

Протопрезвитер ИЛИЈА

Да ли је рационално оправданније веровати или не веровати у Бога?

A. E. Taylor, DOES GOD EXIST? London, 1966.

Не можемо све рећи у једном приказу шта обухвата ова изврсна студија једног одличног хришћанског апологете. Али се можемо задржати на извесним њеним гледиштима, а посебно на једном кроз које се толико ванредно оправдава, модерним начином мишљења, сама догма о св. Тројици, и поред тога што долази из искуства или доживљаја хришћанске истине из једне друге хришћанске традиције која није православна. Овим желимо да кажемо како ову велику догму Православне цркве оправдава само хришћанско искуство; увек тамо где се и научно мисли, а и без посебне намере да се то истакне. На томе желимо да се у овом приказу задржимо, а са надом да ћемо једног дана ову добру студију и читати у целини у преводу.

Писац ове студије проф. Едвард Тејлор, рођен 1869. год. умро 1945. год. син је протестанског пастора. Био је дугогодишњи професор филозофије и етике у Единбургу. Пред крај живота написао је ово дело. У низу његових дела ова студија представља из области религиозне филозофије неку врсту резимеа или коначног његовог погледа на питање „постојања Бога“; дело носи наслов „Да ли Бог постоји?“

Овај изврсни хришћански апологета своје младићке дане и своју рану филозофску радозналост провео је у оној интелектуалној атмосфери

коју је Ниче окарактерисао овим трагичним мислима; „Бог је мртав... модерна физика је доказала да Бог не постоји, убила га је модерна наука... због тога што он не постоји... сада ја хоћу да будем бог“. Неку врсту краја реализације ових сурових речи проф. Тејлор је доживљавао у својим зрелим годинама које сам описује као „мрачне“. То је било време када је Немачка напала Пољску 1939. године, а када је и написао ову студију; сам се осврће на овај догађај непосредно пред своју смрт 1945. Ради бољег разумевања овог доброг дела о Богу, његовом постојању, или о рационалним основама наше вере у Бога, сматрамо да је потребно да ово напоменемо. По јасноћи како је писано, по дубини своје убедљивости, спада међу најлепше књиге ове врсте; јер се лако чита, са радошћу, и њена интелектуална искреност толико плени да код читаоца скоро нестаје оне граничне линије између саме вере и рационалног оправдања вере. Ту линију иначе сам аутор не пориче да постоји, шта више каже да се она и не може превазићи. Међутим, ма колико вера била могућа да се рационално оправдава, и ма колико да је рационалнија него и само неверовање, ипак вера остаје „дар Божији“ и као таква се не може интелектом потпуно оправдати.

„Жива религија” се према томе не може одвојити од Откривења, али како нам позив или потреба за религијом долази кроз разум, каже проф. Тејлор, то ми не можемо ипак ништа да прихватимо као „везу са Богом” док се не осетимо рационално задовољни у уверењу да постоји Бог који ствара или омогућава ту везу.

С друге стране кроз овај став се не жели да каже да је могуће доћи до **живе вере** кроз логичке силогизме, на основу аргумената, неком врстом научне демонстрације на основу „научног начина мишљења”, али се жели да каже и да су све оне примедбе, које наводно „као научне” доказују Божије непостојање, рационално неоправдане. Другим речима, овде се истиче колико је рационално оправданије веровати у Бога, него, на пример, не веровати. Али, опет, није могуће „створити” веру у Бога „научком” тамо где она не постоји, њу нам може само дати Бог.

Ово су одговори на приговоре за које проф. Тејлор мисли да би му се могли ставити. Исто тако, он се задржава и на приговору да однос између „теизма” и „атеизма” не може да буде предмет научног разматрања, јер је то метафизичко питање где науци нема места. Али, ако наука игнорише метафизичке проблеме, или проблеме који су „изван — науке”, она на тај начин, каже проф. Тејлор, веома штетно сужава своје поље рада, што је могуће на пољу науке; али, како наш интелект није једино „научно средство” не смемо тако поступити и толико себе сужавати, јер то на свој начин опет штетно делује на развој науке. Морамо, истина, говорити језиком свога времена, а не оним који изчезава са прошлим временом.

Како се овде више ради о „природној теологији”, како сам аутор то напомиње, то је он веома заинтересован да подвуче како заиста нема ни „живе религије”, ни богословља, у одговарајућем смислу речи, без Откривења.

Овим примедбама којих се плаши аутор скоро и да нема места. Студија је тако писана да може да буде пример једног општег хришћанског става. Међутим, нас посебно у овој студији привлачи једна необично интересантна чињеница, то је моменат „тројичности” који се овде јавља тачно према структури саме Св. Тројице, како нам је она откривена у њеној догми. Кроз тај моменат **тројичности** ми се и уводимо у овој студији у рационално оправдање по-

стојања Бога — или у то како се идеја Бога оправдава у **рационалности поретка света**, плана који постоји и кроз који се свет као целина креће; тај се план коначно остварује у моралном циљу или оправдању, без којег би иначе сам „план” света био само један механички процес без обзира иначе колико детаљно и био плански постављен.

За православног богослова је заиста занимљиво како и на који начин у овој студији **моменат тројичности** долази до израза у разматрању рационалних основа наше вере у Бога, а која увек мора да остане вера а не знање и поред тога што се она у рационалној анализи постојања света изврсно оправдава. Знамо, колико је у нашој догматици истакнут значај логме о Св. Тројици, као и то да не постоји ништа у нашем свету постојања са чим бисмо је могли упоређивати; Св. Тројица је изнад свега. Свети оци су извесне аналогije ипак чинили, и које су са великом обазривошћу и ограничењима на неки начин и могуће. У овој студији наилазимо на такву једну могућност, или такву једну аналогију. У овој студији и путева нашег сазнања ова аналогија избија као унутрашња чињеница разматрања, тесно везана за суштину самог сазнања ствари. Из логике ове анализе то избија, а наравно Тејлор и није имао намеру да нам на то укаже; његов је задатак био други — да укаже да је заиста рационалније веровати него не веровати у Бога, само кроз ту анализу нам се открива и **тројичност** коју можемо да упоређујемо са структуром постојања саме Св. Тројице. Није потребно да кажемо да је то једна логична последица постојања и саме логике, или самог Бога, као мисли о свету. То можемо лако да видимо како спонтано, само по себи, долази у први план ове студије.

„Да ли има Богу места у општем плану ствари? Можемо ли елиминисати Бога било са природног или моралног подручја а да на њима не завлада хаос море? „Какву је улогу имала хришћанска вера у развоју Европе, и онда целог света?”

Две су пресудне чињенице, као последице хришћанске вере, одиграле улогу у развоју наше цивилизације. Прво:

У нашој вери у једног савршеног Бога налази се и корен нашој вери у рационалност поретка и система природе, а што је условило и интелектуалну атмосферу из

које је рођена и модерна наука. Али та вера да постоји један универзални закон у природи, који је рационалан у својој основи и на којем је једино и могуће откривати научне поставке, остаје у свштини само веровање које се не може у целини научно доказати. Тако су са поверењем или вером у догму о стварању света од Бога, на пример Галијеј и Њутн, поверовали такође и у то да се у свету мора одражавати и интелигенција самога Бога, у законима поретка у природи, што им је послужило као полазна тачка у њиховом раду на научним открићима. Друго:

Из ове догме о стварању света од Бога произлази и наша вера да је овај свет постављен на моралним принципима, то је вера да постоји управљање процесима живота, према закону добра, или у разликовању зла, чињеница без које се не може замислити савремен свет и сав његов поредак или сва његова рационалност.

Ова два уверења, уверење да постоји један логички доследан систем, рационално организован, кроз који се механизам његовог кретања развија, као и у уверењу да је у основи тога света присутан и принцип добра и тежња за његову реализацију према једном опет рационално оправданом циљу, у ствари су само две стране једне и исте целине. Губимо ли веру у једно од ова два уверења, напоси се последица другом, јер су тесно међусобно повезана.

Међутим, продужава проф. Тејлор, под утицајем развоја природних наука, неки почињу да верују у постојање овог света као једне велике машине, механички организоване која ради без циља, због чега не можемо од ње да очекујемо нити да произведе нешто што је добро а опет ни нешто што је зло; просто то је једно кретање и само кретање. Међутим, ако посматрамо пажљивије тај процес кретања „машине“ света ипак запажамо да су резултати тога кретања нешто што је добро, јер запажамо и процес усавршавања као и савлађивања зла. На пример, свесни смо пре свега својих заједница које смо организовали на принципима законитости и хуманости, боримо се за њих да су све савршене и савршеније. С друге стране лако можемо да закључујемо да ако би машина света била само једно

механичко кретање, без обзира на зло или добро, онда би наше усавршавање било само случајност, а машина света би могла у крајњем резултату и да производи само зло. Та случајност би била могућа.

Наши су предци, међутим, налазили у својој вери или визији „постојања једне универзалне природе коју покреће један универзални закон“ нечег стрхопоштујуће инспираторског, нечег што уздиже“.

Ову веру у свет као машину која слепо ради у неодређености да ли ће произвести добро или зло у крајњем резултату, проф. Тејлор назива „полу-рационалност“ која се коначно завршава у ирационалности. Јер у развоју модерне физике, у нашем данашњем знању о структури атома, његовом језгру, и „принципу неодређености“, који је у њему, онај који не верује у „рационалност универзума“, а запажајући да је у дубинама језгра атома неодређеност, чија се логичност не може научно да докаже, а ни да оповргне, долази као физичар до уверења да у дубини свога срца верује да је у дубини материје ништа друго до хаос или нешто што би могло да се назове „ирационално“, нешто без реда, или законитости, јер се та законитост не може експериментом утврдити. Реч је овде, на пример, о зрачењу гама зракова. Отуда, произлази да не можемо да будемо ни сигурни у свом понашању шта је добро и шта зло, јер не верујемо у рационалност постојања или кретања живота. Али, с друге стране, ако се верује да постоји један рационалан облик или систем постојања, који се може открити у природи, онда, сасвим је разумљиво да можемо да верујемо да су извесне ствари добре, или их знамо када су добре а када зле. Овим се и сведочи да „Бог није мртав“, већ обратио да је „веома жив“.

Принципу „тројичности“ који се отрива у природи, проф. Тејлор наводи кроз његове одговоре на низ примедби које се могу ставити хришћанском погледу на свет. На пример „ако Бог постоји и управља токовима природе и историје“ откуда патња, страдања, јер је „Бог највише добро“ а уз то „свемогућ“ итд. На ову познату примедбу проф. Тејлор одговара и тражи од нас пажљиво разматрање и сагледавање целине ствари, не само фрагмената живота јер тек кроз целину, ми се, колико је

то нама могуће, приближавамо и коначном резултату или разумевању свега. У том погледу се не можемо ослонити искључиво на науку, јер наука, природне науке, су на првом месту заинтересоване за ток или рад „природних закона“, за једнообразност токова у догађајима, у природи, при чему нам човек науке не може рећи ништа „у име науке“ да ли тим процесом развоја руководи једна „виша интелигенција“ ради производње извесног суштински доброг резултата.

Међутим, за свој рачун, у име своје или свога размишљања, човек може да се изрази потврдно или одречно када је у питању постојање ове „више интелигенције“ која управља или не управља светом. Према томе да ли је верник или није ствар је његове унутрашње одлуке. Тај закључак или то декларисање он не може чинити у име науке. Али, и један и други верник и атеиста, морају дати разлоге за свој став. Тешкоћа је, на пример, код онога ко жели да у име науке доказује свој став „неверовања“ у томе што он научне чињенице мора да проверава или верификује теоријама и принципима, а док саме те теорије или принципе, или то са чим се служи у испитивању не може да верификује ничим другим до истим принципима и теоријама, а то опет не може да буде доказ, или коначан доказ, истинитости теорија или принципа у питању.

Оно што је толико изванредно у полазном ставу проф. Тејлора јесте указивање на чињеницу: егзактна наука и само знање нису исте димензије, не припадају истој просторности или истовремености; јер под науком разумевамо „сазнање низа проверених формула тачним посматрањем и експериментом“, што је доста или високо специјализован или сужен, умањен, део сазнања, који суштински, може једино да се одражава у заједници или вези са оним сазнањем, или врстом сазнања, које је „екстра“ научном или „изван научног“, или које предходи научном.

Они који не праве разлику између „знања као целине“ и „квантитативног знања о чињеницама природе“, које је само један део „знања“, склони су да методе научног лабораторијског испитивања прогласе за једине методе рада и испитивања или извора знања: јер они верују да само тај научни рад води истини. Међутим, можемо да

запазимо да није „егзактно научно сазнање“ оно са чим можемо да верификујемо само **сазнање**, или не можемо га потврдити његовим сопственим методама, већ се морамо ослонити на сам здрав разум, на који се уобичајено позивамо. То значи морамо се ослонити на „метафизичка разматрања“, на здраву метафизику, и не мешати је са оним што се често приписује метафизици а она то није.

Проф. Тејлор жели да подвуче да у анализи истинитости једног принципа рада, у испитивању једне теорије, колико је њена истина сагласна са знањем о њој као истини, у последњем резултату се појављује као метафизичко питање, јер се не може проверити „научним принципом“ до само веровањем у њу, или њеним усвајањем на основу оног општег **знања** које је изван или „екстра“ научном, а без којег је у ствари и само научно сазнање немогуће. Јер је наука само реална до једног одређеног степена, а онда прелази у ирационалност. Знање до којег долазимо „експериментом“ није потпуно, чак није ни најважнији део нашег сазнања. Оно предпоставља као своју основу једно шире подручје „сазнања које није само по себи научно“, већ за које можемо да кажемо да је „преднаучно“, а основа је научном или без којег оно и није могуће. Реч је о знању уопште, управо о могућности сазнања.

Када проф. Тејлор тврди да је „наука реална само до једне границе“ он тим потврђује, и то истиче, да је научни рад **реалан**. То значи да све што нам научник саопштава, и поред тога што је то резултат његовог личног закључивања, личног искуства, ипак он сам верује да нам саопштава истину саму по себи, не неку своју личну визију, већ истину која стварно постоји ван њега као истина, као знање. Научник у то верује и поред тога што ће често два „научника о истој ствари донети различите судове, али ипак ти су судови независни од самог научника или његовог бића. „Ми налазимо кључ поретку догађаја у поретку наших перцепција, али те перцепције никада нису идентичне са догађајима“. То опет значи да кључ поретку у природи није у поретку наших перцепција већ у неком другом поретку, који је потпуно другачији, у једном погледу, од подручја наших перцепција, мада та два поретка имају везу и нису потпуно раздвојени. „То опет значи да једна „перцепција“ није само је-

дан ментални догађај, већ је то само по себи сазнање, сазнање **реалности**, а та **реалности** опет је нешто друго него само сазнање. На пример, објект који сазнајемо јесте једна просторна ствар, субјект који то сазнаје јесте такође просторна ствар, а само сазнање о том објекту није у нашем разуму, слично нечему у неком лонцу, већ је реалност, посебна, као сазнање, али и чиста духовност, која није просторна, и која се нигде не налази, али и налази као реалност између те две просторности објекта и субјекта. Та се реалност „сазнања“ ослања на једну општу духовну реалност која и чини само сазнање могућим. О томе нам сведочи сама чињеница да ми можемо да **сазнајемо**, и када то знамо. онда је немогуће игнорисати све друго изузев „научних чињеница“, јер та „научна чињеница и може да се утврђује захваљујући могућности сазнања, а које је изван домашаја научног испитивања“.

Проф. Тејлор инсистира у целом овом разматрању да наше сазнање није само „једна појединост у низу других које чине природу; већ да је ум који сазнаје нешто више „него део природе“, а ако то не би био не би било могуће сазнање, па према томе не би било могуће ни научно сазнање. Јер ако не бисмо пришли науци са уверењем да је сазнање нешто више од „унутрашње повезаног мишљења“, или да није ништа друго до само схватање реалних објеката који су нешто друго од самих мисли са којим их схватамо, онда заиста наука и не би била могућа. Због тога проф. Тејлор и инсистира на томе да наука предпоставља и ослања се на „знању“ које је **знање**, а које мора бити описано као „пред научно“ или „изван научног“, у смислу да се до њега није стигло „методом науке“, јер је изван њеног домашаја. Због чега „тврдити да нема сазнања до само научног значи разарати саму могућност сазнања уопште.“

Према томе, када је реч о сазнању, о било чему што се **зна**, три ствари морају бити узете у обзир; **објекат** који се сазнаје, субјект који сазнаје, и само **сазнање** о објекту сазнања. Ниједан од ових елемената се не сме занемарити. Занемарили се субјект који сазнаје или само знање као такво, уништава се симетрија сазнања и одлази у Хјумов скептицизам „да у овом свету нема ништа да се сазна чак ни онога који то треба да сазна“. На пример, када је астроном изјавио да није видео телескопом на небу нигде Бога проф. Теј-

лор додаје да је при томе он изоставио себе, своју **моралну и интелектуалну природу**, у посматрању неба. При чему треба да разумемо да је у оквиру ове „моралне и интелектуалне“ природе и само знање као **опште**, а које је изван науке: што опет значи да се у таквом посматрању, при чему је поремећена равнотежа или симетрија сазнања, пада исто тако и у крајњи субјективизам, јер се одриче **опште**, односно занемарује један елемент од потребна **три**, чега је резултат губљење могућности да дођемо до истине.

Православни богослов би овде додао само то да он у овој анатомији нашег сазнања види како у **први** план долази до израза сама **тројична догма** Цркве као образац развоја постојања саме могућности сазнања. Посебно у облику како то истиче или како се за то залаже православни богослов у разумевању или чувању истинитости ове догме да **треће** лице Дух Свети не исходи од Оца и Сина, јер се при томе, како нас је на то опомнуо патријарх Фотије, уводе два животодавна начела у структуру света или његову симетрију постојања, док у ствари постоји, или једино и може да постоји, само **ЈЕДАН**, само опет та структура или симетрија постојања свега није монолитност једног „објекта“, већ се ради о **три** лица. Исту ту симетрију имамо и у процесу сазнања. Ту је на првом месту **објект** као коначан извор, али који то није без **субјекта** који га сазнаје, (као што нема Оца без Сина или Сина без Оца,) само то сазнање није могуће без самог **сазнања**, као **трећег** или јединства у ДУХУ који је посебна реалност, као **лице**, или постојање које омогућава сазнање **субјекта о објекту**; уколико би сазнање долазило и од **објекта** и од **субјекта**, као трећа нова реалност подчињена субјекту, утолико би се разорила сама истина или могућност да до ње дођемо, јер пут истини иде кроз структуру једновременог постојања **објекта, субјекта и сазнања**, или пут истини иде преко **предходног** постојања **знања** о њој. Занемарити то **опште** или природно или **предзнање** проф. Тејлор назива „празном претенциозношћу“ која не води нити може да води истини, реалном знању, већ разарању истине. Јер сазнање које би исходило и од **објекта** и **субјекта**, било би увек релативно — као **трећа** реалност, а која даље значи скептицизам, и коначно незнање. Због тога што пак постоји **знање** као нешто посебно, као трећа реалност истовремена,

по својој димензији са **објектом** и **субјектом** ми имамо гаранцију могућности сазнања истине, или сазнања реалности.

Можемо онда да кажемо да нам је за истину потребно ово троје — **објект — субјект — знање**. Искључимо ли **једно** истина је непотпвна. На пример, то се дешава када научници који ради „објективности“ искључују себе, своју моралну и интелектуалну природу, из процеса развоја сазнања истине, свдећи истину на строго научну, која се онда као таква појављује само као делимична истина, или толико сужена да је једва распознајемо као истину. Због тога наука, сама по себи, не може ни да докаже да Бог постоји а нити опет да докаже његово непостојање.

Под вером у Бога, каже проф. Тејлор, ми у ствари исповедамо уверење „да је историја света везана једним циљем, који се прихвата од здраве мисли као морално добро“. Када се молимо Богу ми тим признајемо да светски процес није слеп развој „без икаквог циља“, или да је он пак зло. Да ли чињенице светског перетка, толико колико их наука узима у разматрање, откривају, присуство једног постављеног циља, циља који се као морално добро налази у целом току природе? Да ли постоји „перспективно остварење?“

Необично је занимљива анализа проф. Тејлора која нам долази као одговор на ово питање. Колико је могуће а да не изгуби од своје вредности, овде ћемо се веома кратко на томе задржати. Проф. Тејлор даје пре свега позитиван одговор на ово питање. Он каже да циљ који можемо да откријемо да лежи испод свег збивања, као основа која руководи или омогућава развој или постојање, лакше откривамо у органској него у неорганској природи. Истина, знаци присуства тога циља постоје и у неорганској природи, али ми их теже откривамо, јер ми тај језик тешко читамо. На пример, тешко разумемо знаке на камену записане од далеког претка из каменог доба. Због тога се не смемо ограничити на знаке на које наилазимо само у једном делу природе, већ их морамо узети у целини, а то значи и из органске и из неорганске природе, све „знаке“ до којих долазимо и кроз науке као што су физика, хемија, биологија, антропологија, или све те чињенице које сведоче о историји биљака, животиња, као и људи. Тек се онда можемо надати, када узмемо све ове чињенице, да разумемо „интелигенци

ју која управља или контролише циљеве света“. Очигледно је присуство живота у свету. Научник који заступа екстремни материјализам у науци мора да призна чињеницу постојања ума у свету. Само је тај ум за њега нека чудна творевина веома комплексних чисто „неумних“ компоненти које постају на неки начин „биће“ „посредством непознатих општих узрочних закона којима се подвргава кретање материје.“

Ако води предходе постојање кисеоника и водоника, који „не-умни“ елементи предходе постојању самог ума? Идемо ли до краја у овим питањима долазимо до појма „стварања из ничега али без творца“. Међутим, модерна наука се све више задржава на указивању постојања ума, не од њему неких предходних елемената, већ да је он **реалност** сама за себе, која постоји по себи без почетка. У том случају је онда могуће говорити о развоју плана у свету и његовом перспективном остварењу. Само исто као и у шаху ту су бескрајне могућности или разноликости потеза, који су често врло скривени, али се латентно прилагођавају крајњем циљу. На пример, животиње се прилагођавају, својим инстинктима, животу; оне само нису свесне да тим испуњавају један одређен циљ живота који је изван њих и коме служе. Одлука човека јесте у томе да је он свестан тога, циља али и ако не сазнаје сасвим јасно крајњи циљ света. Али он план осећа.

Разликујемо се од животиње тим што волимо свој живот свесно, руковођени циљем неке врсте, који нам се у потпуности не појављује. Видимо да се ниједна ситуација у животу не понавља. Увек очекујемо и радимо за нешто ново и ново. У процесу светске историје један је циљ, на пример, имати кућу. Али залажемо се одмах и за друге, за дела лепоте за уметничка остварења. На том подручју имамо велика дела Шекспира, Бетовена. Она садрже неки свој циљ у оквиру своје лепоте који ми ипак у потпуности не можемо да откријемо али је он разливен у целом делу и води свом коначном чину; циљ ових великих уметника био је нешто виши него само створити дела „лепоте“, то је неки циљ који ми само делимично сазнајемо, али оно крајње остаје тајна. „Исти је случај и са светском историјом — оно **коначно**, остаје иза историје“.

Тај циљ јесте што **јесте**, али мора бити „мудар и добар“, ми закључујемо. Шта се коначно у тој мудрости

крије ми не знамо. Морамо имати поверење у то, као што имамо и у своју околину, своје пријатеље, оне са којима радимо или живимо. Ми нисмо у могућности то пријатељство увек да испитивамо и тек онда да деламо; али на основу извесних знакова ми верујемо у љубав и осећање праведности својих пријатеља и познаника, и на основу тога и заузимамо свој став. Исти је случај и са светским поретком.

На овом моралном моменту проф. Тејлор посебно инсистира. Он нам каже да из „самог постојања плана света“ не можемо дефинитивно извести закључак о Божијем постојању, пошто веровати у Бога значи „веровати у нешто више од присуства, или свудаприсутности, интелигенције у раду у природи. То мора у ствари бити вера у једну циљем опредељавачућу највишу интелигенцију чији су циљеви сами по себи добри. Проф. Тејлор се овде позива на Кантово гледиште да делове једино можемо да разумемо у појму целине којем припадају. Тако и ми сада на основу научног испитивања откривамо постојање циљева на разним подручјима природе. На сваком подручју има их мноштво. Откривамо и то да су они подређени један другом и да служе на том подручју једном који је општа карактеристика тога подручја. Према томе ако постоји интелигенција која управља радом у природи она мора бити једна све-контролишућа интелигенција, а то значи да ако постоји виши ум у природи који руководи свим другим циљевима, на разним подручјима природе, онда ми смо у могућности да откријемо један јединствен циљ у тој природи, а који је резултат једне апсолутне вредности, којој је подређен целокупан процес дешавања у свеукупном светском процесу. Само једна наука то не може открити, на пример, биологија или која друга. Тај циљ међутим мора да оправдава себе пред разумом. Оно што видимо из појединих наука јесте да разни циљеви, што је и Кант приметио, служе добру целине, или један део служи добру другог дела. Коначан циљ. Кант, на пример, налази у моралном животу човечанства. Да тај циљ постоји сведочи наша способност да разликујемо добро од зла. Или, „реалност моралног уверења“ написана је великим словима у стварном процесу човечанства. — Одбацивање разлике између добра и зла води уверењу да су добро и зло илузије, или да нешто тако не постоји у „*rerum natura*“. Али искуство

нам говорио да постоје моралне чињенице, јер знамо исто толико добро разлику између добра и зла колико и разлику између мушког и женског. Можемо да дискутујемо о томе зашто чинимо извесне ствари. Кажемо обично да је то добро и да то треба да буде учињено; али последњи разлог, каже нам проф. Тејлор јесте разлог постојања једног „највишег добра“, при чему је Кант у праву када каже „...постоји нешто што треба да буде учињено ни због чега другог до због тога што то треба да буде учињено“.

„Ако онда тачно можемо да мислимо о природи, постојање једног јединог циља којем су сви бескрајно комплексни процеси управљени доказ је постојања једне једине интелигенције која управља и коју ти процеси предпостављају, а коенциденција тог циља са циљем целокупне моралне активности биће наш доказ да припишемо добро тој интелигенцији... то је Бог свих монотеистичких религија“.

Међутим, проф. Тејлор ипак указује на чињеницу нашег спорог откривања моралног закона у процесу света. Он нас опомиње да када данас чинимо толико добрих дела за будућност човечанства морамо се сетити и тога да наши предци нису увек били пробудени за многе добре ствари, за које ми данас знамо. Али исто тако, сигурно, да и ми данас још нисмо открили такође много доброг а што ће знати наши потоци. То такође сведочи о постојању једне више моралне интелигенције.

Ако нас размишљање о карактеру моралног закона води веровању да природа као целина служи једном моралном циљу (развитку моралних личности) и ако је тај циљ нешто што се постиже, лако онда можемо да закључујемо о природи знања и снази те интелигенције чији је ово циљ“.

То нас даље води закључку, читамо у овој студији, да ова највиша морална интелигенција није само суверени контролор тога развоја природе, већ мора да буде и њен стварни творац. Ако морални закон није циљ рада природе онда га она и нема уопште. Исто тако, проф. Тејлор нас опомиње да „довршење наше личности, облик живота који усвајамо у оквиру нашег владања и понашања, неће зависити увек од нашег испуњења или живота према морал

ном закону, нити да увек од нашег моралног квалитета зависи наш живот. То зависи од низа других околности који условљавају наш живот. Тај наш живот може да буде и прекинут каквим несретним случајем, или ометен у развоју низом других препрека. Али, он тиме није прекинут, он се наставља у крилу рада те највише **Интелигенције** за коју кажемо или можемо да верујемо да руководи светским процесом историје.

Читајући проф. Тејлора овде смо принуђени да се нешто више замислимо о слободи која условљава наш живот и оно што се дешава са нама, о нашој слободи као и слободи других; или колико моја слобода зависи од слободе других, колико страдање појединца зависи од слободе или моралне личности других, колико је исправљање тога страдања заиста испуњавање моралног закона или његов императив? То се садржи у овоме што нам каже проф. Тејлор, али он се сувише предао одбрани онога што јесте, па се овај моменат можда толико не истиче, а што наше морално осећање то сасвим лако подразумева.

С друге стране, продужава проф. Тејлор, она личност која је успела да достигне морално савршенство, достигла је то за увек, јер би то достигнуће било илузија ако би опет за увек било изгубљено, а у том достигнућу је достигнуће вечног живота, који није изложен променама. Овде се проф. Тејлор задржава на једној заиста финој анализи како тај „морални живот” који се води, и који се остварује, како у исто време води вери у Бога, као Промислитеља”, који се стара о свакој појединој личности”, као и његовом уверењу.

„да иза ове нама видљиве светске историје лежи једна невидљива тајна драма Божијег обраћања свакој појединачној души, драма важнија од свих узлизања и падова империја, династија или цивилизација”.

Због тога када људи одређују свој живот према могућности разликовања добра и зла, онда заиста њихово уверење о постојању тога закона јесте и уверење да је тај закон део овог универзума исто толико колико и закон гравитације, или који други са којим се служимо. Али, „ако неко сумња у то, или не верује у то, он онда није у могућности ни да следи циљ добра и у свом срцу је рђав човек”.

Уверења која стичемо на основу значаја моралног закона за људски живот биће сагласна са оним која смо већ засновали на разматрању узрочности поретка у универзуму као, и на основу израза о „перспективном остварењу” које сусрећемо свуда у органској природи... Због чега је онда „неверујући” увек и полурационалиста... и ако наше друштво што је увек могуће, напусти своју теистичку веру, поставља се питање неће ли се онда оно вратити у онај рани период Римске империје и заменити своју теистичку веру за веру у неку римску богињу среће... За којом иде и обожавање диктатора „који је увек у праву”... Али не смемо ни **присиљавати себе на веровање**, то морамо оставити да дође, јер је вера дар Божји.

Према томе морални поредак у целом овом процесу одговара или је нека врста коадаптирања поретку који влада у природи. У оргиској природи видимо адаптирање или прилагођавање органа појединих врста резултатима који још леже у будућности. Ова „ко-адаптација”, или прилагођавање, карактеристична је за интелигенцију ма где се она наша. Јер, изгледа да је немогуће поднети икакав извештај о природи а који би био веран чињеницама, без признавања присуства у том поретку једне снаге која ради на исти начин на који и наша интелигенција ради у нама. То опет даље значи да научно не можемо стилирати природу ако није прожета планом или предвиђањем; или принципи на којима лежи наше научно сазнање или мишљење могу бити само они који представљају унутрашњу везу између чињеница које, с једне стране, формирају један део „природе”, и, с друге стране, оних које формирају неки други део те исте природе. Можемо да их користимо само ако кроз њих везујемо „један низ могућих искуства са другим низом”, а не можемо их користити у везивању „једног могућег искуства” са оним што није објект „могућег искуства”. На пример, „узрок и последица су заједно делови једног целог система „могућег искуства” које зовемо **природом**. То даље значи, како изврсно закључује проф. Тејлор, немам право да користим принцип „укутрашње везе” у успостављању зависности „природе као целине” од „узрока”, управо **узрока** који би био изван природе или не би био чињеница природе. Или, што значи да

ништа не бисмо сазнали о природи
уколико не бисмо били њен део.

Када би били **изван** ње запажали би само свет тела, можда као **систем физичке природе** који можемо испитивати шта је у његовој унутрашњој структури; али шта је тај систем, откуда је, зашто, била би питања која не само да не могу да добију свој одговор, већ се и не могу и постављати.

Овде се опет налазимо толико блиско самој **структури** догме о Светој Тројици, и то толико да заиста можемо да закључујемо колико је ова догма као **откривење** у исто време и рационално оправдање нама рационално неприступачне природе. То је једна дијалктика, рекли бисмо, али кроз коју се заиста рационално осећамо сигурни у усвајању ове догме, која иначе за нашу логику коначно остаје неприступачна. То се види из ове даље проф. Тејлореве анализе нашег положаја у његовој анатомији могућности нашег сазнања истине.

Ми смо самосвесна бића, а што значи да моје знање укључује у себе не само запажене догађаје или чињенице, већ и запажање постојања личности која примећује догађаје и формира своју делатност на основу свог посматрања. Природно је у једном погледу да се занемарује посматрач у природним наукама, али се при томе, при тој сувише великој упрошћеној методологији, чињенице живота нетачно приказују, јер нема људске свести која у исто време није свесна и себе и објекта који посматра. Овде се ради о два подручја, о подручју објекта и подручју субјекта. Она нису истоветна или толико блиска једно другом да се не распознају као два подручја, али опет и нису потпуно затворена или изолована једно од другог. То значи, као што знамо да догађаји у физичком подручју имају свој утицај на догађаје у субјективном, или обротно; или, сви физички догађаји немају узроке само у агрегатима физичких догађаја, већ у **субјективном** и према томе оно што изгледа резултат нацрта или плана у природи то заиста и јесте. Ако сумњамо у то ограничавамо се само на „научно знање“, а **знање** се у ствари простире далеко иза граница науке.

Ова веза објекта и субјекта и знања, једна у целини **несливеност** али и **не раздељеност**, није ништа друго до она логична симетрија која се изражава у постојању Св. Тројице према откривеној догми коју имамо о њој и коју чува у њеној **истинитости** наша Црква. За нас је то заиста од посебног значаја како та истина долази до израза и у овој анатомији нашег сазнања. Истина, то богослов разуме, јер је то и основна истина на којој он има могућности да разуме постојање свега, само на основу ње

Уверење да је поредак у природи „рационалан“ поредак јесте једна хипотеза. На тој хипотези проф. Тејлор поставља сав свој доказни материјал — ако је поредак у природи рационалан он као такав онда мора и имати свој циљ, јер „спекулативни разум“ који открива закон у процесима природе и „практични разум“ који приписује тај закон природи да би могао да управља нашим хтењима, према Канту, ствар је функционалности једне и исте интелигенције. Ово, како каже проф. Тејлор, „изражено у најпростијој форми јесте та велика хипотеза од које зависи све што је речено“. Према томе „оправдање наше поставке да принципи моралног закона откривају циљ ради којег постоји природа везано је за гледиште да је овај закон израз практичног разума“. Међутим, уколико би морални принципи или морални закон, био само израз нашег инстинкта или сентимента, везан за ову или ону прилику, и уколико он не би био, у том случају, саставни део универзалног разума, он не би имао онај ауторитет који има, а уз то природа би била цела у свом кретању без циља. Где би био доказ овог става? — Проф. Тејлор га налази у **чињеници** савести код **човека**, и са којом доказује исправност своје хипотезе, или потврђује свој полазни став да је природа рационална у својој основи.

Наше време, ове деценије у којима живимо у овим годинама са својом кризом, баш нам то и открива. Како? Напуштањем или игнорисањем постојања моралног закона као и конститутивног дела универзалног разума, или те највише интелигенције која управља поретком или планом природе, савремени образовани кругови, или тзв. интелигенција, за коју такође изјављујемо да је „модерна“ гаји у себи, и то изражава све више, једну врсту револта против „иморализма“. То је нешто позитивно у положају у којем се налазимо. То је јед-

на „логична доследност“, каже проф. Тејлор: „ма колико она имала и своју жалосну страну. „Ми данас судимо, боримо се у својим одлукама о добру и злу, ако би то све зависило само од наших инстинката или сентимента, зашто то **суђење** и даље постоји и има свој ауторитет изнад нас па и поред тога што ми често напуштамо те инстинкте или сентименте, или дефинитивно остајемо без њих, а и даље смо под влашћу или ауторитетом моралног закона. „На пример, ако је хришћанство таква једна ствар, како се то негде тврди, израз таквог једног расположења“, сентимента, који нас је у једној посебној ситуацији или епохи времена освојено, и који смо затим у другој ситуацији или другој епохи времена напустили, зашто морални принципи ипак имају свој ауторитет за нас, зашто онда ти „сентименти“ и даље остају са нама, и поред тога што мислимо и да нису више са нама. „**Лично**, каже даље проф. Тејлор, то не бих могао другојачије да разумем сем ако иза тог „сентимента“ не лежи један интелигентан суд о добру и злу који налази своје ехо у мојем суђењу, и ауторитативан је за мене јер једноставно није израз мојег личног суда већ једног узвишенијег и универзалнијег“. Према томе присуство саме „рационалности у човеку“ сигурно сведочи да је закон владања нешто више него само традиција.

Овде је реч о савести као **чињеници свести**, она је тај ауторитет који је **иза** сентимента или овог или оног расположења које треба наводно да утиче на наш „морални суд“. Ако ова „савест“ сведочи о активној реалности живог Бога онда такво сведочење јесте **једна чињеница**, стварност, реалност. „Она преображава веру у Бога од једне чисто теистичке хипотезе у веру која сведочи о стварима које се не виде. То је ствар опет искуства, искуства ове чињенице, које неки не могу да осете, као што има и слепих за боје, која не разликују у овој њиховој лепоти разноликости. Лек је у скромности, једноставности, не затварати ум пред финим наговештајима искуства, управо треба држати отворен ум, саветује нам проф. Тејлор.

Овај закључак кроз разматрање интелектуалне и моралне основе светског процеса, иманентне и трансцендентне свету, кроз коју свет постоји у развоју свога плана, води нас у поленбље теистичке религије. Међутим, проф. Тејлор коначно жели, та-

коће, у једној ванредној апологији хришћанске доктрине да укаже на место које рођење, смрт и васкрсење Господа Исуса Христа има у светској историји, или шта тај догађај из времена Цезара Августа и Тиберија значи за нас. Јер према данашњем грубом рационалистичком расположењу, како нам наводи проф. Тејлор, „неко је могао бити у средњем веку хришћанин и бити интелигентан (мада рђаво обавештен) и поштен; а данас „са нашом светлошћу“, дефинитивно, ако је хришћанин мора да је или непоштен или глуп“. Утолико више што за хришћанина значи „упражњавање вере, а вера макакве врсте опет значи добровољно усвајање нечега што не може да се доказује колико је истина“. Што даље значи, на пример, „усвајање ове врсте вере разликује се од вере којом се усвајају историјске чињенице, јер за историјске чињенице постоје историјска сведочанства, и ако у њих сумњамо доводимо све у сумњу, што не би било много разумно, јер би на тај начин управљање животом било немогуће“. Али и вера апостола Павла и других апостола јесте такође историјска чињеница као и свака друга. Имамо такође историјска сведочанства о томе. Само може да се стави приговор колико је њихова вера било једно „погрешно протумачено искуство, јер је позната ствар да људи често погрешно тумаче своје искуство“; као што може исто тако да се стави приговор „да се хришћанске догме не могу доказивати на основу уобичајених канона историјске евиденције“. Али како и у науци постоје „мотиви вероватности“, о чему смо данас врло добро обавештени, тако исто не можемо рећи, каже проф. Тејлор, „да не постоје **мотиви вероватности** који оправдавају једног разложног човека у усвајању хришћанских догми“. То даље овај изврсни хришћански апологета овако образлаже:

Хришћанска вера у Христово васкрсење из мртвих, на пример, није само усвајање једног тврђења о једној историјској чињеници прошлости, чињеници да се једно људско биће поново вратило у живот после смрти. Сва поента је у томе да је овај човек који је устао из мртвих био онај који је имао једну јединствену мисију од Бога и био у једном јединственом односу према Богу; његово васкрсење била је последица и знак овог јединственог односа“.

Овим се потврђује постојање и света и Бога, односно Божијег посебног односа према свету, јер је и сама појава живота нешто посебно или јединствено само по себи. због чега:

Веровање у васкрсење Христово мора да буде не само уверење да се овај догађај догодио, као што се и прихвата да се догодио, већ с обзиром да се догодио на такав начин, има један јединствен значај за нас; јесте израз природе највише силе која је иза свих догађаја људске историје, и која им даје облик". Овај се догађај усваја „актом вере“ која се не може доказивати а да се можда при томе и не греши.

Оно што даље излаже проф. Тејлор иде уз изјаву да његова намера није да потврђује истинитост посебности веровања ма које хришћанске вероисповести, већ „да покажем, колико могу, како он то изјављује, они разлози који се често наводе као задовољавајући у дискредитовању истинитости веровања хришћана да нису тачни.

Полазимо од тога да интелект не може да прихвати никакав закључак као известан, сигуран, који нема подршку доказа или очевитости. Али, осврће се на то проф. Тејлор, највише истине живота које прихватамо као извесне, са сигурношћу, не могу се доказати, а без тих истина, које не можемо да докажемо, а прихватамо их, не би био могућ живот, или само организовање или владање људи у друштву. На првом месту сам рад нашег ума, наша памћења, морамо да користимо без доказивања; или практично поверење у људе, пријатељство, љубав, нада, низ научних истина у које верујемо, усвајамо и служимо се са њима и поред тога што их не можемо доказати: „има онда доказа који су задовољавајући за мене, мада се не могу да надам да их учиним да их и ти видиш такве". Према томе о васкрсењу Христовом ми треба да имамо „сведочанство као о историјској чињеници". Можемо се само позвати на сведочење апостола, апостола Петра на пример. Колико се можемо поуздати у то? Јер „ако би ово сведочење поднели Друштву физичара они га не би прихватили као много убедљивог". Све што физичарима можемо рећи јесте „да се сведочанство о васкрсењу Христовом своди на искуство

апостола, искуство које су они или други забележили".

Полазимо од тога. Међутим, ако то није довољно за физичаре или кога другог, „не сведочи ли о овом догађају сва она инспирација новог живота која тече кроз светску историју од првих часова апостолског сведочења до данас". О томе сведочи цела светска историја; сведоче сви они људи и жене у нашем друштву, у Азији, у Африци, ма где, када искрено ступају у везу са личношћу Исуса Христа, који није за њих „само херој који је живео у прошлости", који је умро, који „није оставио ништа иза себе до један пример и непотпуну забелешку о неколико година учења, већ је то живи и победнички дух са којим су у најприснијем контакту, а који је „Син Божји са силом васкрсења из мртвих". Није историјска чињеница само у томе што су извесни Галилејци или Јевреји видели Христа у телу после његовог распећа, већ је њен смисао далеко шири, управо, подвлачи проф. Тејлор „чињеница је да је хришћанство одмах од почетка унело у свет, и од тада стално и даље уноси, један духован и моралан живот новог и до тада непознатог квалитета". Према том чињеницом опадају све оне теорије о халуцинацији или илузијама или погрешно протумаченим искуством оних који су посведочили да су „видели Христа" после његове смрти или распећа". Ако наука не може да доспе до те „силе васкрсења", или те силе која враћа у живот после смрти, то не значи да та сила не постоји, већ само да се она не показује увек у нашем свакодневном искуству".

Хришћанство опет не треба схватити само прагматистички, већ „да нас тај нови квалитет живота води циљу који је Бог поставио пред свет, и о којем нас је обавестио колико је нашао то за потребно, ма да га ипак ми лично видимо само „као у огледалу", а не онолико јасно или разговетно колико би за то имала интерес наша логика или резонување. Тај коначан циљ ипак остаје скривен. У том смислу онда треба разумети и остале необичне догађаје из живота нашег Спаситеља; бесспорно зачеће, на пример, јер ако Христос стоји у једном посебном или јединственом односу према свету, према Оцу, који га је послао у свет, који је такође јединствен по својој појави, онда није никакво чудо да је Син и ушао у овај свет на један необичан, чудан, јединствен начин, по-

себан, кроз „непорочно зачеће“. Јер, заиста, ако је овај свет посебна појава, и његови становници такође нешто посебно и јединствено. онда није неразложито веровати да Творац света има и свој „јединствен“ интерес за њих.

„Ако, као што теиста верује, постоји Божанска промисао иза људске историје, она није таква да се намеће својом евидентношћу ономе који је разматра, али наша неспособност да је распознамо није доказ да она и не постоји или да није у раду“... Истина која се налази у хришћанском погледу на свет није нешто што можемо сада да сагледамо „лицем к лицу“, већ тај **крај** остаје скривен, јер када би било могуће потпуно га сагледати онда ми не бисмо даље **ишли вером**“, или вера би нам била непотребна. С друге стране „нема ништа у нашем сазнању „природе“, или овог физичког света, што би искључивало веру; али без те вере морални и духовни свет наших идеала и аспирација, за нас и наш род, био би толико несхватљив да бисмо ми једва могли и да разумемо како се ти идеали и стварају, чак и као илuzије“; а што се тиче науке, то је она **наука**, одвојена од мудрости и страха Господњег којој можемо да захвалимо за најтежа зла „модерног ратовања“.

Овде се ми опомињемо такође да не смемо схватити Бога само као „архитекту овога света“, као „Првог узрока“, већ морамо да у искуству доживимо тај свет у пуном смислу те речи. „Што се тиче примедбе коју је још Херберт Спенсер поставио да је веома“ импресивно гледиште да је Бог потезом „једног свог прста“ поставио планете у њихов орбит, али када се запитамо како је то учињено онда то гледиште губи свој значај“, проф. Тејлор на то одговара да се такво питање не може уопште ни поставити, па према томе и не може се на њега ни одговорити, јер то би билас оно исто питање када је реч о смислу какве велике и значајне музичке композиције — шта је њен смисао. Потпуно да продремо у њен смисао ми не можемо, јер објашњење смисла једне композиције може да буде дато само на оном истом језику на којем је и компонована, то јест на музичком, што опет за нас не значи ништа, јер смо и даље у истом кругу. Али кроз своју моралну слободу ми ипак схватамо или разумемо

поступак тог дела, а и због чега остаје несхватљиво, јер се у Јеванђељу каже: „Као што је небо више од земље тако су и Моји путеви виши од твојих, и Моје мисли од Твојих“. Када је у питању „модерна наука“ онда се можемо на њу осврнути према оном јеванђељском налогу, дати Богу Божије а Цезару Цезарево, а што би могло такође да се каже, како то духовито поставља овај изврсни хришћански апологета, дати Богу Божије а Дарвину Дарвиново, или подручју науке оно што њој припада; јер коначно Бог није на првом месту са „моћним“, са „ученим“, већ са оним „који имају страха Господњег“, а то значи човек није довољан сам себи, не сме бити задовољан собом, јер то води духовној смрти једног друштва, већ та „довољност“ лежи или јесте у Богу.

Изнели смо садржај ове изврсне студије, кратко колико је то било могуће, а да се много не одузме од утиска њене лепоте, свежине и важности за наше оправдање, рационално оправдање, вере. Ми смо већ скренули пажњу и на почетку овог приказа, као и у току, да оно што највише импресионира православног богослова у овој студији јесте моменат „тројичности“, или тројична структура духовног основа нашег сазнања или могућности знања уопште. На једној страни је оно што се сазнаје, на другој онај који сазнаје, а на трећој само знање. **Знање** постоји изван онога који сазнаје, као такво оно му предходи, али се и појављује кроз тај тројични однос; у том погледу оно има у њему свој моменат постанка. Према томе при стицању знања, посебног сазнања не смемо да искључимо оно што је опште — само **знање**; не смемо да искључимо ни то „посебно“, субјект, његову интелектуалну и моралну природу, јер тек кроз њу имамо могућност да доживимо јединство истине, истине овог света и свега што се у њему сазнаје, а при свему његов морални циљ; али никада није било времена да није било **субјекта** у том извору знања, тако да и извор, односно објект, и **субјект** и **знање** јесу **целина**, или **истина**, то је прва **симетрија** **реалности** нашег света, као и нашег рационалног доживљаја лепоте тога света. Православни богослов је овде у могућности да указује на сву рационалност његове основне догме о Светој Тројици чији истину тумачи и чувајући је чува и саму њену историску реалност — њено **православље**.

Истина, у оправдању своје вере свако има и свој пут или свој најближи доживљај њеног оправдања или своје искуство. Гледиште које смо изнели не обавезује православног богослова да у њему види коначно последње оправдање своје вере, кроз коју у последњем резултату треба да се прославља Бог. — Посебно је од значаја за нас да се кроз ову анатомију оправдања вере, која иначе увек као што смо подвукли остаје само дар Божији, и не може се одвојити од Откривења, што нам аутор већ више пута наглашава, појављује у први план сама симетрија догме о Св. Тројици. Јер је знање духовна реалност као што је то и сама Св. Тројица, али као што се на знање ослањамо или као што га прихватимо као основу живота, и ако га не можемо наћи нигде као „просторну реалност“, тако исто у дубинама те реалности, реалности знања, откривамо симетрију или тројчиност, која и није ништа друго или и не може ништа друго ни да буде до Св. Тројица, кроз коју као законитост логики „живимо, крећемо се и јесмо“.

Хришћанско откривење, према томе, није нека „смрзнута традиција“ од које смо, неки покушавају бар то да признају, имали добрих користи, али која више нема своју инспираторску снагу развоја, већ баш обротно — хришћанско учење, Откривење, јесте заиста отккривење истине, јер видимо из анализе, на првом месту самог начина сазнања, како се основна истина хришћанског учења, истина о Св. Тројици, појављује као

унутрашња структура рада ума, човекове свести, као закон развоја рада ума кроз свест о објекту, кроз свест о субјекту, кроз свест о знању — троје које ако не постоје као почетак, истовремено, у следовању: објекат, субјекат, знање, али да се знање већ од почетка садржи у објекту, из којег произилази, али уз истовремено рабање субјекта из објекта, ми никада не бисмо могли да разумемо реалност истине или уопште да мислимо о истини. Истина зависи од овог ТРОЈСТВА.

Професор Teylog нам је ово открио и без намере да то учини. Учинио је то на начин следовања закона рада наше логики, при чему нам је веома убедљиво указао на рационалне основе наше вере у Бога; али при томе се, као што видимо, и открива сама логика постојања основне структуре света — чија је суштина Св. Тројица о којој знамо преко Откривења као истину догме о Св. Тројици.

Она се открива свуда и на сваком месту — излази као истина у први план и ове књиге или студије у којој се поставља питање „Да ли Бог постоји?“ Одговор на ово питање, као што смо видели, следује — да је рационалније веровати него неверовати, ако је у питању бар рационалност, на коју се често позивамо уколико не верујемо. Али, веровање је као што смо видели и из ове студије дар. Само, дар, према св. Јовану Златоустом, такође морамо заслужити. Напор ума или нашег интелекта, који претпоставља и ова студија, несумњиво да може да очекује тај дар, због тога тај напор Света Црква и препоручује.