

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

— ДОГМА О СВ. ТРОЈИЦИ И НОВА ПСИХОЛОГИЈА

Из оваквог једног могућег угла посматрања реалности догме о Св. Тројици, кроз напор који у том погледу можемо и треба да учинимо, улазимо све више у стварност света идеја догматике Цркве у којој се на првом месту истиче колико од човекове вере у догму у Свету Тројицу зависи сам његов живот или поредак овета у којем живи. Јер то није само једна богословска теорема коју треба некако да осећањем примимо, већ, како се каже у догматици, то је на првом месту **разумна истина** за коју носимо „доказ у себи... у природи овоје душе”. Једном речју самим интелектуалним напором можемо да разумемо ову догму како је она с једне стране заиста, за наш ум, нешто априорно, рационалистичко, дато изван људског искуства, а с друге и предмет баш самог искуства, јер се открива и у самој предметној стварности такође као структура, увек и вечито, тројичног облика живота.

Видели смо кроз досадашње излагање колико је огроман напор човек улагао кроз историју да би дошао до какве опште **ОСНОВЕ** помоћу које би се најуспешније приближио разумевању своје средине или историје. Надамо сведочанство о томе било у материјалу из историје религија или историје филозофије, али исто тако и из историје развоја природних наука. Исто то видимо и из аналитике психологије као и логики. У центру је то и напора самих социолога, за које иначе социолог Т. Б. Ботомор каже да су данас у том овом на-

пору умеренији, јер не истражују више толико много о оним фундаменталним „социалним законима”, о принципима закона социјалне еволуције, који би нам послужили као „тело једне теорије” услужне у руковођењу наших мисли и наших акција, већ се „концентришу више на истраживање прецизнијих појмова и адекватнијих класификација” (123). Нас овде, као богослове, то и више интересује; молимо смо већ да закључимо — сви напори да се дође до општих универзалних закона развоја историје или људске логики, науке уопште, завршавају се делимичним неуспехом, увек остајемо, на крају, незадовољни са оним до чега у том напору долазимо, и увек се и увек поново сежемо са новим надама у открићу закона развоја, или општих закона универзалне историје.

Подвукли смо довољно такође и то колико ова чињеница неуспеха да дођемо до таквог једног „научног закона”, до једне формуле, чини саму логику Откривања, с којем учи Црква, рационално оправданом и веру у то Откривење реалним актом наше активности. На томе смо се довољно задржали. Међутим, овде нас сада интересује колико опет до тог истог закључка долазимо и на основу тих „прецизнијих појмова” и „адекватнијих класификација” на које нас упућују социолози, или до чега они долазе.

Свака наука, сваки огранак природних наука, развија се кроз постављање питања. Одговори који се дају на та питања развијају се кроз напор појединачних истражи-

вачких подухвата. Тако свако под-
дучје науке добија и свој одговара-
јући систем кроз који се истражи-
вачки рад обавља. Сваки систем
плод је самог развоја рада или опа-
жања, синтеза непосредности, у
раду. Систем је коначно и предмет
вере или поверења у поредак. Си-
стем онда условљује и одговарајућу
акцију. Сама природа условљује и
низ система — то је **плурализам**
који такође представља један си-
стем. Оправдано се тврди, наравно,
на основу искуства, да је „вредно-
сни-монотеизам“ далеко више опа-
сан од „вредносног-политеизма“²¹⁴).

Али, ако је **плурализам**, као један
од прецизних социолошких појмова,
сам по себи систем, а што као та-
кав и мора да буде — то онда вред-
носни-политеизам, као „мање опа-
сан“, указује сам по себи на нуж-
ност свог сопственог појмовног ра-
зумевања у границама система.

С друге стране, то опет нужно изи-
скује и истраживања нечег као оп-
штег, извесног „основног веровања“
на које би се такав један вредно-
сни система као што је појам плу-
рализам и ослањао.

Можемо да се сетимо и тога —
да се хришћанство са својом фи-
лософијом и појављује у једном
историјском моменту када се сукоб
између „вредносног-монотеизма“ и
„вредносног-политеизма“ изразио до
највишег овог могућег хаоса у ко-
јем се даље није могло остати. То
је био крај једног света. Нову со-
цијалну и моралну равнотежу упо-
ставља догматика Цркве указујући
на појам система Тројичног, али
Једног; Бога, као средишта односа,
једног средишта, чији је садржај
савет Љубави, „савет“ из којег про-
изилази и појам Саборности. Једно
драгоцено искуство које се својом
логицом непрекидно одржава као
реалност у људској историји. Том
својом логицом Саборности, или
једног као **средишта односа**, у сва-
ком је моменту историје, присуству-
је и у нашем, признали ми то или
не, загламали ми то или не. Сведоче
нам о томе и напори савремених
социолога, или у новијој социоло-
гији то тек и долази до свог пуног
израза.

Све оно што нам социолози данас
откривају кроз свој напор концен-
трације, да дођу у истраживањима
о човеку и његовом односу према
овом ближњем, или својој заједни-

ци, до што прецизнијих појмова
или што адекватнијих класифика-
ција, у једној синтези нам потвр-
ђује и искуство Цркве или реал-
ност њене службе у историји. На
првом месту тај се „реализам“ по-
тврђује када је у питању баш „вред-
носни-монотеизам“ и „вредносни-по-
литеизам“, јер нам је Црква дала
решење, једном за овагда, и када
је у питању проблематика „социјал-
них промена“, али и проблематика
„социјалне контроле“. То долази до
израза у овим нашим данима, у
којим се поново заоштрава овај
однос између монотеизма и поли-
теизма, или екстремних захтева пре-
ма тоталитаризму и екстремних за-
хтева према либерализму, и прети
оним истим хаосом као и у време
појаве Цркве.

Због тога социолози све више
увиђају да им се посао ипак не са-
стоји само у томе, при долажењу
до прецизнијих појмова или адек-
ватнијих класификација, да изгра-
ђују историјско и социолошко са-
знање, у шта се веровало у 19. ве-
ку, стрпљивом акумуляцијом и на-
порним верификацијама. Више се у
то не верује, јер нам такав рад не
пружа могућност да продремо **ис-**
под или **иза** површине људског ис-
куства, или испод или иза тога „што
Сорел назива митовима, Парето де-
ривацијама, или Моска политичким
формулама, с обзиром да се запа-
зило да тек „испод конвенционал-
них фасада“ стоје стварни носиоци
власти, стваралачке мањине, поли-
тичке елите. На ово нам скреће па-
жњу на пример социолог Х. Стју-
арт Хајес,¹²⁵) са освртом на Вебера
и његово указивање на разлику из-
међу „света природе“ и „света чо-
века“; с обзиром да на подручју
„света човека“ нисмо у могућности
да дођемо до тачних закона, исцрп-
љујућих објашњења узрока и по-
следица, чак и у најједноставнијим
људским активностима.

Несумњиво да је овакво запа-
жање од капиталног значаја у јед-
ном иначе веома једноставном или
толико очигледном налазу. Због то-
га, како налази Вебер, не остаје
нам ништа друго, у напору да до-
ђемо до каквог узрочног објашње-
ња о нечему, већ да „одређени или
локализирани фактор, који је у пи-
тању, чију вредност истражујемо,
одстранимо из сукцесије догађаја,
којим припада, и онда посматрамо

каква разлика настаје у тој сукцесији без тог фактора.

Једном истраживачу, чији начин мишљења није богословски, може да се предложи и овакав приступ таквој једној истини као што је Тројична догма Цркве, иначе нашој логици коначно неприступачна у смислу како нам је приступачна сва друга предметна стварност.

Несумњиво, за сва објашњења увек су у питању и „хипотетична узрочна објашњења“, а што увек изискује и одређен став испитивача, када мора да буде у питању извештај и „експлицитни или имплицитни вредносни систем“, како се он ствара? То је веома сложено питање, у центру је пажње савремених социолошких истраживања. Сложен је утолико што се ту ради на првом месту о „изборима“, а опет сами избори зависе од „вредносних система“, јер од става испитивача зависи и сама научна процедура, научни поступак. Како је, према томе, научном поступку основа процена, а што је и акт воље истраживача, то се нужно поставља питање шта је „примордијално“ у овом процесу, пошто се он развија у овој атмосфери „почетности из безпочетности“, јер и саме чињенице, са којима се ради или око којих се истражује, остављају свој утицај на истраживача, али нису ни оне пресудне.

Када је у питању „научна објективност“ у питању је веома деликатан однос, јер се ради о међусобном односу једног вредносног система испитивача, његове вере, уверења, и самих чињеница које су у питању. Коначно, у питању је један заједнички међуоднос кориговања и осветљавања. Ово је проблематика савремене социологије такође. Макс Вебер нам каже да у свему овоме коначно остаје питање о човеку који свему даје смисао и вредност, јер нам сама наука не може рећи шта преба да чинимо, већ „шта можемо да чинимо, или шта желимо да чинимо“, а смисао је у рукама човека, процена зависи од њега, као члана друштва, с обзиром да се смисао одређује или коначно утврђује кроз то што називамо културом.

Ова проблематика мора да интересује богослова; јер, ово истичање „смисла“ да зависи од човека и његове културе, од саме вере или човековог основног веровања, предмет је и саме богословске дисци-

плине. Као што видимо овде се појављује као најважнији моменат став да се „методи природних наука не могу и не треба да примењују на пољу студије људских односа“, већ се морају тражити други методи. Када нам, на пример, социолог Ботомор каже баш ово „не треба“, несумњиво да је у питању хуманизам или поштовање човека који не може бити третиран као ствар. Према томе социологија је, једна од најмањих човекових научних истраживачких подухвата, као наука такође изразито резултат хришћанског ума и напора у усавршавању човека, приметио би богослов, јер се појављује, као „прва наука заинтересована за социјални живот у његовој целини, за целокупан комплекс система социјалних институција и социјалних група које чине једно друштво“. Проф. Ботомор даље каже да оно што се појављује у социологији као основно јесте питање **социјалне структуре** у оквиру које се и студирају питања породице, религије, морала, социјалног уређења, урбани живот, и која нам омогућава да се ове друштвене реалности студирају организованије, а не хаосно уколико се посматрају као посебности изван своје социјалне структуре. Богослов мора да пође од оваквог једног става, и кроз целу ову студију истакнуто је баш то — колико појава хришћанства, у целини, без обзира на низ његових појединих „под-култура“, различитости, ипак у целини претставља једну Целину, једну социјалну структуру у оквиру које се све дешава што се дешава, све, у смислу најинтимније логичке везаности за догматски систем Цркве. Без обзира у каквим парадоксима, али у суштини све појаве нашег времена су манифестације логике хришћанске филозофије или погледа на свет.

Овде треба да се подсетимо и филозофа историје Ф. С. Нотропа који, у већ сада својој класичној студији „Сусрет Истока и Запада“, подвлачи сав значај „вредносних система“, појма „вредности“ као речи, када су у питању културе, с обзиром да као реч „вредност“ и не значи ништа друго, како налази овај филозоф, до „хијерархије појмова“ кроз коју концептуализирамо сирови материјал који нам долази из природе, а која је заједничка свим културама; јер **пре** културе постоји само природа и природ-

ни човек са својим нереним системом преко којег се и обраћамо „спољној култури“. Човекови први појмови су прво у вези са природом, а када је реч о вредностима, напомиње нам Нортроп, реч треба да буде о појмовним системима, од којих опет зависи колико је једна култура боља од друге; коначно, онда, у закључку, реч је о томе да је она култура боља чији појмовни систем успелије прихвата „сирови материјал који примамо нашим нервним системом“¹²⁶). У целој овој студији, о двама културама и питању треће, посебно инсистирамо онда на томе — да међу толиким бројем покушаја цивилизација, имамо их више од двадесет, најуспешнија је наша због свог појмовног система, а лако закључујемо, колико је опет тај наш „појмовни систем“ и ствар једне априорне датости и емпиријског искуства, као заиста вредносни систем помоћу којег смо успели у свом подухвату цивилизације. У овом вредносном систему је посебно место дато вери у појам Бога према догми у Свету Тројицу.

То смо већ довољно истакли — колико смо новог у нашем поимању вредности добили кроз рад Цркве, односно кроз појмовни систем који она у нама организује. Студија нас историје упућује на то да у овом „појмовном систему“ откривамо то што је „иза“ свега што се као најбоље рађа у светској историји. Ванредно је запажање у том погледу и Касиера, филозофа историје или култура, да живот заиста није могућ без извесног појмовног система вредности, били би изгубљени у бескрајној магли несвезаних чињеница; јер то је **систем** око којег се може само да формира живот. Шта бисмо онда имали, богослов на томе инсистира, ако бисмо из сукцесије догађаја извукли „појмовни систем“ до којег смо дошли преко догматике Цркве, систем око којег смо формирали свој живот вековима, скупљали кроз њега и везивали материјалне и нематеријалне чињенице живота? Сама вредност појма Система, који се све више истиче у савременој социологији, упућује нас на овакво питање са очигледним одговором да овај живот или светску историју не можемо замислити данас без тог новог „начина систематизовања“ који добијамо кроз утврђивање међу људима тог новог појмовног си-

стема — узпостављају се и нови односи у светској историји, бар нови идеали или нове идеје о тим односима, као и нови ставови када су у питању истраживања на подручју света природе, резултат је тога и нова природна наука. То је већ све довољно наглашено у току ове студије о пресудној улози централне догме Цркве у развијању новог живота у светској историји. Сада нас интересује ово питање само у оквиру и савремене нове социологије.

Истакнуто је више пута у току овог излагања колико је то што је централно у хришћанском Откривењу: како и априорни фактор тако исто и ствар искуства. Свуда се увек наглашава тај пројични логички и рационални моменат. У психологији и у логици. Појављује се и у социологији, нарочито.

Морамо М. Веберову примедбу о извлачењу „локализованог фактора“ из сукцесије догађаја, да бисмо осетили разлику, далеко озбиљније да прихватимо. Јер, ако уз следовање овог Веберовог захтева осетимо такву разлику, коју несумњиво да би у том случају и осетили, у историји без присуства ове догме Цркве, онда заиста и осећамо колико ипак нисмо остављени без кључа за откључавање тајни узрочности било у најједноставнијим или најсложенијим људским активностима. Добили смо нешто за почетак, иначе бисмо били заиста изпуњени у „бескрајној магли несвезаних чињеница“.

То је заиста један прагматистички став. Сличан је и оном методолошком поступку који нам предлаже познати књижевни критичар С. С. Луис да бисмо оценили вредност литерарног образовања — треба само упоредити оног који је читавог свог века био пасионирани читалац најбољих дела из светске литературе са оним који то није био. Он може и бити, каже нам Луис, добар човек, на неки свој природан начин, пун здравог смисла, али он је ипак само „становник, сићушног, свог малог света“¹²⁷). Несумњиво, да у даљим односима, раду и активности, у једном ширем контексту људских односа, ова чињеница „бити становник малог света“, а што значи затворености, манифестује своје тешке последице. Ми имамо пуно разлога да будемо незадовољни са својим светом, са светом своје културе који почиње да се развија кроз хришћанство. Али шта бисмо били без свега тога,

односно „концептуалног система“ хришћанског Откривења? Није нам тешко да о томе размишљамо, поготову данас када смо нагомилали у оквиру нашег знања толико много чињеница о човековом владању и историји уопште.

У оквиру оваквог једног разматрања онда можемо да донесемо и закључак о томе — шта је пресудно у промени једне културе или људског владања и понашања? Има толико много различитих култура, подкултура. Читава друштва се развијају у овојим културним подухватима, али се често у процесу време на и декултивишу. Инсекти или животиње могу често имати и веома организован начин живота, али то све остаје на једном нивоу, ствар инстинкта, аутоматизованог, природом регулисаног начина живота. Човек се само развија и има дар језика, има културу речи да је преноси. Социолози налазе све теже да објасне који је пресудан фактор у развоју једне културе, јер друштво је далеко нешто више од своје само технологије. Развоју технологије предходе процене и организовања око усвојених вредности. У питању су утицаји који су **иза**,

За ову нашу студију ово су питања од значаја, или пресудног значаја, када је у питању однос наших двеју култура уз постављање питања о Трећој. Човек је продукт своје средине и делује на своју средину. Она може на њега да делује, али и не мора, као и при читању какве добре књиге. Ми можемо да останемо под њеним утицајем, али и не морамо, ако би је читали „слепом физичком ока“. Тада се неће изменити ништа у нашем животу, напомиње на пример и Жорж Штајнер у својој студији о „Језику и ћутању“¹²⁸. Догматика Цркве такође је нека врста литературе. Она може да се чита као литература, и као таква може да оставља на нас овој утицај, али и не мора, зависи од наше пажње и напора. Међутим, у другом једном погледу догматика Цркве није литература како се она уобичајено схвата, и о њеном утицају не можемо да говоримо како ми о томе обично дискутујемо.

Начин мишљења догматике јесте такав да је то више систем који априори толико одговара људском начину мишљења, јер је у самом мишљењу, да се сам тај систем и толико нагласи у светској историји, самом природом својом, самом чињеницом да је ту као Откривење, да

се углавном мора да мисли кроз тај систем а да се то често и не зна. Једном речју његови смо „заробљеници“. С друге стране, запажамо и то да и поред тога што тај систем има своју сопствену снагу, он је у исто време, и у томе је сва његова лепота, и ствар добровољног усвајања, ствар слободе. Потребно га је заиста читати будним оком а не одсуством пажње; али, он је ту у својој акцији, и без нашег усвајања, јер је јачи од нас. То нам потврђује и савремена социологија, односно најновије тенденције у овој науци, за коју још многи налазе, баш због нужности великих апстраховања на њеном пољу рада, и да није наука или строга интелектуална дисциплина. Међутим, социологија је заиста наука, само као и свака научна дисциплина у последњој као и првој инстанци мора да је и метафизика.

У сваком случају, без обзира колико се у том погледу слажемо, ова је нова научна дисциплина успела да буде наука драгоцене за студију религије; преко социолошких студија добили смо драгоцен материјал баш када је у питању проблематика религије. У социологији се разматра човеково владање и понашање, било у целини, заједно са његовом околином, или издвојено од ње. У сваком случају социологија је блиска и историји али и психологији. Низ питања која су од највишег значаја за социологе мора да интересују и историчаре — на пример, да ли је историја једно „беомислено“ или „безоблично“ следовање догађаја, не чине ли историју само „појединачне сукцесије догађаја“ које се појединачно могу и описивати, или, обратно, колико је историја један општи развој, у оквиру једне структуре, осмишљене у свом развоју, процес који се ипак може сазнати и разумети, тако да у праницама тих општих смерова или токова можемо студирати свако друштво, јер све људске заједнице имају нечег заједничког? То су питања која интересују и социологе као и историчаре. Јер то као проблематика води закључку: „Најбоља је историја она која је социолошка: социологија прошлости“. У исто време, као таква, најближа јој је сестра наука психологија, било „физиолошка психологија“ или „не-физиолошка“, а која у том случају, како се овде напо-

миње, у оваквом једном разматрању, не може ништа друго да буде до „социјална психологија“¹²⁹). То нас заиста води разматрању колико нема социологије без историје и психологије, али и обратно.

Ми смо се већ задржавали на разматрању догме о Св. Тројици, према налазу или потврђивању самих догматичара, како се и колико структура ове догме налази у нама, коју носимо као „доказ у себи, или тачније је у природи своје душе...“, а што значи, у самом мишљењу, осећању, вољи, ... дакле у томе што је садржај или предмет „физиолошке психологије“; али феномен догме о Св. Тројици видели смо исто тако да може да буде, односно да јесте и садржај „не-физиолошке психологије“, односно социјалне психологије.

је, а што значи део је процеса кроз које се човек културно стандаризује“. Реч је о Тројициности и као априорном облику, који се потврђује и емпиријски, у једној или другој прани психологије.

Из свега што смо до сада рекли, било да је реч о психологији као науци, у којој се врше истраживања у вези понашања личности према чињеници њеног стања свести, или како је као личност конституисана, или о социологији као науци, где се врше истраживања у вези односа једне личности према другим личностима, у сваком случају, видимо како се стално апстрахује изван тројичног ОБЛИКА, и потврђује коначно и као априорно дат, али и да нам долази из искуства кроз односе ствари, субјекта према објекту, суб-

129) Друштво је нешто више него само једна технолошка срећеност, каже нам даље у свом уводу у социологију П. Ворслеј. Живот није могућ без социјалне организације, али се она не може да сведе само под пригисак срећивања било статистичким подацима, или технологије, или економских односа. Друштво је далеко сложенији процес развоја. Не може се његов развој свести на само један или неколико упростилих момената. У питању је једна целина чија је реалност, то се посебно подиичи у савременој социологији, ствар нормативне оријентације, коначно. До оваквог закључка лако долазимо уколико се заиста задржимо на свему ономе што добијамо из истраживања која чине предмет социологије као науке — а из ње добијамо прво, информације, затим, као друго, објашњења, и, као треће, податке потребне за одређивање акције, обликовање политике рада.

Прво, скупљање чињеница, које су нам извор информација, у једном погледу и јесте неутралан посао. Али, скупљање чињеница је само један део посла. Њих је толики број да то скупљање није могуће без избора, њиховог извлачења из целине, из контекста, сукцесије догађаја, или масе феномена. Због тога, како нас опомиње социолог Кухн, тај посао скупљања зависи и од тога „шта видимо“, а шта видимо „зависи од тога у шта гледамо, а то опет зависи од нашег претходног визуално-концептуалног искуства, како нас је оно томе научило“. Једно види у неком пејзажу уметник а сасвим друго у њему види земљорадник. Сваки специјалиста види свет према својој специјалности. То исказује апстраховање чињеница и њихово груписање. Али, односи су, откривамо, све компликованији уколико смо више чињеница скупили. Нужно је онда њихово оцењивање, срећивање. То је ствар избора. Ту се рађају хипотезе, теорије, категорије кроз које се врши научни рад, скупљање чињеница. Јер, за разлику од стена, амеба или машина, људи мисле, процењују ствари, осећају, живе са својим пиљевима, напорима, тежњама, падама, страхом, снавима, утопијама, ужасавацима. То је све обухваћено процесима процењивања у поднебљу свог разумевања добра и зла. Реч је онда о присуству „свести“ односно савести у оцењивању. За разлику од природних наука, посебно у социологији, то питање „свести“ сложеније је, јер није само ствар мишљења, већ ствар уношења СМИСЛА у ствари и односе. Због чега су социјалне науке далеко сложеније од природних наука и откривања законитости у процесима природе. На спољне подстреке или изазивања човек ипак другојачије реагује него животиња: све зависи од његове развијености, самосветљености, нормативне оријентације. Чињенице саме себе не срећују, већ истраживач на основу теоретских претпоставки, стања свести или менталне оријентације. У питању су интенције и оријентација према будућности. У питању су, такође, пројектовања једног човека у ум другог, и другог у његов ум“. У питању су једном речју различитост моралних оцена у оквиру неизбежности социјалних односа.

Због тога, као друго, било на полу природних наука или социјалних односа скупљање човека у ум другог, и другог у његов ум“. У питању су једном речју различитост моралних оцена стварима и односима ствари. Према томе, каже се такође у овом уводу у социологију — теорије које имамо у уму утичу не само на објашњења чињеница које скупљамо, већ и на сам процес њиховог скупљања и на категорије које користимо да их класификујемо. Реч је о „формалним теоријама“ које обрађују појмове и пропозиције које се могу применити на различите врсте понашања или ствари, леона различите према садржају, као и о „супстантивним теоријама“ које теоретички о посебним врстама културних феномена, на пример, о породичном систему у индустријским друштвима, или о „средновековној породици“. Према томе социјални проблеми нису иста ствар као и социолошки проблеми. Социологија је научан облик анализе социјалних односа,

јекта према субјекту, увек у тројичним облицима. На пољима истраживачког рада, било које науке, ово запажамо.

Посебно се ово истиче, дакле, и у социологији, било као теоретске науке, која је у њему људи, било када су у питању институције кроз које се и сам социолошки рад изводи. Стално пратимо како се овај тројичан облик потврђује као априорна или емпиријска датост, као структура кроз коју се изводи рад, као и развој човека, и као појединац и у својим односима према другим. У сваком случају за нас је важно то да се савременој или новој социологији, а она је као наука у ствари тек сада и добила све потребне елементе или услове да буде наука, истиче се на првом месту та чињеница — економско понашање човека

израз је, или апстраховање, целокупног социјалног понашања човека, и зависно је од извесне духовне ТРОЈИЧНЕ реалности. То је међусобан однос како материјалних чињеница тако исто и нормативне оријентације, а у крајњој реалности је ствар идеја.

Тражи се продор испод људског искуства и стварају „хипотетична узрочна објашњења“. Из свега пак што смо до сада могли да кажемо — такво једно хипотетично узрочно објашњење може да изгледа да је и догма о Св. Тројици. Међутим, лако уићемо и разлику. Али, у сваком случају уколико супроставимо толиком броју покушаја или напора да се дође до једног што сигурнијег хипотетичног узрочног објашњења идеју догме о Св. Тројици, као идеју једне јединствене или самоевидентне

и проблем социологије је облик односа који тражи објашњење; спорни проблеми су они где одговарајући фактори и узроци нису очигледни. „Социјални проблем“, опет, јесте само неки део „социјалног гледања“ или процеса који проузрокује сукобе или какву личну беду и позива на колективну акцију да се то реши. Све то опет омогућава човеку да разуме на који је начин његов свакодневни живот везан за више ступњеве социјалне организације и шире процесе у друштву.

Социолог према томе види друштво као поредак, са одређеним правилностима, да то није скуп случајних, несезаних догађаја или чињеница, већ је СИСТЕМ делова који се међусобно мењају. У социјалним наукама ми не можемо делати ефективно са делићима и деловима идеја међусобно несезаних, као што смо уобичајено склони да тако чинимо у нашем свакодневном животу. Јер делимично, на пример, гајимо у себи идеје класичног либерализма, делимично смо са социјалистичким идејама, делимично смо хришћани, а што значи да у потпуности не припадамо ниједном од ових „верујућих система“. Владање научника у њиховом приватном животу не мора, као што обично и није, доследно или научно, тачно сређено према каквој интелектуалној схеми, већ сасвим обично као и свих других. Али, да би се њихов научни рад разумео, да би могли са њим да комуницирају, тај рад мора да буде подргнут каквој строгој научној односно интелектуалној схеми.

Међутим, социолози примећују, да се и цео свет може коначно да посматра као „један систем“, систем система“, један јединствен социјални систем. На пример, што се дешава у једној земљи све је дубоко усложњено свим опим што се дешава широм света. То значи ниједна земља није више острво. Велики социолошки теоретичари, као Макс Вебер и Карл Маркс, спајају резултате „формалних теорија“ и „супстанционалних теорија“ и појављују се као „општи теоретичари“. Они успостављају опште законе, или откривају опште законе, кретања. Поверовало се онда да уколико познајемо ове законе могли бисмо постати „социјални инжењери“ способни да контролишемо будућност предузимањем одговарајућих акција. То предпоставља да можемо да дођемо до знања о односима једне ствари или личности, њиховог међусобног утицаја, свих узрока и последица, до једног исцрпног знања свега што може да има свој утицај на предмет о којем је реч, на то што студирамо, испитујемо. Међутим, можемо прићи том знању, ближе или даље, али никада потпуно. Због тога, позитивистички оријентисан „социјални научник“, социолог, уколико гаји овакво гледиште „обликован је демолирано“, а не савременом науком, односно природним наукама. У социјалним наукама не може све истраживати методом природних наука. Јер социолог је заинтересован за владање и понашање активних људи, свесних, свесних. Резултат активности све „спести“ јесте искуство које се „слаже као култура“, а која се онда преноси од једне генерације до друге, кроз учећавање, стварање новог. То је сложен процес, али ми га можемо да пратимо кроз облике човекове активности као што су наука, политика и етика, једно „тројство“ које чини суштину човекове активности, јер се ради о неопходности метода рада, затим питања управљања и инспирације, подстрека, мотива рада. Ова активност у ствари и није ништа друго до чињеница тумачења или разумевања света.

Пут или развој тог разумевања мора да буде тројичан, коначно богослов из ове социолошке анализе изводи као закључак, јер мора да има свој метод развоја, управљање у том развоју као и мотив развоја.

У овом социолошком уводу то се назива ПЕРСПЕКТИВОМ, а то опет изазива питање догми, веровања, питање релативизма. Јер, често се у социјалној науци указује на то да су „догме“ без основа, да се не могу одржати, с обзиром да чињенице можемо да тумачимо разли-

истине, у том случају, за једно рационалистичко расположење, ако ништа друго, охрабрујемо активност једног критичког мишљења. Јер, тројични ступњеви који се непрекидно апстрахују, на сваком пољу науке, или уметности, такође и овде на пољу социологије, појављују се прво у виду потребе за скупљањем чињеница, затим њиховог објашњења и онда организације акције на основу знања до којег смо дошли. Из света што смо до сада чинили, чињенице

на које смо указивали, можемо да закључимо да смо у ствари само скупљали чињенице, са низа поља људске активности — окуда смо приметили, као кључно, да се на сваком пољу човековог рада јављају ови тројични ступњеви, и то у таквом обиљу на кључним стварима, да лако закључујемо о тројичној структури свега и методологије науке, и методологије уметности, као и саме религије.

Али ако се оваквом ставу супроставимо, подвлачи се у овом уводу социологије, са гледиштем да постоји једна јединствена или самоочигледна истина, онда охрабрујемо себе у правцу активности једног критичког мишљења. У питању је онда компаративна социологија. Јер људи раздељују своја мишљења, деле или раздвајају своје мишљење од свог осећања, од своје делатности. То даље значи да уколико неко усвоји неку идеју интелектуално, не значи да ће ове да измени целокупно његово понашање и понашање. Људи често живе врло задовољно са веома контрадикторним својим веровањима, верује у недоследне научне теорије, али верује и у то да је живот зрака Божија, верује у демократију и једнакост, али често за нас, што правдамо да је ситуационо.

Према томе, социјални научник нам може дати информације као и објашњење о неком проблему, али коначан резултат, акција, која треба да уследи ствар је једног сложеног приписивања различите врсте људи, пропагатора, властодржаца, организованих грађана, а што значи не само социјалних научника. У питању је социјална контрола, али која и поред тога што може да буде комплексно организована никада не може да успостави тоталну социјалну контролу. Јер тежња у сазнању увек иде ка апсолутном, ка истини. Али, то може такође да нас води раздвојености, издвајањима јер уколико смо усвојили једно веровање, затварамо очи пред чињеницама које не одговарају том нашем сувереном ставу. Овде се ради о васпитању за отвореност нашег ума. У науци често неко одбија да прихвати извесне чињенице, јер оне обарају његову теорију. У питању су избори, морални проблеми, предности, ставови ангажованости или неангажованости за неке проблеме или питања. Тако да и само стање или изјава о неангажовању јесте став ангажовања, мада „неангажовање“ претпоставља да се дозволи стварима да иду онако какве јесу; а исто тако појам „тоталног неангажовања“ измамаљује јетку примедбу да човек може толико да буде „отвореног ума да му и мозак испадне“. Крајна неморалност тоталног неангажовања изражава се у овим речима: „Када је космичка летилица испалена ко се стара где ће се спустити? То не спада у мој отсек!“ одговорио је Вернер Фои Браун.

Међутим, ово „издвајање“ практично није одрживо. Неко се ипак о томе стара, и „испаљивање“ не би било заказано да предходно у целини није предвиђено и спуштање. Сваки рад претпоставља рад као целину, а то је питање метода; једном речју скупљање чињеница не може да буде ствар само пасивног посматрања. Најпогрешније посматрање долази до престана, појмова, њиховог сређивања. Преставе и појмови су апстрактне менталне конструкције, на исти начин на који „гравитација“ у физици или „валенција“ у хемији. Социолог долази до ових појмова стварајући једно основно уверење: постоји извесна правилност у стварима које посматра. (Peter Worsley, *Introducing Sociology*, 1970, London).

За богослова ово значи, као што смо то већ могли да закључимо, да овакво „поверење“ значи, коначно, уколико се све више продире у дубине односа ствари, представа о њима, појмова, категорија, теорија, система, да уколико се више осећа потреба за једном све обухватнијом или општијом теоријом или парадигмом о свету као „систему целине“ у којем се и кретање или људски односи регулишу коначно системом веровања. То коначно „основно веровање“ у вези је са чињеницама живота, у међусобном су односу, али основну оријентацију или нормативну оријентацију како или у шта да се верује одређује слобода избора — ствар је подручја духа, његове организације. Који је пресудан пак фактор у тој оријентацији? Богослов га налази у Откривењу.

Материјала или чињеница „тројичности“ свуда је око нас, да, олично једном лекару, није потребно „отварати“ сваки случај, јер из толиког броја примера, или ранијих случајева, анализа или секцирања, знамо за сваки нови „случај човека“ који дослази, шта је у њему, какав механизам. Рационалиста онда бар мора да призна да су ти „тројични ступњеви“ самоевидентни на подручју критичног мишљења. Предпостављамо их онда лако, да су ти, присутни, анатомски, у сваком новом случају који се појављује. Међутим, знамо заиста да и у случају литературе може се читати какво велико класично дело а да оно не остави икакав утицај на оног ко га чита, може се десити да заиста ништа не измени у његовом животу, јер оно га читали „олепоћом физичког ока“, а што исто може да значи да неку идеју можемо интелектуално да усвојимо, да је у нама, а да она не додирне ни најмање наше владање и понашање. Овим се потврђује у структури наше свести и сама чињеница слободе.

Исто то може да се каже и за ову догму хришћанског Откривења. С једне стране, у нашој студији историје и културе, науке или уметности, видимо како и колико ова догма врши свој утицај, на свој начин, кроз „свој рад“. Идеја ове догме вековима врши свој утицај, утиче на развој нових идеја, кроз односе и односе, хиљадите и милионите, везујући издељености и раздељености човекових напора да приђе што ближе истинитој или правој реалности најдубљег основа живота. Чињеница је да стално, у токовима тих напора, мислимо кроз логичке тројичне ступњеве.

У самој овој методологији ове тројичности, увек, када вршимо напоре да из заиста своје ограниченисти, искуства ограниченисти, дођемо до отворенијих видика. Најуспелије се извлачимо, са могућношћу још успелијег продора у још дубље реалности, уколико се препустимо логици ових тројичних ступњева. Била би то заиста огромна библиотека томова када би се покушало да региструје све што је речено кроз ТРОЈИЧНЕ ОБЛИКЕ о човеку, његовом стваралаштву, ове што је написано у покушају да објасни живот и његова кретања, јер се ови тројични облици, увек, на свој начин, неком

овојом чудном мистиком, емпиријски намећу. Ако би се све то извукло из постојеће литературе, сви ти тројични ступњеви, или утицај ове догме Цркве, на историјске развоје, били би толико осиромашени да не бисмо били ни овесни тог свог сиромаштва. За пример, сетимо се само нашег најновијег доба, културне и политичке историје нашег времена.

Хегел, да наведемо само њега за пример, у свом излагању развоја историје, према логици „безпочетности у почетности“ у односу према, дијалектички, „почетности у безпочетности“, рационалности у ирационалности и ирационалности у рационалности, монолитности у плурализму и плурализма у монолитности, налази свој свеопшти, панлогички, принцип јединства као ослонац, за одређеност мисли у простору њене неодредености, у овој централној догми хришћанства. У повереном му задатку да одбрани истину хришћанства Хегел је своју прву значајну студију „Феноменологију духа“, која је и почетак и крај целокупне његове филозофије, почео са указивањем на идеју догме о Св. Тројици, и са тим истим указивањем и завршио свој логички систем.

Судбина ове Хеглове филозофије добро нам је позната. Данас где год је реч о дијалектици, реч је у ствари било о ортодоксној или несртодоксној вери у Св. Тројицу. Хегел је први почео са продором, у оквиру једног веома интелектуалног расположења, преко тројичних ступњева, како их је он откривао у напору свог мишљења, следећући методологију структуре хришћанске тројичне догме, ка реалности дубина живота у којим је открио егзистенцију ДУХА. На том свом путу ка „крају ствари“, ка дну живота, где је сазнао и саму егзистенцију ДУХА као предметну стварност, знамо да је и на крају тог пута негирао реалност саме логике нашег ума, структуру његовог појма, суда и закључка, и доживео као искуство чињеницу ВЕРЕ, јер је то било за њега искуство да се реалност у крајњој дубини сазнаје само ВЕРОМ. Христос је за Хегела центар Историје. Према овој дијалектици, или логици развоја, свет увек мора, самом чињеницом законитости, да се врати ВЕРИ.

Овај познати филозоф цитира и ап. Павла — када се иопуни време посла Бог Сина свога . . . *

Хегел је добро почео, али све је то било уоквирено једном логичком ситуације отуђења. Дошло је до дељења — на Хегелову левицу и десницу, материјализам и идеализам са одговарајућим гностицизмом, било једне или друге стране, против чега се бори сама његова сопствена логика — да је законитост нашег мишљења законитост логике и самог Божијег постојања. Све је то неортодоксно, али је за нас од интереса да то подвучемо, ту чињеницу — да год је реч о дијалектици, а о њој више не можемо а да не говоримо, реч је и о дискусији о овој основној догми наше Цркве, догми која има своје централно место у нашем символу вере, и која је посређена у једном делу Цркве.

Закон дијалектике, чија је генеза у овој догми, у ствари, само је један њен гностички облик. Богослов може да указује на то да колико нам тај закон заиста помаже у разумевању стварности зависи од тога колико је ортодоксно разумемо. Јер и Хегелов најдобронамернији захват разумевања ове догме, због његових склоности да је гностички схвати, довео је до познатих застрашености у погледу разумевања кретања друштва и развоја човека. Борба око Хегела је онда постала нека врста суштине читавог немира наше нове епохе. Једном речју у центру пажње савремене филозофије, без обзира колико ми то примећивали или не, налази се филозофија о догми о Св.

Тројици, коју брани једном веома ортодоксном филозофијом патријарх Фотије. Или, сасвим очигледно, у целокупној савременој социологији, у суштинским тенденцијама у њој, присуствује и догматика Православне цркве.

Ово нарочито разумемо ако имамо на уму поделу у самој социологији на Хегелову левицу и десницу. Међутим, и то у целини, у једном свеобухватном погледу, има свој велики дијалектички значај. Јер у тој подели видимо рад ове догме, њену активност. Следујемо је, било да је неортодоксно или ортодоксно разумемо, према правцима које коначно опет нисмо у могућности увек да предвидимо. У сваком случају, априори, рационалистички или у искуству — можемо да запазимо присутност рада ове догме у светој историји, у животу човека као појединца исто тако. Из чињеница на које смо указали, а које се толико експлицитно изражавају у историји, ми закључујемо о реалности ове догме у историјским облицима, било да је реч о науци или уметности или религији. Све је то од посебног интереса и за социологију.

Међутим, ако од овог нашег првог дела рада — скупљања чињеница, или указивање на њих, у погледу присутности „тројичних облика“, као апстрактних менталних конструкција, пређемо на оно што се такође нужно намеће — на објашњење — откуда тако, откуда та чињеница, толико снажне присутности ове догме у људском друштву, онда богослов мора да пође такође од става саме

Овде осећамо утицај ове рационалистичке филозофије, у поднебљу или оквиру сопственог идеализма, и на савремене токове филозофије, прагматизма исто тако, као и на савремене социолошке анализе, посебно, исто тако. За нас је од интереса да у свом почетном облику размишљања Хегел више усклађа, према дискусији која се повела још у првим вековима нашег периода историје, и дошла у своју посебну или трагичну кризу у 19. веку, став патријарха Фотија, него став оних који су му се супротстављали. Хегел то заиста чини у једном погледу. Када нам, на пример, говори о својој основној „тријади“ субјективног духа, објективног духа и Апсолутног духа, Хегел нам то излаже тачно према логици безпочетности и почетности структуре ове велике догме коју брани патријарх Фотије. Прво нам каже да је суштина Субјективног духа слобода, а што је и предмет, у оквиру Субјективног духа, антропологије, феноменологије и психологије. Субјективни дух је теза. Његова антитеза је Објективни дух, а његов садржај или манифестације јесу право, моралност, односно породица, друштво и држава. Синтеза је Апсолутни дух који се изражава у уметности, религији и филозофији.

Ако би се сложили са онима против којих је писао патријарх Фотије онда би уметност, религија и филозофија „произлазиле“ и из Субјективног и из Објективног духа, а што значи да би уметност као своје животскавено начело налазило и у праву или моралности, односно породици, друштву, држави. Међутим, ми знамо да су уметност, религија и филозофија ствар Субјективног духа, коме је суштина слобода, да им је то извор, а не породица или право. Само, можемо да говоримо, као што тако и јесте, колико уметност, или религија, или филозофија, долазе кроз породицу, друштво или државу, али не и из њих.

Наравно, Хегел се, коначно, што је случај са свим рационалистичким анализама, отуђио у гностицизам, или у једну другу крајност повреде хришћанске доктрине.

догматике — да је ова догма једино могућ облик који нам пружа ослонац за свеобухватно сагледање свега, односно разумевање свега. Филозоф опет може да описује овај феномен ТРОЈИЧНОСТИ и као, већ смо то рекли, априорни облик нашег мишљења, али и као чињеницу искуства. Колико су ту примери, за филозофа бројни, јер заиста исцрпљују сваку помисао да се могу сви регистровати, онолико колико смо их ми само споменули, морамо то поново да подвучемо да су то само више мање напомене, али довољне да укажу на анатомију живота, нешто што нам пружа сигурност да у сваком случају сваког новог облика кретања или напора разумевања, налазимо га као већ откривеног.

Реалност поретка света није људска творевина. У томе се сви слажемо. Тако, морамо онда да се сложимо да оно што у тој реалности откривамо, или што можемо да пратимо, и као научне истине, или било које друге, наша је само другостепена активност, нешто што можемо да назовемо и логиком. Али, у суштини те логике, као законитости, ми само откривамо једну нужност развоја — појам слободе је у њему такође његова нужност, или који је и чине рационалним процесом, а што опет значи реалним. То је логика „вечног рабања“, логика „бепочетности и почетности“ догме о Светој Тројици. Она се своди, коначно, на неколико речи, јер у ствари нас језик издаје када покушавамо да је разумемо као Целину, шта у својој суштини значи. То је, звучи и јесте, коначно једна непроменљива или вечна логичка или математичка истина — Тројица у Јединици и Јединица у ТРОЈИЦИ, појам „средишта односа“, али при томе опет је реч о ЈЕДНОМ а не о ТРИМА посебно-стима.

У току овог посла скупљања чињеница, односно указивања на „тројичне облике“ као на „појединачне чинове“, акте, дела, облике изражавања, богослов свесно или несвесно мора да указује и на њихов значај, јер, како нам већ то каже Кухн, посао скупљања зависи од тога шта видимо, а што опет зависи од тога „у шта гледамо“, а то даље опет зависи од предходног „визуелно-концептуалног искуства“. Једно види у пејзажу уметник а друго земљорадник. Тако да и у целом овом пејзажу облика методологије науке и уметности Тројичност је посебно нешто што богослов примећује. Јер,

сваки специјалиста види свет према својој специјалности. Али, није ли ово у исто време и једна јединствена и самоевидетна истина која заиста охрабрује активност једног критичног мишљења. Не само богослов већ и сваки социолог, филозоф историје, или било који други научни радник, психолог исто тако, лако може да уочи ове тројичне ступњеве. Само, друго је питање колико то све може да утиче, и поред тога што је интелектуално лако уочљиво, на само владање и понашање, или стварни живот, тога који то сагледа. То је друго питање! То је питање смисла, питање вредности, као и када је читање, или кретање, „слепоћом физичког ока“. Реч је онда и о тој другој страни ове догме — о вери која је имплицитна такође, као вредност, у логици ове Тројичне догме. То је оно што кажу социолози — давање смисла. Овде би могле да уђу у обзир, прво, формална теорија која би нам помогла да овај огроман број феномена „тројичних чињеница“ срдимо у један оквир, и поред тога што нам долазе из веома различитих садржаја. Формална теорија би нам помогла да сагледамо чињеницу множине феномена ових тројичних облика као чињеницу, која у целини указује том својом формалношћу на реалност структуре целине као једног свеобухватног Тројичног облика. Међутим, супстанцијална теорија би нам помогла, у социологији, такође, да сагледамо примере, појединачне, културних феномена, како се вера у ову Тројичну догму, на пример, одражава у културном стваралаштву, у појединачним делима стваралаштва. То је проблем социологије, заиста, јер њен проблем истраживања јесу „облици односа који траже објашњење“. Из низа наведених примера ми лако апстракујемо оне примере који би се односили на формалну теорију социологије помоћу које би утврђивали гледиште о структуралном феномену овог тројичног принципа у кретању живота или у његовим облицима, а опет лако астракујемо и све оне примере који спадају у супстанциону теорију помоћу које увиђамо сам суштински карактер ове тројичности као стваралачки импулс у овом или оном остварењу.

Лако осећамо и то да ове две теорије стоје у односу једна према другој, као и све друго у методологији науке или рада, у оној несливености или нераздељености, и да нам као такве необично помажу да разумемо

доследније наш проблем. У том свом јединству ове две теорије чине то што се у социологији такође назива „општа теорија“ и која нас такође доследније онда упућује да сагледамо и сву рационалност наше тезе у свеобухватности историје или живота овим тројичним принципом, како формално, тако и супстанционално у овом или оном појединачном случају, а затим у целини шта је у својој суштини, односно какву Перспективу историја има у оквиру њеног присуства, или у оквиру ове Тројичности. То је опет та проблематика која се у социологији назива **давање смисла**.

У социологији се не може да избегне ово питање, оно се баш садржи и у оној концентрацији савремених социолога око питања „прецизнијих појмова и адекватнијих класификација“. До чега се коначно долази? До питања — које коначно не може да се избегне, шта је иза тих „појмова“ и „класификација“. Овде смо опет на оном терену подељености која је нашла и свој израз, за ово наше време, карактеристичан и од важности, у Хегеловој логици, у оним половима око његове деснице и левице, а даље у развоју што је нашло свој израз око питања односа **човека и друштва** у оквиру „социолошке имагинације“ — колико лични проблеми зависе од општих проблема, лична биографија од историје друштва. Али, и колико „лична биографија“ и „општа историја“ имају своју синтезу у тачки — **ПЕРСПЕКТИВЕ**, односно, колико је Перспектива оно **ПРВО**, и где је извор том почетном моменту, или Основу? Шта је Прво?

Можда би најкарактеристичнији израз за један став нашли заиста у ставу Карла Марка — да развој друштва, а онда и човека, лежи на детерминистичким законима прогреса. То је дијалектика природе или дијалектички материјализам. У оквиру овог начина мишљења основа свега је „економско“, то је момент који је „иза“ кретања, иза промена. Друштво се састоји „од економске реалности социјалних појава“. Историја, као што нам је добро познато, према овом гледишту, и све у њој, укључујући и идеју Бога, једноставно су људски продукт.

Најкарактеристичнији други став био би у погледу Макс Вебера — харизма, благодат, унутрашњи позив, идеја, јесте то што је Прво и од чега зависи организација и човека и његове заједнице. Вебер се заинтере-

совао питањима односа извесних вероисповедних облика и стварних или одговарајућих организација друштва према том идејном моменту — који је први или одлучујући моменат. Та „харизма“ или благодат јесте то што је **ИЗА** остварења.

У првом случају се истиче поглед на историју у којем одлучујућу улогу игра „класна борба“, јер историја и све значајније што је створено у њој израсло је из ове борбе, из „класних односа“. То је структура друштва.

У другом случају — када је у питању **харизма** реч је о структури у којој ону примордијалну снагу организације игра **Љубав**. На свој начин ово гледиште ап. Павла се све више наглашава у савременој социологији.

То је питање које у новој социологији долази све више до свог израза — као прецизна социолошка одређеност, или се потврђује и као питање централног значаја. То је проблем о оним централним чињеницама социјалног значаја, као што су **Љубав** и **мржња**, **пријатељство** и **непријатељство**, на које нам опет указују социолог Seeley. Али, према гоме, када је реч о овим чињеницама онда се постављају и друга питања, питања која конституише феномен **ВЕРЕ**, а од ње опет зависи усвајање једног нормативног система или поретка. Јер, у продору у дубине реалности, као што смо то видели преко система саме Хегелове дијалектике, долазимо до таквих дубина када суштину као „предметну стварност“ можемо само да прихватимо актом **ВЕРЕ**, а из вере се рађају одредбе, норме.

Ова се питања ипак у новој социологији прихватају коначно као централна питања. Најбоље их синтетизира истакнути савремени социолог Талко Парсонс. Јер, у економици, коначно, питање нормативног поретка, питање система, Целине, јесте методолошки став од којег зависи и структура друштва као и све што се налази „иза“. У овом другом случају, у савременој социологији, економска реалност није суштинска реалност структуре друштва, то је нешто друго од чега зависи и сама економска реалност. Овде у ствари видимо продужетак оне подељености око које се већ и сам Хегел заузео у својој студији о „феноменологији духа“, или о историји развоја или еволуције Духа, истичући као реалност структуре тог пројављивања да се налази у идеји догме о Св. Тро-

јици. То је онај значајан моменат, у овој аналитици Тројичности, код овог великог мислиоца када се долази „до дна“ које једино може да прихвати или разуме ВЕРОМ. Овај мистицизам се онда јавља и код једних и код других — и левице и деснице „око Хегела“. Јер дубине односа у дубинама историје коначно, било да се ради о томе да је то само материјална или економска реалност, са својом механичком законитошћу, на једној страни тако схваћена, или на другој да је то подручје Духа, мисли или логике, са својом структуром, остају предмет вере. У развоју оваквог начина мишљења до данашње, назовимо је, нове социологије, све се више и више истиче, и са формалне и супстанционалне стране, значај система, односно реалност питања нормативног поретка, а то је зависно од оног момента на који указује Хегел када се спустио преко својих тројичних ступњева до реалности, крајње структуре, односа у њој — од вере, односно харизме, благодати, како се то већ изражава М. Вебер.

Ово се као централно питање поставља у новој социологији. Могли бисмо онда као карактеристично гледиште да узмемо на једној страни социолога Парсонса, који завршава запажање М. Вебера, и на другој социолога Џ. Рекса који ставља примедбе Парсонсу, следећући усвајање дијалектичког материјализма.

Парсонс, као што ћемо запазити, сједињује у свом ставу, када је у питању социологија и економика, гледишта најистакнутијих социолога, или отаца савремене модерне социологије, Маршала, Парета и Емила Диркема, а посебно, затим, Макс Вебера. У једној синтези сам Парсонс нам онда даје и ванредни прилог у оквиру свог „тројичног“ разматрања друштва или „емпиријског система“ проблема, прво, личности, затим, као друго, социјалног система, и онда као треће, културног система, што све заједно чини Целину. Морамо према томе прићи Целини, напор у том правцу усмерити, каже нам Парсонс, уместо да следећемо, што често и чинимо, своје непосредне, једностране, циљеве, без веће перспективе. Тако постајемо друштво са утилитаристичким циљевима, које је због тога увек нестабилно, и које нас коначно води хаосу. Парсонс нас опомиње да због тога сви сукоби који се појављују у оквиру једног система, а што значи и историје, морају се решавати у оквиру система, а

што је и питања нормативног карактера.

Личност се према томе мора посматрати у оквиру свог социјалног система, који и произлази из човека, али и у оквиру свог културног система који такође произлази из човека. Личности, само, важно је приметити, јесу то у оквиру свог социјалног система; то је целина. На првом месту питање личности, према овом социологу, јесте питање „система личности“, а што значи да су ту у питању оне личне карактеристике самих личности које имају свој утицај на „социјалну функционалност“, док је, други моменат, питање социјалног система проблем „међуакције“ образаца и појединачних јединица, а, опет, трећи моменат, културни систем садржи у себи проблематику сазнајних, вредносних и симболичних одредби једног система у акцији. Оно што је најважније, и што нам подвлачи, на пример Роланд Робенсон, приказујући нам Парсонса, ниједан се од ова „три аналитичка система не може свести на други; сваки конституише према својој сопственој природи једно легитимно средиште интереса, али су уз то недељиви, такође“. Видимо, овде се истиче догматски принцип: нераздељености али и несливености. Поготову то долази до израза када даље Р. Робертсон примећује:

Другим речима, сваки социјални систем садржи се, прво, од појединаца, лица која постоје,.... кроз међусобни однос допуњавања; затим као друго, кроз то се рађа заједнички систем веровања, норми или симбола, ... а док се кључ односа између личности и социјалних система јавља као акција, из чега се и систем личности и системи друштва изграђују... што значи активност је садржина културног система, као трећег момента..... 130)

Ова три фактора или система, у ствари „један систем“, целина, чине јединство без којег нема пуне личности — она се довршава само кроз овај систем, или има своју реалност у оквиру овог система, као што видимо, толико изразитог тројичног карактера; дух ове целине јесте у ствари питање нормативног система, веровања, норми или симбола. Изворим је, на томе ћемо се још задржати, личност, али немају своју реалност уколико нису у реалности социјалног система или уколико немају облик или одређеност културног система, а то опет не могу ни имати

уколико при томе није ни реч о самом „социјалном систему“, чији је садржај однос, међусобни однос, лица. Све ово у целини јесте ЦЕЛИНА или СИСТЕМ, и врста акције ствар је или суштина Његова. То постаје једна утврђеност, одговарајући систем, нешто што се у самој методологији науке, како то подвлачи Парсонс, појављује као „аналитичка апстракција“, једна легитимна и нужна научна предузимљивост преко које су упознајемо шта је „иза конвенционалних фасада“ било научних теорија, хипотеза, или пак у социологији иза „социјалних реалности“. У питању је коначно систем, активност у оквиру система кроз који реализујемо свој циљ, неко добро, то што желимо. Само, коначно, преи извор циља, или добра, јесте подручје духа. То прво то је духовна реалност, Вебер то назива „харизмом“, истичући тако став Цркве, о неопходности благодати за почетак активности. Нова социологија се тако приближава догматском систему Цркве, јер поставља питање активности у оквиру Система.

Значајне анализе у том погледу учинио је Талкот Парсонс. У свом напору рада у истраживању „основе“ био је принуђен такође на апстраховања „тројичног карактера“. Свака појединачна наука, или истраживачки рад на једном посебном пољу, апстрахује свој систем, њега условљују чињенице, али и сам ум истраживача. Ум истраживача долази као прво. Њега међутим условљује систем који се апстраховао кроз тај рад. У систему је и циљ.

Међутим, став који би се супростављао Парсонсу садржи критику да вредносни систем у операцији није апсолутна вредност, јер се човек у оквиру система креће и са одговарајућом вером у циљ или што треба да буде коначно истина и ништа друго. Тај циљ се садржи већ у почетку и условљује проблем „средства-циљ однос“ у поднебљу „услова“. Свако подручје према Парсонсу мора да има свој систем интеграције. Гледиште које се истиче насупрот овом ставу указује да тај систем интеграције у том смислу не постоји. На пример, у друштву не може да постоји само један апсолутни систем интеграције, већ су ту увек групе и циљеви група у борби. Увек је у питању сукоб циљева, јер не постоји један апсолутни циљ. Свака група има и своје норме, али оне у периодима мира или примирја могу и да не утичу једна на другу, остају без утицаја. Свако остаје

на свом, а што и искључује норме другог.

Тако, против гледишта Талкот Парсонса које се реализује у појму „вредносног система“ социолог Џон Рекс излази са идејом извесног „конфликтног модела“ који би био пожељан да се пронађе:

Желимо теорију која налази места како за нормативно оријентисаном акцијом тако исто и за акцијом која се може разумети да њом руководи нешто слично научним сазнањем односа између средстава и циљева...¹³¹⁾

Овде се нема поверење у „слагање око вредности“ нормативног карактера, на чему би инсистирао Парсонс, већ на социјалним системима који укључују у себе „конфликтне ситуације“, као њихове „централне тачке“, које, као такве, као конфликтне ситуације, леже негде између екстрема мирољубивог преговорања на „пијаци“ и отвореног насиља. Нешто што треба да произведе не један унитарни систем већ плуралистичко друштво. Наравно, у најчешћем броју случајева појавиће се неравнотежа у погледу моћи, јер ће извесне групе избијати са више снаге и узимаће власт, или се појављивати као „владајућа класа“. Овде је такође извор борбе. Нешто што мора да води компромису и реформама. Тако се може упоставити извештајан „унитаристички поредак“ за један дужи период времена. Био би то процес развоја од једне равнотеже до друге, са научном контролом законитости овог развоја, што не искључује као што смо то већ навели нормативно оријентисану акцију, али са научним поверењем у истраживање узрока и последица. Џон Рекс се у овој анализи или свом гледишту посебно задржава или обраћа пажњу на Маркса и Енгелса, њиховој интерпретацији Хегела, да ствари треба да ступамо у процесима а не као статичка постојања, јер се свет не може разумети као комплекс готових, завршених, ствари, већ као комплекс процеса, један дијалектички процес који се лакше може применити у социјалним наукама него у природним. Тако да природу конфликтних интереса треба да схватимо у „самом срцу једног социјалног система“, у самој структури његовог унутрашњег рада, а што значи да треба да студирамо „промене равнотеже снага између интересних група и идеологија у границама њихових ак-

ција које се оправдавају у различитим ситуацијама".¹³²) Приметили би или јаче истакли ово гледиште Џон Рекса: "... које се оправдавају у различитим ситуацијама", али без коначног циља, или одређеног циља једне целине.

Међутим, и у овом другом гледишту у којем се не верује у вредност нормативних система, као преовладавајућих за људске односе, већ, што коначно води једној „научној моралности“ која се не усваја добровољно, већ „слагањем“, али у Хобсовом смислу „вољом владара“. То је и питање тако званог „апсолутизма“, и револуција око поретка. Ми ипак примећујемо, прво апстраховање једне теорије, са уверењем у њену законитост или легитимност добра, као што је дијалектика, која нас води периодима-мира. Нешто што нам јасно указује на то — према Хегелу, да у дубинама реалности лежи једна структура која је коначно појам добра или појам слободе. Према овом другом гледишту њој се само механички приближавамо. Према првом гледишту можемо добровољно.

У филозофији језика се запажа колико језик којим се служимо као комуникативним средством, сам својом егзистенцијом потврђује и реалност појмова или реалност наше свести, али и колико је ипак ограничен као средство да нас увек у томе помогне, да увек буде веран тумач реалности која тражи израз или комуникацију. Једном речју сам језик нам не дозвољава да се сасвим приближимо реалности, већ нас на свој начин држи на дистанци. У овим социолошким студијама то посебно долази до израза — колико нам и саме наше научне теорије и сви наши напори не дозвољавају да у потпуности приђемо реалности. Увек се делимо, мада, као што можемо да приметимо, — деобе нас воде увек и једној новој синтези, једном моделу, формално или супстанцијално, али чији је извор или место почетка, реалност као основ, харизма. У догми о Светој ТРОЈИЦИ, у структури те логике, закључујемо о овој благодати, или харизму.

Задатак би био у томе, то избија као закључак из обе ове стране, јер наглашено обе потврђују веру у добро, да се пази на циљеве или стремљења, опредељења група у сукобу — шта хоће и зашта се залажу? Јер, коначно, долазимо ипак до једне пранице, раздвојне пранице,

када синтеза није могућа, а што је и питање подручја добра или зла.

За нас је важно да у оквиру, на пример, ове социолошке дискусије и у једном и у другом случају, првом, већ нужно или обавезно супстанцијално, али и у другом, исто тако, само више формално, механички, осећамо расположење или нужност постојања моралног поретка, било у том успостављеном систему или усвојеном нормативном поретку, или да очекујемо кроз сукоб да се он изрази. У једном или другом случају, као и увек, у питању је вера или поверење у поредак историје, у њен смисао. Верује се у добру, и у нашу способност да процењујемо Добро, да се залажемо за њега. То је „општи ток“, али у тајни слободе, као што добро знамо, постоје сукоби, напор рада, напор процењивања, нешто што није само по себи коначно аутоматизовано, није један механицистички процес. Јер су у питању дилеме око избора, могућности да се изађе или буде изван општег, да се греша, или усвоји став који би био нешто што је супротност добру. Питање избора у крајњој својој реалности ствар је веровања, јер интелект није у могућности да дође до краја односа ствари, он се исцрпљује, рачуна са чињеницама, верује у њих, али коначно се ипак предаје, како то напомиње и социолог Seeley¹³¹), једном мистичном расположењу одлуке, често наравно да ње није ни свестан. У питању су сукоби, као што смо већ рекли, разума и вере, знања и осећања; али, коначно, каже нам Seeley, „централне социјалне чињенице — љубав, мржња, пријатељство, непријатељство — нешто што се конституише врстом вере... то је процес изградње сазнања на вери, али и вере на сазнању у извесну сукцесију ступњева који истовремено отварају неког према извесним залажањима, а док другог заслепљују према другим, ... у сваком случају ништа не можемо да разумемо док наше облике перцепција неискорењиво не обликује на низ начина извесна култура; и када овај процес сазнања почне ми онда можемо да разумемо неке ствари а док друге не... сазнање према томе има суштински у самој својој структури природу једног историјског и онтолошког процеса...

Једном речју, богослов овде примећује, у новој социологији, без обзира шта сами социолози, као истраживачи лично веровали, да се снажно апстрахује или излази у први план

чињеница колико није могућа ни наука социологије без „свештеничке вере у морални поредак света“.

На томе ћемо се сада задржати. Јер смо већ приметили да можемо да правимо разлику између културе са јасно израженим или успостављеним нормативним системом, или без. Према ставу Талкот Парсонса, која нам долази из разматрања, или извире као синтеза, из Макс Веберових запажања о „слободи — процењивања“ неусловљено системом, већ као исход развоја, слободног развоја, а што има свој одговарајући однос, или антитезу у оном другом ставу „конфликтних ситуација“ које се решавају научним истраживањима у оквиру самог, или једног, социјалног система, што није без и нормативне оријентације, која је само условљена законитишћу или механизмом борбе. Међутим, и у том случају се увек очекује добро. У сваком случају, било у једном или другом погледу не може да се негира присуство у самој реалности процеса живота тих централних социјалних чињеница као што су **ЉУБАВ И МРЖЊА** или **ПРИЈАТЕЉСТВО** и **НЕПРИЈАТЕЉСТВО**, а то неизбежно заиста изазива свештеничку веру у морални поредак света, јер увек признајемо, свесно или несвесно иза света појам добра.

То се заиста лако уочава из разматрања ставова највиших представника савремене социолошке мисли.

Осетили смо то већ из основних ставова Талкот Парсонса који је свој научни социолошки рад и почео са том вером. Парсонс не верује у могућност тумачења физичким условима, или са ослоном на материјалистичку метафизику физичког детерминизма, људско понашање, јер се тим путем не може доћи да тачнијих резултата о менталним феноменима сазнања, рационалности, процењивања, већ верује да је одговорније ако уносимо у ово разматрање један „нефизички фактор“, као основе, а што је воља, хтење. То као „основ“ зависи опет од структуре „лица“ чије је акција у питању. У питању је акција која зависи од циљева, услова и средстава. Али, суштински акција остаје увек нормативног карактера, јер се „аналитичка разлика између извршиоца радње и ситуације сасвим дефинитивно не може идентификовати са разликом у биолошким наукама између организма и његове околине. 133) У питању је код човека „нормативна оријентација“, коју не одређује ко-

начно физичка околина, јер постоје два света, или подручја бића, материјални свет и свет идеја из којих произлазе и вредности. Само, вредности се не могу дефинисати научно, управо оне се не могу потпуно описати у оквиру једног природног детерминантног система. Реч је о крајњим циљевима или вредностима, то су питања целина. А те **целине** су један други свет или подручје којем наука много не може да приђе. Јер емпиричке чињенице, које су од значаја за човека, само су један део универзума, део су „једног спољњег света“, света науке, и као такве су само „острво“ у једном мору чији је карактер нешто различит од овог „острва“. Наглашава се реч нешто, а што значи да ми остајемо нешто у дистанци од њега, или не можемо да му приђемо онолико колико би то хтели, јер по својој природној складности, или диспозицији, увек се крећемо у акцији према **ЦЕЛИНИ**. Према којој, како каже Парсонс, стојимо у нешто различитом односу, и морамо да стојимо, него што стојим о према чињеницама које су нам откривене науком.

Парсонс полази од тога да стварна интелектуална дилема није у проблему „индивидуализам-социјализам“, на пример, у оквиру „економске теорије“, јер уколико се једно друштво концентрише само на утилитаристичке циљеве то је сигуран пут хаосу — важније је питање шта је иза, како се рађа норма, на овом или оном пољу рада, у чему је суштина нормативне оријентације у једном раду, на неком пољу истраживања, на некој од научних грана истраживања? Парсонс нам тако указује на „границе и ограничења економске теорије“, управо да прво питање није — економска проблематика, то није централно у социјалним наукама, нити се економика и њена проблематика може свести, редуцирати, на један основни елемент, на неку константу. То је погрешан пут истраживања. Парсонс иде другим путем, али такође емпиријским. Пут који је такође драгоцен и за човекову проблематику односа према културној традицији и вишем образовању. Мада, Парсонс није своју пажњу на то сконцентрисао. Он нам је само указао на значајне премисе до којих је такође дошао емпиријским путем. Јер оно што је суштинско за једну акцију, према Парсонсу јесу **ЦИЉЕВИ, СРЕДСТВА И УСЛОВИ РАЦИОНАЛНЕ АКЦИЈЕ**; то су елементи овог тројства које у целини

чини једну НОРМУ чија је суштина један „унутрашњи средства-циљ однос“.

Извршилац једне радње антиципира циљ — средства употребљена у одговарајућим условима или околностима треба да обезбеде одржавање ове акције извршења циља, или будућег стања које је антиципирано. Оно што смо већ могли да приметимо Парсонс оштро критикује позитивистички став утилитаристичког смера, који даје уверење рационалистичке акције, а састоји се у супротности рема хармонији Циља — Средства — Услов, собзиром да се у том радикалном позитивизму више ради о таквој рационалној акцији која се више прилагођава према датим условима, што ствара огромне методолошке и емпиријске тешкоће, а што све иде на штету ЦИЉА а онда и у одабирању средстава која се коначно појављују као неадекватна за остварење будућег пожељног или антиципираног стања. Парсонс инсистира на суштини, на основном, на ЦИЉУ, указујући тако на један ванредан пут спасења из позитивистичког детерминизма, не негирајући равноправност „средстава“ и „услова“, карактер њихове **несливености** али и **нераздељености** са „циљем“.

Парсонс остаје у оквиру једног на свој начин „позитивистичког теоретског система“, уз указивање на опасност од „радикалног позитивистичког става“, јер је то утилитаризам, за којег иначе каже да је нестабилан по својој унутрашњој природи. Оно што нам је потребно, налази овај социолог, јесте уношење у „позитивистички оквир“ једног „изван-позитивистичког или метафизичког ослоња“ који има облик постулата природног идентитета интереса“. 135)

Потпомогли су Парсонса у овом ставу, значајно, по његовом сопственом признању, оци савремене или нове социологије Маршал, Парето и Дирекем, као и затим сам Макс Вебер, уз једно сасвим ново уздизање целокупне све нове социологије, емпиријски, заиста, и позитивистички, на ступањ са којег савремен богослов ванредно онда сагледа и сав емпиризам или позитивизам хришћанске догматике у историјским процесима — управо лако сагледамо како је у њеној структури и „ослоњац“ савременог технолошког развоја човека.

Ми смо већ видели како у свом апстраховању тог свог пута, са емпиријским ослоњцем на чињенице, Парсонс долази до ТРОЈАЧНИХ обли-

ка кроз које указује спас из хаоса, када су у питању проблеми човековог снабдевања са материјалним потребама или у задовољавању својих физичких потреба, уз његов напор, са изјавом да му је то „централни проблем“, како да теорију ове врсте учини ближим подухватима техничког истраживања. Парсонс тако налази неопходност метафизичког ослоња у процесима развија техничких наука, или културе технологија, а што значи и економике.

Овај истакнути савремени социолог пошао је од економисте Маршала који први прекида са грубим утилитаристичким теоријама економског живота, да конкретне акције економског живота треба да буду прихваћене као једино средство у задовољењу потреба, чак економских потреба. Овај економиста инсистира на „квалитету човека“, на развоју његовог карактера, од чега зависи и коришћење његових способности. Нужан нам је „један интегративни вредносни систем, заједнички једном опромном броју који нема места било у утилитаристичком или позитивистичком оквиру“. Парсонс каже да је овај економиста први предузео кораке у увођењу оваквог једног „интегралног вредносног система“. Затим, нам окреће пажњу на социолога Парета који иде даље у овом погледу, јер још научније прави разлику између реалности наших **логичких** и **нелогичких** акција! Парето налази да су све оне наше акције **логичке** које су „операционо логички везане за циљ са тачке гледишта било извођача акције или спољњег посматрача. Нелогичке акције су опет „резидуална категорија“ — акција која из било којих разлога не може да буде објашњења логичким критеријумима. Али ове „резидуе“ су основ „дериwацијама“, акцији, свему што видимо да се изводи као рад. За Парета „крајњи циљеви“ су „нелогичка категорија“ а „логичка акција“ је само „посреднички сектор у ланцу „средства-циља“, јер циљ друштва треба да се оствари помоћу логичко-експерименталног резоновања“. Парсонс примећује у Паретовом ставу један корак даље у разумевању овог „метафизичког ослоња“ и у економској акцији. Парето, као што смо видели прави разлику, унутрашњу разлику, између „логичке и нелогичке“ категорије, а Маршал то не чини, или он само указује на „слободну предузимљивост“, а што значи да не прави разлику између норме стварне рационалности

и вредносног елемента. На тај начин се не разликује ни „крајње вредносни елеменат“ од непосредног средства-циљ сектора, који се даље дели на три под-сектора, као што се и, „крајњи елеменат дели такође на три аспекта — крајњи циљеви као такви, вредносни ставови и њихова синтеза толико колико је заједничка члановима једне заједнице. Диркем, као социолог иде даље, или поставља један нови корак, синтезу између онога што је запазио Маршал и Парето, независно, али у логици развоја овакве једне мисли, долази се до става — Диркемовог — који је био латентан код Парета, а онда и Маршала. Јер „оветљава институционални аспект акције система“. За њега је друштво једна реалност „суи генерис“, једно „психичко биће“, или „морална реалност“. То је социјални миље којег чине „скуп услова који су изван контроле ове или оне стварне личности, али тај миље није изван контроле људске делатности уопште. То је систем нормативних одредби које су „санкционисане“. То је интегрални систем норми које чине један општи систем „крајње-вредносних ставова“, коначних вредности, које су коначно, или суштински, религиозног карактера, а цео систем друштва, као психичке целине, одржава се „ритуалом“, ритуал који има моралну принуду, своје санкције. Одржавање овог општег система заснива се на општим вредностима. То је морална реалност, светост, чији је извор „надприродно“. Маршал говори о „квалитету човека“. Парето о логичким или нелогичким акцијама, Диркем ово „нелогичко“, изванемпиријско, сентимент, санкционише као свето, опште. Према овом социологу кроз то свето једно друштво и постоји.

Овде видимо, из ова три става, или развојне концепције прво питање основа, КВАЛИТЕТА, нешто што није материјално или економско, а од чега материјално или економско зависи; затим, разматрање о унутрашњој природи овог квалитета, отелотворености и неотелотворености, емпиријско и недоступно емпиријском опажању, а што је „логичко“ и „нелогичко“, видљиво и невидљиво, деривација и његова основа резидуа, што коначно, као синтеза, јесте питање светог као крајњег.

Свесно или несвесно Маршал, Парето, и Диркем су изразили догматски систем „спасања“ од нашег крајњег позитивизма, односно утилитариз-

ма, или хаоса.—Али, та њихова мисао остала је мисао, једна структура егзистенције, тројична по свом карактеру, али без још јасно изложене методологије рада као система примене у посебној историјској ситуацији. Мада су и Маршал, и Парето и Диркем, своје ставове изложили на основу чисто емпиријских опсервација, полазећи од чињеница. Али, била је потребна једна методолошка синтеза ова три става, отелотворена као пример у некој конкретној ситуацији, као систем у акцији.

Тај даљи корак учинили су Макс Вебер и Талкотл Парсонс. Макс Вебер у својој познатој тези о односу развоја капитализма и појаве протестантизма у оквиру црквене историје, или историје хришћанства. Један детаљ у коме долази до израза Диркемов појам „светог“ у свом даљем значењу као „харазима“, благодат, управо његово отелотворење. Јер, како и сам Парсонс примећује, оно што је било латентно код Диркема експлицитно је код Вебера, и обратно, али без супротности, већ само са различитим акцентом. Све је то дошло до израза у Веберовим разматрањима односа религије и конкретних историјских ситуација. Вебер указује на „отелотворење“, а Парсон сада са богатим искуством свих ових опсервација иде даље, или коначно и завршава са овом анализом, „супростављајући се гробом утилитаризму, или свођењу оног последњег, одлучујућег, из чега нам долази идеја или норма, да је то експномско. Драгоценост само при томе указује на сву методологију односа или наше могућности испитивања односа емпиричког и вредности, система једном речју у акцији, у плурализму живота. То је питање „једне конкретне опсервације и тумачења чињеница самих по себи“, јесте се наука развија како нам то подвлачи Парсонс „увек више преко већ дате теоретске тачке полаза“. Његов „аналитички реализам“ као што смо то већ могли да осетимо састоји се у једној тројичној генерализацији односа структуралних елемената ЦИЉА, СРЕДАСТАВА И УСЛОВА у оквиру СИСТЕМА, којег у ствари чине НОРМЕ, одредбе које се рађају кроз акцију, односно које услављују акцију, један однос безпочетности и почетности, несливености али и пераздељености. Овом принципу се Парсонс еволутивно приближава. Он је прво пошао од чисто идеалистичко-метафизичког става, једног чисто „монотеизма“, изгледало је та-

ко, мада имплицитно, или латентно, у том ставу се садржао његов тројични систем који се експлицитније изразио доцније; његови су појединачни чланови равноправни, као апстраховна „тројична реалност“ која условљује акцију.

Парсонс остаје при томе, што је несумњиво један ортодоксан став, да процењивање, однос према вредности, само вредности, јесте нешто што је обухваћено „примордијалним стваралаштвом“, нешто што можемо ра разумемо код да нам долази из дубине саме активности живота којег он види у једном систему метафизичког дуализма — света простора — времена и света „крајње вредности“, да су подједнако реални, у којим је акција воље“ премиса а не хипотеза. Сама ова „акција“ има свој нормативни и субјективни аспект. Дијалектички однос овог субјективног и нормативног опет зависи од оног елемента, којег Парсонс назива, природним и тог што је изван природе, неприродним, а што је и однос субјективног и наслеђа или околине“, а у чему пресудну улогу игра процењивање. Процена једног односа је неопходност, функционалност му је у „решавању сукоба између интереса и између сазнајних тумачења (који се не решавају аутоматски, а што условљује избор или бар један селективан механизам“, а развија се у оквиру три оријентациона облика: сазнање, катихизис и процена. У оквиру облика процењивања разматрају се могућности већег броја средстава да би се постигао један циљ, а у облику „катихизиса“ разматрају се одредбе или норме, а у облику сазнања, првом облику, примају се чињенице — то је процес кроз који се долази до једне схеме, извесне целине, кроз коју се долази до сазнања. Парсонс се каткад погрешно разумје — да он остаје само на извесном „примордијалном идеалистичком узроку“. Међутим, он до својих схема, система (норми, односно СИСТЕМА долази кроз тројични однос знања о чињеницама, норми које се из тога знања или сазнања појављују, и процене која се у оквиру ове тројичне целине одиграва. То је систем и у оквиру њега се онда, било на којем пољу науке, према одговарајућим чињеницама, и постављеним нормама, врши процена — односно исвајање истине. Али, пресудну улогу ипак игра дух целине, дух односа који се залажа кроз ЦЕЛИНУ. Ова три елемента или облика при којем ни је-

дан нема првенство, изузев наравно што га има примордијални акт свести односно мисли у којој је имплицитно постављен и циљ. Антиципиран је и увек се остварује кроз све доследније упознавање чињеница искуства. Ради се о једном хармоничном односу тако би коначно разумели и овог социолога, који нам даје синтезу развоја целокупне савремене социологије, са значајним новим ставом, сличном свесно или несвесно, јединству логики структуре догматике Цркве. Јер, у овој „тријади“, у његовом првом облику, облику самог сазнања, у којем се прихватају чињенице, већ се у исто време врши и катихизација и процењивање, као што и у облику самог нашег мишљења — где је појам ту је и суд а где суд ту је и закључак.

Социолози Ф. Маршал, Парето и Диркем потврђују нам, свесно или несвесно, тројични карактер нужности развоја социолошке мисли — преко основе „квалитета“, на шта нам указује Маршал, као прво, што коначно зависи од оног дубокот, недоступног логици, али реалног момента, на шта нам указује Парето, као друго, а што се коначно појављује као „СВЕТО“, као закључак потврђује то Диркем, а што је у ствари и трећи моменат у овој структури.

У свом „постварењу“ ова целина од три елемента има своја опет посебна отелотворења, у овој или оној посебној историјској ситуацији, као харизма Светог, на шта указује М. Вебер, уз коначан закључак Парсонса са разјашњењем како један систем у акцији ради, а из чега видимо колико тај систем у највишој својој апстракцији на свој начин следује структуру облика мисли или социологије догматике Цркве. Јер Макс Вебер и Парсонс коначно указују на сам акт „отелотворења“, на две природе саме реализације процеса нашег сазнања односно обликовања поднебља у којем треба да живимо, Макс Вебер на „харизму“ тог отелотворења а Парсонс на сам пут, на саму методологију, постизања циља, тога што је већ примордијално антиципирано у АКЦИЈИ кроз коју се она манифестује или открива СИСТЕМ који у себи носи и циљ — нешто што је САЗНАЊЕ, или СПАСЕЊЕ.

У питању је, видели смо, прво квалитет, затим као друго, реалност недоступна нашем логичком поимању, презида, али која је основ логичком поимању, или деривацији, и као треће, коначност је „свето“, син

теза квалитета и резидуе; даље у отелотворењу то је харизма или благослов, у оквиру методологије спасења. Систем те методологије у целини (узет јесте догматски систем; али свесобухватан, и поред тога што задржи у себи плурализам система, односно норми, који произлазе из појединих поља кретања или понашања чињеница, са својом посебношћу система који условљује и акцију на том пољу, јер је то његова природа — та акција и избија у слободи и нужности система тог поља. На пример, у појединачним наукама, али у целини из свега што нам Парсонс саопштава запажамо СИСТЕМ система који нам указује на ОТКРИВЕЊЕ као свој образац кроз који се акција мора да води. То би могла да буде и општа генерализација о којој Парсонс такође говори, али несвесно, само природном логиком, ово следује.

Овде треба да се подсетимо и на ону чињеницу са које смо и пошлели у ово разматрање — **чињеницу вере** на коју нам указује Хетел кроз систем своје логике када се она следује до краја, када реалност морамо да прихватимо као предметну стварност само **ВЕРОМ**. Чињеница око које су се поделили, или око које могу да се поделе овесно или несвесно, сви мислиоци око **КРЕТАЊА** или око питања „примордијалног извора стваралаштва“ — који постоји као стварност у својој **ТРОЈИЧНОЈ СТРУКТУРИ**. Позитивизам, који се развија у утилитаризам, на који Парсонс тако оштро реагује са истицањем да уколико он преовлада, преовладава хаос, јер се запостављају крајњи циљеви. Сваки систем и према Парсонсу има свој циљ, јер не би био систем у својој одговарајућој акцији уколико не би себи садржао и антиципирани циљ. Реагујући на позитивизам без структуре „средства-циљ-вредност“ Парсонс реагује на једну дијалектику која нема циља, односно у коју се уноси идеја отуђења — да кретање нема циља — а што значи и осиромашавање пуноће живота, јер му се ускраћује **КВАЛИТЕТ** или **ВРЕДНОСТ ЦЕЛИНЕ**. Парсонс је својим истраживачким захватом, а са ослоном на најистакнутије мислиоце о природи човековог односа према својој средини, или једног човека према другом, следујући једну логику отвореног истраживања, нужно дошао до система, или открића, који је већ **ОТКРИВЕН** и који је он само морао да следује да бисмо сазнали оно што треба како би се спа-

сли затворености или детерминизма, утилитаризма или тога што из њега следује, коначно хаоса.

Парсонс нам даје могућност да све ово пренесемо на питања културе; шта више и позива нас, а ова аналитика је односу његовог начина мишљења према структури догме о Св. Тројици, јесте и одговор на тај позив, да применимо сву ову његову аналитику, према питањима и социологије, на питање **КУЛТУРЕ**.

Парсонс лако отвара могућност за једну такву веома прецизну анализу, веома плодну у сагледавању односа саме културе према томе што је Основно, и шта је то што је Основно? Видимо да је то стваралаштво са својим такође тројичним облицима где квалитет, вредност, процењивање, избор, игра одлучујућу улогу, а што се не може свести или упростити на једну појединачност, на једну јединицу, монолитност. Јер, баш указује колико се процес научне концептуализације стварних феномена мора да дели на јединице или делове, нешто без чега нема „концептуалне схеме“, а што значи ни самог сазнања, јер само сазнање јесте сазнање целине, а целина носи у себи делове. Реч је о „базичним јединицама“ које Парсонс назива „појединачним актом“, или „јединицом“. Али нас притоме опомиње да бисмо о систему у његовим јединицама имали јаснију слику, на „јединице извесног механичког система у класичном смислу, честице, које се могу само дефинисати или одредити у границама њихових особина или својстава, масе, брзине, локације у простору, правца кретања, итд. тако исто и јединице акције система имају извесне своје основне особине без којих није могуће схватити **ЈЕДИНИЦУ** као егзистенцију“. Настављајући ову аналогију Парсонс каже да као што једну честицу материје која има своју масу а којој не можемо, у границама класичне механике, да одредимо место у простору, да тада не можемо ни да је чулно опазимо, тако исто ни једну „јединицу“, или појединачни рад, било са којег поља не можемо да прихватимо као стварност уколико не узмемо у обзир услове под којим се изводи, односно њену околину као и систем у којем је.

Није тешко овде истаћи потребу постављања питања Света као јединства или Система система. При томе треба да се подсећамо свега што смо до сада рекли о пореклу своје културе, њене основе, њеног развоја са територије на којој је и фор-

мирано учење о структури догме о Св. Тројици. То је једно достигнуће у којем смо данас. Можемо да га пратимо у развоју баш кроз ову прву хришћанску државу — која у Парсоновом смислу и није ништа друго до једна појединачност, акт те појединачности, активност. А сваки АКТ, или дело, каже Парсонс, став је и процеса времена. Категорија времена ту је веома важна, основна је у овом схеми:

Замислимо циљ предпоставља и извршен будући однос према стању које, или још није остварено, и које и неће ни бити остварено ако нешто не буде учињено од одговарајућег извршитеља за његово остварење или, ако је већ остварено, да не остане непромењено. Овај процес, сагледан на првом месту у границама његовог односа према циљевима, различито се назива: стицање — реализација — достигнуће... а оно што је суштинско у појму акције јесте потреба постојања једне нормативне оријентације, при чему се не указује потреба да буде посебне врсте... јер постојање различитих врста нормативних оријентација главни је проблем са којим се суочава ова студија...

Међутим, сам Парсонс ипак примећује нужност једне опште схеме, основне концептуалне схеме, која мора да буде извучена из свега. Видели смо да следећи то долази, нужно, у оквиру тројичног система догматике. Једна емпиријска чињеница која потврђује с једне стране, у формалном теоретском смислу, априорни или рационалистички облик „тројичности“, а с друге, у онтолошком смислу, потврђује се у феноменима који нас све више воде генерализацији коначног Тројичног система кроз који се и сам свет или историја појављује. Јер, у сваком систему појединих наука долази до израза; због тога, ако га тако евидентно запажамо у сваком појединачном систему сваког поља научног истраживања, на којем руководи акцијом или претставља оријентациони правац, онда није тешко закључивати кад је тај исти систем или структура један општи СИСТЕМ или структура света, једна општа генерализација кроз коју коначно и разумемо историју. У том смислу онда можемо да дискутујемо колико нам се из самог емпиријског материјала потврђује систем догматике Цркве као Истина. Наравно, уколи-

ко би то схватили толико позитивистички да се и питање вере може изложити овој или оној системи на верификацију погрешно би разумели и саме тенденције у савременој социологији које нас само упућују на догматски систем Цркве као на најдоследнији начин мишљења, који нас заиста води напретку или све вишим ступњевима савршенства. То смо већ толико подвукли, како на основу тенденција развоја у савременој логици, психологији, антропологији, филозофији, филозофији културе, социологији, можемо да закључимо да се крајње дубине односа свега тек могу разумети коначно, ВЕРОМ. Јер, они крајњи циљеви, резултате, запазили смо да остају изван логике, али да играју пресудну улогу у рационалним акцијама.

У оквиру организације хришћанског ума централни положај заузима вера у Св. Тројицу — која се према тој вери показује и као унутрашња структура која руководи нашим рационалним акцијама. Емпиријски видимо колико јој се можемо да приближимо, али и не толико да то буде предмет сазнања у смислу како уобичајено сазнајемо своју околину или њену предметну стварност. Веру би тада претворили у знање, а што би било, као тежња, и поремећај структуре саме дијалектике односа у самој природи сазнања — јер је само оно ортодоксно колико се ослања или почиње са ВЕРОМ. То видимо, коначно, и из тенденција у развоју савремене социологије, као и филозофије историје — да свако друштво или заједница — на шта нам на пример указује Диркем, има за основу појам светог који се инкарнира као ДРУШТВО, заједница са својим „ритуалом“. У историји човечанства тих је заједница огроман број. Емпиријски онда можемо да вршимо анализу због чега је систем религије, као што је структура религије хришћанског Откривења, најуспелији или доминирајући облик у процесима развоја. Из свега што смо рекли, на основу логике, унутрашње логике развоја појединачних поља човековог интересовања, закључујемо о предности СИСТЕМА ТРОЈИЧНОСТИ У СТРУКТУРИ ХРИШЋАНСКОГ ОТКРИВЕЊА.

У овом Систему „средства-циљ односи“ тако се срећују по једној унутрашњој структури да се и без наше воље, коначно, човечанство креће свом крајњем циљу. Али, како је у овај систем „средства-циљ односи“ суштински уграђена слобода то

онда овај развој такође и није механички развој који се може позитивистички истраживати — већ је то подручје **Светог** које коначно остаје изван наше логике. Али, ипак, можемо да разумемо, колико нам је потребно, односно да распознамо у том Светом Систем тројичне структуре који условљује наше кретање у којем је и могућност слободе. Овај систем, по свом карактеру Свети, интеграциони је Систем историје, њених многобројних јединица, посебности или подручја, сваког опет са својим посебним системом. Исто тако примећујемо и огроман број „заједница“, различитих, које заједно чине веће или мање заједнице или културе. Сваку културу могли бисмо онда да схватимо као „појединачан акт“ једну јединицу, у ланцу „средство-циљ“, у оквиру „времена“; једна такође Тројичност али чини „чвор“ према Парсонсу, један интеграциони чвор, као што је и сваки посебни „појединачни акт“ сам по себи један чвор. Али, како је свет у целини један Систем он као такав сам по себи и јесте један ЧВОР везе тог тројичног система „појединачног акта“, „средства-циљ односа“ и „времена“, што као Целина представља или антиципира једно будуће стање — и питање у чему се оно састоји?

Свака заједница или друштво почиње свој развој кроз „стицање“ својих особина, кроз које онда реализује оне квалитете који се већ садрже у ономе што се „стиче“, да би се то „остварило“. Остварење се рађа или произлази из онога што се „стиче“, кроз реализацију облика који се такође рађају из оних особина које у процесу развоја постају наше или које стичемо. Овај процес није слеп, један процес **стицања** без циља, јер се у својој активности стицања он већ садржи или већ остварује. Ту је и суштина стања за које кажемо да је ствар будућности коју треба остварити. Остварење тог „будућег стања“ у ствари је питање, емпиријски, остварења једне „моралне и социјалне равнотеже“ са слободом као суштином, односно могућношћу њеног распознавања у тројичном односу **средство-циљ-услови**. Ове моралне и социјалне равнотеже су, могли бисмо да кажемо, и то што Парсонс назива „појединачним актом“ јединком. Такав један остварен „појединачни акт“, ако је и остварен у прошлости у једној заједници, и ако у себи садржи појам слободе у оквиру појма разумевања најбољих услова

за човекову могућност усавршавања, што увек претпоставља и будуће стање савршенства, то онда он и није, тај остварени облик моралне и социјалне равнотеже, ствар прошлости, и поред тога што је њој остварен, већ исто тако у будућности.

Када нам на пример познати савремени писац Анре Моро описује историју свог народа он нам каже да је своју моралну и социјалну равнотежу добио у средњем веку који није био ни тако мрачан ни тако варварски како то нама изгледа, јер је то било време када смо „стекли своју моралну и социјалну равнотежу“. Хришћански народи лако у овој констатацији могу да распознају и своју историју, сваки заиста историчар то може да каже за свој народ. Средњи век био је век вере и кроз ту веру постао је нови свет. Можемо то и ми да кажемо за своју историју, лако долазимо до тог закључка.

Сваки би историчар, било којег европског народа, могао такође да потврди за свој народ, заједно са Анре Мороом, исто што и он каже и за свој француски народ и његову културу — да у 12. веку није могао тврдити да је имао вишу културу од оне достигнуте у Атини, Риму, Византији и Александрији, уз запажање да би старе цивилизације дале нове плодове потребно је:

Накалемити им нову лозу. Оригиналност француске средњовековне цивилизације лежи у мешању и сажимању медитеранских и варварских елемената. Француска цивилизација је „гранична“ цивилизација. Сви свежи цветови човечанства потекли су са подручја широко отвореним различитим утицајима. Класична Грчка процветала је на граници светова између Европе и Азије. Француска на њеним медитеранским обалама била је у интимним контакту са Грчком, Римом и световима Византије, на обалама Атлантика са скандинавским Викинзима, дуж Пиринеје са исламом, дуж Рајне са варварским племенима. Ова мешавина спасла нас је, како каже Фосилион, вечног провинцијализма централне Европе. Већ у X веку, а посебно у XII, почиње француски ренесанс идеја и уметности који ће се ширити целом Европом... дифузију ове културе... лако чини сама Црква која претставља неку врсту заједнице народа...

Не умањујући ни најмање значај прилога француске културе светској заједници народа, али све ово може да се односи у исто време на било који народ Европе овог времена — да је био „гранично друштво“ које апсорбује у себе и сажима утицаје других, широко отворено према свима. Јер као што су све ствари у природи на овај или онај начин повезане једна са другом, и да без познавања или студије тих односа или система њихових односа нисмо у могућности да их познајемо, тако исто, филозофи запажају, ствар стоји и са народима. Нису у питању њихови расни односи, већ систем кроз који се и интегришу у своје целине на својим језичким подручјима. У питању је структура логике организације, следовање или усвајање једног поретка. То је тајна слободе, али и како хришћани верују, благодати; Благодат која такође налаже одговорност рада, нешто што нити се механички даје нити механички узима. Свет и историја у својој целини потврђује се нашим сазнању, све више уколико га пажљивије посматрамо, као органска целина једне динамике и законитости којој ми имамо само делимичан приступ — али довољан да бисмо могли да будемо задовољни.

У сваком случају могли бисмо из наведеног цитата Анре Мориа да сагледамо и сву реалност оног „тројичног система“ на који нам указује Парсонс „време“ — „средство-циљ однос“ и „јединица“, односно појединачно дело или акт, и да сагледамо целокупну културу чији је систем у акцији дело Откривења о којем учи Црква, коначно као „један чвор“ или везу. Тај систем представља своју Целину у логици развоја којем се, сазнајемо, можемо приближавати једном само такође тројичном логиком; али почиње се са ВЕРОМ. Довољно смо већ говорили раније о томе да је та ВЕРА добила свој СИСТЕМ на територији коју познајемо као прву хришћанску државу св. цара Константина, доминиче, популарно назива се Византијом. Нешта што нема никаквог значаја ако би били у питању нацистички односи, Грчка, Рим, итд. јер ни сам француски народ, или било који други, не би дао светском развоју оне своје прилоге које је дао без интеграционог система Цркве, установе, изразито, универзалног карактера. Али, универзалност, према садашњем стању ствари предпоставља појединачности у националним оквирима, као и вероисповедним. Један

плурализам појединачних облика или остварења, сваки опет са својим делимично различитим системом у акцији. Међутим, ми ипак запажамо у свему могућност једне опште генерације. То је „тројични систем“ чији смо ми на свој начин и заробљеници, условљени смо у својој акцији тим системом. Због тога ако говоримо о односу средстава и циљева, услов тог односа јесте овај Тројични систем који као начин мишљења примамо из догматике Цркве, јер не можемо а да не мислимо у оквиру тог система. Покушаји отуђења од њега завршавају се увек кроз историју неуспехом. Јер је „појмовни систем“ Цркве, односно систем који Она сада организује, најуспелије прихватио „сирови материјал“ који примамо нашим нервним системом из природе.

Питање које и данас постављамо о односу **двеју култура** и питање **треће** јесте такође баш то питање — питање отуђења, могућност отуђења, то је савремен проблем секуларизације, кроз који се и поставља питање треће културе, а што и није ништа друго до једно, свесно или несвесно питање, увек новог приближења, или новог усвајања, и као нужности, и као израза слободе, синтезе, после делења, или деоба, „треће културе“, а што и није ништа друго да тај нужан дијалектички развој у оквиру Целине и наше кретање или акција у структури те Целине, у њеном Систему, који и није ништа друго опет до „тројични систем“, са гледишта формалне теорије социологије, само у том процесу распознавања, са гледишта супстанцијалне теорије социологије, то све више сазнајемо као систем догматике Цркве, као „харизма“, **БЛАГОДАТ**, нешто што у исто време распознајемо и као **ОСНОВУ** живота, његову перспективу.

Ово утолико очигледније сазнајемо уколико се осврнемо на такође неке од проблема нашег времена, а тесно су везани за социолошка истраживања када је у питању човек, савремен човек, и његов однос према свом времену и његовим облицима или аспектима живота. Резултати истраживања који нам долазе са поља социологије, данас, могу да нам буду заиста драгоцени — јер нам указују на емпиријски карактер Откривења, према учењу Цркве, у питању је онај сада супстанцијални део социологије, односно пред питањем смо у савременим оквирима живота, пошто смо утврдили одређен или локализовани фактор

„узрочног објашњења“, какву разлику сада налазимо уколико све мање прихватамо кроз појмовни систем догматике Цркве „сирови материјал“ из природе, односно уколико одстрањимо или избацимо из сукцесије свакодневних догађаја систем тројичне дијалектике у тумачењу Цркве, који смо иначе распознали или „локализовали“ као „узрочно објашњење“ нашег развоја.

Разлика је огромна, односно она се већ у многим случајевима тако јасно манифестује као једна непожељна ситуација, која опет самом својом структуром позива на акцију. У ствари то је, сплет, видећемо, ништа друго до акције нашег Система, у дијалектичком развоју. Овде смо одабрали ситуацију која се развија око питања језика и извесних проблема око односа савременог човека према „речи“, или језику којим комуницира са својом средном.

Када нам савремени лингвисти и филозофи језика указују на све обилније искуство, на све значајнију акумулацију искуства песника и филозофа, у напору да изразе све своје покушаје захвата реалности, према све дубљим ступњевима реалности, да би се некако доспело до оних најкрајњијих дубина, и она из разила, саопштавају нам при томе и потврду искуства о недовољности речи, и указују и на нужност ћутања. Појављује се потреба за другим средствима израза, музиком или математиком.

Ово повлачење „од речи“, или запжање тог једног нашег новог момента, карактеристичног за наше садашње и социолошке проблеме, Жорж Штајнер нам то посебно сведочи. Јер ово „повлачење од речи“, у смислу како то Ж. Штајнер примећује, има свој значај за оне основне проблеме који се појављују као централни у проблематици нове социологије.

Повлачење од речи на првом месту има своју одговарајућу везу са оним појмовима о којима оперишу социолози и економисти, на пример Ф. Маршал или Парето, а посебно Диркем, јер у крајњој конзеквенци то има свој значај или стоји у тесној вези са „повлачењем“ од оне Речи о којој говори ап. Јован: „У почетку беше Реч и Реч беше у Бога и Бог беше Реч (Јов. 1. 1). Ж. Штајнер није у могућности да приђе овој својој, иначе ванредној, анализи „повлачења од речи“, а да у исто време се не осврне баш на апостола који нас уверава „да је у почетку била РЕЧ“; истина уз примедбу

Штајнера — да нас при томе овај апостол не уверава „шта је на крају“. Међутим, изјава ап. Јована, начин како нам је он приказао ову истину о РЕЧИ и ПОЧЕТКУ указује на „вечно рађање“, или на дијалектику „безпочетности“ у односу према „почетности“.

Овде се истиче та истина да када је у „почетку“ била Реч у Богу, а у појму Бога је и појам вечности, без почетности, а што даље значи бескрајности, онда свет у целини није некаква ирационалност, нешто што нема свог локалитета или места, односно одређености рационалног, реалног, већ да је то Систем, Целина система у акцији. На суштину тог Система указује нам такође ап. Јован када нам говори и о Духу Светом да од Оца исходи (Јов. 15, 16), а да се оцем и Сином при томе прославља и слави. У овом констатовању је констатација чињенице Целине, а појам Целине укључује у себе и појам Краја. То је оно СВЕТО што је добро запазио Диркем да се свуда појављује као основа могућности људског живота у заједници. Али, богослов указује на то да се поред свих недостатака ипак са оног подручја које је кроз „харизму“ најуспелије организовано у „име Св. Тројице“ стварно кренуло у радост живота или у живот вредан живљења.

Шта опет доживљава савремен човек у свом покушају отуђења од овог свог основа као „светог“, о којем нам говори Диркем, илуструје нам тако добро бројним примерима из савремене књижевности Ж. Штајнер. Књижевност, како је разумемо у класичном смислу речи, сведок је човсковог расположења и мора се узети далеко озбиљније — као заиста човеков сведок. Морамо једном речју узети далеко озбиљније или одговорније сведочење савремене књижевности или уметности уопште о положају савременог човека. Тај положај баш у оквиру ове дискусије о „језику и ћутању“ једно је стање које није тако безазлено по интегритет човека или савремену историју уопште. У својој анализи о језику Ж. Штајнер сасвим оправдано, у једном дубоком социолошком смислу, поново поставља питање „рескира срца“ савременог човека у оквиру садашњег његовог положаја.

Оно што пак богослова интересује у овој анализи тог данашњег нашег „рескира срца“ јесте да ова чињеница човековог повлачења од речи, од језика, у ћутању, јер осећа да не може само снагом свог језика

да дође до таквих израза или симбола кроз које би изразио то што би било крајње или Целина. Човек нашег времена се тако све више обраћа у неким случајевима расположења или опредељења, било науци, са вером у њу да то може постићи, а у неким случајевима са вером у уметност и симболе уметности. То је онда баш то што нас овде и највише интересује — питање **двеју култура**. Ж. Штајнер се осврће на проф. С. П. Сноу-а — који је то питање и покренуо. Јер се, како нам то пригодно саопштава Ж. Штајнер, савремен човек више не ослања на језик, нити на њему обликује или изражава своје облике разумевања или усвајања реалности, већ другим комуникативним енергијама — „икони“ или музичким знацима, с једне стране, а с друге — науци, научним симболима, научном истраживачком раду, нарочито математици. То је заиста у питању проблем **двеју култура**. Али, у социолошким анализама било једне или друге од ове две културе запажа се сва опасност која прети савременом човеку због овог раздвајања, као и његове екстремне вере било у једну или другу културу, јер се не појављују као спасавајуће културе већ више као израз само стања које поставља питање опстанка човека или његов мир, или интегритет.

Проблем „двеју култура“ према томе богослов може да узме у разматрање како се ове две културе, данас, на пример, интензивно наглашавају у односу према реалности појма РЕЧИ или појма Бога, на који указује ап. Јован. То је проблем повлачења од СВЕТОГ, како га у социолошком смислу схвата Диркем. То је проблем, даље, о повлачењу од оног појмовног система Цркве који се као СВЕТО најуспелије потврдио као систем у прихватању сировог материјала који примамо преко наших чула на сређивање из природе. Међутим, може да изгледа да у процесу човековог повлачења од РЕЧИ, или што значи од Откривења, од догме Св. Тројице, да у наше најновије време условљује и интензивније бављење било истраживачким радом на пољу науке или на пољу уметности. То је покушај да се иде „иза речи“, а што условљује и напор истраживања реалности „иза Откривења“ средствима науке или уметности, али без помоћи Откривења, или тих средстава на која Црква указује. Тако онда можемо да разумемо Штајнера када нам каже да је то „покушај... продора кроз

зид језика да бисмо на неки начин визионарским проматрањем могли да уђемо у свет тоталног или непосредног разумевања. Јер, осећамо, а то нам целокупна савремена наука о језику потврђује, посебно опет сам Штајнер, да нас сама структура језика некако држи, скоро вештачки, различитим или одвојеним од крајње истине, од прошлости, садашњости и будућности. Отуда и повлачење у „тишину“, у ћутање.

То је стари проблем, прастари проблем. Карактерише како дохришћанску мисао тако и хришћанску. Хришћанско Откривење баш то и карактерише — помоћ човеку у разумевању „крајње истине, прошлости, садашњости и будућности“. У догматици се Цркве посебно, уз то ипак наглашава да је наш језик недовољан да нас доведе до сасвим јасно одређених појмова о тој „крајњој реалности“. Црква се у том погледу помагала и музиком као и „иконом“. Али, уз напомену, ипак, да онолико колико је човеку потребно да разуме свет „крајње“, прошлост, садашњост и будућност, да му је довољно дато у самом Откривењу, у одређеним истинама, израженим и језиком, у облику догмата. Због тога повлачење у тишину, у ћутање, има сасвим други значај у хришћанском поднебљу, од „повлачења“ за која знамо у другим религионим системима. Оно што је пак карактеристично јесте баш то да тако звана „секуларизација“ модерног човека, а што значи повлачење, о којем и Штајнер говори, од РЕЧИ како је разуме у систему Свете Тројице апостол Јован, значи у исто време и с једне стране тако интензивно бављење истраживачким радом у проналажењу других средстава за израз или продор у крајње реалности. У музици, на пример, као и науци, природним наукама, као што смо то већ напоменули; али, с друге стране, у парадоксу и ту се дошло до једне границе. У уметности се сасвим јасно или одређено осетило да ни њен језик, симболи музике, то нису у стању или могућности, као ни језик, па се отишло и ту у крајњост ћутања. Сетимо се композитора Кеица. На њега се осврће и Штајнер. Јер, како нам је то добро познато, он успоставља ритам, али кроз „подручје“ тишине, или уз наговештај звука, а затим само кроз „тишину“, ћутање, оставља се као једина могућност да се чује оно што се иначе симболима за звук не може да се изрази. У сликарству, на пример, да се наслика одсуство пред

мета, или је реч о апстракцијама, разбијању форме. Исти је случај и са природним наукама, где се коначно, крајњи односи и подаци једино могу да приме, не кроз чињенице, већ закључке на основу статистичких података, управо бројева, али, где број више не игра улогу када се у тишини или ћутању извлачи закључак — који се даље не може да прати или изражава односно потврђује бројем. Јер, се број у природним наукама, баш у овом напору да се изрази оно што иначе самим језиком не може, показује коначно такође као недовољан; као и у случају језика, његових речи, више остаје „иза језика“. То је већ позната тема филозофа Витгенштајна о Неизрецивом.

То неизрециво у Откривењу РЕЧИ појављује се коначно у формули речи и бројева Тројице у Јединици и Јединице у Тројци, или, Оца — Сина — Духа Светог, као почетак и крај, као Целина, али и као ПОРЕДАК кроз који је свет и дошао у своје постојање, кроз САВЕТ односа ове ТРОЈИЧНОСТИ. То је оно суштинско у учењу Цркве, као образац или ОБЛИК кроз који се коначно разуме свет у његовој ЦЕЛИНИ. Наше истраживање нас међутим, води до извесних могућности да запазимо како је и колико овај Облик нашег сазнања и априорно нам дат, у рационалном систему самог нашег ума, односно духа разумевања, а с друге стране како у исто време тај исти облик откривамо присутним у емпиричкој реалности, као наговештај присуства Његовог печата у кретањима или процесима живота. Тако да је то и предмет нашег искуства. Међутим, одвајање или неразумевање, у смислу не усвајања вером овог поретка тројичности, у покушају да се било уметношћу или науком замени овај ТРОЈИЧАН СИМБОЛ научним симболима или симболима уметности, видимо из ни за ванредних анализа, да све то не успева. Узели смо као пример толико добро разматрање баш Ж. Штајнерово, када је у питању савремена култура. Видимо да не доспевамо ни преко тих других симбола, како нам то показује, до нечег реалнијег, на против, долазимо да још већих нереалности — до оног источњачког ћутања, више тишине „ничега“, из чега се спасавамо само реалношћу система вере, који усвојимо, као и у науци до рескира вероватноће, при чему да би се остало на подручју реалности — у том

ставу вероватноће — мора да се руководимо системом веровања, а што је опет у питању нешто што је изван домена науке, већ веровања или идеологије. Тада је у питању истина или избор истине опет само вером. У питању је то, коначно, што се у социологији назива „дилема избора“. Нешто што је опет у парадоксу са ставом да би се избегле последице ирационалности, или сама ирационалност, потребна је „примена научног метода“, али научни метод, коначно, ствар је, као што видимо таквих дубина односа било у оквиру једног или више система или односа између више система или група система, а коначно што предпоставља један систем који у себе мора да укључи све могуће системе кретања. — Напоменули смо, напор око тражења таквог једног система или парадигме, ОБРАСЦЕ, кроз којег би доспели до оне потребне границе сазнања „крајне истине, прошлости, садашњице и будућности“, до границе разумевања и науке и уметности, али и сазнања како су уметност и наука недељиве реалности и поред тога што су посебности као реалности; или како и на који начин су људске установе, друштво у целини, у својој структури ствар „унутрашњег живота човека“, његове пројекције, али и како је тај унутрашњи живот човека такође пројекција структуре друштва или његових установка; јеном речју како распознајемо истину када је нађемо, како се то често питају филозофи и о чему се толико много већ вековима дискутује, као и данас посебно прагматисти. Питања која несумњиво, поново и поново, приморавају на питање Откривења, односно његове структуре, а што је и питање „основног веровања“ или, коначно, како хришћани верују, саме БЛАГОДАТИ, а што и јесте или се садржи у појму ОТКРИВЕЊА!

Ово распознавање, као што примећујемо, можемо у историјским околностима у којима се данас налазимо, кроз један негативан процес, да вочавамо баш кроз чињеницу последица напустања или отуђења од саме структуре света, његовог веровања, кроз које смо и лобили то што имамо, и распознајемо као своје на подручју уметности или науке. То је подручје наше структуре мишљења, нешто што коначно сазнајемо и да је универзално да је ствар човека уопште, а не само једног посебног облика културе, или само „нашег“ културног

поднебља. Вредности тог поднебља сазнајемо да су универзалне, да их само време носи, и да смо ми саучесници или сарадници тог процеса. Са тог гледишта, или тог свог основног веровања, искуства, ми онда и процењујемо усвајање или неусвајање својих вредности. Ми, на пример, разумемо колико, и како, метод науке, природних наука, систем бројева, представља „како каже Ј. Бرونовски, своју сопствену снагу, да има свој сопствени стил и смисао, али, и како у „дунгли таласа науке и формула и њених стаклених жица откривамо један садржај који је и једна посебна нова култура“, са проблемом како да је преведемо на језик којим се иначе служимо. Јер се наука све више развија, све је „шира“. То је проблем њеног разумевања, или, како то Бرونовски поставља питање како да се смести „као култура“ у нашу културу, у културу тога човека који тражи да је разуме. То је и питање јединства културе природних наука са културом уметности. Једна деоба која се осећа, али која није стварна, и то не може да буде, већ само што нам то некако одговара, јер делимо и себе на активности осећања и мишљења, па смо склони да према тој подељености делимо и науку од уметности. Бرونовски се супротставља томе јер напомиње да то значи да можемо да делимо и саму људску расу на оне који су само у активности мишљења, на мислиоце, и оне који су само у активности осећања, на емотивне. Ову поделу људска раса дуго не би могла да поднесе. Јер, ми се заиста, каже нам даље, можемо да делимо према образовању и искуству, као и, нешто мање, према својим ставовима, али испод ове подељености „сви имамо нешто што је дубље наше заједничко“, нашу „општу способност“ (136). Ова подељеност, ово осећање подељености, ово запажање проблема као погребне за разумевањем науке, као „нове културе“, са проблематиком како да је сместимо у своју сопствену културу, као и разумевање око подељености активности мишљења од активности осећања — указује заиста на једну и исту нашу способност, али и исти облик мишљења, исти корен разумевања једне опште универзалности. То је иста проблематика коју осећа и разуме познати аутор значајне студије о проблему двеју култура у нашем интелектуалном и моралном

поднебљу, С. П. Сноу, култура науке, или техничке културе уметности, тако зване хуманитарне културе; свака са својим унутрашњим проблемима и кризама, на шта се опет тако исто изврсно осврће и Штајнер или Бرونовски, мислиоци за које можемо да кажемо да су мерило, или израз, баш тога што наглашавамо — повлачења од РЕЧИ како је разуме јеванђелист Јован.

Ако је у поднебљу филозофије питање „како распознати истину коју смо пронашли“ једна дилема, као што стварно и јесте, онда, на пример, баш у оваквим констатацијама запажамо стварну истину, јер нас приморава, или води извесном својом логиком, скоро механички, на усвајање оне истине кроз коју смо се развијали — чега је плод наше данашње разумевање и културе науке и уметности, сваке као посебне реалности, али у исто време запажамо да су те реалности такве да се не могу раздвајати једна од друге, јер како нам каже поменути историчар науке — обе су израз једне и исте дубље способности.

Међутим, ту је и религија као трећа „реалност“. Јер смо већ и видели према анализи и самих социолога и економиста, све је у целини само једна активност, кроз коју дубље сазнајемо појам квалитета о којем говори економист и социолог Ф. Маршал, или егзистенцију своје „резидуе“ о којој нам говори Парезто, или реалност светог о чему нам саопштава Диркем, а што све заједно чини једну Целину, једно отеловљење, харизме или благодати, на шта нам скреће пажњу М. Вебер, или Систем, на шта нам указује Талкот Парсонс указивањем или показивањем рада „тројничких ступњева“.

Према томе трећа реалност, ако идемо овим редом била би РЕЛИГИЈА, као систем, концептуална организација нашег ума, у односу према Највишем, кроз шта и изворе кретање и обликовање реалности, мисаона активност из које нам долазе и облици уметности и науке. Јер, систем у својим тројичним, анстрактно—емпиријским облицима, суштински на првом месту јесте религиозност, реалност религије, која је према томе у овој „тројичности“ и прво, а у реалности историје јесте и истовремена реалност и са науком и уметношћу.

То је пак оно о чему нам говори и Вељем Цемс — да је религија нешто првобитније и од самог разума

у човеку, само са истим ауторитетом, нешто, како то подвлачи овај филозоф — што интелектуалци могу изоставити из својих теорија психологије само по цену разарања самог појма о природи човека 137).

Ова дсоба науке и уметности, до отуђења да се не могу осећати више у оквиру „несливености али и нераздељености“, последица је отуђења од самог хришћанског Откривења, и има за последицу и довођење саме уметности до граница ћутања — слике без предмета, или музике без звука, као и науке до граница када губимо поверење у њу, и када увиђамо потребу поверења или вере, на основу принципа вероватноће, у опстанак света, односно реалну могућност његовог разорења, општег — ћутања. Али, то нам открива сву реалност оних дубина историје — када смо у једном великом моменту кризе сукоба најгрубљег монотеизма и политеизма, или машинерије тоталитаризма на челу са императором богом и либералистичког релативизма и агностицизма, сукоб који је водио хаосу, али и када се из оне примордијалне енергије Мисли јавља и такав Систем који ће у свом Тројичном карактеру условити један нов развој „средства — циљ односа“ кроз који се рађају нови услови за све савршенијим односом. Реч је о првом хришћанском друштву и самом императору св. цару Константину који се у њему стара за утврђивање тог „новог основног веровања“, кроз дух Саборности, у поднебљу рађања једне нове Ортодоксности када су у питању „средства — циљ“ односи. Отварају се услови за реализацију једног новог идеала.

То је рађање једне нове „опште способности“ чија је колевка тај нови „општи Систем“. Због чега, то сада доста очигледније сагледамо, „појмовни систем Цркве“ морамо узети далеко одговорније у обзир и када је у питању нова наука социологија. Ова нова наука опет са своје отране, односно кроз њу, помаже нам да све ово јасније или одговорније видимо. Овде је и реалност појма ОРТОДОКСНОСТИ ЦРКВЕ, јер кроз њен Систем коригујемо себе и свој развој — што се као што видимо све више изражава на свим пољима нашег рада, показује нам то и сам рад у оквиру научне дисциплине као што је социологија.

Из свега овог што смо до сада видели, из толиког огромног броја

чињеница, подсећамо се и на речи такође познатог социолога и филозофа С. Ф. Надела:

Ако је једна наука на свом високом ступњу развоја, као физика, закони који се у њој установљавају формирају извесну хијерархију у којој се многобројни посебни или специјални закони појављују као логичка последица једног мањег броја високо—општих закона изражених на један веома усавршен начин; а ако је једна наука у свом почетном ступњу развоја... закони се ту појављују само као генерализације кроз које се ствари срећују у поједине групе... 137)

Не упућује ли нас онда савремена социологија, емпиријски, на неопходност усвајања, сасвим емпиријски, таквог једног Система на који указује Црква, са често рационалним уверењем, уколико га не можемо да прихватимо са вером у појму како се то наглашава у Симболу вере „Верујем...“. Чињеница која само указује колико смо ми „заробљеници“ овог Тројичиног система, и целокупна наша акција увек само акција која се развија кроз њега у оквирима оне слободе коју ми сазнајемо, често, само као своју. А хришћанска се догматика појављује као толико усавремена наука да су њени закони толико општи да сви посебни са којим се корисно служимо, било на пољу природних наука или уметности, логичка су последица, емпиријски то такође можемо да запазимо, тих општих хришћанских закона. Под хришћанским законима овде подразумевамо догматски систем Цркве чија је суштина догма о Св. Тројици. Један вечити извор савршеном обрасцу појма савршенства којем треба да се уздигемо према најортодокснијем „средства — циљ односа“ у датим условима живота. Лако осећамо колико нам је све ово емпиријски доступно, као и то, опет да се вратимо на Виљема Џемса, колико и сама, „асоцијативна психологија“ да би објаснила како у једној личности постоје толике идеје, као посебне, свака за себе, мора да се ослања на извесне законе или да их предпоставља, али тако да може да објасни само то што би та личност могла да каже „МОЈЕ“, али не и то што је та личност, његово ЈА, зато су ти закони недовољни. Јер Ја, како то подвлачи Џемс, „које познаје своје сопствене идеје не може само по себи да буде

једна од тих идеја". Јер, каже даље Џемс, мора да постоји једно „активно ЈА које сазнаје идеје, које их ставља у ток свести, и извор је сваком јединству или организацији које имају. „То ЈА је нешто посебно за хришћане, душа, центар односа, или која ставља све у односе, врши распоред то што зна, а не припада томе шта зна, већ је друго, посебно. Ако, онда свет заиста и јесте једно јединство, као што и јесте, Целина, скуп, Систем, лако онда претпостављамо, према аналогiji са човеком, да у њему постоји ЈА које све то сазнаје а није једна од идеја, или

нешто од свега што се сазнаје, већ Посебност, што и чини могућност сазнања, да зна то што сазнаје да је „друго". ТО ЈЕ ЈА ЛИЧНОСТ; а што значи да ако можемо да говоримо о личности човека и његовој будућности сазнања морамо да говоримо и о ЛИЧНОСТИ БОГА. Сам Систем у којем смо то тражи, овакву једну логику, која у крајњој линији и није ништа друго до ВЕРА. Она се показује као СИСТЕМ у свом рационалном оквиру као логика сазнања. Ту је све дато и када је у питању Бог или свет, и сви односи у том свету..

— Наставиће се —

- 123) T. B. Bottomore, *Sociology*, London, 1968, 25
- 124) Robert W. Friedrichs, *A Sociology of Sociology*, New York, 1970,
- 125) H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society*, Knoph, 1958, 35—7, 63—6, 306—8
- 126) F. S. C. Northrop, *The Meeting of the East and West*,
- 127) C. S. Lewis, *An Experiment in Criticism*, Cambridge, 1956, 140
- 128) George Steiner, *Language and Silence*, London 1967, 30—31
- 129) Peter Worsley, *Introducing sociology*, 1970, 31
- 130) *The Founding Fathers of Social Science*, ed. by Timothy Raison, Penguin Books 1969, 217—218
- 131) John Rex, *Power, Conflict, Values and Changes*, — из „Modern Sociology“, ed. by Peter Worsley, London 1970, 439—447.
- 132) *Op. cit.*
- 133) Robert W. Friedrichs, *op. cit.* 132—133
- 134) Talcot Persons, *The Structure of Social Action*, New York 1968, I, 47
- 135) *Op. cit.* II, 699—701
- 136) J. Bronowski, *The common sense of Science*, London 1968
- 138) T. B. Bottomore, *op. cit.* 25
- 137) William James, *Psychology*, New York, 166