или формална логика међутим оперише са појединачним стварима, у њиховим сопственим границама, као посебностима, које нам стоје на располагању, без сагледавања свих оних њихових особина, или последица, које се обухватају у значењу целине.

Коен нам такође указује да између примеса и закључака несумњиво да постоји један сасвим одређен однос, тако да на основу правила логике закључујемо како су нам извесне примесе потребне или нужне за извесне закључке, или како извесни закључци нужно следују из извесних премиса. Све је ово од посебне важности, што нам овај логичар истиче, а што се обично не узима у обзир или предвиђа, као на пример да „категоричне потврде било примеса или закључака обухватају и нешто више од саме логике“, односно, потврђује Коен, „ако су закони логике правила комбиновања, онда ништа не може бити изведено из њих изузев самих комбинација логичких правила“. Једном речју живот је далеко шири да би био или могао да буде обухваћен логиком нашег дохвата (55). Због чега се онда нужно и поставља питање улоге логике као науке у нашем сазнању; у новој логици, како се сагледа, а што се у овој анализи потврђује, логика нема онај значај који је по некој традицији држала; јер из чисте логике не можемо извести ни физичке ни психолошке истине, као што није могуће саградити и кућу само законима архитектуре. Али, свет није без своје структуре, или поретка, јер:

Изјавити исто тако да у ма којој логички и математички развијеној грани науке нема ничега изузев што се садржи у њихови чињеницама, датостима, значило би да у постојању једне зграде нема ничега изузев цигли, малтера и другог материјала, ... међутим: ... облик или структура једне куће конституисана је системом односа материјала од којег је направљена, као што су облици или структура које испитује логика систем односа који се између свих могућих објеката могу средити у један систем ... (56)

Са овим разматрањем Коен нас уводи у испитивање колико наше сазнање не може да буде поуздано било да се служимо индуктивном или дедуктивном методом испитивања, јер нам сазнање не долази само из искуства, управо није индуктивно, али није само ни дедуктивно, не долази само из правила нашег мишљења, или да односи између премиса и закључака леже само у нашем уму; то је питање односа између два света, ствари чињеница, на једној страни и све-

слеђујући отворено свој пут истраживања долазе до те потврде о истинитом ставу православних богослова. С једне стране природи вере та потврда савремене логике није потребна, али је дужност православних богослова да укажу на ту чињеницу, јер је део развоја истине. Једном речју, све више долази до израза погрешан став Аристотелове логике и његових средњовековних следбеника, нееластичност или једностраност формалне логике. А то се огледа, како нам и на то скреће пажњу Кoen, у самом раду или методологији наука, увиђајући да се не можемо ограничити искључиво или само на „подручје стварног, актуалног или само историјске егзистенције“, с обзиром, како нам даље каже, да научно истраживање значи студију „карактера или особине ствари у свим њиховим границама, без обзира да ли су стварне или могуће“⁵⁹).

Могли би смо да уочавамо како се све више развијају једностране последице на подручју хришћанске доктрине уколико се она све више подчињава преко извесних богослова Аристотеловој формалној логици. У извесним епохама то је веома изразито. Оштро реаговање на ту једностраност, или борба око те једностраности, односно захтев за више слободе или еластичности, био је и позитиван у једном погледу — долази до велике менталне револуције, како се негде назива, у ствари до убрзаног развоја природних наука. Међутим, уколико прихватамо науку у тако суженом облику, са ограниченим назначењем само за „подручје „реалног“ . . . односно само за подручје историјске егзистенције“, одвајамо је од њеног хришћанског корена, а што опет има своје веома непожељне последице. Суштина нове логике и јесте у томе да и саму стварност, или актуалност која је доступна нашим чулима, схватимо или разумевамо у њеном тоталитету, у целини, у плану све-свега. Јер је и циљ науке исто тако, каже нам опет Кoen, као и уметности, да нас ослобођава „од кућног затвора овог стварног света“ омогућавајући нам кроз то ослобођење „продор у подручја која су иза могућег“.⁶⁰) Кoen нас упућује у ствари на то шта је или у чему је прави значај науке, да лако осећамо да нам прети опасност од развоја у сасвим супрот-

ном правцу, у још тешње затварање кућног затвора. То је био резултат формалне логике или резултат рада њених следбеника. Међутим, искуство је сасвим у другом правцу — у отворености. Тај пут „отворености“ указан је свету у оном историјском моменту када је саопштено и Откривање, или када се „формална логика“ дефитивно показала као неприменљива у откривању законитости нашег мишљења. Према томе то је време рађања „нове логике“, које је и време саопштавања Откривања, одмах по неуспеху старе логике коју формулише или на свој начин научно образлаже Аристотел, и има своја прва реаговања, или изданке, у крајностима било стоичке или епикурејске логике. Међутим, како тада тако и данас није могуће „повући јасну развојну линију између индукције као метода открића и дедукције као метода излагања“, а о чему се ради када је у питању формална логика. Јер како нам такође каже Кoen, „дедуктивна логика и чиста математика уобичајено обрађују односе између пропозиција, а сазнање тих односа несумњиво да је један од најважнијих инструмената научног истраживања“. Али то је пут ка све вишим и вишим, или све општијим генерализацијама, што коначно превазилази сваку могућност примене логике као науке у њеним традиционалним облицима. Тако се у нашем времену, а што је од посебног значаја, све више запажа и све више истиче ограничен значај логике. Своди се, како нам то подвлачи Кoen, на то да нас учи толеранности или поштовању туђег мишљења, веровања, истраживања, и, коначно, произлази из тога, утврђује нас у нашој оданости слободи.⁶¹)

Велике су дилеме данас у овом погледу; али се све више увиђа, када је у питању научно истраживање, као и филозофско разматрање, да је „исправније и да више одговара ако слеђујемо само природне токове предмета који испитујемо без обзира на формалне облике логике“, који нас често заводе. У овој критици логике иде се данас толико далеко да се за њу каже да „није ни наука а ни уметност, већ само превара“.⁶²) Скреће нам на то пажњу, на пример и Џон Пасмор, у свом приказу развоја новије филозофије. Можда има у овоме нешто од претераности, али

у сваком случају основна је истина ту, посебно када је у питању начин привржености формалној логици у средњем веку. Православни богослов може сасвим слободно да укаже на то да свесно или несвесно, скривено или не, али присуство ове „старе логики“ у Цркви, у својој развојној линији одговорно је за најтрагичнији догађај у Цркви, за њену деобу.

Тако је условљена и појава облика хришћанског вероисповедања ка рационализацији догме и протеста на ту рационализацију кроз ново заузет став потребе сталног испитивања, сталног протеста, а што условљује и експериментисање, на неки начин са вером. Лако закључујемо да су развојне тенденције првог става рационализације, формализма тих тенденција, нашле свој највиши израз у римокатоличком облику вероисповедања, а реаговање на ту рационализацију да је условило протест протестаната; протест који се коначно обликује и у саму одређену вероисповест, вероисповест протестантизма.

Уколико онда ствар просуђујемо са става више **природне логики**, управо не формалне, није изненађујуће да се сав значај логици данас углавном даје, као што смо то већ споменули — у оквиру научног испитивања значаја логики — само томе да се више научнимо толератности, поштовању туђег мишљења; јер смо кроз „формалну логику“ изгубили Јединство, а кроз нову једино разумевамо пут да Га повратимо. Јер су свети оци сагледајући све недостатке старе формалне логики Аристотела закључили неопходност Откривења, и изложили га у оквирима догмата, али веома обазриво да се нигде не иде у такве „логичке спекулације“ рационализације, већ се увек оставља предмет неприступачан логици да буде прихваћен вером. Лако осећамо у разматрању постанака хришћанске догме на васељенским саборима да се није у формулисању догми користио било индуктивни било дедуктивни метод већ метод природне логики, када се противуречности формалне логики решавају вером, надом, и коначно разумевањем кроз љубав; на пример, шта је свет у својој суштини, где му је порекло, а где опет крај, одакле појава човекове културе и свега онога што га интересује?

Једном речју ова проблематика дисциплине ума, односа индуктивног и дедуктивног као метода рада,

што је ствар или питање природних наука, тесно је везано за догматска разматрања или логику хришћанске догме, као става у организовању човековог ума — који онда ради онако какав јесте. Јер је хришћанска догматика најбољи пример запажања колико је тешко повући граничну линију између индуктивног и дедуктивног излагања.

Истина, традиционална логика, за коју историчари логики кажу да је развијенија од Аристотелове и његових средњовековних следбеника, као систем има још свог значаја. Само њој се стављају такве примедбе да се она ипак не може да одржи, као метод научног рада, пред истраживањима или анализама животних процеса, јер се све више увиђа да **поредак света** и та традиционална логика нису два адекватна света, а та адекватност се мора да одржава, или одговарајући однос између наших облика мишљења и поредак света, с обзиром да је „циљ логики да открива толико колико је то могуће опште принципе резоновања“. А што значи и њихово слагање са светом. При чему су логичари онда принуђени да кроз студију апстрахују ове принципе и изграђују одређене Системе закључивања кроз које се опет излажу њихови међусобни односи. При чему је ипак немогуће, примећује се, учинити тачан избор и изјавити овај је систем очигледно тачан, истинит, а овај није, каже нам такође Питер Александар са нагласком у својим уводним разматрањима логики указујући на њу као на нашу другостепену активност.

Усвајање логики као другостепене активности такође је важно за став богослова, посебно православног богослова. Јер се у овом ставу о њеном другостепеном значају прво истиче само резоновање, и то је оно што је прво; то резоновање је прва активност, подвлачи нам и логичар Александер. Истина, логици је задатак, каже нам овај логичар, да нам открије, колико је то могуће, опште принципе резоновања, како би нам аргументи које користимо били што одређенији, што јаснији, а што значи да бисмо имали основу за одговарајуће разматрање аргумената или закључака. Али, логичар Александер нам исто тако скреће пажњу да и наше само резоновање није то што би нас уводило у контрадикције, и поред тога што нас у

ствари води закључцима; он нам изрично каже: „оно што нас уводи у контрадикције јесте нешто друго, с обзиром да смо увек изван оквира логике када процењујемо или усвајамо вредности, па због чега је онда логика одговорна за то а не само резоновање“. Посебно нас овај логичар опомиње на то да исто тако као што је циљ научника у свом раду да што више феномена подведе под неколико општих закона, тако је исто и циљ логичара да што већи број закључака или аргумената подведе под исте опште принципе, при чему мора бити веома обазрив да у том свом ентузијазму за „генерализацијом“ не оштећује или деформише карактер или природу аргумената у покушају да их смести или утисне у извештај принцип. При чему, јасно разумемо како је и у ком смислу резоновање, размишљање, доношење закључака, првостепена активност, логика другостепена. Наравно не треба да се опет иде у другу крајност, каже нам и овај логичар, и не признавати логици да може да има и свој нормативни карактер. Али, треба имати на уму на пример и значај поезије, а опет и то да се „песничка логика“ не слаже са логиком и правилима мишљења логичара у управљању могућностима ради доношења овог или оног закључка. Тада игра огромну улогу и распоред речи, њихово слагање или правила како се слажу, што је и систем или логика тројичног односа: реченице, тврђења и пропозиције; што значи да је функција језика у систему логике такође један од основних проблема. Управо, то је питање симболизације аргумената и отклањање оних нужних неодређености и непрецизности, када се поставља у одговорност и сам смисао **кључне речи** у једној реченици, или тврђењу или пропозицији, а при чему је исто тако веома тешко повући граничну линију међу овим облицима или формама саопштавања нашег резоновања, односно што је и његов саставни део; јер то је и питање када је реченица само реченица којом се ништа не тврди, која је неутрална, или она којом се нешто потврђује али и не плаћа ништа, и оне која изражава и план у оквиру система; а све ово приморава извесне логичаре да покушавају да студирају принципе резоновања независно од језика на којем размишљају или резонују; јер изјаве треба да се

односе на чињенице, да су истините уколико се слажу са њима, а да нису уколико не. Овде се поставља и питање смисла извесних изјава али и истине, или када су у питању реченице, које, у погледу граматике или синтаксе могу да буду тачне, али не и по смислу, као што и имају или могу да имају различит смисао у односу на истину, што опет зависи од друштвених конвенција, када уопште не игра улогу облик или логика, правила, у употреби изјаве, већ њен садржај у односу према перспективи, а кад формални елеменат не игра при томе никакву улогу, али може да и заведе. Ово морамо да имамо на уму када говоримо и томе колико извесне изјаве имају свој смисао или немају и колико од тога зависи сама истина, или слагање речи, изјава, са чињеницама, са актуалношћу. Због тога заиста када усвајамо вредности логика је увек другостепена активност, а што не значи да је тада и наше правилно мишљење „другостепена активност“.

У поднебљу нове логике доведена је у питање традиционална логика Аристотеа и његових средњовековних следбеника, на првом месту баш због тога што се у традиционалној логици, њених силогизми, премисе и закључци, коначно показују са недостатком целине, а циљ је нове логике да обухвати што је могуће више све од целине. Постиге се тако више одговарајућа оштрина аргумента, његов садржај је целовитији и унутрашња вредност очигледнија. С друге стране имајући на уму да су наше могућности пресудне у тајну егзистенције веома ограничене, ми губимо поверење у рационализацију наших метода рада, јер смо принуђени све више да оперишемо са теоријама као што су релативитета, вероватности, и да развијамо теорије симболизма. У самим логичким и математичким, филозофским, као уопште, научним, анализама све нам се више намећу потребе за што већим и општијим генерализацијама, нешто што не може да буде обухваћено принципима старе или формалне логике Аристотела; према којој је немогуће, коначно, пратити једно питање у његовом природном стању и развоју, а аргументи морају да се деформишу да би се сместили у калупе или форме „логичког суђења“. На то нам указују преставници нове логике; подвлачећи колико принципи опет старе логике

ограничавају сам рад човековог ума или следовање оној природној његовој потреби отворености истраживања, наводећи нас тако, често на дубоке погрешне ставове, који су опет у својим дубинама сасвим супротни стварном току ствари, и поред, често, на изглед спољњег слагања. Тада долазимо у положај да морамо да се боримо са хаотичним ставовима и погледима, да их савлађујемо, али ометани сопственим препрекама које сами себи постављамо.

У том се онда погледу стављају примедбе Аристотеловој логици и следбеницима те логике. На пример, православни богослов има дубоког разлога да се заинтересује за истраживања која се чине на пољу нове логике, и шта више да открије у том истраживању одбрану свог вековног става и залагања за истинитост и непроменљивост догмата Цркве; а док је баш Аристотелова формална логика и навела на један погрешан закључак који се коначно показао и толико трагичан; то видимо на пример из овог силогизма, у који уколико утискујемо догму о Св. Тројици, долази до њене деформације:

ДУХ СВЕТИ ИСХОДИ ОД ОЦА
(Јн. 15, 26)

ЈА (Син) и ОТАЦ ЈЕДНО СМО
(Јн. 16, 17)

ДУХ СВЕТИ ИСХОДИ ОД ОЦА
И СИНА

Према формалној традиционалној логици овај се закључак наметнуо као учење једном делу Цркве, која је више следовала принцип оне рационалности која се поводи за формалним учењем када се искључују други могући ставови који нас успелије воде значењу или истини целине. На пример, у наведеном примеру силогизма, појам Оца, као што ова реч у нашем језику на то указује, значи **животодавно** начело, а појам Сина **рођеност**, као што то и сама и ова реч такође у нашој језичној или логичној одређености то и значи. Али у горњем силогизму разумемо, према другој премиси да се и појму Сина, као посебности, придолаје и појам начела животодавности, онда се из њега начело принципа пађања потпуно мора да искључи, престаје да буде Син, јер је и животодавичи принцип, односно појављује се тако у свету двојни принцип животодав-

ности, а што је у супротности са основним нашим веровањем, веровањем у једнога Бога, као једног животодавца. Овакво једно погрешно закључивање имало је ту логичну последицу, у трагичном догађају раздвајања или разбијања јединства Цркве. Откривења, као истине, као онова вера; а као што добро знамо, Основ нам је сигурности потребан за став пред животом и онда и за сам рад. Из наведеног примера погрешног закључивања очигледно видимо пример како није то резонување или размишљање, као првостелена активност, која може да нас доведе до погрешног закључивања, већ нешто друго, на шта нам скреће пажњу логичар Питер Александер;⁶³⁾ или како логика може да буде превара, на шта указују такође и други савремени логичари, на које се осврће и филозоф Џон Паспор.⁶⁴⁾

Логичар Кеон опет са своје стране у анализи функције логике у нашем животу подвлачи неопходност Основе, који се намеће као „метафизички постулат“. На пример, одређени закони природе или физике непрекидно су изложени променама, што условљује и напредак науке, али што је и једино могуће, опет, подвлачи Кеон, уколико те промене сагледамо, или стоје, у односу према нечем што се не мења, што је констативно, с обзиром да се суштина рада на науци и састоји у развоју тога односа променљивог и непроменљивог.

Међутим, ова потреба за непроменљивошћу није тако јасно уочљива у нашем свакодневном искуству. Ту тешкоћу осећамо и кроз саму анализу овог логичара; јер када он сагледа сву неопходност непрекидног истраживања, што условљује наше неизменично ослањање како на своје дедуктивно тако исто и индуктивно закључивање, у једној непрекидној отворености према будућности, нисмо на пример сигурни колико је у праву када упоређује Њутнову механику и Евклидову геометрију са хришћанском етиком,⁶⁵⁾ као примерама колико се не можемо ослонити на то да постоје апсолутне истине које треба да усвојимо, у оквиру једног подручја „апсолутне логичне нужности“; или, што богослов може да примети, колико заиста у том подручју апсолутне логичне нужности се баш само Откривање, са својом етиком, појављује као тај нужан Основ, за којим се осећа потребе и када је реч о на-

претку науке, чији успех условљује однос променљивог и непроменљивог.

У овом оквиру нашег указивања колико савремена логичка истраживања указују на сву „логичност“ хришћанске логике треба баш овде да се задржимо са напоменом колико хришћанство као Откривење указује на свој апсолутни истинити карактер, онда у ком смислу и како и на своје етичке норме као апсолутне истине; јер тај став хришћанске догматике о апсолутној истинитости етичких норми нашег владања и понашања морамо на првом месту да сагледамо у оквиру и саме догме Цркве о првородном греху, односно о човековој несавршености, а што даље значи и о немогућности човековог потпуног савршенства или савршено доследног усвајања откривених етичких норми нашег владања и понашања. Хришћанска етика је иманентна етика, унутрашња вредност, која се мери логиком ситуације, како се поступа и зашто, према даном моменту и околностима, као и колико се тада зна како треба поступити. То је и питање степена савршенства, али и развијености околине; то је условљеност јединства, а није формална игра у оквирима формалне логике добра и зла, истине и неистине. У том погледу онда истине хришћанске етике имају исти карактер као и остале истине које треба истраживати према променљивим околностима или општем положају могућности било рада или сазнања. Јер сам Коен нам скреће пажњу и на то да су „чињенице бесмислене уколико нису део неког система“, а што према овом филозофу даље значи, и што он то толико снажно подвлачи, да је наука могућа и применљива у стварности „искључиво због тога што се стварни свет састоји од облика који се могу понављати“, а што опет пружа могућност „апстраховања тих облика и њихово везивање према извесним непроменљивим односима“.

Нема ту никакве противуречности са хришћанском логиком или ставом савремене логике и истраживања уколико се намеће и питање извесне „зоне сумрака“, или јасне граничне линије између добра и зла, истине или неистине, као подручје неодређености, на које нам скреће пажњу Коен, указујући и на то да „логичка анализа“ и није ништа друго до наше „испитивање поља могућности“, нешто што условљује, скренуто би на то пажњу богослов, сама природа човека, његов статус

несавршености. Због чега је човек у положају да увек мора, ради свог усавршавања да стално испитује, да сагледа до које је само мере тачна или емпирички применљива Њутнова механика, колико је у потпуности данас неприхватљива дохришћанска геометрија Евклида али и колико са тим несигурним научним теоријама можемо или не можемо да упоређујемо апсолутне етичке норме нашег владања према учењу Цркве. У том погледу онда свако је испитавање емпиричко, и као такво се појављује да је заиста „могућност сређивања или трансформирања елемената стварног света“, а што је и процес развоја према „непроменљивим односима“. Овај логички став о неопходности или потреби за **непроменљивим** од посебног је интереса за богослова. Јер то потврђује, а што филозоф и логичар Коен, на пример, са низом најистакнутијих мислилаца, анализира као неопходност постојања светског поретка са својим логичким јединством, „јединством у различитости“; то је нужност постојања поретка са одговарајућом законитошћу или логиком, у чијем је поднебљу могуће говорити о идентитету између различитих ствари, али само уколико постоји **различитост**, иначе идентитет није могућ или нема свога смисла уколико нема у свету ни различитости. Овај став је међутим, као што је добро познато, веома јасно истакнут у логици или структури догме о Св. Тројици, принцип „несливености али и не раздјељености“; наравно то је највиши принцип Јединства, које као образац стоји испред нас и према којем се у нашим међуљудским односима треба да односимо као према примеру савршенства. Због тога онда можемо да говоримо о нашем принципу, који се показује као потреба, **јединства у различитости**, као о принципу који и није ништа друго до „секуларизација“ једне догматске одредбе, или учења Цркве. То је у ствари и структура свеукупне логике уколико под логиком овде разумемо саму законитост поретка или развој света, значај његове појаве.

Истина, овај принцип, или нужност законитости поретка, о „јединству у различитости“, кроз који се поставља и питање идентитета, захтева опет доказивање егзистенције објеката, а што у развоју, или на крају, води у домен који је изван логике, или наше могућности да о томе донесемо свој закључак, соп-

ственим облицима наше мисли, у смислу наше анализе или испитивања поља могућности. Међутим, уколико, на пример, не можемо да докажујемо egzистенцију простих бројева, то нас не спречава да испитујемо предпостављање једног света у којем можемо да запажамо и откривамо системе, скупове, њихове везе. То нас води и постављању теорија, које се јављају као потреба због наше ограничености, и због тога по својој су природи ставови упрошћавања, а због чега су онда увек и непотпуне, редовно ствар недокривљености или израз тога. Али за циљ продора у дубине живота, да бисмо и испуњавали и заповест о „овладавању земљом“, ми других средстава немамо. Може онда научник који се бави испитивањем поретка у природи да прихвати и догматско учење Цркве, као једну теорију, у низу других, многи су то пробали, и били потпомогнути веома много у свом научном раду, што се не сме схватити као „пропаганда“ богослова, већ став савремених логичких испитивања и указивања на потребу непрекидног одржавања „отворености нашег ума“ пред животним могућностима нашег сазнања.

Ту је и велики недостатак, да се опет вратимо на то, традиционалне логике, према којој би се могли сви дедуктивни аргументи да покажу, очигледно или прикривено, силогистички, с обзиром да је циљ логике „да генерализује, све облике, толико много колико би то било могуће, извесног логичког дедуктивног аргумента“. Али, указујући на то, логичар П. Александар, нам скреће пажњу да многи логичари погрешно мисле да је могуће све дедуктивне аргументе размотри у силогистичком облику. Са своје стране православни богослов може да наведе пример догме о Св. Тројици и начин њене повреде баш због оваквог једног става. Нова логика, међутим, иде за тим или тражи више слободе у конструисању логичких система: конструише се један систем и онда се предузимају нови кораци ради испитивања колико тај систем „одржава закључке које стварно користимо, а не ради испитивања ових закључака када од њих апстрахујемо и саму основу нашег система“, а о чему је реч у формалној логици. Насупрот, у новој логици се захтева уз један систем постојање и једног још ширег система, који би био у могућности да обухвати и све друге облике аргумената. У нашем примеру, који

смо навели о догми о Св. Тројици, видимо како се и колико дошло до погрешног закључка, и практично врло трагичног, услед следовања принципа старе логике Аристотела. Појава хришћанске догматике, као система, указује и условљава један истинитији или адекватнији став пред животом и нашим задатком испитивања и усавршавања живота који нам је дат. Јер, као што смо видели, наведени силогизми искључују **основно** из „кључне речи“ прве премисе, онај њен основни, један, животодабни принцип, који може само да припада појму оца у односу према појму сина. Али, заведени облицима формалне логике кренуло се у испитивање закључака, или дедуктивних ставова, постављених у премисама наведеног примера и отишло се у такво апстраховање које пружа разлог за указивање на логику као на превару, што она у овом случају и јесте. Међутим, колико се „нова логика“, како се она разуме у савременим филозофским анализама, критикујући „стару логику“, нужно приближава логици или догматици православне филозофије истине, можемо да видимо на пример из овог места у тексту Догматике:

Стога Јединица која је у почетку кренула у двојство зауставила се у Тројству. Савршена Јединица у Тројици и савршена Тројица у Јединици, — то је сав Бог и сва истина о Богу. И Беспочетно, и Почетак, и Оно што је са Почетком — један је Бог. Но беспочетност или нерођеност није природа Беспочетног, јер се природа нечега не одређује оним што оно није него оним што оно јесте. И Почетак, тиме што је почетак, не одељује се од Беспочетног: јер бити почетак не сачињава његову природу, као што и бити беспочетним не сачињава природу Беспочетнога: јер се ово односи на природу, а не сачињава саму природу. И Оно што је са Беспочетним и са Почетком није ништа друго до то што и Они. Дакле, име Беспочетноме је Отац. Почетку — Син, Ономе што је са Почетком — Дух Свети, а природа у Трима је једна — Бог. Јединство је Отац, од кога и ка коме се узводе друге Ипостаси, не стапајући се него сапостојећи с Њим, при чему се не раздељују међу собом ни временом, ни вољом, ни силом. 66)

Наравно, ово се не може подвести под силогизам, већ разматрати у једној анализи која превазилази наше уобичајено разумевање логике. Споменули смо и подршке које логичари дају ставу да није могуће чистом логиком утврдити ни само постојање ствари, саму егзистенцију живота. Коен то подвлачи такође; на пример, наводећи став Кантове трансценденталне филозофије према којем се ипак доказује:

да пре него што ми откривамо поредак у свету поредак већ мора бити ту, што је и довољно за све практичне циљеве науке и делатности... Или, када наш ум самом својом природом уједињује и наша опажања у одговарајуће целине и предмете, следује да то није само мој ум или твој који ствара или може да створи једну светску синтезу, синтезу о свету, мада свако од нас може својом студијом помоћи себи разумевање света, већ ум који је створио поредак у свету створио је и наше предке, са којима заједно учествујемо у тој синтези, а ствар не мења ништа да ли ми тај светски поредак називали Богом или „светским поретком“ (67).

Исто тако, каже нам Коен, да ли постоји неки план у овом свету, или не, да ли нашу свест уништава смрт или не, питања су за која не можемо дати логичке одговоре, или доказивати логиком... Али, ко сме рећи опет да су ово бесмислена питања са којима се човечанство већ толико и стално интересује пре него што су се и почела постављати и научна питања. Истина ова „питања немају значаја за оне који не желе да виде у њима значаја“ (68).

Исто тако онда лако разумемо и филозофију православне догматике или немогућности приближења нашем логиком свим тим питањима која човека опет законитошћу његове егзистенције интересују. Ми само можемо да констатујемо да живот и његове потребе превазилазе могућности анализе наше логике, али не и размишљања, резонувања. У свом опет уводу у логику Коен подвлачи нашу склоност брзоплетог одбацивања метафизичких проблема, цитирајући и Канта, са напоменом да је један од највећих метафизичара нашег времена, који истина доказује да ми „не можемо имати икаквог сазнања изван опсега могућег искуства“, али, додаје Коен, „овај став

оставља питање неодређеним где су границе подручја могућег искуства“, јер ми нисмо у могућности да докажујемо неистинитост иједне доктрине „у погледу коначног смисла постојања свега а да у исто време нисмо обухваћени неком метафизичком теоријом“, или доказивањем да нема ништа друго у свету до света материје или физике, такође је један метафизички став који изискује употребу доказивања метафизичких принципа. Једном речју: „Подручје смисла или значења далеко је шире од подручја верификације“ јер ни какво сазнање не може изцрпсти стварну посебност или особине једне ствари. То би био бескрајан ланац који нас води у недокућиве дубине живота; напомиње овај логичар такође.

У томе и јесте слабост старе или формалне логике. Њене недостатке су прво почели да откривају велики мислиоци хришћанског поднебља — Лајбинац и Хегел, а који су, као што добро знамо, били веома заинтересовани да сачувају, или толико колико је то њима изгледало могуће, да оправдају пред нашим разумевањем логику хришћанског веровања. У развојној линији њихово реаговање на формалну логику Аристотела довело је и до појаве „нове логике“, или савремене критике формалне логике; или, што је и пут којим се дошло до ове нове логике и тако и далеко обухватнијег испитивања, далеко дубљег истраживања, уз коришћење, такође, формалних ступњева развоја, али у једном новом односу кроз који треба да се више истиче питање смисла и значења нечега у оквиру његовог постојања са свим његовим импликацијама у што широј целини, ради што прецизнијег сазнања шта је тај предмет.

У поднебљу нове логике се онда и сама питања која одређује хришћанска догматика, на која она указује као на истине, сасвим другојачије оцењују и њима приступа, према ставу који се заузимао са позиција старе или формалне логике, логике Аристотела и њихових следбеника. У новој логици се догматске истине више третирају као питања значења за оне који верују, колико њихова вера ојачава њихов живот, колико се њихови погледи на живот разликују од других и колико њихово владање и понашање у том погледу има своје предности, а посебно као и то да се сва та питања и не могу подврћи оним врстама верификације којима и све друго са подручја природних

наука; што поставља и питање колико они који би и кренули и таква истраживања разумеју шта вера уопште и значи, јер, на овом подручју пропес верификације има и своје дубоке нехумане карактеристике, с обзиром да је природа вере таква да уколико се претвара у знање престаје и да буде вера. Према ставу нове логике предмет као што је вера, веровање у Бога, најмање се може утискивати у калупе и шаблоне, форме, испитивања којима смо склони и које би једино могли да оправдамо и што и чинимо принципима старе логике.

Аристотел, отац формале логике, веровао је у логику као науку, веровао је у то да нам она може послужити и као инструмент анализе нашег резонувања како се мисли о реалности, како се мисли о томе шта су ствари и због чега су такве какве јесу; чему нам служи језик, као инструмент, да изрази или формулише и нашу научну мисао или истине које су у питању. То је логика, наука о резонувању о односу језика и резонувања према реалности. Основни елеменат о овом резонувању јесте облик као што је силогизам, доктрина о њему, о постављеним или израженим судовима из којих нужно следује нови суд који у предходним није изражен. Аристотел је веровао да је у том систему постављања двеју пропозиција, првих премиса, и извлачењу треће нашао и одговор за питања о истраживању истине. Али и ако су следбеници ове старе логике увиђали могућности и наводили примере за то о „погрешном или лажном закључивању“, на које нас силогизам може да навуче, и наводили су примере како би то избегли, ипак, као што смо навели ми свој пример, пример догме о Св. Тројици, у овом начину мишљења, погрешан закључак није могао да буде избегнут и поред свих обавештења о структури и примерима силогизма а да нас не наведе на превару.

Лајбниц је већ са чисто хришћанских позиција лако осетио сав недостатак ове логике, подвлачећи, да могућност нашег сазнања лежи само у могућности што обухватнијег сазнања о једној ствари, али које није завршено и не може ни да буде; јер треба сазнати све предикате једног предмета, све његове особине, све последице које те особине могу да уславе и изазову, што опет претпоставља и такву једну ширину или

такво једно широко бухватање за које човск коначно остаје неспособан. То значи, на пример, да уколико више познајемо једног човека да утолско лакше можемо да предвидимо његово владање и понашање, али то је један дуг ланац условљен толиким мноштвом чињеница особина човека и његове околине да је такво једно сазнање у апсолутном смислу и немогуће, али је до извесне границе и могуће. Лајбниц подвлачи да то зна само Бог⁶⁹). Али нам напомиње и то да се у човековом уму ипак садрже извесне истине, које су му урођене, или само-очигледне, које уз раст детета постају и све израженије, очигледније, или све јасније постају уз све већу и зрелост детета. Међутим, никада не постају и толико очигледне колико би се то очекивало.

Хегел је опет на свој начин продужио ову критику, такође са добрим оптимизмом у погледу могућности нашег сазнања. Насупрот Аристотеловој „празној рационалности“ Хегел је истицао идентитет рационалног и реалног, реалност мисли која лежи у њеној рационалности. Њена је структура тројична, кроз коју се мире појединачности и у својим облицима супротности. Свет има свој јединствен поредак слободе, у којем „тврди“ вратови“, упорности у поднебљу своје појединачности, да остану то, „изчежавају као дим“. Јер се свет сазнаје, у слободи, постепено, корак по корак, у развоју кроз ред, уклањајући на том путу самоконтрадикције. Хегел прихвата на тај начин у оквиру своје демитологизације методолошки еволутивни пут усавршавања на који су нам указали свети оци Цркве кроз одредбе васељенских сабора.

Хегел отвара пут новој логици у савременим филозофским студијама кроз принцип организованости свога ума хришћанском догматиком. Он одбија Аристотелов став да се из једног универзалног, општег, бића не може извући појам нечег другог, другог бића. Јер универзални општи облик, Биће, без садржаја у исто време и није Биће, или то је кретање Бића према својој антитези, или томе што је Ништа, што не постоји; али процес Постојања јесте резултат баш овог кретања од Бића ка Ништа; нешто за шта сам Хегел признаје да је један од најтежих ствари коју мисао треба да схвати. Јер се постајање развија или рађа кроз овај однос тезе и антитезе, од Бића ка Ништа, односно од Ништа ка

Бићу, јер појам Ништа у оквиру Хегелове дијалектике лако води мисао натраг ка појму Бића, с обзиром да као појам и можда постоји само у односу према појму Ништа. А то је Нешто, како нам каже Хегел, што може да буде и у исто време и да не буде, како? Тако што у исто време и постаје. Ово сасвим лако осећамо колико се не слаже са Аристотеловом логиком, али опет и колико и није ништа друго до разматрања вечног постојања и вечног рабања бића које се коначно јавља са својом тројичном структуром, а што опет и није ништа друго до хришћански облик мишљења, који Хегел примењује, у оквиру опет свог разумевања потребе да помири хришћанску мисао са већ довољно рационализованим начином нашег мишљења у поднебљу или под устицајем старе логике, при чему је принуђен да са своје стране „демитологизира“, како он то налази за потребно, хришћанску догматику, њено учење о стварању света из Ничега, или вечног рабању и вечног испохођењу Бога Сина и Бога Духа Светог из Бога Оца, који нису три бога већ један Бог. То је хришћанска дијалектика, вечног рабања, што значи да никада није било Тога што се вечно раба, али да га није било наводи појам рабања, само када је реч о рабању ипак мора да буде речи и о почетку, што опет искључује и појам Вечности.

Ова дијалектика може да се разуме као дијалектика постајања, можемо да о њој и резонујемо, да размишљамо, али и да закључујемо колико она превазилази облике или форме нашег мишљења или логике. Међутим, с друге стране не можемо да због тога негирамо ни њен значај. На то смо се опет осврнули. Јер уколико опет разматрамо корене новој логици, заинтересованости у њеном поднебљу више за значењем него за облицима мишљења, онда несумњиво да корен тој новој логици лежи баш у овој поставци логике изложеној у догматици Цркве. Јер када се данас већ толико запажа, било Лајбницова тежња, или осећање човекове немоћи, да обухвати једну ствар у што већем или ширем опсегу, општости, тоталитету, целокупности, са свим њеним особинама, узроцима и последицама тих особина, или Хегелов принцип кретања, дијалектички, непрекидног и све ширег обухватања Целине, при чему се открива истина уколико више сазнајемо односе

према Целини. У свему томе не видимо ништа друго до пут дијалектички пут, човековог развоја са вером у разумевање Целине, јер се њен појам једино исцрпљује кроз могућност вере. Ми можемо да предочавамо Целину, откривајући извесне облике кроз које мислимо, али у крајним дубинама тајна мишљења остаје тајна, јер односи у системима или скуповима, које сазнајемо или одређујемо, коначно се показују недоступни у облику Целине; али се према њој морамо односити, у чему је и онда сав значај вере.

Целина као појам нужан је и за развој науке; на том појму изграђујемо и своје уверење у законитости света; знамо то је принцип природних наука — да су појединачне ствари ирационалне уколико нису делови целине. Али то је и став хришћанске догматике, који подвлачи и Хегел, истичући и примарност мисли, или рационалност реалности, Целине.

Из свега овога ми онда даље лако пратимо како се заиста из поднебља хришћанске догматике развија савремена нова логика, која показује за наш практичан живот и рад далеко веће перспективе или нуди значајније ставове за разумевање рада природе и наше појаве у њој, или општег значења свега.

Ми смо међутим сигурни у томе да смо ми већ одавно, преовлађујуће, на том путу нове логике, али га тек сада теоретски образлажемо. Према томе заиста је логика другостепена активност. Уколико је више теоретски упознајемо уколико је више осећамо као заиста свој облик мишљења чији је корен у светоотачкој филозофији, у одлукама васељенских сабора; на пример:

Опет ме питај и опет ћу то одговорити. Кад је Син рођен? Када не беше рођен. Кад је Дух произашао? Када Син бејаше, не произашао него рођен ван времена и несхватљиво, ма да ми не можемо замислити оно што је изнад времена ако чак избегнемо, као што желимо, сваки израз који означава време. Јер изрази: када, пре, после, испрва, не искључује време, ма како се ми напрезали у томе. На питање који то отац није почео бити оцем? Свети Григорије одговара: „Онај чије постојање нема почетка... Бог Отац не постаде Оцем касни-

је, него што је почео постојати, јер његово постојање нема почетка....⁷⁰⁾

Из овог цитата из Догматике исто тако лако видимо колико појам Оца у односу према појму Сина и исхођењу Св. Духа заиста не подлеже логици, колико то опет не умањује значај смисла целе ове мисли о „вечном рађању и вечном исхођењу“, са којом смо у могућности једино да се опет најрационалније приближимо ДНУ ствари или Основи свега. „Не буди сувише радознао, каже св. Григорије Богослов, да се с тобом не би десило оно што се дешава са оком које пиљи у сунчеву светлост“. То се слично понавља и данас у поднебуљу нове логике, односно то исто увиђа, овај исти став који има и овај свети отац, када Витгенштај, на пример, изјављује — оно о чему се не може да говори треба ћутати; али уз ову изјаву овај велики мислилац нашег времена не одриче постојање тога што остаје „неисказано“. С друге стране, као и свети оци, и савремени логичари и филозофи не забрањују истраживање, већ обратно то захтевају као нужност, само истичу потребу дисциплине истраживања у границама наших моћи разумевања и ограничења. То је опет ствар процеса или еволуције, а што је и процес усавршавања, који има и своју јеванђелску поруку, да будемо савршени као што је савршен Отац наш небески, што је и појам највишег савршенства, маколико недостижног, али који се даје као упут, као неопходност живота, као његов смисао, да би се могла да испуњава и друга заповест Откривења, да овладамо светом у којем се рађамо.

Највећа помоћ у извршавању овога задатка, који је и јеванђелска заповест усавршавања, јесте и математика, чији основни ставови су и ставови логике, а то значи и догматике хришћанске мисли или начина мишљења.

Због тога онда треба узети у разматрање и нова схватања о математици, чији задатак није да „демонстрира истине“, већ да буде „анализа импликација“, веза, односа. У старој дохришћанској математици, код Платона, и његовог развоја према његовом теоретском разумевању математике, математика треба да буде „скуп или поставка истине о „идеалним објектима“, њихов однос као „идеала“ према чињеницама „свакодневног искуства“. Али у математици која се рађа у хришћанском периоду

историје, у поднебуљу логике или начина мишљења према структури догме о Св. Тр. или „Јединице у Тројици и Тројице у Јединици“, не зна се ништа у погледу истине“, у емпиричком смислу те речи, већ је предмет математике само, тако се сада увиђа, да открива оно што следује из извесних постулата, поставки“, а што нас упућује да узмемо у обзир и све оно о чему се говори у хришћанској догматици и разматрамо то према овом принципу. Наравно предмет вере према овој догматици није постулат, али у извесном расположењу и потреби може тако да се приђе предмету вере, када се ради о оним случајевима где се она не осећа или није изражена као одређеност, разматра онда у својим импликацијама, али ово би био само пут њеног успелијег разумевања као „постулата“, или успелијег нашег приближења овом предмету као предмету студије.

Шта је све учињено, на пример, у поднебуљу у којем се појављује у извесној догматској одређености овај постулат о „Тројици у Јединици и Јединице у Тројици“, као постулат једног новог значења о смислу Целине. Наравно за оне који су га „постављали“ то није био постулат већ само израз у речима или бројевима једног стања, једног Откривења, или сазнања. Међутим, у оквиру савремених отуђених облика мишљења ми би ипак могли онда да и овакво поставимо ово питање, шта је све учињено или шта се постигло кроз тај постулат, колико је живот у целини био ојачан и какве су све промене наишле или остварене у целини историје; то можемо да испитујемо логиком и математичким анализама, и поред тога што се догматски став да је „Божанство кренуло из Јединице због богатства... и ограничило се Тројством због савршенства...“ не може да утисне у премисе формалне логике или наших уобичајених облика мишљења за које верујемо да смо открили као форме како мислимо. Ми само видимо, или запажамо, како се из овог „постулата“ „тројичног система“ рађа нови што је само по себи и једна емпиричка чињеница.

Како бројеви према изјавама математичара у оквиру оријентације нове логике и математике, по својој природи „нису ни просторни, ни физички, ни субјективни, слично идејама, већ „несензибилни и објективни“, који се могу применити „појмовима“, али не схваћени као идеја, или као слика у нечијем уму, већ као „објект разума“, када се „појам“ јавља и као

„објект“, стварност, јер се бројеви показују као констатности „испод којих се ништа не налази“, већ су основ сами себи, због чега и служе само за „откриће онога што следује из извесних постулата“, али у исто време и да су „објект Разума“, стварност, као што је то и Разум, онда као такви су искоришћени, као симболи или знаци, и за примену појму Бога у његовој Тројичној природи, Јединице у Тројици и Тројице у Јединици. Наравно, као што се не доказује постојање основних бројева не доказује се ни ово Тројство већ на њега само указује а ми у својим анализама то тројство на свој начин откривамо, односно разумемо све импликације, све везе и односе, што све следује из овог „постулата“. Коначно, испод бројева се не налази ништа на шта би указали да би разумели бројеве; не указујемо, такође, на нешто што би лежало испод овог појма о Тројичном Богу а што би нам открило јасније сам тај појам; ми једино на шта можемо да укажемо јесте историјско отелотворење овог појма, његово присуство кроз Цркву, као „Тело“, у значењу историје, кроз које је и разумемо. То је Основ одакле се полази. Не значи ништа, у једном погледу, уколико то неко схвати и као „постулат“ у оквиру логичке анализе, на коју смо се осврнули; а да као Постулат није безмислен, ствар је историјске анализе, јер, опет, да се осврнемо на логичара, „бесмислене групе речи немају последице, већ само оно, што има свој смисао има и своје последице“, али, каже нам Коен исто тако да „морамо да извлачимо последице и из неистинитих пропозиција да бисмо доказали да су лажне“. У овом случају, све у свему, долао би бослов, треба да имамо на уму чињеницу да се у свим нашим дискусијама о дијалектици и законима владања и понашања, студијама, на ма ком пољу науке, у усвајању, на пример, кибернетике, без обзира какво крајње значење и намену она има, и како ми то разумемо, свуда коначно запажамо један ТРОЈИЧАН СИСТЕМ постојања или кретања.

У природним наукама такође нам каже Коен не можемо да доказујемо да је једна научна хипотеза апсолутно тачна, већ само да је боља од других на свом пољу, тако да се у науци и не полази од апсолутно тачних хипотеза, и да уколико би полазили, у том случају не бисмо далеко отишли, већ и „као, на пољу метафизике, историје и многобројних других наука, верификација се врши индиректно,

пре него директно“. Али, с друге стране знамо и то да увек тежимо и увек осећамо потребу са „непроменљивим“, за сталним, као условом за одговарајући успех науке. У свему овоме ми генезу налазимо у принципима хришћанске мисли, њених догмата. Једино нам и остаје да догматику хришћанског учења на овај начин и разматрамо; јер, историја је у целини један индиректан доказ о оној снази коју је човечанство добило баш кроз догматику Цркве, кроз ПЕРСПЕКТИВУ на коју указује Њено учење. Немогућа је студија савремених тенденција у философији и логици а да се увек не присећамо самог учења Цркве или њених догмата, њене философије, тако и када читамо овај део из увода у логику Мориза Рафаела Коена:

Запажамо обавезно да су предмети истинитих пропозиција везани тако да чине неку врсту једног света. Сада се у метафизици или општој философији покушава да формулише такав један поглед којим би се обухватио цео свет, уз коришћење општих принципа који нам омогућавају да интегришемо целокупно наше сазнање. Међутим, метафизичке истине или истине опште философије у крајњем резултату не могу се испитивати неким посебним, појединачним, експериментом, а најмање чисто физичким; Јер су МЕТАФИЗИЧКЕ ПРОПОЗИЦИЈЕ ПЕРСПЕКТИВЕ. Помоћу њих се одређују тачке погледа помоћу којих се све људско искуство или све наше науке или антиципације могу да координирају Сигурно је да човек који верује да је Бог тај који управља светом да на другачији начин види догађаје у људској историји од онога који верује да у свету владају искључиво механички закони ... (71).

Нама није тешко да овде укажемо на то колико је и како мисао догме о Св. Тројици унела такву једну Перспективу у људску историју да сада тек помоћу ње се, као као траженог и добијеног Основа, организује један потпуно нов подухват културе. Као што видимо, хтели то или не, за овом Перспективом стално се трага кроз сав научни рад, кроз све испитивање, јер се „структура једне куће не садржи само од материјала од којег је направљена“, већ као предмет, као кућа, коришћења од човека стоји у систему човечких потреба, као и његовог владања и понашања, што води опет ке-

начно питању Основе света, мисли и структуре те мисли.

Лако онда откривамо колико је догма о Св. Тројици једна природна логика, јер „уколико је логика наука“, као другостепена наша активност, која „испитује системе односа између свих могућих предмета“ који се могу срећивати у све већи и све опширнији систем, кроз све шире и све шире скупове, генерализације, онда је она нужна и сама такав један систем или метод рада који показује и саму структуру рада наше мисли која је тројична, на свој начин, али, при чему залажамо да систем односа овог принципа „тројичности“ лежи у оквиру појма слободе, према којем се мора да управља и свака наша другостепена активност, па и логика као наука; а видимо да је човечанство стварно кренуло напред, у такве анализе и испитивања која су имала испред себе Перспективу на коју се указује кроз природну логику догме о Св. Тројици, а што условљује и појаву једне нове менталне структуре кроз коју се све више и више појављују и облици рада нове логике и нове математике, што данас и теоретски утврђујемо.

Дохришћански свет са својим тенденцијама или потребом да открије Основ или структуру света у његовом природном облику и логици, знамо из историје, како је и колико лутао у том истраживању. У том лутању за нечим вишим, узвишенијим значењем живота, често су се не само људи проглашавали за богове, као симболи највишега, већ су проглашаване и животиње, бикови, птице, мајке, крокодили. Са том се „логицом“ ипак увидело да се не може да опстане. У хришћанској се догматици указује на то да до тог „вишег“, или више одговарајуће, више природне логике, која више одговара, не може да дође напором само „човекове логике“. Логички ред облика односа, негација и могућности, били су далеко компликованији да би човек могао да их среди својим само напором у једну коначно најлогичнију Перспективу са одговарајућим системом који би обухватао целокупну стварност, да буде ТАЧКА ПОГЛЕДА помоћу које би били у могућности да корелирамо све своје искуство, све антиципације, сав смисао и значај, све наде, или све што спада у оквир живота. Подухват људске цивилизације је онда дефинитивно кренуо напред када се дошло до тог Открића. Ми можемо да увидимо сав значај тог Открића посебно уколико

правимо анализу тог времена и његовог тражења, када смо и дошли до очекиване или тражене Перспективе, видимо колико логичари, филозофи и научници, непрекидно указују на потребу такве једне логике, управо погледа на свет којим би био обухваћен у целини, уз коришћење „општих принципа који нам омогућавају да интегрисамо целокупно наше сазнање“, а што је као потреба приморало и савременог човека, мислиоца или научника, да трага за оним најфундаменталнијим, или најосновнијим, облицима искуства, у смислу система, одакле се кренуло; што је и последица отуђености савременог човека од својих корена, или Основе, и што је он то коначно и увидео. Покушај је учињен са такозваним позитивистичким или натуралистичким ставом, са обнављањем стоичке или епикурејске логике, управо да светом искључиво владају „механички закони“. Проба се са тим да се обнови дохришћански свет и његов интелектуални став — да је темељ света један механизам кретања тежких и лакших атома, а не структура слободе изражене у појму Тројичног Бога. Али се и кроз тај натуралистички или позитивистички став поново открива тројична структура или законитост „темеља света“ па и у схватању да је све само слепо кретање, механичко, у свету, и што се формулисало познатим законом дијалектике, законом дијалектичког материјализма. Међутим, слепо кретање тежких и лакших атома, по овом гледишту, случајношћу развоја морало је ипак да произведе извештајан ред, поредак, јер без њега ипак нема опстанка живота. Али се све више увиђа да се овај закон механичког кретања све више манифестује у извесним новим законима, законима вероватности, којима ми не можемо да приђемо, коначно, својим математичким и логичким анализама, већ остаје само, вера или поверење да иза „темеља света“, који ми видимо у чулима доступној материјалној реалности, лежи као стварни темељ Мисао, поредак мисли, рад реда, за којим ми осећамо природну потребу.

Према томе на основу најновијих напора рада и истраживања долазимо до таквих нових сазнања која подстићу нове тенденције како у разумевању саме математике у служби човека, тако исто и логике. Напуштамо натуралистички и позитивистички став као „наиван и догматски“ трагајући понова за оним основним, оним за којим смо трагали, позитив-

но и негативно, у временима дохришћанства. Увиђа се све више неопходност настављања започетог захвата културе према самој природној потреби разумевања живота, потреба која је сама собом савладала све оне негативне покушаје да се дође до таквог једног принципа, а на првом месту таквих „формалних облика сазнања“ које смо само делимично могли да искористимо у одржавању живота, или који су нам само делимично могли да помотну у разумевању „система односа материјала“ од којег је овај свет састављен, да само са једним мањим процентом могућности дођемо до једне врло ниске границе упознавања појма ЦЕЛИНЕ.

Покушај са тим облицима, или облицима логике Аристотела, дегенерисао се или ограничио коначно у празне логичке рационализације. Јер том логиком нисмо могли да пратимо логику целине **нижих и виших** активности, с обзиром да се лако запажа да „ако поричемо постојање нечег вишег, изнад природе (као система мисли) како можемо онда да покажемо (или да се ослонимо) да се логичко може да везује са биолошким у процесу непрекидног развоја“, поставља као питање проф. М. Тарбер, осврћући се на Џон Дјуа и његову природну логику развоја“. Један организам се одржава у животу, каже Џон Дјуа, посредством своје околине, у њеном систему, али не само „једном“. Проф. М. Тарбер, подвлачи ово запажање Дјуа и са њим указује на то да је наша „рационалност“ сувише „хипостатизирана“. Дјуа са своје стране подвлачи да научни метод рада не зависи од „логичких облика“ који стоје изван испитивања или да предходе испитивању; јер не постоје за овог филозофа извесни склопови или схеме за закључивање, који су формулисани као правила или принципи **нужни** за успешно закључивање или доношење суда. Али ти принципи или правила се ипак показују као потребни, али не, како каже Дјуа, као „примисе закључивања“ већ као „услови који треба да буду задовољени“, јер су се у прошлости показали као поуздани за одређивање значајних закључака; они су „операционално априори“ у погледу према даљем истраживању, с обзиром да Дјуа одриче нашем разуму способност да „интуитивно схвати априорне трајне прве принципе који су у основи појмовних научних метода“. За Дјуа је „логика социјална дисциплина“ у оквиру које даје већу предност „доказној потврди“ него „веровању“ или „знању“, потврђују-

ћи тако, како каже проф. М. Тарбер, своју историјску мисију давања правца једној „универзалној емпиричкој методи“ правца рада или истраживања.⁷²⁾

Међутим, колико је Дјуа или уопште овај „универзални метод истраживања“ на „емпиричкој основи“ оправдан у оном погледу када критикује „формалну логику“ он исто тако том својом методом рада не дозвољава да ни сам овај метод буде „хипостатизиран“ до те мере да заиста може да буде баш у тој хипостатизацији универзалан, јер се кроз овај метод рада показује да у „егзистенцијалној матрици испитивања“ откривамо **тројични принцип**, на основу којег су постављена значајна одређења или закључивања. Кроз историју се показао овај Тројични принцип и као Основ за низ других правила и принципа која опет траже да буду задовољена у научном раду, да би био успешан. То несумњиво опет предпоставља „поредак“ у којем постоји континуитет између онога што је постигнуто и онога што треба да се постигне. То су **правила** или **принципи**, која треба да буду задовољена и према емпиризму, природној логици, да би се дошло до одговарајућих решења или потребних закључака; што предпоставља извесну логику слагања између развоја и извесних принципа, предпоставља систем, околину, везу између околине и предмета у којем се развија или служи развоју. Јер, кућа се не састоји само од материјала од којег је направљен, већ и од логике система кроз који се материјал држи. При чему се емпиризам, као што смо то већ нагласили, показује као недовољан; јер ма колико је кућа, као предмет, и са својим планом или унутрашњим распоредом, положајем, такође ствар искуства, она ипак није само то, предмет, већ „део“ система са извесном сврхом службе онима који живе у њој са перспективама које изискују опет све обухватније или више системе у оквиру **нужно крајње Перспективе**, а не само физичког одржања живота; а што је и питање Система до којег човек сам није могао да дође у свом развоју и својим моћима, својом логиком, већ се показало као **нужно** да заиста добије **ОТКРИВЕЊЕ**; које се показује и као „сазнање“ које можемо да потврђујемо као Истину у историји кроз логику слагања развоја, или развоја и поретка.

Тако се у логици испитивања показује „Тројица у Јединици и Јединица у Тројици“ и као најопштија

Генерализација, али и као „егзистенцијална матрица испитивања“, али и као Перспектива која нам је дата или откривена. Уколико опет наши формални облици логике ово не могу да усвоје, онда опет морамо да побегнемо од те потребе да се баш у оквиру испитивања или истраживања, које се заиста показује као универзално, увек осврћемо као за потребом, за нечим „сталним“, за перспективом Целине, неком врстом њене формуле. За онога који верује да „светом владају само механички закони“ онда кључ развоја би био пронађен, или је већ пронађен, у закону дијалектике; што води једном механизму који, по извесној логици, искључује и појам истраживања, у његовој универзалности, јер се „механизам“ сазнао а, што даље значи, Перспектива затворила. С друге стране, стално истраживање без оквира, односно Основе, ствар је вечите безобличности, испитивања које нема одређеног става због чега се и предузима.

Ово има свој утицај, или се утицаји мешају, и када је у питању сама богословска наука. Јер у овом истом духу треба да расмотримо и однос Православља, Римокатоличанства и Протестантизма — или однос тенденција ка једном увек теоретском ставу признања Тајне света; или тенденција ка рационализацији, што у развојној линији негира Тајну; или опет тенденција ка непрекидном протесту на ову рационализацију, непрекидном истраживању, што је и став безобличности вере, која ипак треба да буде одређеност када је у питању разумевање живота у оним његовим дубинама у које наша логика не може да продре. Из историје видимо како тенденције рационализације у развојној линији воде ка формализму, а принципи протеста на тај „формализам“, који такође постају нека врста догме — догме о сталном протесту, да воде ка безобличности. Међутим, реаговање на формализам, као и право на протест, право на истраживање, ствар су природне логике; али без Основе нема одређености било протеста или истраживања, јер се према Њој резултати срећују. Она је принцип уједињавања. Није потребно да се задржавамо на томе, на указивање о ограниčenости наше логике, да помоћу ње не можемо да доспемо до потребних генерализација, оних са којима би све обухватили, што је опет природна тенденција наше логике. При чему се онда ради о једној веома нужној, али и веома деликатној равнотежи, између основе и испитивања, што све има и сво-

ју моралну страну. Православни богослов осећа колико се заиста успело у успостављању ове деликатне равнотеже на весељенским саборима.

Огромна предност, према томе, логике догме о Св. Тројици, као система, јесте у томе што нам је у њој у исто време откривена Истина, као истина Тројице у Јединици и Јединице у Тројици, али и као формула света, његов систем, али не у обичајеном смислу логике ове речи, већ у једном посебном, као систем вере, што је и предмет одређености, али и слободе да се кроз веру разуме и кроз њу прими, усвоји као систем. У ствари ова догма нам је тако дата, као систем, да задовољава и нашу природну логику, с обзиром на нашу потребу за поретком, али и тако да не укида Тајну, или универзалност истраживања. Показује се онда и као логика социјалне дисциплине, јер се у хришћанској догматици указује и на то да ова Догма остаје за наш ум и нашу логику Тајна над тајнама, али указује се и на то да остаје и као апсолутна Перспектива свеукупног процеса историје у њеној универзалности јединства виших и нижих активности у поднебљу Тајне слободе, коју делимично разумемо кроз принцип усавршавања и залагања за одржавањем моралног поретка света према логици социјалне дисциплине. У суштини ове догме изражена је и дисциплина учења али и појам слободе; јер се у њеном „систему“ садржи Тајна, да уколико истражујемо природу ствари увек откривамо нешто у тој природи што нас обавезује да је видимо кроз извешан „тројичан систем“, а исто тако увек имамо у нашој свести и Основу, као крајњу Перспективу разлога појаве живота, што се опет испитивањем не може да разуме управо не логиком, већ помоћу нечега што је превазилази — у ту сврху смо и примили Откривање.

У исто време, међутим, намеће се и тај закључак, да без математике и логике, а које су основа у једном погледу развоја наука које зовемо природним, не бисмо могли ни да осетимо сву реалност Откривања. Због чега је нужно гајење ових дисциплина, али опет у границама отворености и признања шта можемо и шта не. Уколико нас ове дисциплине заробе у свој формализам, а што као могућност увек прети, онда сва сврха „научног рада“ губи свој смисао, јер научни рад није сам себи циљ, већ средство служења, открића, која се морају да уносе у морални поредак света, и њему да служе, без обзира

колико тај „морални поредак“ увек остајао негде у својим дубинама као Тајна.

Тајна као логички појам има и своју естетску вредност, своју логику уметности, своју страну поезије. А логика песника, споменули смо, није логика која може да се слаже са формалним облицима мишљења. Искуство је такође о огромној улози уметности у светском процесу историје. Јер религија, наука и уметност имају своју логику јединства, своју несливеност, али и неподељеност, нераздељеност, своју тајну јединства једном речју.

Можемо овде да се опет подсетимо на изјаву филозофа Абрахама Каплана да се диви математичким анализама, али ако треба да прихвати извесну пронађену формулу света или да остане са ТАЈНОМ о свету, он, као што знамо, изјављује, да више воли ТАЈНУ. Ту лепоту ТАЈНЕ догма о Св. Тројици није уништила, већ само потврдила на један опет коначно логичан начин, као Тајну, али која није ни „ограничена“ као тајна, као што није ни разливена у „бесконачност“, она има своју ЛОГИКУ, а тим и лепоту као ОБЈЕКТ мисли; једна логика која није апстрактна, није формална, већ са својим реалним импликацијама и значењем, у једном свету који је изменила или мења, усавршава; о чему сведочи или што верификује сам наш рад; али која опет није ни чист утилитаризам, јер има своју лепоту, као филозофска мисао, кроз коју задовољавамо и своју радост или своје разумевање живота, трагање за Тајном али и „страх“ да је не пронађемо; ова логика нас сдржава на овом „међупростору“, или зони „између“; што спет најбоље одговара значењу појаве живота у извесном личном расположењу. Кажемо „страх“, али у смислу једног потпуног разумевања да нам наша логика и не дозвољава такву једну могућност потпуног исцрпљења „појма тајне“, јер у том случају свет би био откривен само као један механизам са својим анималним системом вредности живота; то само откривамо уколико допиремо до дна, односно ако мислимо да смо близу тога дна. Али наша мисао, наше сазнавање и суђење о стварима помислу појмова далеко је од тога да може да продре до њега, то је закључак и „нове логике“, и када је разумемо као савремену логику. С друге стране лако разумемо и то колико овај „закључак“ није препрека већ

указивање на пут истраживања, или на сав значај тога пута.

Ствар је такође и искуства да усвајање овог пута, развој на њему, или на стази истраживања, никада не може да буде потпуно, јер ништа у ствари и није потпуно или савршено, као ни сам човек, већ је све један сталан развој или рад на развоју, који има своју Перспективу постојања у „несливености али и нераздељености“ вечног трајања и происхођења, у тој логици, Тројичне догме; јер све у овом свету је део нечега и као такво је за себе и увек непотпуно.

Пригодно је да се овде осврнемо и на једног од највећих критичара формалне логике Брадлеја, када каже:

Сваки садржај који наш ум прихвата као целину, без обзира колико био велики и колико мали, без обзира колико био једноставан или сложен, јесте једна идеја, и мноштво струки односи ове идеје обухваћени су јединством.

Став овог логичара сасвим сигурно видимо колико је у исто време и став хришћанске догматике, јер је то логика јединства — нераздељивости али и не сливености. Једну ствар познајемо утолико боље уколико је пратимо кроз њене односе са свим другим стварима, са којима и стоји у свом јединству, систему, који је у оквиру опет других система, или у јединству са њима; а што значи да кроз све шире и шире генерализације упућујемо се ка једном јединству, једној Идеји, кроз коју ствар која је у питању једино и можемо да разумемо.

Дубина или ширина ових генерализација је неисцрпна, уколико слеђемо ову логику, али, с друге стране, тек онда и осећамо сву логику Откривења, јер једино у филозофији о Св. Тројици откривамо неопходност и ограниченост тих генерализација, али и њихову бескрајност.

Њено порицање је, према „новој логици“, паразитска ствар, јер од Ње и зависи, уколико не би и била откривена, не бисмо је могли ни порицати; или без Ње није могућа ни њена негација.

Размогримо однос између А и Б као и однос између Б и С; у том разматрању организујемо једну идеалну групу која уједињава А, Б и С на основу извесног принципа. Ми примећујемо, на пример, да је $A = B$ и $B = C$; затим комбинујемо А, Б и С у једну целину уједињену квантитивним идентитетом. Кроз овај

поступак затим разумемо однос између А и С. Не постоје правила или модели који би руководили овим односом или који би били имитирани ... Човек кроз могућност да резонује схвата тачке овог јединства у оквиру његових премиса... потребно је добро око, јер не постоје правила која ти могу рећи како то да разумеш.⁷³) Свакоме ко се задржи на и овој

критици формалне логики, како је излаже и овај њен изврсни критичар и мислилац, као што је и Брэдлеј, онда лако разумемо православну догму, као и разлог због чега смо као православни толико упорни у чувању њене истине; јер догма о Св. Тројици је повређена кроз једну логику, формалну логику, односно, кроз, на изванредан начин, оживљавање оне законитости мишљења, или формалне логики, из дохришћанског периода, која је савладана, коначно, кроз појаву Откривења, али која се још на свој начин пробија, или присуствује, у нашем хришћанском периоду историје. Тако да под притиском тог формализма или те старе логики, и несвесно, и они богослови, који су реаговали на тај формализам, на тенденције ка рационализацији, из протестанске вероисповести, нису успели да разумеју став догматике Православне цркве, јер ће се осврнути каткад на њу као на „негацију“, или на целу нашу догматику, богословље, као на нешто што се формира кроз негирање нетачног учења, а што треба да значи без рационалног оправдања. При чему се ради о неразумевању догматике Православне цркве чије су догме опште истине са могућношћу усвајања кроз такву врсту резоновања у оквиру једне веома деликатно однеговане равнотеже између тенденција ка рационализацији и недозвољавања да та рационализација добије своју предност над оним делом наше логики у којем се разуме да наша логика није све од наше способности или дара сазнања.

Прма томе критика „православне догме“ као „негације“ опет није ништа друго до такође критика са позиција старе логики или дохришћанског начина мишљења, када се тек очекивало Откривење. Као што је први случај став једног сувише наглашеног „рационализма“, а други став једног протеста на тај рационализам који се развио коначно са претерано развијеним емпиризмом, упутивши се експериментисању кроз које се не утврђује ништа, већ само

уништава то што хоће да испитује. Осећа се само, било у првом или другом ставу, да се жели ићи до Дна, при чему развојне тенденције, свесно или несвесно, желе да преобрате веру у знање, уништавајући је тако у њеној основи или датој природи, а сами свесни тога, онда је спасавају легалитетом. Наравно, када ове тенденције узму свој неодговарајући замах, јер су нам нужне и тенденције ка рационализацији својих ставова, али исто тако и њихово стално преиспитивање.

Када се у православној догматици наглашава немогућност разумевања догматских одредаба према уобичајеној потреби нашег разумевања, онда се тим наглашава и сузбијање свим природних тенденција коначне рационализације света или пак стално испитивање; али, ако нам опет те догме изгледају само као „негације“, и ако покушавамо њихову анализу, разбијајући њихов негаторски карактер, доводимо у питање и саму логику вере, желећи тако свесно или несвесно да је претворимо у знање, а тим, као што смо то већ подвукли, уништавамо или спречавамо сам развој вере излажући је експерименту. Јер и тенденције „нове логике“ упућују се ка својој нелогичности уколико би се желело да потврди или открије да нема „правила у овом свету“; тенденције које заиста постоје у новој логици, како је данас разумемо; али противуречност је овде у томе што се баш у овој новој оријентацији истраживања природе логики потврђује како без поуздања у „сталност“ нема ни мерила за мењање. Због чега се ни у овој новој оријентацији, или новом поднебљу истраживања око логики, формална логика увек не одбацује, као ни индуктиван или дедуктиван метод рада, већ се све само подчињава истини, јер се истина увек сама по себи намеће као нужност; а логика је наука о реду, поретку. Међутим, поредак ствари и живота има такве дубине које се не могу да следују до краја нашим утврђеним правилима реда, или нашим аутоматизованим поступцима испитивања. Што значи да се мора поштовати живот и логика његове потребе, а што се увек не слаже са нашим претпоставкама логики.

У сваком случају богослов мора да буде фатална, и то није ни најмање противуречно целокупној његовој филозофији, већ је и потврђује, да живот са овојим токовима и својим променама условљује и промене низа наших веровања и нада, низа на-

шних ставова; то делује, као што добро знамо и на промену научних ставова и теорија, делује то онда и на промену логике. Откривамо према томе да у ставу било верника или научника лежи један и исти увек основни став. На пример, Философ Дјуи нам каже да научника не смеју да збуњују контрадиције на које nailази у свом раду; на против, они их разматра у њиховом односу и иде даље у свом истраживању, јер су му противуречности подстрек за истраживање. То је и став верника, исто тако, који верује у истину и вером је открива; вера му је као и научнику подстрек рада у границама у којима зна шта је вера, а шта знање које може да буде анализирано и логички ставовима, законима мишљења, са вером у закон реда који упознајемо и у којем учествујемо. Аналитичари, теоретичари науке, или научници уопште, као што то и Дјуи то подвлачи, знају да се не дозвољава свуда, у свакој прилици, употреба исте експерименталне методе, а још мање када је у питању вера, или коначно разумевање целине, што превазилази сваку логику.

Указујући на све ово богослову није задатак да по сваку цену доводи у помирење савремене облике нашег сазнања са хришћанском догматиком. Пробни облици човековог истраживања никада не могу бити хипотатизирани као подршка хришћанској догматици. Али из овог случаја, или развојних тенденција у савременој филозофији и логици, видимо колико се те тенденције ипак боре за устои са оним највишим активностима људске мисли које су увек имале подстицај кроз рад Цркве. У поднебљу смо ипак неизбежно само Њене логике. Са мало више пажње лако можемо да запазимо како се оно што разумемо као нужност активности нашег интелекта, у напору разумевања света, у сукобу са коначно неизбежним неуспехом овог нашег интелектуалног подухвата, најзад једино може да реши кроз хришћанску догматику. Познато нам је из историје филозофије да се већ међу првим емпиричким филозофским анализама, међу филозофима емпиричарима, истиче да решење овог питања, тежње ка разумевању и неуспеха у томе, припада само Откривењу; а да је наш задатак само да испуњавамо јеванђељску заповест о овладавању својом физичком околином. Али тај пут, пут испуњења тога задатка, са ступња на ступањ, ипак нас води границама подручја које је ви-

ше ствар метафизике а не физике. А што је и ствар разматрања „нове логике“ и нове математике“, или разматрања односа ове савршенијих и савршенијих облика, било да су у питању логички облици или математички — коначно свој завршетак имају у тројичном облику **Јединице у Тројници и Тројице у Јединици**. Тако да се коначно догма Цркве показује и као савршенство облика, најсавршенији облик кроз који сазнајемо свој свет — пут том сазнању је сложен, али га логичар може пратити на свој начин, према природи ствари, према поретку у природи, као и према природи свога ума, а математичар опет кроз своје облике. Међутим, све мора да има свој коначни или савршени облик Мисли, као и све свој израз или облик. Коначно облик „делине“ је ипак морао да буде откривен. Због тога логика облика Мисли, „Јединице у Тројници и Тројице у Јединици“ јесте образац у којем се науспелије иоцрпљује и наша тежња за системом, за што савршенијим односима, али и наша тежња за истинитим чињеницама, за чињеницама које се верификују у искуству; што је опет процес еволуције, еволуције усвајања, као што је и резултат тог еволутивног процеса било и саопштење Откривења и његове централне догме.

Оно се показује као сасвим логично, у најпопуларнијем мислу ове речи — логично, како га разуме, и потпуно се уклапа у све наше савремене анализе рада човековог ума, као и најбољих услова за његове најбоље одлуке. Јер нам „логика“ Откривења — догма о Св. Тројници — коначно једино може да послужи као оно што остаје најнужније — нешто преко чега можемо све што нам остаје непознато да сведемо на познато. Остаје за нашу логику, на коју се тако често позивамо, ова Догма последње уточиште за објашњење Целине, и онда као таква је и израз и саме рационалности свега. Јер ако могућност науке видимо у могућности тумачења и објашњења света, онда је свет рационалан. Ако је опет рационалан он је онда у структури једног плана — подручје вредности.

Због чега се толико много у православном богословљу инсистира на филозофији догме о св. Тројници савремен свет научника, социолога, филозофа, логичара, уметника, богослова других вероисповести, открива, односно може да открије сасвим лако у својим савременим закључцима у анализи односа између науке и све-

та, два подручја између којих се налази људска природа, а што указује на то, како то истиче и проф. Ф. Р. Тенант, да живот није теорија већ чињеница и да се не може свести на механизам кретања, јер је у целини план;

а скоро емпирачки осећамо колико један интеграциони Ум управља тим планом... свет и човек формирају космос и подручје вредности... крајње конституанте света су вредности... и ми их разпознајемо... свет је рационалан у смислу да га можемо тумачити, објашњавати... а што гарантује и реализацију наших моралних и религиозних аспирација... али свет ипак није коначно доступан нашем интелектуалном разумевању... јер уколико би био религија би била непотребна... а потреба за религијом остаје јер се свет не може сав свести на научне законе... може ли се испитати свака појава кроз коју се свет манифестује?... али, с друге стране реалност се света огледа коначно у томе што је он ипак и доступан нашем разумевању... уколико не, онда је темељ света ирационалан... што значи да тада није могућа ни наука... а ни религија... 74)

Из оваквог једног излагања ми лако осећамо колико је заиста логика Откривања, логика догме о Св. Тројици „рационални основ“ света, његова могућност, односно за нас и коначно објашњење његовог постојања, или колико су његове крајње конституанте суштински питање вредности које Црква каналише кроз вредности својих установљених седам светих тајни; при чему се, као што опет видимо, не уништава Тајна света али не одриче ни његова рационалност — једна дијалектика која се једино може да коначно реши у дијалектици логике догме о Св. Тројици. Како се савремени интелектуални свет све више и више, следујући једну природну логику, враћа том нужном ставу емпирички потребе за Једним интеграционим Умом, то онда као филозофија живота систем православне догматике, и ако не у обичајеном смислу ове речи — систем — како је употребљавамо, показује се и као интеграциона филозофија у историји филозофије, а што је и разлог да се друга и није развијала на њеној територији, где је преовлађивала као усвојен поглед на свет и живот, или као усвојен мир интелекта и његових тежњи за разумевањем. Али, као што видимо била су на свој начин, у оквиру људске несавршености, нужна и отуђења ради тог сазнања.

— Наставиће се —

L I T E R A T U R A

- 52) Др. Јустин Поповић, ДОГМАТИКА, I, Београд, 1932., стр. 131—132.
- 53) Morris Raphael Cohen, A PREFACE TO LOGIC, New York (deseto izdanje) 1967., str. 23.
- 54) Ibid. 25.
- 55) Ibid. 27.
- 56) Ibid. 28.
- 57) John Passmore, A Hundred Years of Philosophy, Penguin Books, 1968., str. 144.
- 58) M. R. Cohen, op. cit. 30—93.
- 59) Ibid. 168.
- 60) Ibid.
- 61) Ibid. 197—200.
- 62) John Passmore, op. cit. 120.
- 63) Peter Alexander, An Introduction to Logic, London 1969., mstr. 5.
- 64) John Passmore, op. cit. 120—156.
- 65) M. R. Cohen, 35.
- 66) Др. Ј. Поповић, цит. дело, стр. 162.
- 67) M. R. Cohen, 196.
- 68) Ibid. 197.
- 69) Samuel E. Simph, A History of Philozofu, New York, 1966., str. 88, 276, 333.
- 70) Др. Ј. Поповић, цит. дело, стр. 166.
- 71) M. R. Cohen, op. cit. 75.
- 72) M. Tarher, The Idea of a Naturalistic Logic, »The Philolophy and Phenomenological Research«, June, 1969., No. 4, str. 598—601
- 73) John Passmore, op. cit. 162.
- 74) F. R. Tennant, Philozophical Theology, Cambridge, 1968., II, str. 51—77.

ПРВО ИЗДАЊЕ 1930.