

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

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

Када потврђујемо колико је за хришћанску мисао догма о Св. Тројици основно учење на које се ослања сваки други став хришћанске догматике у питањима разумевања живота, тада у ствари потврђујемо и једну филозофску мисао, као тумачење, једино могућег пута разумевања смисла целине. Из искуства знамо да се коначно свако човеково размишљање или истраживање завршава са овим питањем. Митологија као и религиозни системи, као и филозофски или научни, кроз непосредну човекову активност рада, сведоче колико се о овоме морамо да интересујемо у оквиру свог еволутивног развоја.

То разумевање опет преба да буде ствар слободног усвајања, а што значи и ствар анализе своје сопствене активности, јер можемо да говоримо и о свом „јединственом Ја“, с обзиром да се задржавамо на распознавању у њему и таквих активности које уобичајено називамо и интелектом, или логиком, затим осећањем или расположењима, а што све заједно има и трећу страну коју распознајемо опет као посебност — вољу, покретачку снагу дељања. Постављамо и питање да ли се може дати предност некој од ових посебности. Али смо отишли у томе толико далеко, у овом деле-

њу, да су нужна, и реаговања, која већ постоје; тако се тврди да не можемо ни да говоримо о посебности воље, осећања или интелекта, наше Ја је једна јединствена активност.

Сада смо пред задатком да у даљем образложењу ове своје потребе за разумевањем Целине, или пред питањем шта се коначно кроз појам о Целини указује, у исто време упознамо и природу ове поделе **наше свести** која несумњиво и јесте, првенствено, Јединство. Ово се „јединство“ у богословљу назива — душом, нешто што постоји као посебна реалност, као дух или живот кроз којег мислимо, осећамо и желимо, али и у сваком посебном случају као квалитет — шта се мисли, шта осећа и шта жели.

Познате су нам већ опширне дискусије, које контролишемо искуством, колико је наш ум само „аналитичан“, а што значи да није у могућности да нас задовољи када је у питању сазнање Целине, Јединства, Слободе, Почетка. Како се то питање ипак поставља — откуд нешто а не ништа — као што видимо да се и поставља, онда разматрамо питање и другог дела нашег ума — практичног, који и поставља ова питања која не можемо да занемаримо јер видимо да постоје; а осе-

ћамо да се на извештан начин, при нормалним условима развоја, не може разумно ни да живи без одговора на њих односно бар без њиховог постављања. Међутим, пред овим питањима сви наши напори интелекта или логике посустају. Докази о постојању бића Божијег коначно се показују да нису довољно уверљиви; када их је, на пример, Кант одбацивао, изјављивао је да тим указује на потребу вере. У историји опет видимо да питања која нисмо могли да решимо својим „чистим умом“, као ни да дођемо, одговарајуће, практичним умом до потребних одговора, јер практични ум осећа само потребу за њима, тада смо добили Откривење. Чистом, аналитичном, уму то није било потребно, али практичном јесте; то је потреба, али узимајући у обзир њену универзалност закључујемо да је она „конститутивна природи човска“ а не лична човекова пројекција.

Како је пак ово сазнање Целине ствар нашег практичног ума, или наше практичне стране живота, а што значи слободе, моралне одговорности, то је и ствар васпитања, рада у слободи за достизање задатка пуноће свог назначења, или тога што је ствар слободе усавршавања, лепоте рада, ствар искуства или праксе, сазнања одговорности у разумевању смисла рада у оквиру појаве живота, а што значи Целине. Може се остати у „суморној лењости“, како би могли да се изразимо према једном песнику, пред овом потребом практичног ума чију снагу реалности познаје филозоф, односно свако ко озбиљније стаје пред појавом живота.

Обавештени смо о томе колико логика, као наука, као другостепена наша активност, када је у питању задовољење ове наше потребе, при довољној нашој развијености или пробудености, није у могућности да нас помogne у оквиру своје активности према разумевању Целине. Логика нам само образлаже границу, или немогућност човековог интелекта да обухвати или у потпуности разуме то што бисмо назвали Целина. Човек је у својим моћима, то разумемо и то наглашавамо, ограничен. Због тога му достизање или разумевање овог појма Целине измиче као предметна стварност. Видели смо само како нам та наша активност, коју називамо логиком, тумачи тај наш положај, откривамо колико нам иначе није поуздана када су у питању коначне истине,

јер се појављује, као наука, кроз коју можемо да пратимо само своју ограниченост.

Једном речју у напору разумевања целине, или обухватања свесвега, морамо да прихватимо тај свој положај ограничености, који логика као наша другостепена активност, то коначно и образлаже, што у ствари и није ништа друго до активност нашег мишљења о себи као мишљењу, или разматрање граница наше могућности продора у подручје реалности живота. Овде смо онда и запазили сву реалност става савремене или „нове логике“ која потврђујући то, и у самим оквирима савремених тенденција тако званог „научног начина“ мишљења, потврђује у исто време и сву реалност или неопходност Откривења према учењу Цркве.

То опет значи да сама наша првостепена активност, само непосредно мишљење у свом развоју задовољавања наших такође непосредних потреба, у оквиру своје природне тежње за разумевањем Целине, „логички“ се упућује појму Откривења о којем учи Црква. Ово Откривење може да се појављује у неким својим облицима или изразима и као да има карактер нечег „неприродног“ када су у питању појмови нашег уобичајеног разумевања појма „природног“. Али, то је питање само односа нашег „аналитичког“ и „практичног“ ума, када је у питању наша свакодневна активност разумевања односа ствари, када у свом еволутивном развоју још нисмо достигли оне границе до којих обично долазимо у свом нормалном развоју, природном, када осећамо потребу за разумевањем целине. Јер када је у историји и дошло до појаве Откривења, ми лако можемо данас да видимо из студије историје, да су га људи примали као најсавршенији облик сазнања; данас, опет, кроз студију историје, такође, можемо да дискутујемо са дубоким образложењем и потврдом, прагматистички, колико је облик културе формиран овим Откривањем коначно и руководећи облик светског културног развоја. То је питање развоја или слагања оног природног или унутрашњег у човеку, његових потреба, и тог што му је дато као спољни руководећи облик — откривење; историјски успела је само ова синтеза која носи у себи исчет толико непосредног као активности да је често тешко распознавати ове две стране, човека и откривање, као две стране,

суштински иначе израз једне и исте активности.

Када говоримо о тој непосредној активности, мислећи на укупност наше непосредности делања, наилазимо на тешкоће разумевања овог делења; јер у једном и истом моменту несумњиво да сама мисао не може да буде доследна себи, адекватна, уколико је ангажована, на пример, да образлаже то што се дешава и у исто време издвојена из целине непосредности да узима на себе право да одређује циљеве саме активности без јединства са непосредношћу целине. То би био пут отуђења, и у пракси га запажамо у томе што се изражава као неразумеваше оне непосредне делатности у развојним тенденцијама културне историје човека везане, тесно, за тај израз нашег живота који тумачимо појмом религиозности.

Остаје међутим да је то једна од најзначајнијих чињеница да смо заиста оспособљени, у тајни живота, да продирамо у његове корене у разумевању његовог прихватања; чињеница која се коначно тумачи појмом човекове религиозности.

Како разумевање Целине, или живота у његовом тоталитету, кажу нам најистакнутији психолози, не може да буде само ствар мишљења, већ целе човекове психе, јер њу не сачињава само мишљење, то онда не само да нас мора да интересује логика као наука већ такође и психологија као наука, за коју иначе кажемо да је наука о души или психичким процесима. Али, опет у најновије време се појављује и једно наглашено гледиште да није могуће издвајати интелект или коју другу психичку активност као посебност, већ само да јединствено можемо да говоримо о целини наше активности као „непосредности“ у којој нема делења. Тако су се у пракси појавили опромни неспоразуми и на пољу психологије као и логике, због чега је богослов принуђен да укаже на све оне **преваре** које нас вребају када су у питању и резултати психологије као науке, као и у случају логике као науке.

Овде на првом месту богослова интересује предмет „испитивања“ и онда разумевања наших концепција или престава о Богу — јер је посебно у нашем времену дошло до највеће злоупотребе концепције појма о „искуству Бога у нашој сопственој души“.

Обавезни смо пред овим питањем, јер се најпре у највишим думетима

људског стваралаштва појам о Богу, или престава Бога, појављује као „реалност“, наравно у нормалној интелектуалној и емотивној активности у еволутивном развоју човекове стваралачке способности, при нормалним природним условима човековог телесног и духовног неговања и васпитања; то је питање разматрања могућности или праница што обухватијет сазнања пре свега, ако тако можемо да се изразимо, а што је тесно везано и за ону страну наше активности коју називамо и научном.

Сам дух ове „научности“ тражи у једном погледу и разматрање односа између догме о Св. Тројици и психологије као науке. Онако како Црква учи о овој догми, како је образлаже кроз овоју догматику, то има и свој чисто филозофски или научни карактер. Морамо онда да пођемо од основног става, који се наглашава у овој новој науци о души, да тоталитет психе, као што се то запажа и у науци о правилном мишљењу, логици, никада не може да буде исцрпљен или обухваћен само интелектом, с обзиром да психологијама, како нам каже и Карл Јунг, ако задовољава само интелект не може да буде практична. Јунг то посебно подвлачи да се при стицању нашег сазнања „не можемо обраћати само уској интелектуалној или научној тачки погледа, већ се морамо обратити и тачки погледа и осећања и свега другог што стварно чини психу“, јер у „пракси не обрађујемо психу као нешто опште, већ психу појединих људских бића са мноштвом њихових проблема који их притискују“ (75). Као што видимо и Карл Јунг признаје наше делење, распознавајући различите изразе човекове духовне активности као што су интелект и осећање.

Многобројни су примери, навели смо неколико, прво, колико се наша мисаона активност у свом првостепеном изразу, било када мисли о самој себи, или када се уклапа у какав облик, механизам одређености некоег погледа, као научног на пример, и кроз њега непосредно, несвесно, развија, да тада и нужно мора да се дели. Ово делење има свој тројичан облик — интелект, осећање и вољу; у самом интелекту, налазимо опет — појам суда и закључак, итд.; али исто тако и у процесима наше другостепене активности, у методологији наука, скоро увек опет налазимо тројичне облике или моделе, које или покривамо законом дија-

лектике или, једноставно, где год је реч о синтези претпостављају се тројични облици кроз које се она изводи; само, посебно је карактеристично да се ови модели или облици у свом природном процесу укључују у све шире и обухватније системе, при чему смо присиљени да у крајњем резултату овог истраживања прикрива и законитошћу или система енергије кроз коју се крећемо, живимо и јесмо; у последње време у науци се ово поље истраживања прикрива и законитошћу или принципима кибернетике, једне нове научне дисциплине.

Наша интелектуална активност, било да се развија кроз законитост толико обухватног принципа као што је дијалектика или кибернетика, коначно се ипак зауставља, као логика истраживања; исцрпљује се и стаје. Али у целини наша практична активност се не зауставља, она се развија даље са новим питањима о крајним дубинама те Енергије, шта је у својој суштини, где јој је крајњи Основ, „одакле Она а не ништа“; то питање Извора и Увира ствар је како наше имажинације и инспиратор развоја поезије, али и науке. Али, као што нам логика, као наука, указује на границе могућности овог истраживања, указује нам на те исте границе и сама психологија као наука. У овом и оваквом положају ипак се наша мисао не задовољава, и поред тога што осећа сву своју беспомоћност пред свим тим проблемима простора и времена; поред нас је Црква са својим учењем и Откривењем. Међутим, како смо навикли да све излажемо испитивању, по једној унутрашњој потреби, то смо и Откривење, и истине које су нам кроз Њега саопштене, такође подвргли било логичким или психолошким анализима. С једне стране ове нам анализе и чине само Откривење неопходним, а с друге, ако желимо да ове своје непосредне, практичне потребе, у вези постављања питања задовољимо и „практично“, у смислу „научно“, онда нам и све истине Откривења измичу опажању; ми само можемо да откривамо колико се све то сублимира у једну потребу — доћи до једног пра-облика, основног облика као система, или кључа, преко којег би могли да задовољимо своју радозналост или нагон за сазнањем; то је један, могли би да кажемо дијалектички процес, у којем се „знање“ негира кроз потребу вере, и кроз веру онда враћа тек у задовољавајућем облику; у прак-

си се тако коначно и показује круг нашег развоја или наше духовне активности. Овај се „пра-облик“ показује као „нужан“, може и да се не појављује, увек, код појединаца у одговарајућем облику развијености потребе, али га ипак откривамо како се у целини појављује у општој активности, али у толико појединачних случајева да то има карактер универзалности.

Према томе антиципирајући став Цркве можемо да кажемо да у највишој сублимираности ове човекове потребе за разумно, логички и психолошки, у данашњем смислу ових појмова, срећеним светом, као поретком, човеку се даје могућност да коначно разуме своје место у простору и времену, после свих његових личних неуспелих напора, и то кроз Откривење, у догми о Св. Тројици; оно што се суштински истиче у Њој јесте карактер Светости, јер се увек подвлачи и истиче као Света Тројица. То одмах наговештава да је крајња реалност свега у својој суштини нешто као Добро; тако да нужно, логички и психолошки, разматрање питања Целине води овом појму Добра, на који Црква указује кроз своје учење о овој централној догми која се најбоље разуме као „јединство љубави“.

Ми овај став цркве сада треба да сагледамо у оквиру нове психологије, као што смо и видели како се и на који начин ова догма показује и као нужна према новој логици.

Пре свега мисао у целини наше духовне активности кроз коју се развијамо, као и сазнање о самој реалности нашег постојања, имплицитно носи у себи и задатак савршавања, што претпоставља и различитост, могућност достојанства посебности, а што се остварује у тајни јединства Целине кроз појам слободе. У оквиру опет овог појма слободе сазнајемо колико је целокупна светска активност управљења, усред свих отуђења или присуства несавршености, према појмовима савршености, бољег, добра; у ствари, то је непосредна активност, тај процес развоја, рада, али са смислом да је у поднебљу добра. Ово опет потврђује колико се целокупна стварност разуме и једино може да доживи, као стварност, као Целина, кроз појам добра.

У разумевању овог појма Добра повримо и о љубави и о Јединству, као о реалностима, али и о реалности Зла, извору сукоба. Све ово опет

не можемо да разумемо шта је у својој реалности без опет реалности наше индивидуализације или диференцијације. Затим, сазнајемо у искуству, даље, колико и наша сама интелектуална способност није прецизна у нашем развоју или усавршавању, већ да нам је нужно да развијамо и такве вредности које зависе од моралних квалитета; јер, са тачке погледа психологије за продор у реалност добра, за пун доживљај ове реалности као Основе постојања, или егзистенције свега, неговање интелекта део је наше активности, али није довољно. Овде смо у ствари принуђени да делимо нашу активност, и поред тога што је она несумњиво **једна**.

У сваком случају када указујемо на то да интелект није све од човека при сазнању Целине живота, јер се његова функција састоји у решавању задатака, тада се нужно појављује и та практична страна човека — појам вере, као нужан у оквиру нужности комуницирања са својом околицом.

То је заиста и проблем психологије — како је и на који начин хришћански облик културе постао руководећи облик културе у светској историји.

Знамо колико се у учењу Цркве, у истинама Откривења, наглашава појам Љубави као појам Добра, јер се подвлачи да вера без добрих дела „није ништа“, а то значи без рада који је управљен према појму Добра као највишој граници усавршавања. Хришћанска граница као систем веровања прихвата, односно, указује на рад као на добро дело у оквиру појма Светости. Колико је опет појам Светости према хришћанском Откривењу реалност стварног ослонаца живота у његовом развоју и усавршавању сведочи нам сама реалност живота и његове потребе које се развијају и коначно завршавају, као осмишљање, у појму савршенства, који као појам у хришћанском учењу има свој коначан појам у појму Светости; али, нешто што не може да се разбере без „вере и добрих

дела“, а то значи рада. О овоме нам сведоче све тенденције смисла рада културне историје човека; морамо да се сетимо тога да човек није остао фасциниран материјалном или административном развијеношћу, на пример, римске цивилизације, и поред тога што је тада била најразвијенија, технички и у сваком другом погледу, кажимо културном. Појам Добра био је јачи; нешто што и данас доживљавамо као искуство, из деценије у деценију; можемо да будемо фасцинирани техничким развојем, али уколико он није у рукама оних одговорних или васпитаних за појам Добра, сви се плашимо да то не буде за осуду. Ово је несумњиво и предмет психологије.

Драгоцен материјал у свом погледу психологији као науци пружају резултати истраживања са поља наука као што је археологија или антропологија, које су као и све друге науке само наша другостепена активност кроз коју трапимо своју непосредност или првостепену активност, развој, своју индивидуалност, реалност достојанства слободе и усавршавања свог појма према општим потребама човекове духовне активности, при чему се увек и редовно заустављамо на чињеници универзалности религије, а што је и потврда универзалности човекове „инстинктивне радозналости и извесне његове урођене жеље за објашњењем свега“, нешто што он опет мора да везује за појмове савршеног, мира, срећности, узвишеног или Светог.

На овоме се сада веома инсистира када је у питању психологија и религија, јер се религија запажа као универзални феномен или „доминирајући фактор у историји људског развоја“ 76); заиста представља један саврећен појам када су у питању чињенице универзалности наших материјалних и метафизичких потреба, примећујући да нам „долазе из истог импулса управљености ка јединству и довршењу, савршености“, а што опет у својој развојној линији зависи од појма Светости 77).

77) У свој галредној студији о „психологији и религији“, као уводу у „савремене погледе на ово питање“, чињеница „универзалности религије“, као израза метафизичких човекових потреба, приказана нам је детаљно баш у вези најбољих резултата истраживања у области психологије као науке. Проф. Спиркс нам је у то у једном галредном резимеу потврдио а ми сасвим сигурни можемо да будемо колико је Црква у праву што се супротставља експериментима и аутистичка када је у питању овај проблем. Једноставно, видимо да смо најзад изашли из једног тужног периода људске историје у којем је човек био болно изложен том „научном притиску“, као експерименту, да је „религија“ заблуда или фактор који „омета развој“. Истина је сасвим супротна. Довољна нам је само ова студија па да на основу најпознатијих антрополога, археолога или историографичара, дубоко се осетимо постићени са покушајем оних који су „у име науке“

Овај појам Светости најбоље разумемо, како нам на то скреће пажњу проф. Спинкс, кроз појам „закона усавршавања“, јер сваки организам, како то наглашава овај психолог, као део живота, принуђен је да се креће свом сопственом испуњењу, довршењу, савршенству. На првом месту се у оквиру овог закона развија и сам човек. У том духу се дефинише религија и као плод или „кулминација пуноће и савршенства“; а што је и један еволутивни пут на којем nailазимо и на препреке; то су појаве „псевдо-религиозних“ емоција или ставова, које је често тешко разликовати од истинитих (78). Ту је и питање обожавања хероја историје, као примера мудрости, а често и у уздизању до светости, непогрешивости.

Због тога не можемо да испитујемо проблем односа „двеју култура у светлости истине Откривања“ или догме о Св. Тројици, уколико га не везујемо за овај појам Светости, и свега онога што се у њему садржи, а на првом месту појам Добра.

Све је управљено у раду према појму Добра, све наше установе, целокупна светска активност, све организације, све што је у напору рада дела са поверењем да смо јачи над несавршеним, над свим оним снагама које имају снагу рушења. Са овом вером рад је тек и могућ. Ова вера је наш квалитет или основна морална вредност. Психолог К. Јунг нас

такође опомиње да општи карактер развоја или делатности у једном друштву зависи од карактера и активности његових грађана, као и колико промена у ставу грађана условљује и промену у делатности и самог друштва. У том и јесте полазни став богослова — да промена коју доноси хришћанско учење у животу појединаца условљује и једну радикалну промену у светској историји — тако и настаје почетак једног новог доба, у којем имамо и појаве злоупотребе овог новог учења или негирања, али то су пролазни периоди кроз које се учење Цркве увек показује још само потребније. Криза или узнемиреност кроз коју смо прошли, интелектуални немир и напор, са развојним тенденцијама Века просвећености, условили су и појаву психологије као науке, али у једном новом погледу, као нове науке — једноставно можемо да је видимо као појаву реаговања на тенденције покушаја елиминисања чињенице универзалности религије, али и посебно **реалности** душе.

У разматрању односа двеју култура и питања треће православном је богослову задатак да укаже на ове најновије тенденције у развоју савремене психологије, а оне сада откривају колико је била у праву, и у овом интелектуалном образложењу, Православна црква у одбијању да прихвати тенденције схоластиза-

или на „основу здравог разума“ покушали да ослободс људско друштво ове „универзалности“ као што је религиозност. Осврнимо се само на неколико таквих запажања, на које се указује у овој студији: „Религија је један тежак и отпоран предмет студије... Није лако секцирати хладним ножем логике оно што једино може да се разбере срцем. Изгледа немогуће схватити разумом то што обухвата човечанство љубављу и највишом мудрошћу (Бранислав Малиновски: Основни вере и морала). „Живот се никада не може схватити као чиста практична ствар; јер док је човек живео, на пример, на оним примитивним и опасним ступићевима егзистенције никада не би ни помислио да је вредно правити рупе на трсци са покушајем, дувајући кроз њу, да дође музичких тонова који иначе немају неке практичне сврхе; проф. Спинкс напомиње да су нам ти „токови потребни“, јер не живимо само због својих потреба у одржавању тела, гајимо и своје спове, дневне, у будном стању, као и несвесне када спавамо. Ту је и потреба за „оним највишим Објектом, Силом или Принципом, а што превазилази наше научне напоре, јер се у научном раду више ради о садржају, а овде је реч више о нужности „става“ који је пресуднији у управљању или контроли човеког живота. СТАВ је опет израз потребе за „појмом добра“, што опет треба да буде оно што је „Највише“, ствар једног „физички невиденог поретка“, али чија се реалност предосећа, и према којој осећамо потребу да се прилагођавамо — то је оно што је СВЕТО. Човеков одговор на ову потребу или Силу ствар је интересовања и психологије као науке. Једном речју почетак религије откривамо у „свету преисторијског човека“, када откривамо у исто време и почетке других његових духовних интересовања — за уметност и философију, потребу за размишљањем. Тако да у најпримитивнијим друштвима откривамо тежњу за извесним јединством целокупне мисли, нешто што откривамо као скривено у дубинама човекове свести, али и што представља „постојање колективно несвесног (објективну психу). Запазило се и то да ова СЛИЧНОСТ „колективне људске психе није ствар „дифузије културе“, препоруке миграцијама, већ је то чињеница „универзалности људске потребе, ствар његове природе“. То је израз нужности оне стране људске ограничености која може да се пробија кроз ту своју ограниченост признањем нечег вишег или универзалнијег, узвишенијег, изнад себе.

мије или рационализације овога Символа вере.

Наравно ово је само више једна напомена или указивање на већ опширне и толико плодноне студије које узимају у разматрање све оно што је као позитивно добијено кроз напор схоластичког средњовековног расположења или уверења у исправност развоја својих погледа. Али, у данашњој новој интелектуалној револуцији на свим пољима науке и човекове тесретске мисаоне активности исправљају се те непожељне или застрањујуће тенденције, а које у исто време и оправдавају напор надахнутих чувара православног симбола вере.

Овде можемо да се осврнемо посебно на случај Декарта, јер је његов став или разумевање односа душе и тела условило појаву и једног посебног модерног мита на који се све снажније у психологији реагује. То је питање развоја идеје у вези са Декартовим „митом“ о „духу у машини“, нешто што настаје под утицајем „ове науке“ Галилеја и Њутна. У овом „Декартовом миту“ доводи се у питање на првом месту „јединство света“, јединство његове природе; или, како се и на који начин одвајајући материју на једну страну а дух на другу — свет може да одржи у свом јединству? Најновија критика се креће у овом правцу, јер се већ савим јасно приметило да под утицајем „нове науке“, у њеном поднебљу механизма и законитости физичке природе, почиње да предпоставља и извештан механизам рада духа или човекових менталних процеса. Ово се најочигледније види код Декарта. Јер пред даљим развојем науке Декарт није са својим гледиштем успео да задовољи, коначно, питање — како или помоћу чега ове две јединице или два механизма, дух и материја, ум и тело, хармонизирају, вршећи утицај једно на друго. Декартово решење са ослоном на Бога ово питање није задовољило не само „научно“ расположење духове већ и саме богослове. Траже се друга решења. Имамо ду-

беско уверење да нико то боље није изложио анализи од проф. Гилберт Рајла у својој студији о „природи нашег ума“. Његово, на пример, критиковање Декартовог мита или идеје „духа у машини“ у ствари и није ништа друго до критика свих оних последица које су настале кроз нове тенденције које се убрзо развијају у интелектуалној активности религиозне мисли у оном делу Цркве у којем се његови богослови отуђују, делимитично, од одлука које надахнути учитељи целе Цркве доносе на васељеноким саборима. Јер, проф. Рајл нам на првом месту скреће пажњу да су „историјски корени „Декартовог мита“ или „филозофије духа у машини“ у развоју схоластике преко Томе Аквинског. Несумњиво да су постојале веома снажне тенденције за супростављањем овом развоју, јер су нам познати и сукоби западних богослова било са Галилејевим погледима или Декартом. Само то има своју другу страну. Корен развоја идеје „духа у машини“ из свега видимо тако је снажно постављени кроз развој богословске и филозофске мисли на Западу, да је појава овог мита била, тако изгледа, неизбежна. Наравно, овде би се радило више о кориговању овог филозофско-богословског поднебља а не његовог одбацивања. Међутим, овој је екстрени развој дошло у овом „Декартовом миту“ на који реагује са толико оправдања, на примре, проф. Рајл.

На првом месту оно што се у овом значајном и веома стимулативном делу проф. Рајла истиче јесте указивање да уколико се може рационално, са одговарајућом логиком сазнања, анализирати механизам тела, материје, као посебности, а онда механизам рада ума, као посебности, да се при томе не може са одговарајућом научном логиком анализирати однос ова два механизма; јер механизам духа је толико нешто друго да никаква овде аналогичност није могућа 79). Али, с друге стране уколико сва аналогичност и није

79) У тражењу овог „трећег“ проф. Гилберт Рајл одбија да се врати ставу механистичког разумевања Хобеса да МАТЕРИЈА апсорбује УМ, али се не слаже ни са ставом да УМ апсорбује МАТЕРИЈУ, али ни са ставом „двојности“ Декарта, пошто, научно, „мост“ којим би се премостила разлика УМА и МАТЕРИЈЕ стварно није могуће изградити или оправдати, јер у том случају мора да се прибегава каквој „окултној сили“, а што је неприхватљиво. Према томе за наше разумевање није могуће усвојити како став Идеализма, да је могућа редукција материјалног света на менталне процесе, као што није могућ ни став Материјализма, редукције менталних процеса на материјалне; што наговештава, једном речју, да постоји или само тело или само ум, али не и оба двоје, што опет, како налази овај психолог и филозоф, није могуће разумети и то и прихватити уколико се не указује на постојање и једне и друге стране, али само не у смислу како то ми уобичајено разумевамо ову двојност; јер проф. Рајл одбија могућ-

могућа не значи да су ова два света заиста два света без овог јединства — то је оно што је посебно важно у овом реаговању на Декартов мит „о два света“ међу које се тешко утискује, као појам јединства, идеја Бога. Јер ако се примењује механизам рада материје на механизам рада духа, под утицајем Њутнове физике, онда, каже проф. Рајл, „уколико би ова теорија о два света, материје и духа, била тачна... утолико би људи не само остали апсолутно мистериозни једни за друге, већ апсолутно неприступачни једни дру-

гим, а они то нису јер релативно лако међусобно комуницирају”.

Имамо већ исцрпне расправе о томе како је самоотуђење, делимично отуђење, изјавио би православни богослов, Блаженог Августина од ортодоксног учења Цркве кроз његово гледиште о предестинацији, условило у развојној линији и доктрину о неслободи воље, односно о детерминизму; исто тако имамо и велики број научних или богословско-филозофских студија о Томи Аквинском, и његовом опет још нешто јачем отуђењу од учења Цркве, у развојној

ност разматрања овог питања уопште у поларитету супротности Тела и Ума; значајно је да у објашњењу свог става он на првом месту указује на језичне тешкоће, пошто се овде ради на првом месту у потреби разумевања самих речи које употребљавамо у овом разматрању. На пример, подсећа нас на употребу речи када желимо да кажемо: о „подизању плиме”, али и о „подизању напе”, као и о „подизању процента смртности”, при чему увек употребљавамо ову реч у различитом значењу, јер сваки пут има сасвим друго значење и никада не стоји у супротности према другој речи или смислу.

У једном погледу тешко разумемо проф. Рајла. Он сам признаје ту тешкоћу, али и то да се при старој одбрани овог питања такође не може да остане. Слично, како то духовито казује, у одбрани земље када се једна тврђава намењена за одбрану не показује више довољном, посада одлази у њену сенку, верујући да је то бољи одбранбени положај, али нова посада која долази налази да ни тај ново заузет положај није добар, они траже трећи; проф. Рајл каже за себе да је у положају тражења оног трећег положаја, јер је извесно да прва два нису сигурна.

Трећи став проф. Рајла показује се са тенденцијом указивања на НЕПОСРЕДНОСТ активности нашег самог постојања, при чему се може о нечем „правити разлика”, у једном смислу, али не и у неком другом; да би то разумели он нам наводи пример „описа” када кажемо: „птице лете на Југ”, али и „миграција птица”, при чему када ово кажемо нема аеродинамичне или физиолошке разлике, али је огромна „биолошка разлика” између ова два описа кретања птица. То значи да треба да знамо у ком смислу правимо разлику у опису проблема односа УМА и ТЕЛА. Можемо ли, на пример, принципе Њутнове физике применити и на психологију, исте принципе када је у питању тело и када је у питању дух, и правити међу њима разлику као што налазимо разлике у механизму тела, међу његовим саставним деловима? У том смислу онда налази проф. Рајл „апсурдним” Декартов „мит” о „телу и души”, јер нас заводи у испитивању било да поричемо или постојање тела или постојање душе. Ова искључивост нас води томе, каже проф. Рајл, да запазимо да како нема места у Њутновој физици за Дарвина и Менделеева, тако да нема места њиховим погледима и у Декартовом „миту” о души и телу. Проф. Рајл напомиње да се са напретком биолошких наука одстрањује зао дух механистичког става који је из Њутнове физике пренет и у психологију, али исто тако напомиње и то да порицањем постојања „духа у машини”, како се то закључило код Декарта, човек се не деградира на „машину”, јер „он може бити нека врста животиње, више животиње”, само остаје да то буде ствар „једног хазардног смелог скока ка хипотези да је он можда човек”, што значи да је и Декартов став далеко напреднији, и не остаје само филозофски мит о „два света”, духа и материје, јер је продуктивнији од материјалистичког „Хобес-Гасендијевог теоретски бесплодног става скобења свста на материју”. У овом тражењу „трећег” закљона за „одбрану земље” проф. Рајл заузима став захтева студије нашег владања и понашања, бихевиористички став, или студије наших процеса према ономс како се наше владање манифестује. Јер, једна је ствар имати знање о нечему, а друга ЗНАТИ КАКО да се оно употреби: једна је ствар знати правила шаха, а друга користити то у безбројним варијантама, комбинацијама, којим коначно нема приступа, у ланцу узрока и последице, или одлуке како да се поступи; то је ствар извесне унутрашње слободне одлуке у разматрању потеза, чија коначна крајња условљеност остаје недостижна посматрачу, али оно што он види јесте учињен потез играча.

Једном речју не постоји кључ на који би се ослонили. Спољни изрази разумне делатности нису кључ за делатност самог ума, јер су сама та делатност. Што значи ако описујемо нечију делатност описујемо рад његовог ума. Али нисмо у могућности да тада и све опишемо, јер пуно остаје скривеног, снови, мисли које се задржавају. Намера да се из покрета тела закључује о раду ума нема много успеха, јер примесе за такво закључивање нису увек адекватне и не могу се увек сазнати. Разумевање оног што се чује и види не укључује и разумевање свих узрока постанка тога шта се чује или види. Ипак, најбоље што остаје јесте посматрање рада другог да би се закључило о чему се мисли, али је најбоље да он сам каже о томе. Међутим, из филозофског става „духа у машини” поверење у механизам рада ума, да би се сазнало шта

линији, кроз систем филозофије коју је он довео до највишег израза као што је схоластика, преко које је и дошло до Декартовог мита о два света", са механистичким импликацијама, било ка материјализму или деизму, и у социологији у тоталитаризму. Ове констатације, као, и, видећемо, психолога Јунга, нису ствар констатације православног богослова, већ само на њих указује подвлачећи колико се то очигледно види да је доктрина „о духу у машини“, коначно најбоље изражена код Декарта, ствар једног еволутив

ног развоја, филозофије и богословља кроз онај део подручја Цркве, који се делимично од Ње отуђује, кроз навођење повреде чистоти учење како су га дефинитивно поставили надахнути чланови Цркве на васељенским саборима.

Од огромног је значаја, на пример, да једно толико значајно реаговање, као што је проф. Гилберт Рајл, на доктрину о „духу у машини“, иде преко критике оног тројичног система човековог „јединственог ја“, управо критике постојања као по-

мисли, потпуно је неадекватан. Ми само утврђујемо да постоје умови других, као што сазнајемо да је каменче тврдо и то пре разумевања пропозиције да постоји материја. Ми можемо да имамо поверење у то да ћемо са успехом решити многобројне проблеме физичке или материјалне природе, али све није физичко или материјално, подвлачи проф. Рајл. У томе и јесте зао дух филозофске доктрине о „духу у машини“, или о два света, сваки са својим механизмом рада. Јер у животу је као и у игри шаха — постоје правила или закони, кретања, али све ипак није униформисано, механизовано; постоје безбројне слободне комбинације, ништа није слепо или строго предвиђено; исто као и на билијарском столу; морају се поштовати принципи кретања, али су немисливе комбинације. Овде се ради у ствари о два принципа, потпуно различита — о правилима игре и о тактици игре; ниједан се принцип не може свести на други, каже проф. Рајл, али зависе један од другог. „Зао дух машине“ хтео би да пређе са једног подручја на друго, која не само да нису различита, већ их је апсурдно упоређивати, а што значи да се механички закони једног подручја преносе на целину живота, његове циљеве, вредности, а што нам знање механичких закона не омогућава. Једна је ствар знање НЕЧЕГ а друго „како“, употреба, тактика. Прво, „знање о нечем“ или постоји или не постоји, а друго, када је у питању употреба „како“, то може да буде делимично знање. Према томе могућност избора, планирања, слободе опет зависи од постојања самих правила или закона. Али „зао дух машине“ нас тера да прихватимо сву Природу као Машину или збир машина. То је у ствари дечја склоност испитивања механизма рада своје играчке.

Како сам проф. Рајл изјављује његова је филозофија више „негативна“, у смислу само супротстављања доктрини „духа у машини“ и значи тражење нечег новог. Јер наше владање је далеко компликованије или комплексније од доктрине да можемо наше ставове да разумемо на основу дијагнозе бола или задовољства у нама, наших расположења; предмет дијагнозе мора да буде оно што је дубље, иза свега, а то захтева далеко дубљи процес, који се може упоређивати са тражењем оног последњег иза одлука у игри шаха или кретања билијарских лопти; то је питање крајњих услова одбојности или реаговања, питање не само знања правила, већ и како, а то значи да „знање“ КАКО никада није потпуно, и поред тога што правила можемо потпуно знати. Проф. Рајл нас само тешки да ипак не постоји извесна „метафизичка гвоздена завеса“ која би нас за увек држала раздвојеним од свега овог, јер постоји нешто што нас привлачи, али на ступњу извесне разумне „издвојености“ од тога што сазнајемо; као и метафизичке наочаре — које морамо да носимо — а које би нас приморавале да за увек себе видимо као странце, јер нам ипак услови живота омогућавају разговор који можемо да водимо са собом. Нешто што налази сам израз у нашем језику који користимо, или у чему можемо да се потпомогнемо самом структуром језика; на пример, „... опомињем себе...“, или „... ударио сам се...“, а што указује на постојање „двојности“, тела и духа, само која се не сме механизовати; јер једно ЈА јесте таква непосредност која сама од себе не може утећи, као тело од своје сенке, али се од гуђе може; својим кажипрстом, опет, с друге стране, можемо на све да укажемо али не и на њега самог.

Толико за сада о овој студији, која нам је посебно важна за наше ставове у овој анализи о догми о св. Тројици и проблему културе; у сваком случају оно што примећујемо јесте да нас враћа животу, самој непосредној логици живота и нашој активности, као непосредности, јер се и овде износе примери из којих можемо да закључујемо колико нас наша логика као наука, као наша другостепена активност, вара у покушајима тоталне механизације живота, а што има свој корен у оним реаговањима на материјалистичке тенденције кроз опет сувише наглашену рационализацију или схоластизацију живота — потребна нам је хришћанска врлина скромности — која се развија кроз непосредност у односу према животу, а што је и ствар васпитања, или тражење „трећег пута“. Када је овде реч о односу између тела и душе, материје и духа, реч је о оном већ толиком старом проблему о чијем се решавању толико дискутовало, али ови нови ставови икова истраживања поново указују на један нов или посебан начин, изван досадашњег рационалистичко-схоластичког, узимање у разматрање одредбе Никејско-цариградског симбола вере о „раскрсењу“.

себности **интелекта, воље и осећања**. Једна критика која је веома оправдано условљена. Добро нам је познато колики је немир изазван у „непосредности“ човекове природе кроз отуђење једног дела Цркве. Овај немир налази и свој веома снажан израз у новим филозофским доктринама. Сетимо се колико се коначно кроз развој схоластике даје предност **интелекту**; то образлаже Тома Аквиноски. Међутим, на то реагује група фрањеваца која даје предност опет **вољи**, сетимо се Рочера Бекона или Вијема Окамског. Затим, док се систем Томе Аквинског завршава са рационализмом Декарта и Лајбница, дотле се реаговање на систем Томе Аквинског, преко фрањеваца Р. Бекона и В. Окамског, завршава у емпиризму Лока и Јума. Истовремено када се реагује на приоритет интелекта указивањем на боље резултате ако дајемо предност вољи рађа се баш у том времену и немачки мистицизам, са Мајстор Екартом, који се у својој еволутивној линији завршава са филозофијом немачког идеализма, и коначно романтизма, односно инсистирањем Шлајермахера на давању приоритета „осећањима“. О свему овоме лако се обавештавамо из историје филозофије; као и о томе да уз сав овај процес развоја ових доктрина, било давања предности интелекту, или вољи или осећању, можемо да пратимо и развој или и теоретске корене самој психологији као науци. Несумњиво онда да морамо да разумемо проф. Гилберта Рајла, који савим оправдано мора да се задржи на критици ове старе психологије и толико оштрог цепања нашег **Јединственог Ја** на психичке процесе воље, осећања и интелекта; јер несумњиво да сувише онажна њихова подвојеност, давање предности једном, другом или трећем, условљује и могућност њиховог негирања уопште. Међутим, иде се опет у извесну другу крајност, управо ово нужно или оправдано реаговање на механицизам било Хобес-Гасендијевог става, или на његову сенку Декартог „духа у машини“, условљује ту нову опасност да се сво „пројство“ негира уопште, уз само указивање на једну јединствену непосредност живота, у којој онда и нема јединства јер нема подвојености, а што би опет била једна друга „научна јерес“ или нетачно учење. Међутим, уколико и можемо да ставимо овакву једну примедбу реаговању проф. Рајла на „научне јереси“, којима је корен у повреда-

ма учења Цркве, јер изазива нове крајности или нове крајности или нове научне јереси, ипак савим лако можемо опет да видимо колико је у праву када тврди да људи разумеју ствари, да их чују, да их осећају, пре него што „овладају каквом физиолошком или психолошком хипотезом“, или чују о „теоретским теškoћама у погледу комуникација између Ума и Тела“ 80). У ствари, савим лако примећујемо, колико кроз ова и слична реаговања на механицизам свих или сличних теорија, које израстају из филозофских доктрина материјалистичког става, са кореном из дохришћанског периода, као и реаговањем на њих, уз извлачење учења такође из дохришћанског периода, кроз које се реаговало на тадашње материјалистичке тенденције, упућујемо се поново самом животу на кориговање, или упућујемо се његовој непосредности, његовим дубинама, животној непосредности која нас сама поправља. Тако да и у оваквом једном **негативном** ставу, као и проф. Рајла, који се само састоји у обарању митова без постављања једног новог става са претензијом научне тачности, сагледамо један опет природан пут или логичан пут нормалног развоја или рада нашег ума, или саме рационалности света, његовог моралног основа; док нас у ствари **наша логика** као другостепена активност обманује и појављује као превара када узима на себе право да нам одређује циљеве живота које у ствари одређује сам живот у својој непосредности.

У свему овоме онда видимо и једну непосредну психолошку условљеност кориговања и наших грешења када су у питању и повреде самог учења Цркве; повреде за које смо рекли да условљују и разне научне јереси, а које се сада исправљају водећи нас тако и поправљању самих тих повреда нанетим учењу Цркве кроз које и дошло до деобе међу хришћанима.

Све ово условљује и појаву једне нове психологије као науке, кроз коју се такође и научно коригују наша грешења, односно констатују као таква, и сада следујемо, или потврђујемо, кроз психологију као науку, нове појаве нашег оздрављења.

Знамо међутим колико се и како, од времена свога постојања, у тајни слободе, Црква увек показивала у извесним учењима и као „непотребна“. Њено учење се увек нужно мо-

рало да узима у разматрање када су се стварале или мењале доктрине било механистичког става када се све своди на материју, или идеалистичког када се све своди на дух, идеју, или, опет, када се указује на постојање „два света“ што је и „мит о духу у машини“. Рационалистичко или емпиристичко или пак идеалистичко секцирање овог питања довело је у питање и саму установу Цркве, јер се у развојној линији ових доктрина прешто и на експериментисање са вером и њеним одређеностима, догмама и религиозним системима. Ово се експериментисање показало као захтев било у поднебљу где се даје предност интелекту, као и тамо где се даје предност вољи, исто тако и тамо где се даје предност осећањима. Тако да ово раздвајање, у веома оштрој подељености, интелектуалних, волиционалних и емоционалних процеса, као посебности, у њиховим механистичким одређеностима, коначно долазимо на нужност и њиховог порицања. Међутим, сама непосредна активност живота присиљава нас да послушајемо његове токове, његове потребе, кроз које и примамо живот, без обзира на хипотезе о животу, или наше истицање подвојености интелектуалних, емоционалних или волиционалних психичких процеса, који заиста као такви, у издвојености, и не постоје, што у том случају и оправдава њихово порицање. Јер се у поднебљу овог анализирања чему дати предност, којем нашем „психичком процесу“, поставило и питање, у једној веома оштрој одређености, о „личном искуству Бога у својој сопственој души“; како се пак поставило и питање чему дати предност у тој души, то се онда и поставило питање којим „психичким процесом“ као средством најлакше и разумемо претставу о Богу; ако је у души, да ли је ствар сазнања интелекта, или воље или емоција. У таквом поднебљу расположења на неки начин се лако разуме зашто се доводи и у питање само постојање Цркве, као потребне, као установе која има нешто да пружи човеку, да му помогне у његовом непосредном ставу за усавршавањем. Јер, кроз веровање на које нас почиње да наводи било интелект, као посебност, или воља као посебност, или осећање као посебност, када је у питању и тај проблем „личног искуства Бога у својој сопственој души“, упућујемо се опет таквој из-

двојености кроз коју је немогућа икаква комуникација, било са собом или својом средином. То се запазило у искуству и на то нам указује, а шта сада треба да видимо, и развој нове психологије.

У овом се и оваквом поднебљу онда сасвим оправдано приметило да уколико може да буде и постављено питање о „личном искуству Бога у својој сопственој души“ да се тада заиста губи и потреба за „организованим духовном институцијом као што је Црква“ (81). Православни богослов овде само примећује колико се у свему овоме, као проблематици, лако решава и питање секти, издвајања, изолованости, на шта нас све тера „сенка“ механицизма поменутих доктрина било материјалистичког монизма или доктрина о „два света“, односно мита о „два света“, односно мита о „духу у машини“. Сам инстинкт живота осећа да кроз сва ова делења, подвојености, анализе, стављамо себи такве препреке које нам не дозвољавају да прихватамо живот као дар радости; због чега и сам живот, као непосредна активност, реагује. Тако се онда кроз то реаговање и констатује о постојању „злог духа машине“; мада је несумњиво да метафизика овог зла има свој корен у самом његовом појму, односно у реалности оног првог, првобитног, раздвајања или отуђења, у искушењу слободе кроз коју је човек потврдио своју несавршеност. Али ово отуђење или концепција „искуства Бога у сопственој души“, што је несумњиво на првом месту интелектуални захтев, изазвало је и такву реакцију, или такву врсту преиспитивања наше психе, коју у савременој науци или психологији називамо и психоанализом, такође резултат „злог духа машине“.

Несумњиво да је од ограног значаја све што су нам представници ове школе, школе психоанализе, која се развија у поднебљу нове психологије, рекли и о религији. Религија је у ствари и један од основних проблема на коју они и своде свој рад. Међутим, шта нам кажу велики психоаналитичари о религији, као на пример Фројд, Адлер или Јунг, као и о посебним вероисповестима, овде нам није задатак да то детаљно разматрамо. Нас овде више интересује даљи развој овог рада психоаналитичара, или шта је то што нас као на коначно наводи њихов напор истраживања, односно

шта је то што њихов напор потврђује или открива као објашњење што се већ дешава у самом живсту, у којем се имплицитно слобода мора да изражава, и на тај начин и наше погрешке, али и само поправљање израза отуђења. Подвлачимо да је ово од посебног значаја за православно богословље.

Указује се све више на огроман значај рада поменутих психоаналитичара, указује се на првом месту на сав значај њиховог откривања дубина наше свести, разпознавање њених слојева које можемо да пратимо до извесне дубине, јер опет извесни психоаналитичари подвлаче да су дубине те наше свести коначно толико велике да то превазилази могућности примене наше механизације ради продора у њу. Само из целокупног тог рада, једне грандиозне муке духа, његово секцирање и анализирање, једно се са сигурношће могло да закључи — да се наш ум ипак може да дели на горње или свесне слојеве свести, и доње, несвесне, односно подсвесне. Ови доњи слојеви свести, без нашег знања или дозволе, делују на рад горњих или свесних делова, на наше изборе или закључивања. Али се сав овај процес „деловања“ не одиграва без сукоба, којег као да нисмо ни свесни; јер често захтев доњих слојева свести горњи слој не може да одобри; или обратно, тако долази до узнемирања, које се завршавају, познатим неурозама. Нажалост, све ове анализе нису могле да прођу и без злоупотреба. Можемо за то опет да се жалимо на „зао дух машине“. Случај или рад К. Г. Јунга нам то најбоље открива, односно његово реаговање на развојне тенденције овог испитивања, којима он даје признање захвалности, али са ограничењем да их у одређеностима, у којима се појављују, не може да прихвати.

Можемо да пратимо, па и на пољу питања учења Цркве, формирање Њеног учења, када и колико су у праву психоаналитичари у тврђењу, као што то чини К. Г. Јунг, да се наше сазнање заснива не само на истини већ и на грешењу. Треба да се потсетимо историје хришћанства, као и напомене црквених историчара, да смо се припремали за дочек Спаситеља, Откривења, на позитиван и негативан начин; пут преко Израела био је позитиван, а сви други били су само лутања, тражења, што обележавамо као негативан пут, јер је био толико испресецаан препрека-

ма нашег грешења. Али то је условило и сву реалност потребе за Откривењем. Можемо да кажемо, такође према Јунгу, да је то био и период трагања за својом сопственом душом, за којом истина трага и савремени отуђени човек. Уколико се старо трагање, као и грешење, изражавало кроз толико много тешких снова, изопачености, страха, очекивања, анималних прохтева, што је све налазило изразе и у чудним причама или још фантастичнијим митовима, утолико се данас, знајући за ово дохришћанско поднебље наше историје, не изненађујемо и за своје садашње доба у којем као да се обнављају дохришћански митови, сва лутања и сви анимални прохтеви који траже своје ослобођење, а што опет доводи до познатих сукоба којих смо сведоци и на које указујемо као на нездраве појаве свог времена. Скоро као да смо опет стали на оштрицу бријача питајући, се, у свом савременом положају отуђености, да ли да дозволимо, да би се излечили од неуроза, ослобођење од својих стега, а што значи и од своје религије и њеног Откривења, на шта би нас упутио Фрејд, или опет, сасвим супротно том ставу, да још интимније прихватимо религију као нашу суштинску активност, на шта нас опет упућје Јунг. Јер Јунг сматра да нам моралност није наметнута споља, већ је носимо изнутра. Јер је, како нам то подвлачи овај велики психолог, „инстинктивни регулатор наше акције, а такође управља и колективним животом племена“.

У новој психологији се констатују овакве наше дилеме. Сигурни смо да су то веома озбиљна питања са којима се не сме експериментисати без последица по наше лично и колективно здравље. Јер нас Јунг, такође, опомиње да уколико бисмо „желели да се ослободимо хришћанства рескирамо дезорганизацију човекове анималне природе у њеним најдубљим дубинама, јер је „хришћанство форма која дисциплинује ту природу“.

Међутим, ово питање „форме“ је веома широко, јер хришћанство ма колико да се историјски потврђује као најуспелија „форма“ или облик кроз који је човек учинио најуспелији захват ка врху свог цивилизаторског успона, ипак постављају се питања и о другим формама или религијама, погледима, односно ставовима, или типовима, од чега зави-

се ставови или теорије према којима се опет покушавамо да управљамо. Шта је то што лежи иза ових **форми**, кроз које се развијамо, односно које усвајамо?

Најкарактеристичнији ставови били би сигурно коначно ови: према Фројду, на пример, све долази или све условљује претходна околност, а што је и притисак какве снажне узрочности, тако да се коначно према овом ставу „сви највиши идеали, или херојски ставови, префињена осећања, дубока уверења“ могу да редукцирају или сведу само на један узрок, на какву баналну реалност, као своју инспирацију, коју Фројд, као што је добро познато, тумачи као „анимални инстинкт“ односно секс који се сублимира у ове „више реалности“. За Ничеа та „банална реалност“ није секс, на пример, већ „воља за моћ“. Оно што је, према томе, одлучујуће у овом ставу јесте „објект према коме се субјект управља у тражењу задовољења свог инстинкта, с обзиром да се цео развој људског друштва креће кроз појављивање енергије која је у сукобу са смрћу, тако да је сам овај сукоб, сукоб супротности, извор енергије развоја. Наравно, Фројд даље не може да иде; у његовом ставу остаје без одговора где крајњи извор ове енергије кроз коју се изражавају сублимирани облици наше анималности. Код Адлера то је сасвим одређеније; код њега примећује Јунг то је субјект који је одлучујући а не привлачност објекта, с обзиром да је „све телолошки уређено“, или све је управљено према извесном циљу. У том циљу је и извор енергије, могло би да се закључи; тако да и разарајући принцип смрти могао би да се разуме у оваквом ставу, управо да се и кроз њу нешто остварује. Средњи пут био би, каже Јунг, да је „људско владање условљено колико субјектом толико исто и објектом“, мада се никада ниједан од ових ставова не налази у својој чистој одређености. Међутим, у Јунговом ставу, или опису онога што се дешава као активност, откривамо један значајан корак даље од Адлера када у оквиру његовог запажања о телеолошком развоју енергије поставља питање једног дефинитивног **облика** који треба да буде циљ овог телеолошког развоја. Тако да ово питање форме у оквиру које се развија енергија рада јесте један он најдрагоценијих резултата које смо добили кроз развој психологије,

а посебно у оном њеном делу који описујемо као психоанализа, а овај резултат или ово питање „**форме**“ у оквиру које се развија рад јесте у суштини и основни проблем „нове психологије“.

Познати Јунгов став, да „живот има такође сутра и да се данас једино може да разуме ако можемо да додамо нашем сазнању оно што су били јучерашњи почетци сутрашњице“ (82), потврђује да сама енергија, на коју указују и Фројд и Ниче, сама по себи није ни добра ни зла. Зато, а у том погледу он посебно критикује Фројда, сама та енергија није довољна за сублимацију наших прохтева или жеља, инстинкта; потребан је облик, форма, која даје овој енергији квалитет. То је оно што је од суштинске важности за Јунга. На пример, Јунг наводи случај једног његовог пацијента, бизнисмена, који је са страсном пословношћу испуњавао смисао свога живота док се није обогатио, а онда када је дошао до свега што је желео да има у задовољењу својих „анималних потреба, пао је у очајање бесмисла, јер више није имао циља за који би се залагао. Његова неуроза се могла излечити само уколико би се могао вратити у оно почетно своје стање, а што је за њега било немогуће, јер је он већ искусио безобличност процеса развоја своје енергије кроз „облик“ који се показао бесциљан. Њему је био потребан облик рада који би га водио квалитетнијем животу; што значи стваралаштво зависи од **облика**, од управљености према ономе што се остварује, а што треба да буде истинит „прави успон“, одговарајућа реалност коју треба да остваримо а што је и практично питање. Сама чиста енергија нам то не може да каже. Јунг напомиње да се анимални инстинкти свде не занемарују, они су присутни, јер се живот у ствари и развија кроз сукоб супротности; односи победу онај „виши облик“. Наравно, мора да долази до „унутрашњих сукоба“ и уколико су они снажнији утолико изазивају дубљу узнемиреност, и коначно и то што би се дијагноzirало као неуроза, или стање болести. Међутим, супротности се не могу избећи, јер је проблем супротности суштински проблем људске природе, подвлачи Јунг; а то је и питање вредности, питање управљености према себи или другом, питање његових познатих типова интровертираних или екстра-

вертираних, који у својим развојним процесима прелазе један у други, потврђујући своје унутрашње сукобе; јер „принцип супротности“ остаје „основа“, и без њега нема равнотеже, или нема система само-управљања. Јунг подвлачи „психа је самоуправљајући систем“. Истина, опомиње нас и на то да може извештај објект да има већу привлачну снагу од етичких циљева, али и то је питање сукоба; само Јунг изражава поверење у човекову природу да се одабирање врши према оном што је најпожељније, као добро.

Ово поверење у природу човека, сасвим слободно можемо да кажемо, и тако коначно разумемо Јунга, да игра једну од најодлучнијих улога у његовој анализи човекове психе. Он у оквиру овог ПОВЕРЕЊА и примећује ону најбитнију карактеристику живота — развој кроз сукоб према добу; а то је даље питање односа подсвести према самој свести, однос личне подсвести и колективне подсвести, а што карактерише како једну посебну индивидуалност тако исто и индивидуалност једног народа, групе; јер све оно што може да се каже за „личност“ може и за „групу“. Јунг, једном речју, указује на постојање „личне подсвести“ али и „безличне или трансперсоналне подсвести“, или опет, „колективне подсвести“. Он то разматра такође у оквиру и добро познате идеје о „конзервацији енергије“, а што је такође од значаја у овој анализи.

Лична подсвест се састоји од изгубљених сћања, непријатних доживљаја, идеја, заборављених или потиснутих са циљем, субмираних опажања, чулних, која још нису доспела до свести, и коначно, до садржаја који још нису сазрели за свест, као и сенки снова... што све може да дође у сукоб са кондезованом енергијом колективне подсвести... која се изражава кроз симболе, митове, а што и није ништа друго до израз или слика оне примордалне енергије, оног основног животодавног, трансперсоналног, према чему појединац формира своје највеће и најбоље мисли. У Старом завету то је она енергија која „гори у несагоривој купини“, у појави Мојсеја, у Новом завету то је и она енергија појаве Светог духа у виду огњених језика; ...исто тако слике овог појављивања имамо и у учењу

Хераклита о „вечно живој ватри“, и слично код стоика... као и у безбројним митовима о „хероју-сунцу“... тако се ова светска енергија која спава или се налази у колективној подсвести... изражава кроз ове или сличне слике а које су у ствари и они основни облици, „праоблици“, кроз које се човек развија формирајући своје најбоље идеје или мисли. Овај „пра-облик“, као она првобитна снага, обухвата психу срећујући је... То није питање egzистенције Бога, јер љуски ум никада не може дати одговор на то питање, или дати доказ, али као идеја Бог се показује као нужна психолошка функција ирационалне природе, а што опет нема никакве везе са питањем Божје egzистенције; због чега је мудро... јавно и свесно признати идеју Бога, јер је једна виша снага потребна у нашој психи, и уколико она није у идеји Бога на месту где се усељавају други појмови који онда одигравају улогу Бога, што се коначно показује као нешто веома неодговарајуће или глупо. 83)

Ова Јунгова „дијалектика“ уклованредно нас води оном закључивању на које смо већ указали, управо како и на који начин све више долази до израза, и кроз савремена научна истраживања, вредност залагања Православне цркве за оно првобитно учење, које нам је дато као откривено, и које се не може мењати. Јер нас Јунг подстиче пре свега на потребу сазнања, и за коју каже да може бити само једна, и као таква онда један руководећи принцип акције. Међутим, у таквом облику, само као истина, без поларитета, она ниги може да се сазна а ниги развија; Јунг налази да је увек потребна супротност; јер све се у развоју ослања на свој „унутрашњи поларитет“. Овај велики психолог на томе стално инсистира, опомињући нас исто тако да и сама енергија која омогућава разноликост појава, и њихов развој кроз супротности, мора да буде у својој суштини такође издељена, у поларитету, иначе, вели, не би ни могао да постоји. Исти је то случај и са личном и психичком енергијом појединца, а исто тако и групе, народа.

Када „личност“ у свом развоју наилази на тешкоће, каже даље Јунг, приморана је да се враћа на траг, односно његова психичка енер-

гија се повлачи натраг, у период раног детињства, пробијајући се према наслеђу предака, при чему се у његовој свести буде митолошке слике, праоблици, на које смо се већ осврнули. Јунг нас опомиње такође да се у овоме може да открије и толико велико савремено интересовање за теософију и антропозофију. Међутим, ово на првом месту опомиње православног богослова и на саму чињеницу расцепа у Цркви која се одиграла у историји, и као таква неуклоњива, али у свом развоју овај отуђени део Цркве, схоластички део, морао је да искуси ново делење, при чему се ново обликовани део упућује сада натраг у тражење свог јединства са својим првобитним обликом; лако нам је распознати да се овде ради о Реформацији у Западном делу Цркве; јер сада нови облик — протестантизам, грађи реалност свог првобитног облика, реалност неподељене Цркве. Ово опет даје за право Јунгу када нам говори и о „конзервирању ранијих вредности“ са запажањем могућности одржавања и свега оног што се у своје време и супротстављало тим вредностима када су се обликовале и усвајале. Тако да данас када наилазимо на све веће тешкоће, услед све снажнијег манифестовања последица расцепа у Цркви и сада кроз тај расцеп, развоја таквих доктрина које са својом отуђеном природом, условљавајући појаву нових митова са својим „злим духом машине“, што нас омета у развоју, и на тај начин приморава да се враћамо у свој период „раног детињства“, тражећи слику свог „праоблика“, као своју најранију конзервирану вредност, од којег и почињемо да се развијамо. У исто време ми и заскрсавамо и све оне појаве које су пратиле или се супротстављале енергији развоја и формирања те наше најраније слике или праоблика; а то је онај низ митова и дохришћанских симбола, израза оног лутања или негативног припремања за дочек Откривења; али, исто тако, ту је и онај низ неортодоксних учења која су осуђена на васељенским саборима и која се данас опет поново јављају у виду разноликих секти или покрета, а што опет у теологији свега има ту улогу да потпомаже, као супротност, истинито учење Цркве. Напоменули смо већ да уколико је то учење у питању да се тада јављају и „научне јереси“ које нам доносе опет и нова уз-

немиравања; чега је толико адекватан пример Декартов мит „духа у машини“.

Можемо да кажемо колико у ствари Јунг у својим анализама, како психе појединца, тако и колективне психе једне групе или народа, само потврђује оно што се дешава. Очигледан, или најочигледнији пример, ове његове анализе имамо у историји Цркве, јер видимо како оно негативно припремање, било у дохришћанским временима, или данас, и није ништа друго до суштински човечков задатак откривања поретка у хаосу несрећености, а спет, у оквиру задатака успостављања самог поретка и у међуљудским односима; што је ствар рада, усавршавања. Сметње које нам се појављују у овом раду приморавају нас да одржавамо свој континуитет са тим што Јунг назива и „наслеђем предака“. У сваком случају, у људским условима несавршенства, пут истине мора да води, као што видимо, и што Јунг констатује, кроз грешење; при чему опет осећамо сву вредност тог овог основног **праоблика** са ослоном на којег и предузимамо свој успели подухват ка савршенијим бољицима живота.

Питање овог облика усавршавања, односно облика кроз који се развија енергија рада, јесте питање, као што смо видели и не само Цркве и Откривења на које Она указује као на најсавршенији облик који нам је омогућио опет најуспелији подухват цивилизације, већ и низа других облика савремених и архаичних; јер се увек „хришћански облик“ Откривења ставља под сумњу испитивања упркос очигледности руководећег облика културе који се формирао кроз Њега. Његов основни, праоблик, тројични облик, на изврстан начин нас увек опомиње у сваком методу рада, на сваком пољу испитивања, у свакој науци, а о чему нам логика и психологија посебно сведоче. То смо већ до сада лако могли да запозимо. Сам појам дијалектике, кроз који се покушава, скоро најуспелије, да прати развој ма које појаве, о чему нам сведоче методологије наука, ово такође потврђује.

То је најбоље изражено у случају Хегела или његовог система филозофије. Он нам је у свим својим делима, а посебно у својим познатим предавањима из области историје религије, истицао један суштински облик тројичности као најкарактеристичнији облик кроз који је човек запажао процес развоја, као и своје разумевање супротности. Маколико

све то било неортодоксно, ипак је веома карактеристично, јер се овај праоблик „тројичног“ принципа на неки начин увек наглашава. Из историје религија видимо колико је око овог принципа „тројичности“, дохришћански човек уз низ својих митова и симбола покушавао своје најбоље идеје и мисли. Међутим, најбољи или најуспелији ослонац у свом задатку сређивања живота, или откривања поретка, као и организовања поретка, уз изражавање својих најбољих идеја и мисли, човек тек добија кроз Отривење; добија га кроз **супротност**, или када се коначно уверио да сви други покушаји или симболи нису успели; али, исто тако када је покушавао да сувише рационализира ово Откривање, а посебно његову централну тројичну догму упутио се и у научне јереси; то је нашло свој израз како и у Декартовом миту „духа у машини“, али и, на пример, Хегеловог гностичког анализирања Тројичне догме откривења, што је одвело и у познато хипостатизирање овог „тројичног система“ у појму дијалектике, и онда кроз појам дијалектике у низ такође других научних неортодоксности или јереси.

Психолог Јунг се такође веома много интересовао за ову централну догму хришћанског Откривења. На супрот Св. Тројици он је разматрао и појаву Зла као посебног лица које се супротставља Св. Тројици. Јунг се веома много интересовао о овом сукобу како је изражен код ап. Павла у појмовима о анђелима, арханђелима и „силама и властима“. Уколико онда откривамо да са овим обликом, као организационим принципом, односно са појавом хришћанства, одпочиње један нов период светске историје, онда несумњиво да лако закључујемо колико најуспелије идеје или мисли коначно добијамо тек са ослоном на овај облик, или кроз изражавање енергије кроз нашу веру у овај Облик, који се према томе такође може и мора да прими као „основни“ или „праоблик“ наше организације свести.

Можемо такође да пратимо кроз наш развој како се и колико овај Облик појављује као онај нужно потребан „синтетичан или конструктиван метод“ преко којег би премостили тај поларитет између свесног и подсвесног у нама, ирационалног и рационалног, или, коначно, личног и колективно подсвесног. Јер свака анализа мора да буде сведена, каже Јунг, на синтезу, и онда сваки рад

или свако разматрање поларитета целокупне реалности мора да има своју синтезу у једном појму — у универзалној историји човечанства таква једна синтеза је једино могућа у појму догме о Св. Тројици.

Јунг нам указује на необично велику важност ових „праоблика“, како се изражавају у низу ситуација, као на необично важне факторе са огромним психолошким последицама. Од коликог је огромног значаја опет такав један Облик појма одређености, као облик основне Енергије, кроз чију се снагу и мудрост појављује живот, који имамо у појму догме о Св. Тројици, можемо да закључимо о истинитости тог свог веровања и на основу запажања колико је различит свет данас од оног који је постајао и развијао се пре учења Цркве, када се само лутало у очекивању сазнања таквог једног Средства спасења. Али, можемо да осетимо сву реалност овог Симбола, као Облика кроз коју развијамо свој живот, и данас, или веома често кроз савремену историју, када покушавамо да се ослободимо Слике овог Облика. На то нас опомиње сам Јунг, подсећајући нас и на Век просвећености, или на времена када се покушавало да се ослободимо ове Слике, као свог Праоблика, да се гада људи нису успели да у исто време ослободе и погледа одговарајућих психичких функција овог Облика. Случај Француске револуције из 1793. то посебно потврђује, јер су се тада у процесу ослобођавања од овог „праоблика“ чланови једног друштва враћали у своје доње слојеве свести, у подсвест, и, како каже Јунг, под притиском „сувишка либида“, или анималних инстинката, доживели стрхоте јакобинског терора у време револуције. У овом погледу, додаје Јунг, Римокатоличка црква има своје предности, али и ту се крију и опасности⁸⁴), мислећи на то да уколико се наглашава овај облик као организациони принцип то је нешто што је добро, али уколико се одбаца, и када се одбаци, искуство показује да тада на тим територијама долази до катастрофе. Није потребно да кажемо колико и најновија искуства потврђују ово Јунгово запажање.

Исто тако када Јунг у оквиру ове „нове психологије“ сагледа сву корист по развој човека сукоб између Рима и Реформације, православни богослов у том сукобу види само развој истине или пут ка једној великој нужној синтези кроз коју се сада далеко очигледније изражавају

одлуке васељенских сабора Цркве као истине; према Јунгу светлост је овде поново засијала кроз сукоб. Како је то историјска чињеница, то се онда у тајни слободе и људске несавршености „принцип супротности“ показује као „основа“ кроз који се утврђује истина.

Када је реч о овом Облику — или „праоблику“ — нешто што се показује као услов живота, нужност за његов развој, није реч о нечем што се појављује као „спољње“, нешто што је потпуно изван наше природе, већ као Облик који је услов нашег Јединства, али исто тако у исто време и наше Слободе; нешто за шта бисмо могли да кажемо да је и **иматетио** али и **трансцедентно** нашој природи, трансцедентно у смислу савршенства.

Ово најбоље можемо опет да разумемо ако се овде сетимо Хомјакова и његовог размишљања или анализе појма Цркве — православља уопште; јер нам Хомјаков каже, као што добро то знамо, — да док римокатоличанство значи „јединство без слободе“, а протестантизам „слобода без јединства“, дотле, сасвим сигурно, сагледамо колико је само православље „синтеза“ ових двеју страна са њиховим тенденцијама развоја ка поднебљу које није интегритет или појам пуноће Цркве.

Међутим, сукоб ових двеју страна са њиховим израженим тенденцијама „јединства без слободе“ и „слободе без јединства“, и према Јунгу, значи за нас благослов Божији, светлост која је засијала кроз сукоб, јер нам је указала у једном веома реалном или историјском присутном смислу на сав значај напора Православне цркве у чувању своје праксе развоја и постанка догме и њеног усвајања. Православна синтеза — **јединство цркве у слободи** — историјски се потврђује кроз историјске творевине националних цркава, а сада, као што видимо, све више у једном све универзалнијем смислу када долази до израза тај најдрагоценији принцип живота — сачувати **јединство у слободи**. Наравно ово је процес који се развија кроз рад и васпитање, односно, како би то богослови рекли, и кроз благодат Божију; само то је задатак, јер се и у поднебљу саме Православне цркве указује потреба, све више, за интензивнијим радом у образложењу овог сазнања којег иначе, као што видимо, доноси сам живот, сам развој живота Цркве.

Овде сада треба да се подсетимо и на психолога који нам скреће пажњу на знање правила, закона, догми, да је то једна страна живог, а друга је коришћење тога што се зна, али и то коришћење ствар је, такође, знања; док прво „знање“ по логици ствари јесте или мора да буде потпуно, друго је увек као „знање“ само делимично, јер је ствар слободе, бескрајних могућности и варијанти употребе или комбинација у игри — кажимо живота. У сваком случају прво „знање“ условљује друго.

То су и све оне супротности кроз које се рађа и Декартов „мит а два света“, о „духу у машини“, који условљује и појаву Века просвећености, и покушаје да се ослободимо своје Слике или Облика кроз који почињемо да се развијамо; али то је и покушај који условљује да се враћамо у своје детињство у наслеђе својих предака, свом „Праоблику“ или Слици, Облику, преко којег смо најуспелије пришли томе што је најосновније — Целини, савршенству, стању које указује на **потпуност**, нешто што нам и несвесно треба, или што несвесно следујемо, и што нам коначно најреалније потпомаже мирење супротности у процесу индивидуализације⁸⁵). Јер према ономе што се констатује у новој психологији, а што нам посебно открива Јунг, човек уколико више достиже своју „целину“, своје савршенство, утолико у томе све више потврђује и своје здравље. Није онда ништа изненађујуће што су први императори, прве хришћанске државе, а онда кроз векове све своје указе или законе почињали са формулом „у име Св. Тројице“, као што и кроз векове где се год проширио утицај духовног поднебља ове прве хришћанске државе, сваки радник свој дневни посао је почињао такође у име Св. Тројице, јер је то за њега била његова Слика' наслеђе његових предака, а исто тако Облик кроз који даље тече развој његове енергије. То је било оно „јавно признање“, што као потребно, видимо, да налази, односно да то образлаже, савремена психологија, или нова психологија. Указујући на ову потребу Јунг подвлачи да то чини како кроз рад свог интелекта, али тако исто и кроз упућеност коју добија кроз „своје срце“⁸⁶); једна непосредна активност коју ипак овај психолог осећа да се дели, наравно када тек о њој мисли или је кроз самопосматрање констатује.

У сваком случају оно што је најважније у овој анализи јесте запа-

жање реализма овог „праоблика“ као нужне Сlike за човеков развој. Од посебне је важности нарочито за и такве покушаје или експериментисања, према више интелектуалном захтеву, о „личном искуству Бога и сопственој души“, када се одстрањује утицај или потреба Цркве као организације кроз коју се чува та потребна Слика, тог основног облика, кроз који човек тек може да се досеже за Целином, или савршенством, јер, иначе само сам, кроз свој сопствен напор, без ослонаца на своју колективну подсвест“, а што значи Цркву, пролази као и онај Јунгов бизнисмен, јер смо видели колико нам то открива и „нова логика“ да човек сам себи не може да одређује циљеве, јер када су у питању „ПРАВИ ЦИЉЕВИ“ то мора да буде ствар колективне вредности, и коначно ствар Откривења. То нам се исто тако, видимо, потврђује односно показује и кроз „нову психологију“ која потврђује нужност „праоблика“, колективне подсвести, са којом морамо бити у јединству ради успелог процеса своје индивидуализације, јер за квалитет наше индивидуализације није довољна само енергија, већ Облик кроз који се она каналише, али ту мора да присуствује и поверење у ту Енергију, која се осећа у непосредности самог живота да је Добро Њен Циљ.

Оно што је пак најважније, и што се види из ове аналитичке психологије, питање није у суштини питање доказивања егзистенције Бога, већ се показује као „нужна психолошка функција“, при чему опет не можемо говорити „о личном искуству Бо-

га у својој сопственој души“, без руководства једног Облика кроз који се идеја о Богу са својом психолошком функцијом појављује као фактор „који сређује“ психу. Видели смо како се о том Облику може говорити, и како се Он појављује, у оквиру самог рада Цркве у којој се не дају „докази“ већ указује на Бога, тако да се рад Цркве показује као онај аналитички фактор који руково да наши мразвојем и каналише нашу енергију која у својим и интелектуалним активностима прави такве закључке у еволутивном развоју усавршавања да то има свој практични допринос човековом приближавању Целини, свом савршенству, према појму Светости на који се указује у Откривењу.

Према томе све наше научне активности, као наше другостепене активности, међу којима на првом месту логика и психологија, не могу бити руководећи фактор у одређивању циљева и вредности, већ су то само оне непосредне анализе које потврђују непосредне токове живота, његове потребе и нужности, оно што нам је дато, оно што имамо као живот који се изражава кроз нашу првостепену активности која према Откривењу стоји у кибернетичком односу. Квалитет те првостепене активности према томе зависи од Облика кроз који се развија; отуда можемо да размишљамо о Откривењу као једном од најсавршенијих Облика до којег смо могли да дођемо, јер кроз Њега, а о чему нам опет сведочи аналитичка филозофија историје, учињен је најквалитетнији замах у човековом успону у усавршавању.

— наставиће се —

75) C. G. Jung. Two Essays on analytical Psychology, New York, 1956; str. 130.

76) G. Stephens Spinks, Psychology and Religion, London 1963; str. XIV—XV.

77) Ibid.

78) Ibid. 50

79) Gilbert Ryle, The Concept of Mind, Penguin Books, 1968.

80) Ibid, 192.

81) G. S. Spinks, op. cit. 98.

82) C. G. Jung, op. cit. 56.

83) Ibid. 81.

84) Ibid. 105, 108.

85) Ibid. 121.

86) Ibid. 126.