

Религија, наука и уметност у својој тројичној несливености али и нераздељености

SCIENCE and CULTURE, A study of cohesive disjunctive forces; edited by Gerald Holton, Boston, 1965; XXXIII — 332

Питање односа КУЛТУРЕ и НАУКЕ, један нов проблем, који карактерише, посебно, модерно доба, суштински није нов, јер на свој начин прати човека од оног времена када је он и могао да каже за свој рад да је нешто више по својој суштини од само производње средстава за задовољавање његових материјалних потреба. То је човек осетио врло рано у свом раду, још пре него је дошао и до овога писма којим би могао да забележи своја осећања или размишљања о смислу или вредности свога рада. И поред тога што никад није потпуно успео у томе, човек је од вајкада осећао да успех тог његовог рада зависи од мира, од утврђеног реда, јер му је обезбеђивао дане у којима је могао да се посвећује више контемплацији и производњи оних дела која су му давала нешто више од само средстава за одржавање свога физичког живота. Ми лако можемо да видимо из историје колико су баш она времена, која нам данас изгледају да су била толико немирна, толико несигурна, колико се у исто време у њима желело мир, и колико се борило за њега.

Историчари нам баш указују на чињеницу колико је и тај сам средњи век, на који се толико жалимо да је био суморан у свом поретку и својој несигурности, био „пасионирано одан реду“. Израз те тежње „срећености“, поретку, утврђеном начину живота, сведочи нам, на пример, уметност која се у њему развијала, која је исто толико била „орга-

низована“ колико и сама догма хришћанског веровања, као и „световног учења“, као и само друштво у целини. Постајала је општа тежња да се све подвргне оштрим правилима владања и понашања. Пример је баш уметност, у којој ништа није могло да се прикаже, ниједан свети лик, или појам, а да није то урађено под строгим законима једне науке која је диктирала како то има да се уради. Уметник је морао да буде упознат са мноштвом детаља, строгих закона, под које је његова машта била подвргнута.

Када нам приказује средњевековну уметност Запада, готску уметност, познати историчар уметности Емиле Мале подвлачи ову строгу „пасионираност за ред“ колико се види из саме уметности, односно догме цркву кроз коју је дат садржај и смисао живота и према којој се живело. Исто то чине и други историчари и приказивачи средњевековне уметности и естетике. Гервасе Матју је још прецизнији у том погледу. Приказујући уметност или естетику културе Православне цркве у периоду развоја Византије, Матју истиче колико је у самом свом почетку хришћанска уметност, уметност Православне цркве, била строго условљена математичким односима. Тако је средњевековни сликар православних икона или фрески морао да буде и одличан познавалац математике и геометрије; јер онај распоред фигура, покрета, на фрескама православних храмова, као и саме пропорције ликова, њихових међусобних односа,

ако се мало боље проанализирају лако наводе на закључак колико је свештеник Православне цркве који је сликао свој храм био у исто време и одличан математичар. Када нам о томе говоре данашњи историчари и естетичари богослов само може да каже да то није ништа друго до израз оне дубоке стреге, још од почетка развоја „наше културе“, хришћанске догме, науке и уметности.

Међутим, ако пак данас посматрамо модерну уметност као и сам развој природне науке, њихов развој, као и проблематику, можда би се могло, ако се ствар површно посматра, рећи да те пасионираниости за поредак више нема, као што нема више ни толике заинтересованости за хришћанске догме. Све је, сматра се, доведено у питање. Све је подвртнуто једном другом закону, закону промене, закону извесног пасионираниог кретања ка промени, да ништа што је било данас, као утврђено, није више сигурно колико нам може служити као такво сутра. Можда би се онда могла да наведе као илустрација опет сама савремена уметност, њени стилови и њена проблематика. Јер, оно што се као прво у савременој уметности одсликава, јесте „да усред свет човековог напретка, фантастичног материјалног и технолошког прогреса, квалитет живота није унапређен овим општим напретком“; то се види у савременој литератури, ликовној уметности; на то нас подсећа књижевни критичар Е. Костеланетз. Он нам износи, примере из литературе, савремене књижевности, у којима се слика отуђеност човека од друштва, човека усамљеног, ослобођеног од савести моралне одговорности, што подстиче на неопходност „тоталитаристичких метода контроле“, при чему се плаћа „ред“ ценом слободе, а при чему се опет живот почиње да схвата као нека дата „бесмисленост“, јер се нема могућности да кроз слободу усвоје потребни „општи или универзално прихваћени етички систем“ или пак „универзално прихваћено тумачење тајне појаве живота“.

Међутим, то тако само изгледа. Овде, приликом приказа ове студије односа КУЛТУРЕ И НАУКЕ, што је у ствари збирка низа извршних есеја, од опет извршних савремених мислилаца који на један необично нов начин разматрају питање културе, ми ћемо пак да видимо како у самој структури било КУЛТУРЕ или НАУКЕ лежи један имплицитан ред, једна строга законитост, која избија

на површину и без наше воље да то истакнемо, већ да то долази на површину светлости као датост која се скоро сама открива, а наша је дужност да то само уочимо, и даље следујемо тај ред или законитост; односно ми то морамо да чинимо, јер механици неба као и механици рада нашег ума и тела ми ништа не можемо да додамо или одузмемо. Ми смо у оквиру једне строге законитости, али, опет и у парадоксу, јер смо при томе слободни, можемо се слободно осећати и поред тога што смо подвргнути тој законитости; као што је и средњовековни сликар сликао, строго подчињен прописима детаља како има да се слика, али при томс није се осећао без слободе, већ кроз дивну игру, боја, линија и сенки, давао живот симболима које су људи прихватили ради слободе усавршавања. Тако да, у оваквој анализи, онда можемо да кажемо да песимизам извесних писаца, песника, сликара, ствар је само једног пролазног периода испитивања или експериментисања са слободом у тражењу још веће слободе, јер се каже да ње није никад доста. То је опет суштински и ствар питања усавршавања које је санкционисано и као догма или законитост која се мора следовати или усвајати, јер је ствар живота.

Према томе питање НАУКЕ и КУЛТУРЕ јесте и питање хришћанске догме, РЕЛИГИЈЕ. Наш је задатак овде у овом приказу да то баш истакнемо — чињеницу како се једна основна законитост појављује и на пољу уметности и на пољу науке која има своју основу у религији; како та чињеница избија у први план кроз ово упоређење или анализирање науке и културе и без жеље да се истакне зависност ове законитости од саме религије; јер она избија у први план сама од себе, по некој својој унутрашњој нужности истине која имплицитно лежи у плану или стварности света; што опет лако води закључку да она и не би била стварност, управо поредак, да те законитости нема, или плана кретања. Ова чињеница законитости, о којој ће да буде речи у овом приказу, на основу овог дела које приказујемо, овде у овом случају избија на видело кроз овај ванредни подухват истакнутих научних радника из једне технички развијене земље, да колико је могуће тачније или свестраније обухвате и одреде овај однос културе и науке. Следујући своју научну интелектуалну

искреност, своје високо научно образовање, а дубоким захватом овог питања, савремени научни радници, најистакнутији међу њима, откривају нешто што је од првокласног значаја за богослова. Овде износимо изврсне примере, од заиста изврских научника, овог открића.

Истина, и поред свега, што је случај и са овим делом или збирком научних расправа, и после низа научних скупова или публикација о питању односа науке и културе, оно ипак на неки начин остаје нерешено, или тражи и даље да се о њему дискутује, посебно уколико богослов са ослоном на хришћанску догму не указује на баш тај драгоцен момент, те залажене чињенице „тројичне законитости“ плана развоја свеукупног кретања. Међутим, ово дело које је издао са добрим студиозним предговором и својим прилогом познати проф. физике, Гералд Хортон, са Харвардског универзитета, САД драгоцен је прилог решењу овог питања. Из овог научног симпозиума видимо сву сложеност овог питања, али и сву вредност и човекову радост у његовом решавању и огроман напредак који је и на овом пољу учињен. У оквиру овог питања, данас све ширег и све обухватнијег, појам НАУКЕ и појам уметности, два појма која нису сливена, истоветна, али нису ни различита, долази до израза посебно и трећи појам РЕЛИГИЈЕ, који, такође, није истоветан са појмовима уметности и науке али није ни различит, није ни одвојен од њих.

Из ове збирке есеја видимо пре свега колико су погледи, најистакнутијих научника, њихове идеје, искуства, израз или уједињавајућа снага једног **језика**, али језика у оном најопштијем смислу његовог значења, не само као вокалног звука, већ као језика једног универзалног симболичког израза, као тежње да се допре до што дубљег поимања **постојања** свега у чему смо само његов део. Јер знамо да „докле допиру границе нашег језика да дотле допиру и границе нашег поимања“. При чему се упућујемо кроз рад истакнутих научника у оно време када су одржавани васељенски сабори, када је формирано учење цркве, одређена строга законитост, према вери у Откривање, како има да се верује. Илустрација чега је, као што смо и споменули, однос или потребно знање математике и геометрије да би се могли да представе ликови или односи оних који су кроз своје духовно

херојство и положили основ Цркви, као уједињавајућој снази једног новог света који се рађа. Ово морамо имати на уму када прилазимо студију науке и културе, кохезивним и разједињавајућим снагама у науци и култури.

Али пут овом сазнању је на неки начин и **негативан**, у смислу што живимо у временима када поново испитујемо сву вредност хришћанске догме — колико нам је послужила у прошлости и колико можемо да нешто од ње очекујемо и у будућности. Тако да је време у којем живимо и време раздвајања, а које на свој начин делује и на модерне филозофе, песнике, уметнике, да се жале да су „изгубили једно универзално прихваћено тумачење тајне“ као и „универзално усвојеног система етике“. Ову жалбу ћемо, на пример, чути у примерима савремене поезије, или књижевности, уопште; можемо је чути и у позоришту као проблем. Питања која се ту решавају не продиру далеско, ни у хиљаде, а да не говоримо о милионским масама, не због неких одговорних успеха или неуспеха уметника и поезије, како код нас тако и по свету, већ по природи ствари, јер живот има своју законитост која је јача, од сваког отуђења или раздвајања. Али то су високо потребни примери људског искуства, који налазе свој израз у савременој књижевности.

У том погледу онда можемо да разумемо, али и не много, да се и уплашимо, сасвим тачно констатације истакнутог научника и харвардског професора физике Хортона, када нам говори о расцепу који се данас развија између науке и културе, раздвајање које узима маха да то опет и није за занемаривање као проблем. Када нам проф. Хортон при томе каже, да према многобројним опоменама ово **раздвајање** прети да буде и веома трагично, савест једног интелектуалног радника појачава потребну пажњу, и поред пуне вере у законитост добра који влада животом, али је ту у питању и наша одговорност и наша слобода и наш прилог развоју добра, који, као што знамо, да не идемо сувише далеко, може снажно да буде компромитован, као што се догодило за време прошлог рата. При чему заиста уз сав напредак науке квалитет живота није био побољшан.

Осврћемо се на ово дело у нашем задатку откривања Тројичне догме Цркве у интелектуалним основама нашег културног поднебља.

Проблем, како то налази проф. Хортон, на првом месту се појављује у разматрању културе у оквиру питања нашег још неуспелог тачног дефинисања односа или постојеће разлике између хуманистичких наука, уметности, с једне стране, и с друге, функције природних наука. То је другим речима питање, како каже овај научник, како „науку учинити делом културе и како успоставити комуникације између њених толико различитих делова? У чему се састоје крајњи циљеви технологије наше савремене науке чија је стаза развита скоро непредвидљива? „Даље проф. Хортон каже:

Ово питање је веома актуелно, јер смо данас у могућности да успешно контролишемо путем науке све човекове психолошке и физиолошке процесе. Међутим, јавља се антагонизам против те контроле, који налази своје изразе у самој култури. Овај отпор је сасвим оправдан, и због тога се као питање веома општро поставља пред све.

Ово питање, осећамо, да тесно мора да се веже за онај стари спор између богословља, као науке, и самих природних наука које се баве питањем истраживања истина о природи ради помоћи човеку да „овлада земљом“. Спор који се завршио како се то обично тврди победом науке. Или, нешто прецизније речено, како каже у свом есеју у овој књизи, проф. Џон К. Прајс, победом али „сломљеном победом науке“, **сломљеном**, делимично због тога што „наука није показала жељу да заузме политички престо са којег је богословље отерано, а с друге стране, делимично и због тога што само богословље више није показало расположење у ма којем облику да поврати своје старо неудобно седиште власти са којег је прокламовало основне вредности којима треба да се руководе они који су на управи земље“. Међутим, не бисмо смели да уопштимо овај суд проф. Прајса, јер је било случајева када је наука заиста хтела да заузме положај „богословља“, на шта су опет реаговали преставници богословске науке у борби за своју слободу. У сваком случају овде имамо констатацију поремећености ове равнотеже.

Ово питање о односу богословља и науке појавило се у оквиру низа других питања. Карактеристично је.

на пример, да баш у времену за које можемо да кажемо да је време почетка цветања науке, 16—17 век, време за које обично говоримо као о времену почетка науке, не водећи рачуна о оном мало дужем припремном периоду који почиње са васељенским саборима, када и почиње да се покреће и питање, али у духу филозофије првих отаца Цркве, колико се све појаве у природи или ова кретања могу свести на „аналогију са радом саме човекове природе или организације његовог организма“. Да се постави ово питање, каже нам проф. Прајс, утицао је проповедник, мистичар, Јаков Беме. Он је говорио како је „човек велика Тајна Божија, микрокосмос, или пуна сажетост целокупног универзума“. Ова Бемеова мисао, према проф. Прајсу, имала је у то време велики утицај на астрономе али и на песнике. И поред тога што је у овој Бемеовој мисли наглашен Бог, ипак, на неки начин, она ће утицати и на развој појма о „механичком уређењу универзума“. Ово ће прво почети да осуђује енглески филозоф Ф. Бекон, „покушај људи да схвате себе и своје друштво механички према раду саме природе“. Међутим, као што знамо, и поред тога што се из овог „механизма“ није искључивала Божја Промисао, **механичко** се толико нагласило као појам у кретању универзума да је дошло и до оне познате изјаве како „за почетни покрет у Универзуму није потребна хипотеза о Богу. Тако је дошло и до „добуне науке против „старе културе“, културе која се утврдила пре 16—17 века, а из које она уствари и произлази.

Овим процес раздвајања није био завршен. Дошло је до даљег и још дубљег раздвајања; јер се јавио и расцеп унутар саме науке, од „чисте науке“ почео се одвајати њен изданак **технологија**. Дошло је и до њиховог коначног сукоба. У таквој ситуацији, како залажа и проф. Прајс, баш кроз сам развој науке осетило се да није довољно ако се само ослонимо на науку „јер у том случају остајемо без одређеног циља нашег самог постојања, егзистенције, при чему нам недостаје основа да одређујемо своје циљеве који би руководили слепим силама примењене технологије“. На пример, „ако је ишта данас модерна психологија научила човека научила га је колико је сам он као човек, будући иррационалан, непоуздан као инструмент научних циљева“. При чему нарочи-

ту улогу играју човекова предубеђења и норме вредносних судова. Због чега се „наука и показује неспособна да реши, коначан низ наших проблема, јер није у могућности да развије један уједињавајући систем знања као норме за решавање питања која су изван подручја „природног“. Из истог разлога „нисмо у могућности да преко природних наука решимо и све социјалне проблеме у њиховим крајњим циљевима“. Овде се подвлачи да је „наука једно поље рада“ а „богословље друго“. До измирења долази када научници признају да сам метод науке није једини начин путем којег може да се „мисли о човеку и Универзуму“.

Међутим, ово су само уводне напомене за оно што желимо да извучемо као закључак из ових есеја. Јер када је реч о тројичном односу науке, уметности и религије, морамо се осврнути такође и на саму уметност, о којој је такође овде доста речено. Заједничко је мишљење нужно и када су у питању уметници било у свом односу према научницима или богословима.

У свом есеју у овој збирци, на пример, уметник Георги Кипс налази да је неопходно пронаћи могућност кооперације између „визуелних уметности“ и „наука“, јер код уметника увек остаје „унутрашњи дијалог између снова о пуном животу“ и његовог сазнања да „наше околности ретко допуштају да ти снови постану истина“. Ово се нарочито види из питања које уметници постављају — шта ми представљамо, „шта треба да играмо?“. Уметнике такође интересују питања: Шта сам? Одакле долазим? Где идем? Уз ова питања онда је немогуће избећи утицај науке на уметнике. Уметници су, на пример, заинтересовани „брзином, кретањем, незнатношћу брзине до које човек долази према брзини галаксија, или брзине онога што човеку изгледа најмирније — брзине светлости?“ Уметници су толико заинтересовани, на пример, баш овом брзином да и покушавају да је импровизују. Тако су постали футуристи. Други опет покушавају друге ствари. На пример — кубисти нам стварају слике физичког света које нису реплике оптичких слика већ евокације или сређивање променљивих погледа „скупљених сликаревим очима испитивања“. У таквим сликама се тражи „јединство односа посматрача и онога што се посматра, сталног и променљивог, ритам, који је

темељ свега постојећег у кретању. Други уметници „опет затварају очи пред својим унутрашњим светом и концентришу се на спољну динамику. Неки су „слепи за прошлост“, јер налазе да се старо и ново не може помирити“. Други су опет слепи за будућност: повлаче се дубоко у себе, у „најунутрашњије дубине свога приватног света којег не могу да комуницирају или деле ни с ким“. Ови „производе апстрактно сликарство“. Али, у последње време „многи се опет враћају стварним објектима“ у својој околини.

Сведоци смо рађања све новијих и новијих покрета, сталног грађења увек новог језика, новог израза, других симбола, за што успелије изражавање. Међутим, у овој трци често се заборавља у чему је и сама улога уметника; а цело поднебље у којем се све то одиграва појављује се као сцена хаоса. Али баш због тога уметници су нека врста „живих сеизмографа“, каже Г. Кипс, јер са посебном осетљивошћу „њихово директно реаговање на чулне квалитете овога света помаже нас да успоставимо контакт са живом садашњицом“. Али с друге стране, каже нам овај уметник, „уметници су изгубили оријентацију у нашем садашњем поднебљу“, јер живе у некој врсти своје илузије спонтаности без потребне „виталне везе са савременом интелектуалном и технолошком реалношћу“. Али баш такви какви су, Кипс им приписује огромну улогу у друштву:

Када неки важан део на некој веома компликованој машини дотраје, мудро је да се заустави рад целог механизма ове машине, јер би дошло до катастрофе. Инжињери то зову безбедним или корисним нерадом. Уметници су баш ти који треба да нам помогну да се на време осети катастрофа. У том погледу они су сеизмографи. Они нас потпомажу да видимо свет као једну међусобно везану целину. То је заједнички задатак сликара, скулптора, филмских радника, графичких дизајнера, кореографа итд. Рад свих њих везан је за рад песника, књижевника... Због тога уметник гледа у једном систему вредности, унутрашње везаном, једним унутрашњим заједничким мишљењем, излаз из положаја у којем се налазимо. У противном уметници ће се све више повлачити у себе, у свој унутрашњи свет, постати отпалници, без могућности да комуницирају са својом средином. Слично што

може да се деси или што се већ и дешава са научницима.

Овде сликар Георги Кипс алелује на потребу једног система вредности који би био као систем колико изнад нас толико исто и са нама, кроз који се врши рад. Ту исту потребу осећају и научници. О томе ћемо такође да говоримо. Али овде одмах можемо само као прву напомену да учинимо да је овај систем вредности средње-вековни сликар или уметник налазио у систему тројичности догме о Св. Тројици. Али ако се овај „тројични систем“ више не признаје од модерног уметника, ипак је занимливо да се он као систем сам на неки начин у свом „тројичном јединству“, или логици, враћа и присуствује у раду једног уметника. То баш сведочи и овај сликар, чија су запажања у социологији уметности, заиста и дубоко научна, веома рационална, а која у исто време откривају богослову један драгоцен моменат.

Сликар Георги Кипс у овом свом есеју је заинтересован на првом месту за питање повратка стваралачке улоге уметника у друштву из којег се он „повукао у себе“. Кипс то предлаже кроз „тројичну методологију“, наглашавајући да уметност није „декоративна ствар, само знак украшавања, већ средство наше изградње, изградње околине у којој живимо, са циљем њеног хуманистичког развоја.

Овај стваралачки акт „остварења хумане околине“ развија се према овом сликару кроз хармонизирање или „доместицирање светлости и боје, облика и основе“. За богослова је интересантно да Кипс то наглашава кроз „тројичан систем“: прво, пажња у погледу стваралачке употребе светлости; друго, пажња коришћењу нових богатих техничких средстава ради хармонизовања „скулптурног“ и „ликовног“ (телесног и духовног) у динамици урбаног насеља; и треће, пажња на научно испитивање знакова у уметничком саопштавању ради дидактичких циљева, нешто што долази директно од првог а кроз друго.

Ово ванредно методолошко приступање решавању једног толико значајног питања приморава богослова да се далеко уздигне изнад ове методологије успелијег тражења човековог развоја, али не напуштајући је, и укаже на „тројичност суштине светлости“, њеног стваралачког акта, дело Бога Оца, која ступа у службу усавршавања отуђеног света, и то кроз отелотворење, јединство теле-

сног и божанског, у човековом насељу, што је дело Бога Сина, и као треће, непрекидно даље пребивање ове светлости у човековом насељу ради васпитања, тј. у дидактичке сврхе, дело Бога Св. Духа, кроз Цркву, од дана празника Педесетнице. Симболично уметник, као Георги Кипс, може да говори о стваралачкој употреби светлости, о њеној стварној употреби, али и као симбола који има своју аналогију са стваралаштвом уопште чији је извор светлост уз јеванђељско указивање о „светлости свету“ да постоји у лику Г. Исуса Христа, и без које нема развоја или опстанка живота.

Може нам ова аналогија изгледати веома чудна за наш уобичајени начин мишљења. Међутим, овај принцип тројичности се стално обнавља и појављује кроз скоро све прилоге научника и уметника у овој студији. Исто се тако јавља од основног значаја у својој тројичној структури и као захтев од самих научника. Они се исто тако враћају из стања своје отуђености кроз тројични систем, отуђености од корена одакле су се развили, јер, рекли смо, научној револуцији нашег времена претходи развој религиозне свести нашег периода историје.

Можемо онда да видимо исто тако како се научници враћају истим тројичним поступком метафизичким основама одакле су и кренули у истраживање истине.

Проф. Гералд Холтон, сигурно, сасвим независно од икаквог формалног утицаја тројичне догме Цркве, указује на „тројичне диференцијације“ које се појављују у студији културе; оне се јављају саме по себи нужно, као израз напора да се открије унутрашња законитост развоја културе. Тако је приступ питању културе, према Холтону, такође „тројичан“: прво, култура је језгро преноса чистог или највишег облика знања; друго, култура је поље антрополошких студија; и треће, култура је поље социолошких студија. Али, овај троструки карактер природе студије културе може се узети у поступак само кроз, како то примећује проф. Холтон, „двоструку диференцијацију“ — културе као личне активности и културе као тела дела, у оквиру њеног другог Лица као „антрополошких студија“. Лако нам се намеће и овде аналогија овог другог „лица“ културе са учењем о двема природама, која је искомпликујућа за развој човека, као што видимо и за развој

културе у њеном развоју, или служењу човеку.

Лако распознајемо како је ово у једном смислу **реплика** двеју великих догми Цркве, догми без којих је немогућ пут открићу сазнања истине о Богу и свету, управо без догме о Св. Тројци и догме о двама природама у Богу Сину, без његове „личне активности као Бога Сина“ али и узимања „тела човека“ ради свога искупљујућег дела на земљи.

Можемо из овога да видимо и то даље да испитујемо како се и формална страна свих догми појављује као методолошки поступак у сазнању истине у питању и саме културе, чији су опет највиши домети постигнути кроз човекову веру у Бога према поменутим догмама.

Наш је задатак онда у томе да истражујемо и испитујемо како је сав рад човека, његови изрази кроз рад оних које познајемо као научнике и уметнике, рад у циљу синтезе разумевања света као дела Божијег, као и како сазнајемо да се томе раду можемо приближити, колико нам је то потребно и онда могуће, ради обезбеђења синтезе знања, само истим методолошким поступком структуре ових двеју основних догми Цркве. Из овога можемо онда да видимо исто тако како се кроз огроман напор да се открије законитост света, да се прати сам рад природе, њене појаве у материјалном облику, што налази и израз у разноликим облицима схватања и тумачења дијалектике, како се у свему томе открива „тројична догма Цркве“.

У оквиру ове „тројичности“ суштиноки, видећемо, да се развија проблем културе у целини. На првом месту када се тврди да се култура може одржати само уколико се увек један њен део може разумети или објаснити сваком другом делу. Због тога ми нисмо пред проблематиком, изјављују научници, како да дођемо до неке друге дефиниције културе, већ да само поново објаснимо постојећу стару дефиницију — дефиницију културе у којој се садржи у исто време и **специјализација** рада и **одређеност** како да се користи та специјализација, сви њени резултати“. То даље значи да се култура може одржати само у том случају ако једна генерација може да прене-се своје акумулирано знање следећој генерацији, што опет представља и систем комуникација, међу којим су на првом месту **језик** или **симбол**“.

Међутим, како је наша култура разбијена, фрагментирана, како подвлачи Холтон, принуђени смо да тражимо синтезу њених делова“. У процесу тога тражења нужно је, на првом месту, да признамо организацију, с једне стране, и екологију, односно функционалност диференцираних варијетета фрагментиране културе, с друге“. Реч је у ствари о постајању, **субјекту**, бићу, с једне стране и **окодине** с друге. Али се уз ове две категорије не може да остане, неопходна је трећа категорија између ове субјективности, или индивидуалног значења, с једне стране и аналитичке општости развоја једне културе с друге.

У овом питању методолошке студије културе потребна је трећа категорија која се појављује у улози социјалних наука, које као целина имају улогу „медијатора“ или посредника између субјективног и општег, или највиших облика знања, чистог субјективног знања, и његове примене. Тако и овде у овом методолошком поступку испитивања рада, развоја, и смисла културе, њеног места у друштву, видимо такође тројични принцип развоја. Јер је култура, још једном да то поновимо, према дефиницији из ове студије, диференцијација чистог знања, њен пренос; затим, антрополошко поље студије као друго, и треће она је и социолошко поље студије; а што даље значи, како се то овде запажа, култура је прво диференцијација **скупа наука**, затим диференцијација **социјалних наука**, и као треће диференцијација **хуманистичких облика тежњи**.

Богослов и овде према томе види како човекова активност да сазна свој рад и развој знања у њему, своје сопствено постојање, постоји према слици и Тројичног Бога. То није само у питању спољна формалност **броја три**, већ унутрашња структура овог методолошког поступка тражи аналогију са догматском одређеношћу структуре и смисла откривене догме о Св. Тројци, о смислу Бога Оца као апсолутног појма савршенства сазнања, Бога Сина као богочовека у развоју или довршењу антрополошког појма савршенства, и Бога Духа Светог у смислу васпитања или сталног увођења у истину, а што одређује карактер друштва или његово усавршавање у социјалном смислу. Јер цео овај поступак у испитивању места или значења културе логичан је развој законитости миш-

љења или мисли коју откривамо као модел тројичне догме Цркве, пошто у њој као што знамо разликујемо, прво, диференцијацију и субјективност лица, затим аналитичку општост или јединство лица, и, коначно, сам рад или функционалност лица, њихову заједничку спасавајућу делатност која налази овој израз у отелотворењу, у егзистенцији и еколошкој функцији, што указује и на две воље у Богу Сину, односно указује на слику која је такође одређеност Бога Сина. Јер, екологија, наука о утицају околине на развој личности, овде се појављује као присуство човекове воље у самој егзистенцији Богочовека, односно Бога, ради рада Бога у околини која је и човекова.

Из овога богослов види, или на то може да укаже, да рад на развоју културе, као и рад на спасавању човека од незнања, сиромаштва, јер зависи од човековог знања, његове примене у друштву, кроз његове институције или организације, тражи онај исти распоред кроз који се Бог открио човеку у стварању, кроз саопштавање Откривења, или једне посебне истине, ради њене примене, али у смислу човековог коначног обавештења, од чега последично зависи сав остали његов рад, а што значи кроз Цркву, њено посредништво, као трећег фактора.

Овај принцип тројичности као методолошки пут развоја има своје дубоке корене у људској интелектуалној историји. Називамо га још у времену пре појаве Бога Сина, у телу, пре његовог, дакле, отелотворења, пре наше ере, а што значи у времену припреме рода људског за дочек Спаситеља. По коначном саопштењу Откривења овај принцип тројичности основни је симбол европског интелектуалног поднебља и кроз њега целе наше интелектуалне историје.

После средњовековних дискусија о односу лица у Светој Тројици долазе нове дискусије, на неки начин „посветовњачене“, али са веома јаким ослоном на ту богату традицију тројичности. Јер и картезијанска дихотомија „субјекта који сазнаје и објекта који се сазнаје“ коначно ће опет ући у домен „тројичне“ проблематике, и то преко кантовог разматрања односа личног и практичног ума, а што је нашло и свој израз, такође, и у овом нашем времену, тј. у решењу које је Хегел понудио кроз свој ослонац на догму о Св. Тројици, пошто се између субјекта и објекта без трећег члениоца није могло да ус-

постави одговарајуће јединство, односно сазнање.

Кант је истакао једну чињеницу, која може да се оправдава и хришћанском догматиком, да спољни свет не можемо да сазнамо шта је у својој суштини. Јер се налазимо између света феномена, спољњег света, и категорија нашег сазнања, путем којих сазнајемо, али које нас приморавају да видимо свет, не онакав какав јесте, већ како законитост тих категорија, као једна општа универзална, или трансцендентална свест, налаже да га видимо. То је и питање практичног значаја.

Уводећи нас у епистемолошку дискусију у овом симпозијуму, амерички филозоф Талкот Парсонс напомиње од колике је важности Хегелов прилаз овим питањима кроз његов прилог. Хегел, као што знамо, уводи „објективни дух“ између субјективног, оног што сазнаје, и ствари која се сазнаје. То је дијалектички процес.

Прилаз филозофа Парсонса овом питању од важности је за сагледање присуства догме о Светој Тројици и догме о двама природама у Богу Сину у европској интелектуалној традицији, а преко ње и широм света. Због тога је потребно да се нешто више задржимо на Парсоновом ставу. Парсон, истина, до свог става долази сасвим сигурно без предходне студије ових двеју великих догми Цркве. Али, по нужности логике развоја саме мисли, законитости мишљења, он следи је или мисли кроз структуру ових догми и њихово место у људској културној историји.

Талкон Парсонс нам то открива кроз постављање својих трију тема: у првој, субјективно поље људског интересовања, значења, мора да се концентрише у идеографским терминима, што значи у генерализованим аналитичким терминима; у другој, имамо поље на којем долази до појаве дисоцијације између подручја физичког (у Кантовом смислу феноменалног) и подручја идеалног, дисоцијација која је толико истакнута да и једно и друго подручје функциониса према својим сопственим јединственим нужностима, да се ипак јасно не може да схвати како ова два подручја утичу једно на друго. Због чега се и поставља питање треће теме, или питање дијалектичког појма крајњег јединства и интеграције.

Задивљујуће је са колико прецизности питање теорије сазнања у нашој интелектуалној историји коначно налази свој израз, као методолош-

ки пут решењу, кроз „тројичност“ ове три теме и „два подручја“ или две природе у оквиру друге. То још јасније видимо ако даље пратимо Парсонса у овој анализи, а нарочито када он прелази на питање **утилитаризма**, с једне стране, подручје у којем се верује „да се само путем природних наука може доћи до поузданог емпиричког сазнања“; и затим, на питање идеалистичко-рационалистичког става, с друге стране, као подручја веровања да се само путем формулисаних закона развитака може доћи до одговарајућих истина или сазнања. За ова два екстрема Парсонс каже да је био пут Хегеловом **историцизму**, али при којем се није могло остати. Због тога су потражене три синтезе:

Прва, атрополошка синтеза или школа која је више заинтересована да дође до синтезе кроз обраћање пажње на „организацију“, „облике односа“ који као обрасци избијају из саме човекове анатомије и физиологије, а који онда прелазе у културне облике човековог владања и понашања. У овој школи влада већа заинтересованост за карактерне црте које избијају не из „појединачног понашања“, из особина појединца, већ из „организације људских односа“, што се веома разликује од става утилитаристичких економиста. У овој атрополошкој школи се синтеза између „емпиричког сазнања“ и идеалистичко-рационалног постиже кроз организацију на принципу еволуције. Парсонс каже, на пример, за Дарвина да је својом теоријом највиши израз оваквог става, али, не стоји на његовом почетку како се обично мисли.

Друго, синтеза између „пре-историцистичких радова“ Хегела и „утилитаристичких аспеката емпиристичке школе“ коју познајемо као теорију материјализма у којој Хегелова „Дијалектичка идеја“ се преображава у дијалектику интереса.

Треће, синтеза Макс Вебера и Емила Дуркхајма. У решавању овог питања М. Вебер се задржава на „идеалном фактору“ као мосту између „жеље“, „потребе“, у економско утилитаристичком смислу, с једне стране, и „културних облика“ у идеалистичком смислу, с друге. Према М. Веберу кроз интернационализацију једног културног облика у једној личности одређују се и мотиви владања те личности. При чему долази до изрази „систем значења“. У развоју овог закључка Вебер, како подвлачи

Парсонс, указује на потребу да се „аналитички методи природних наука усвоје и за подручја културних, управо хуманистичких. Међутим, прелаз или мост између природних наука и хуманистичких одређује трећи моменат „социјалне науке“.

Дуркхајм опет у оквиру ове **треће синтезе** полази од „социјалних односа“ управо од „контрактуалног система“. Он полази од успостављене институционалне структуре, она је „законити поредак“, што не значи „слагање уговорних страна“, већ се суштина те законитости или **институционалне структуре** састоји у **органској солидарности**. При чему велику улогу играју норме. Оне имају како своју објективну тако и субјективну важност, јер су „за сам субјект морални ауторитет“. Парсонс напомиње да је Дуркхајм нарочито „наглашавао културни карактер ових нормативних компоненти у социјалним системима и истицао њихову везу са другим компонентама културе, као што су религиозна веровања и симболи који се користе у ритуалима“. Парсонс нам каже исто тако да је заједно са Вебером Дуркхајм учинио сасвим јасним однос између „нормативних компоненти у социјалним системима, с једне стране, и фактора интереса који у традицији утилитаризма играју велику улогу, с друге стране. **Норме**, према томе, „које могу да буду усвојене вредности, контролишу интересовања, било да се ради о економским, политичким или психолошким, у социјалним системима“.

Парсонс нам окреће пажњу тако ће да овде није одлучујуће питање о предности жеље, или активности, или о предности „објективних услова њиховог остваривања“, нити је ту у питању предност идеалних или материјалних фактора, јер су сви ови односи компликовани „пошто се њихова делимична **неизвесност** врло комплексно комбинује у њиховој међузависности, као што је и случај са односима наука у „науци“; већ, Парсонс каже, анализирајући ову трећу синтезу, „важност питања је у систему контроле у кибернетичком смислу“ који се овде поставља. „То је питање система контроле у стањима или положајима кроз које се модифицирају значења (вредности) и зависности њихове самосталности“.

Све ово дефинитивно доводи божјег пред закључак: став о интернационализацији норме или норми у систему управљања, нужно према законит-

ма мишљења развија се кроз систем Тројичне догме, која се у исто време појављује као спољашња и унутрашња норма нашег културног поднебља које је по својим „нормама“, истинама за које се залаже и према којим уређује свој живот, најближа апсолутној истини живота и његовој законитости развоја. Богослову није тешко да запази колико је ова Веберова — Дуркхајмова синтеза — „интернационализација нормативних елемената, културних и социјалних система у структури личности појединаца“ (при чему је како каже Парсонс Дуркхајм отишао даље у својој анализи од Вебера) само једна интелектуална конструкција кроз коју откривамо сву важност догме о Св. Тројици као догму интернационализованог система **нормативних елемената** у вери појединаца као основе читавом једном новом поднебљу историје, који обележавамо као овај „наш“ или „после Христа“. Јер је ова догма, Тројична догма Цркве, постала и нашла овој израз у највишим достигнућима наших културних вредности, систем контроле владања и понашања, односно кретања у истраживању истине било као природних закона или моралних.

У сваком случају ово је једна успешна анализа основних развојних тенденција у нашој интелектуалној историји која се прогресивно даље шири светом. **Интернационализован систем догме Св. Тројице** као „норме“ у нашем интелектуалном поднебљу ми можемо да пратимо кроз културну историју света како се налази присутан као највиша морална и интелектуална инспирација највишим донетима хуманистичких наука, књижевности, уметности, с једне стране, и у природним наукама с друге стране, исто тако. Данас се примећује да су ове две стране у једном погледу радикално раздвојене у свом развоју. Њихово раздвајање и процес развоја једне стране од друге описује се данас и оштром речју „антагонизам“. Наравно при таквом стању ствари не може да се остане. Решење се тражи у новим социјалним дисциплинама у оквиру трећег поља — подручја социјалних наука.

Кант је, каже на пример Парсонс, ограничио науку само на природне или физичке феномене. Међутим, баш због појаве социјалних наука, у њеним оквирима, поставља се питање „како подручје људског понашања искључено из науке може да бу-

де третирано као објект посматрања?“ За ово питање Парсонс каже да постаје све више актуелно. По његовој напомени Хегел га тумачи помоћу свога идеалистичког система Духа. Јер коначно, закључује Парсонс, који нам све више открива присуство догме о Св. Тројици у овој толико важној анализи „није питање како разматрати људске мотиве и потребе као независне од њихове физичке околине, већ како средити императиве идеалних облика са условима страног света. Онда нам овај савремени амерички филозоф даје овај закључак „Разматрање овог проблема прошло је кроз два пута, Хегелову филозофију историје, с једне стране, и историцистички партикуларизам са закључном концепцијом о изолираној историјској индивидуи, с друге.“

Колико пак у целој овој дискусији, кроз мисли Парсонса, видимо присуство догме о Светој Тројици, можемо да закључујемо из његовог коначног става а којег узимамо за свој задатак откривања Тројичне догме у интелектуалним основама нашег културног поднебља.

Ствари се у овом разматрању односа **идеја** и **интереса** укидају до мере таквих међусобних њихових утицаја, имајући корене једни у другим, како нам то такође каже Парсонс, да при томе свака страна остаје при својој оријентацији службе. Богослов би рекао „једна несљивеност али и нераздељеност“. Јер у првој синтези — антрополошкој, према Парсонсу, антрополози полазе од натурализације основе да би видели суштину света људског понашања у културно-хуманистичким границама, док **материјалисти** полазе од идеалистичке основе да би видели суштину у интересу, потреби према налазу утилитариста. „У једном и другом случају доминирајућа категорија јесте она која је била одлучујућа у историји друге традиције“. Овде онда долази Вебер — Дуркхајмова анализа као **трећа синтеза**. То је питање **НОРМЕ**.

Када у овом разматрању налазимо на једној страни „катеорије“ потреба или интереса и на другој **организацију** или **облик односа** онда треба да се опоменемо тога, указао би на то богослов, како је култура, коју познајемо као нашу, најуспелије почела, то видимо из историје, да задовољава наше потребе. Залога тога рада видимо да је „организација или облик односа“ који откривамо као

уткан у свет према обрасцу Тројичне догме. Та „организација“ је била несумњиво уткана у свет од самог његовог почетка. Она има и своју еволуцију као откривење као НОР-МА. Било је потребно да то буде откривено, што је и учињено. Да би тек онда то што је као „унутрашње уткану у свет“ постало и видљив израз у човековом понашању и владању.

Када се дакле констатује како је култура „унутрашње уткана“ у човеково „владање“ ми се опомињемо и тога како је и колико хришћанска догма баш то што се тражи у свакој култури, њена унутрашња основа без које она не може да опстане, јер је у исто време и „суштина“, управо „предмет њеног аутономног система интелектуалних дисциплина“. Овај систем „систем аутономних интелектуалних дисциплина је тројичан, у савременој академској организацији, како га открива Парсонс, такође, док су саме по себи интелектуалне дисциплине културне, јер се баве културним продукцима људског искуства“, али у исто време су и аналитичке, јер су оријентисане ка емпиричком разумевању, у смислу научном“.

Занимљиво је колико се принцип тројичности и овде доследно открива, када је у питању оквир разматрања ових дисциплина. Оквир ових дисциплина не може да буде схваћен „монолитно“ као једна „имплицитна емпиричка утилитаристичка монистичка структура“, али не може ни да буде само „идеалистички дуализам (субјект-објект)“, већ је оквир дисциплинама наука духовне, у смислу хуманистичке, и техничке културе једна нова посебност, посебна аутономна област — социјалне науке. Ово ново подручје је аутономно јер „није ни природна наука из које се иначе искључује субјективно“, а није ни „хуманистичко-културна“ која даје предност субјективном над општим. Појава или сазнање ове чињенице јесте једна од највећих открића нашег времена. Тако се тврди у овом разматрању.

Ова нова аутономна дисциплина — социјална наука“ као „метод аналитичке генерализације“ продира и у уметност и у природне науке, продирући и у ове две основне дисциплине она се појављује као „трећа“ самостална област. Има ту нечек дубоког религиозног, што се и несвесно отима као став код америчког филозофа Парсонса када, и без намере да изрази ту религиозност, каже: „Сви чла-

нови ове тријаде интелектуалних дисциплина бацају погледе „доле“ у циљу како би применили на пољима свога рада „чисте облике свога знања“, али бацају своје погледе и „горе“ учвршћујући своје погледе у оним више последњим питањима смисла људског положаја“; при чему, овај филозоф закључује — јасна раздвојна линија међу њима не може бити подвучена када су у питању ове две тежње“. Богослов би рекао то је нека врста присуства у овој тријади неопходности и оне природе која се појављује као „божанска“ и оне која се појављује и као „људска“, за које употребљавамо те симболичке речи „горе“ и „доле“, док су у питању само друге суштине или појмови у чијим дубинама и када је реч о науци остаје нешто неизрециво. Јер богослов са доследношћу једне чисте научне генерализације види у целој овој дискусији откривање једне истине која и имплицитно и експлицитно лежу структурално у дубинама природе ствари — коју увек откривамо када покушавамо продор у ту реалност. Лако заиста откривамо да било у „антрополошкој синтези“, као првој, или „дијалектици интереса“ као другој синтези, и као трећој — синтези „идеалног фактора“, односно „органске солидарности“, синтези „норме“, како се пробија тројичност, несливена али и нераздељена“, јединство, Тајна, али и присуство једне рационалности коју смо у могућности да унеколико откривамо, и то унеколико, као што видимо, омогућава нам рад у природним наукама или науци уопште.

Према томе само због тога што једна и иста структура лежи у основи хуманистичких наука као и природних, физичар Гералд Холтон може да примети да је „дихотомија између хуманистичког учења и научног мање уочљива ако се пажљивије погледа у конструкцију научних теорија... тј. у процес формирања, испробавања, усвојања и одбијања хипотеза“, нарочито када узмемо у обзир, како подвлачи Холтон, у свом прилогу овом симпозијуму, „савремене хипотетичко-дедуктивне и индуктивне методе науке“. Физичар Холтон се тако ванредно приближава погледу богослова када изјављује да оно што је руководеће у научном раду јесу чињенице, њихово одабирање, кроз пажљив процес индукције, при чему само ништа не знамо, подвлачи овај физичар, „о оним пред-одлукама естетског и интуитивног основа, које

предходе одлукама одабирања и њиховог сређивања, једном речју ништа не знамо о избору оригиналне индукције, о критеријима пред-избора што је неизбежно за научни рад”.

Овде скоро даље није потребан коментар. Али колико Тројична догма очигледно лежи као структура научног начина мишљења, колико је она **пред избор**, или основа естетског лако закључујемо, такође, из даљег Холтоновог излагања:

У науци смо заинтересовани двома врстама потврда, и за које не можемо рећи да су бесмислене — то су потврде емпиричког карактера, с једне стране, и оне које су резултат логике и математике, с друге; прве потврде називамо емпиричким, а друге аналитичким. Назовимо их „*x*” и „*y*” димензијама основе науке. На пример, **сила** као појам има своју емпиричку „*x*” димензију значења, јер се може квалитативно да открива и квалитетно да мери, али има и „*y*” аналитичку димензију значења, јер се **сила** покоравља математичком обрачунавању векторских величина на принципу паралелограма, **величине** за које знамо да се одређују једним бројем. То значи, на овим двома димензијама — „*x*” и „*y*” — почива наука. На „*x*” димензији нема много слободе јер је условљавају чинијенице, на „*y*” димензији, где има толико много логичких и математичких система, укључујући и оне које се због контрадикторности искључују, ми имамо могућност да према циљевима одабирамо оне који нам најбоље одговарају. Јер практично опкољени смо увек са толико много појава које због тога не можемо све користити, а због чега смо принуђени да вршимо одабирање. Само у овом односу „*y*” димензија је тесно везана за „*x*” димензију, јер је нужно одабирање чинијеница и на „*x*” димензији. Према томе реалност нашег света јесте „*x — y*” димензији. Али, овде ипак није описана сва реалност, јер нисмо у овом „*x — y*” односу описали ону реалност „пред-концепције”, поље где се ствара **концепција**, у чему је и „аксиом физике”, како се то у науци каже, а са којом морају да буду у сагласности хипотезе које се постављају. Само ми нисмо сигурни у ове хипотезе. Један број научника и филозофа склон је да призна да у научном раду постоји нужност за постоја-

њем једне „не-контингентне димензије”, јер има случајева, каже Б. Расл, „где се премисе науке преокрећу у предпоставке које ни емпирички ни логички нису потребне”. Карл Попер ванредно запажа да наука није систем извесних добро утврђених поставки, нити је то систем који снажно напредује ка неком стању коначности... **Ми не знамо, ми само нагађамо.** И наше нагађање руководи научна вера у законе, у поредак, у правилности, које ми можемо да проналазимо и разоткривамо...

Када је овакво стање у савременој науци, где неког системског развика нема, Холтон предлаже један систематски рад на овом пољу које би он назвао „тематска анализа науке”. Због тога он предлаже да поред емпиричке „*x*” димензије или осовине, као и „*y*” аналитичке димензије или осовине, уведемо у трећу „*z*” димензију или осовину. Ова трећа димензија, према Холтону, била би димензија основних предпоставки, појмова, тремина, методолошких судова и одлука, једном речју, тема, које саме по себи с једне стране нису разрешене или стављене у објективне операције, а опет с друге нису ни одређене у логичко-математичким и којим другим формално аналитичким рационализацијама. Ово би био тродимензионални простор — који због недостатка другог израза може да се назове — **пропозициони простор**.

У овом даљем необично занимљивом излагању Холтон указује како овај „пропозициони простор” код Аристотела већ налазимо као „енергија”, код неоплатоничара као „анима-мотрикс”, налазимо га и у Њутновим „Принципима”, у 19 веку он је такође и **појам енергије** итд. Све ово сведочи, каже овај физичар, да је људски ум био стално преокупиран са „темом једног снажног, активног принципа”. Човек се за овај принцип интересовао и пре појаве науке. Исто тако и данас тешко можемо да замислимо икакву науку без појма **силе**. Почело се са принципом **скалар**, величином која се мери једним бројем, док се није прешло на далеко комплексније рачунање, задржавајући ипак при свему томе принцип „конзервације енергије”, „где увек нешто остаје као **стално**”.

Холтон нам каже да је ова **Тематска компонента** стално присутна у историји, нарочито је истакнута у Св. писму, у Мојсијевој књизи Постања; али је као „компонента” на-

уке постала тек у ова последња неколико века. Холтон се осврће, такође, и на физичара Максвела, који је подвлачио колико се човек увек интересовао овим питањима:

...да ли је простор бескрајан, и у ком смислу? Да ли је материјални свет бескрајан у свом простирању, и да ли је све у том простирању подједнако пуно материје? Да ли атоми постоје, и да ли је материја бескрајно дељива? Одувек се човек овим интересовао, сведоче о томе разне теорије...

Најбољи пут према томе за научнике, како налази Холтон, јесте да се држе „х-у-з“ плана, из којег они често испадају, и тим отварају врата опасностима аутоматизације. Јер „уколико се искључи „з“ план, онда се дела на принципу аутомата, али аутомати не стварају квалитетно нове налазе“. Међутим, суштина „стварног прилога науци је осетљивост према „з“ плану. На овој осовини „х-у-з“ плана не сме се дати предност ни једној компоненти више, морају се рачунати или прихватити заједно или прихватити заједно или хармонично. Само се дешава да и највећи научници често испадају из овог „х-у-з“ плана. На пример, случај са Њутном, који је каткад делао на осовини „х-у“ плана, што је имало и своје последице по науку и које сада траже и добија ревизију. У модерном времену, напомиње нам Холтон, филозоф Колингвуд, снажно инсистира само на рационалном, оном мисаоном моменту као само једном који је узрок свега, што је „опасно јер се тешко доказује да није тако“.

Овде би богослов приметио, на пример, колико се ова примедба за Њутна слаже, са његовим извесним и потрешним разумевањем догмата Цркве, ако се има на уму и његово веома велико интересовање за богословље, а посебно са догму о Св. Тројици, при чему је био склон да прихвати Аријево учење које је, као што знамо, осудио Први васељенски сабор 325. од. Што се тиче Колингвуда овај знаменити савремени филозоф у том погледу се сам исправљао, јер је многобројне анализе вршио на пољу филозофије и уметности кроз „тројични систем“ и указао на значај Св. Тројице за развој модерне науке.

Међутим, Холтон је веома у праву када подвлачи сву опасност појма само „једног“, уколико није у исто време и „тројично“, јер са „једним“ се ствар коначно не објашњава или

довољно разуме. Овде се Холтон осврће и на филозофа и математичара Вајтхеда који је указивао на благодетне последице разлика које треба одржавати у јединству ствари. У науци уопште потребна нам је на првом месту раздвојеност сваког посебног поља ради идентитета студија, али у исто време нужна је и сродност међу њима због могућности студија различитих поља науке. При чему видимо опет како долази до израза онај принцип „несливености али и нераздељености“ Тројичне догме Цркве. Поново би то подвукао богослов, уз напомену, такође, како и у овој основној црквеној догми није могуће повући увек јасну одређену линију рационалне одређености делатности „три Лица“, јер та „три Лица“ постоје и као „тројство“, али и као једна суштина у својој унутрашњој структури, али и као тројична делатност, било да се ради о давању предности „субјективном“ тј. једном или другом или трећем лицу, али и било када се даје или истиче предност суштине“ општер јединства, нужне синтезе, кроз коју овај свет онда и сам постоји у свом јединству; делећи се опет стално и увек, али и стално и увек у борби за своје јединство. То видимо како се одржава и у самом човеку који је створен „по слици и прилици Тројичног Бога“, али који кроз својсотуђење од Бога долази у положај да осећа ту раздвојеност, и сву опасност по његов развој, и да због тога улаже посебне напоре да би се досегао тога јединства које се остварује кроз рад. На томе путу видимо како се свесно или несвесно открива стално тројични систем рада природе који се нужно по једној логици ствари мора да следује. То је сталан дијалектички развој човека и његове историје. У томе се лута јер је то отуђен положај, али је то и задатак у вези човекове неопходности за усавршавањем или уподобљивањем „Тројичном Богу“. Уколико даље пратимо човеков рад утолико све дубље и очигледније то откривамо.

Кад ово имамо на уму онда лакше разумемо и ову дискусију или напомену физичара Холтона да у таквом односу стоје и хуманистичке и природне науке, тј. као два поља, али и са потребним пољем јединства, које је треће, јер се у раду на природним наукама каткад више задржавамо на „х-у“ осовини, док у хуманистичким на „х-у-з“ осовини, додаје Холтон. Што значи да баш то загонетно поље

„з” јесте посебно поље јединства међу њима, пошто један велики број научника, на пример Ајнштајн, Бор, Хајзберг, раде на „тројичном плану”, тј. на осовини „х-у-з” плана, док неки покушавају на „х-у” плану.

У самој науци, Холтон такође каже, ова тројичност тематски је план више имплицитан него експлицитан; према томе да би се разумела улога „хипотеза” или „закона” у развоју науке треба да се обратимо примерима оних познатих тема као што су „квант”, „конзервација”, „константност”, „дискретни простор” итд. које када су као „теме” толико наглашене треба увек да се верификују у „тродимензионално-пропозиционом простору”.

Овде имамо једну занимљиву чињеницу, такође као методологију самог догматског усвајања истина Откривења у којем учи Црква. Јер се на тај један принцип, Бога као основе свега, указује каткад као на „Тројичног Бога у његовом јединству”, а каткад и као на Бога у његовој егзистенцији **двеју природа**; једне, те за коју кажемо да је човекова природа, која нам је доступна и кроз емпиричко испитивање, кроз испитивање свега оног што нам је као материјално дело остало кроз њега, а што се све више умножава кроз веру у њега — поље које познајемо као културу; и друге природе, те за коју кажемо да је Божанска, која нам је доступна и кроз логичко закључивање. Али при чему се ипак показује неизбежан или **нужан трећи елеменат** или „з” димензија, **вера**, тематска компонента или тема слободе. Она је увек **нужан**, али као и у науци, каткад је имплицитна и каткад експлицитна.

Међутим, ма колико овај план тројичног искуства у овом излагању видимо како је везан за материјално подручје света које се осваја путем науке, ипак овај „тројични план” је чиста мисаона основа света која избија и из материјалне стварности, експлицитно, кроз нашу анализу, односно саму анализу научника и филозофа свога рада на науци. Они су далеко од тога да желе да истакну ову догму; већ она избија кроз њихов начин мишљења у њиховом напору да што „научније мисле”.

Суштински Парсонов „тројични систем” не може да буде само материјалност искуства, већ као тројичност” је чиста мисаона активност, мисаоно искуство, или искуство мисаоног поднебља, пре-егзистентно свакој материјалности искуства. Ову

тројичну норму као интернационализацију видимо присутном у самом одређивању метода рада на науци и код Парсонса, нужно и као искуство. али и као логику која сама по себи долази до израза, јер је унутрашња структура света; чак и без обзира кад у тој анализи покушавамо да дамо предност „материјалном”.

Богослов заиста са радошћу констатује колико се дубоко продрло у овај проблем и колико су у праву били сви они који су се надали у индустријску револуцију као пут из сиромаштва, али и колико су у праву и они који се плаше као и велики савремени историчар уметности Херберт Рид, колико је то опасно што данашња Технолошка револуција губи свој морални и естетски Основ. Приложници есеја овом симпозијуму, цитирајуће Херберт Рида, у ствари, подвлаче, и несвесно, од колике је важности догма Цркве као израз у овом времену борбе за ред и поредак, као и колико је тај ред у питању уколико је и она у питању. Јер, богослов и овде то истиче, колико се из свега тога види, а о чему ћемо још говорити, како је хришћанска догма, као морална и естетска основа условила, веома прецизно савремену научну и онда и индустријску револуцију.

Само ово питање о „занемаривању моралне и естетске основе” нашег рада манифестује се данас, како се то овде такође у овој студији констатује, и у расцепу између „технологије” и науке”. Овде разлика несумњиво постоји, и она се „довољно не схвата, нарочито тамо где се технолошка револуција изводи, али то је нужно да се схвати ради успешнијег разумевања самих унутрашњих процеса културе”. Један проблем, како се овде констатује, који је нашао свој најбољи израз код великог физичара Макс Бора, Макс Бор је 1921. године веровао да је: :

наука објективно знање о свету условљено детерминистичким законима, као и научни метод супериорнији сваком другом, да је супериорнији оном више субјективном гледању на свет који имају филозофи, песници или религиозни људи, веровао је како је језик науке чак и корак напред ка бољем разумевању међу људима.”

Међутим, 1951. године Макс Бор повлачи ову своју изјаву и каже:

„...да у све ово више не верује, јер види да се граница између субјекта и објекта јасно не може

повући, да су детерминистички закони замењени статистичким законима вероватноће, као и то да научници са својом науком нису допринели ништа за боље разумевање међу народима, шта више да су и снабдели свет научним средствима за ужасна разарања”.

Једном речју видимо да је ово и дискусија између научника и уметника, али и богослова, пошто Црква већ вековима увек на извешан начин, према датим приликама опомиње свет на ова питања. Јер ако и данас постављамо питање колико још културне и националне разлике, са толико снаге, раздвајају свет, као и о противуречности у које запада човекова личност, или све већем губљењу индивидуалности модерног човека, или о различитим путевима да се схвати суштина овог света, или о томе, о чему пише и Карл Попер, да наука није „тело скупљеног знања” већ пре да се за њу може рећи да је „скуп хипотеза, нагађања, претпоставки, којим се служимо али за које никада не можемо рећи да су апсолутно истините, „онда заиста из свега овога видимо колико су сва ова питања и питања богослова. Јер ако је данашња наука изложена толико много променама, нешто чему је она изложена стално, и ако те промене имају значајне последице и на саму човекову природу и његово понашање, и ако се при свему томе ипак осећа потреба за нечим сталним, поузданим, у нашој свести и у нашој околини, онда је неопходно да богослов указе на то „тело” или „тај систем” до којег је човек дошао као најпоузданијег или, који се показао кроз историју, најчвршћи и на њега у ствари ослања читава модерна историја, без обзира да ли ми то данас видимо или не, а што је опет, да поновимо, ништа друго до догма о Св. Тројици. Ова анализа, о проблему културе, науке, методологије испитивања њиховог односа уједињавајућих и разједињених снага, то открива.

Једном речју, из дискусије између научника и филозофа, књижевника, уметника, избија данас једна необично драгоцен констатација, што се у овој збирци есеја такође истиче: „да се доскоро веровало да је овај свет Богом дани свет, Његов израз, којег Бог прожима, свет којег можемо сазнати у простору и времену као „ограниченог” и статичног”, слика коју сада замењујемо другом, која почиње

да се формира средином прошлог века, а то је слика о једном више „немирном универзуму”, неутврђеном у његовом кретању, безграничном и његовим димензијама. Међутим, осетило се да се не може остати ни при овој другој слици. Од прве слике, у коју се веровало кроз хришћанску догму, кроз сумњу у ту догму, дошло се до деистичког схватања поретка у природи, а онда и до механистичког, који се опет, данас напушта, и у једном погледу се принуђавамо да поново поверујемо, кроз признање постојања живог и слободног света, опет у поредак који у њему влада а који се изражава у хришћанској догми. Овде видимо кретање од хришћанске догме, кроз њено напуштање, механистичком схватању света, а, када то није могло да се одржи као поглед на свет, отишло се у другу крајност и поверовало у његову потпуну нестабилност, што опет води хаосу јер је то слика о једном неутврђеном свету којем стално прети анархија. Тако се кроз рад савремених научника и уметника поново осећа потреба за редом, поретком, они га упорно траже. Богослов указује — поново на Откривење.

Богослов према томе овде запажа чињеницу отуђења од слике света о којој проповеда Црква, отуђења од њене догматики и њеног толико изврсног учења о безграничности Бога али и његовој **ограничености** кроз лица Свете Тројице, и кроз ту догму о ограничености и саме **ствари** коју је Бог створио, али и о њеној безграничности; о сигурности рада света и његових закона, али и наше немогућности да их све разумемо и све осетимо као сигурне, што се јасно дефинише у догматици Цркве о односу између догме и разума.

Све ово морамо имати на уму приликом разматрања ове дискусије о тражењу места науци у савременој култури, како би „наука са своје стране, својом упаљеном лампом, осветљавала пут ширем или развијенијем друштву”, а што је и сагласно јеванђељској заповести о задатку усавршавања према примеру другог Лица Св. Тројице, „светлости света”. Разматрања о самој култури и месту науке у култури то јасно откривају. Из историје видимо да све оно што имамо као најбоље усавршено у нашој култури ствар је хришћанског ума, науке на првом месту.

У свом есеју у овој збирци радова проф. Хари Левин, књижевни крити-

чар и професор књижевности Харвардског универзитета, исто тако, подсећа нас прво на то да је реч култура значила првобитно „обделавање, земље, а онда „ума“, данас је опет израз „култура“ појам за све научне и хуманистичке предузимљивости, јер „суштински култура значи живот једног народа“.

Према Хари Левину видимо да се ова реч може да примени, а што он и подвлачи и на саму природну науку, и да је то култура за себе. Друге интелектуалне активности, уметност, књижевност, могу да стоје за себе као друга врста културе, или „обделавања“. У том духу се онда води дискусија о две културе. Међутим, Левин нам подвлачи и то да „унутар сваке од ових култура има толико разлика да се тешко може говорити о њиховом јединству, због чега се изјављује „да је тешко одредити појам културе у њеном јединству а и сами „научници не говоре истим језиком“. Али, при свему овоме, оно што богослова највише интересује у овом запажању јесте и тврђење Хари Левина, да у развоју културе игра велику улогу религија, због чега се често и изједначаје са културом; култура према томе значи и образовање, при чему може да се постави питање колико је поседују „масе, мањине или поједине класе, елита, итд.“. Она може и да се поларизују, што чини и сер Чарлс Сноу, на „две“ хуманистичку и техничку, указујући на опасност ове поларизације, али и да сам није у могућности да дође до нечега „јасно одређеног као трећег“, а што се ипак код њега на свој начин наглашава. Левин ставља примедбу овој поларизацији, предпостављајући јој „плурализам“, коегзистенцију низа „подкултура“.

Међутим, појам социјалних наука, као питање васпитања нешто што се ипак наглашава као „треће“, код Хари Левина се такође појављује у неком облику — то је реч „саенција“ или „култура рада“, начин или знање извођења било чега. Левин налази овај термин да својим кореном лежи у средњем веку и да означава и сам појам усавршавања. Шта је пак то, тешко је рећи — појам усавршавања, ипак значи културу; али о њој се веома различито мисли, то видимо ако погледамо у какав речник и потражимо њену дефиницију“. Она данас значи, „културу књиге“ каже Левин, сутра ће то „бити аудио-визу-

елна култура“ у којој човек и више није носилац културе „већ је кодификатор програма и манипулатор електрике, машина које уче“, јер оно што ће човеку бити потребно да чује и види он ће до тога доћи преко телевизијских микрофилмова. На тај начин ћемо примати већ постојеће знање, а надамо се да ће нам „машине даље производити нова знања.

Међутим, иако Леви указује на реалност једног плурализма у појму културе ипак и он је оцењује једним методолошким поступком „тројичности“, јер културу види као „дело личне човекове активности“, али и као скуп самих произведених дела“, док оно треће или опште јесте за Левина „саенција“, сам рад или сама природа рада, метод којим се тај рад изводи, то је дух који ради; али, већ смо видели да „саенција“, метод рада, зависи од духа који је то што је опште, усвојено, независно од човека као појединца, већ утиче на њега, нешто што учи да усвоји и кроз шта ради. Овде игра улогу религија, улога за коју Хари Левин каже да је „велика“.

Исто тако у овој студији, на пример, проф. историје уметности Џејмс Акерман указује на ово „опште“, као „саеницу“, да рађа из себе своје сопствене антитезе и одговоре на њих. На то се осврће и проф. Едмунд Р. Рич, са позивањем на Хегела да „сукоби и неслагања“ не само „да су нормални већ и пожељни, јер су сама суштина социјалног прогреса“. Исто тако, овај историчар указује и на то да „култура према томе није нешто посебно, или издвојено, у савременом друштву. Наука и дела науке не постоје „саме за себе“, већ се користе у друштву, пошто „на основу онога што човек чини“ (култура) разумемо шта је он „друштвено“. Због чега и није онда у питању само однос човека према човеку, већ и питање односа човека према друштву, као услов за решење питања „друштва и друштвене кохезије“, а што је, опет, видимо, тројичан однос; како то произилази и из ове анализе; где је реч о човеку, друштву и духу односа.

У сваком случају оно што нам највише скреће пажњу у целој овој дискусији јесте чињеница присуства у највишим интелектуалним думетима људске културе принцип — „тројичности“ или „тројичног развоја“, исти принцип на којем је постављено и цело Откривење о којем утимо у

Цркви. Данас, када се изражава заборинутост да сама наука у свом толико замашном напретку долази у положај да изгуби своју слободу, јер се плодови рада могу да окрену и против човека, што се у прошлом рату, и оним који се сада воде, и десило, заиста је добро што су покренуте такве дискусије о положају науке, кроз које се, као што видимо, поново и поново открива сва важност „тројичности“ или њене присутности у човековом развоју или култури

У овој дискусији у којој долази до израза толико очигледно догма о светој Тројици, као и догма о двема природама Бога сина, дошле су до израза на свој начин и друге догме а на првом месту догма о првородном греху или несавршености човека. Али у свему ипак видимо да филозофи и инжењери друштва покушавају да дођу до једне уједињене или хармонизоване културе у којој би лако комуницирали једни са другим. Али се констатује и то да се до таквог једног друштва, толико хармонизирајућег не може доћи, или се бар потврђује сумња у то, онда се у овој студији заузима „плодан став“ што су се филозофи и инжењери поделили у две групе, једну која има задатак да студира оне елементе који их зближавају и уједињују, друга, да студирају опет оне који их раздвајају, како би се дошло до кооперације или „једног организма“ у којем би се одржавала осетљива равнотежа између ове две групе.

Међутим, уз ову констатацију о немогућности постизања потпуног јединства или хармоније, већ нужност сталног рада у испитивању проблема који се намећу и њиховог решења, ипак остаје — нада у једну културу без културе, Јер за ову нашу отуђену, а коју осећамо већ као такву, познати историчар уметности и естетичар Херберт Рид, који се цитира у овој студији, каже „дођавола са њом“, јер се до те мере изгубило поверење у културу, пошто усред свег напретка, сведоци смо и разарања, као и потребе да ту исту културу бранимо или нападамо претварајући поједина подручја света у мучилишта.

Због тога се поставља и питање једне нове врсте културе, „непосредне културе“ у којој нећемо осећати да је „култура“, према Херберт Риду који се овде цитира, нека „посебна ствар“, природног друштва; појам о култури који се сада тражи јес-

те уствари хришћански идеал, иако сам Рид није то ни хтео да нагласи. Јер за таквим обликом културе које није „неко тело знања које се може ставити у књиге и музеје“ и потрошити или „испити“ у свом времену, за таквим обликом који се више неће ни звати „култура“, јер је култура **коначно ствар прошлости** а не будућности, како то такође сматра Херберт Рид, постављен је захтев још од почетка нашег периода историје, од времена када се почела Црква утврђивати и одређивати њена догма, а када је синтеза свеукупне дотадашње културе, у грчко римској цивилизацији, већ стварно почела да постаје прошлост.

Због тога у овој нади постизања ове **непосредности** не откривамо ништа друго, као што видимо, до хришћанску наду сталног усавршавања кроз које треба да постигнемо такво и толико савршенство да нећемо осећати своју „личност“ или своје несавршенство, већ неспоредност са оним што је најузвишеније, што се коначно исцрпљује и у хришћанском поимању светитељства. Када култура значи „начин живота“ једног народа, све оно што он ствара, а због човековог несавршенства, то мора бити увек несавршенство, и због тога **култура** и јесте ствар на коју можемо да се жалимо и чак изјављујемо „дођавола са њом“, јер тим осуђујемо своје несавршенство и показујемо тежњу ка најсавршенијем, које према људском поимању може бити само у појму Бога, појам недостижан, али којем се морамо управљати.

Када је пак у питању наука и Бог у овом испитивању онда је пригодно и овде да се осврнемо, то би рекао са своје стране богослов, колико су у праву они истакнути савремени филозофи и историчари који су осетили да „једино неки **ненаучни или полу-рационални**“ облик мишљења, нека врста директне интуиције може најбоље послужити за разумевање историје“ (PH. BAGBU; R. G. COLLINGWOOD). У овој анализи ми видимо такође како се тројични систем открива као структура постојања науке и развоја културе у правцу оног пожељног ступња ка „вечном усавршавању“ према недостижном ступњу савршенства Бога, како нам је дат у примеру Другог лица Свете Тројице. Потребу појаве овог Примера савршенства најбоље тумачи Хегел у својој филозофији исто-

рије и логике, када каже, што смо већ и опоменули, да у овој нашој реалности „сукоби и неслагања“ не само да су нормални већ и пожељни, јер се у овој констатацији најбоље исцрпљује положај људске несавршености. Али се, као што знамо и код Хегела не остаје при овој „пожељности“ већ кроз једну дијалектику она се савлађује. У коначном резултату та се дијалектика усавршавања завршава миром „тројичне“ дијалектике откривања, њој тежи као узору јединства. Овде опет долази до израза „она природна пасионираност“ човека за редом и поретком, што налази свој израз у средњовековној уметности. Ако је тај „ред“ или та потреба за „поретком“ узнемирена, о чему опет сведочи и савремена уметност, експериментисање, апстракције, тражења, ми онда можемо да откријемо и откривамо како тај „ред“ или један строго утврђен унутрашњи поредак лежи у дубинама ствари и кретања, да је имплицитно у њему као његова структура — једна тројични систем, који обезбеђује да кретање или развој не крене у правцу хаоса, већ ипак поретка, нечем што је добро. Иначе ко би нам, како је то заиста добро примећено, гарантовао, да уколико у дубинама природе ствари не лежи концепција добра, структура добра, ко би нам заиста гарантовао да цео процес кретања не иде у непожељном правцу, или не окрене неком тешком злу. Али структура тројичног система, коју видимо како се открива у природи, заиста нам гарантује добро. У суштини „тога“ добра лежи, као што се то открива, „тројични систем“. Он је на првом месту трансцедантан.

У овој збирци изврских есеја ово смо запазили. За богослова је дужност да укаже на то. Истина, у овој збирци радова има још толико дру-

гих питања, али ми смо се само задржали углавном на овим из којих видимо како је структура нашег света тројична, и како се та тројичност коначно открила кроз Откривење, о којем учи хришћанска Црква. И као што знамо када је та вера о којој та Црква учи постала дубок садржај људи онда отпочиње развој и једне посебне културе, чија структура, обећава могућност постојања оне непосредне културе за коју би могли да кажемо да није култура у овом смислу у којем је ми имамо и за коју неки, толико револтирани, траже да се и одбаци. Али која је наша стварност и коју не можемо да одбацимо. Хришћанство је међутим религија у којем се истиче и догма о људској несвршености и због тога онда и сав реализам кроз који треба прићи овим проблемима не вређајући при томе саму личност човека, чувати онај увек тешко стечен интегритет, који се при културним експериментисањима, како се на пример види у савременој уметности, разбија, на што се жалимо.

Ова збирка радова као што видимо из њеног поднасловa јесте студија — кохезивних и раздвојених онага, снага које нас уједињују и оних које нас разједињују. То је заиста подручје које у крајњем резултату, као што видимо из ове студије, ипак једино можемо да разумемо преко неког „ненаучног или полу-рационалног“ облика мишљења. То је у суштини, сазнајемо, ствар вере. Догма о Светој Тројици кроз ту веру дала је структуру нашем начину мишљења у откривању суштине или истине света, и у том подухвату видели смо да је и сама „научна структура“ света „тројична“ односно да постоји или се открива на „тројичном систему“, јер је законитост структуре нашег ума такође тројична.