

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

— Питање „јединства у слободи“ и
догма о Св. Тројици —

Може да изгледа да је ово наше разматрање догме о Св. Тројици, на које указујемо, резултат више једног интелектуалног напора у оквиру облика мишљења, или начина мишљења, који су више карактеристични за наше време, управо да је целокупна ова аналитика резултат само извесних садашњих интелектуалних навика. Може да изгледа тако. Али кроз овакво једно разматрање ипак откривамо оно што нам је и задатак — да укажемо на то да је ова догма Цркве, као структура, како нам је откривена, на првом месту једна универзална Целина која није везана, као појмовни облик, ни за једну епоху времена, ни за једно посебно друштво или културу, и поред тога што се открива у времену, у једном посебном историјском моменту, и као таква да суштински заиста и припада историји, као историјски догађај који се једном одиграо и који се више као и сваки други историјски догађај не може поновити.

Основно што при овој аналитици запажамо јесте и то да уколико више продиremo у историјске околности око ове догме, у њен однос и везу са историјом, тада све више распознајемо колико има у њеној структури нечега основно-непроменљивог, као и то колико то „непроменљиво“ дубоко одговара нашим потребама, јер знамо, што такође откривамо кроз аналитику резулта-

та рада на пољу природних наука, да има исто тако непроменљивих елемената и у самој структури рада природе, као и самог нашег ума, неопходних да уопште и буде историје. У учењу се Цркве посебно наглашава „Бог је непроменљив“; ми смо слика и прилика Божија, али оно што је у нама непроменљиво, несумњиво, да нема ону садржину овог појма који једино можемо да разумемо уколико га прихватимо у вези са Божијом природом.

Од посебног је дакле значаја за наше разумевање ове догме да је видимо као истину која ни историјски ни методолошки није условљена временом и поред тога што нам се нужно открила, као дар за наше осмишљено усвајање света, у једном историјском моменту, остајући тесно везана за историју у свим процесима њеног трајања; коначно, ипак, она остаје и изван историје, у нашем уобичајеном смислу разумевања појма историје.

У хришћанској се антропологији полази од тога да је људска природа, и поред тога што је суштински условљена могућношћу развоја, моралног, интелектуалног, сазревања и довршења, идентична, а што значи да увек остаје то што јесте — људска природа, да јој је као таквој ипак нужна и једна Основа која за њу значи „безпочетност“ у којој она налази свој почетак, свој идентитет. Али из те Безпочетности произлази и Истина, као „сталност“, кроз „почетак“ и има свој идентитет, своју „целину“.

Материјал из историје филозофије може да нас помогне у овом погледу; јер стално кроз мисаони развој човека, од првих почетака од када тај развој можемо и да пратимо, можемо и да пратимо и ову идентичност људске природе — увек је човек са истим проблемима и истим напорима, увек у тежњи да разуме своју активност, да разуме то шта и уопште значи бити човек. Човек мисли, али он увек мисли и о овом мишљењу. То је извесна **сталност**, као интересовање, као напор разумевања, у толико значајним променама које сагледамо око нас; али та иста сталност захтева и идентичан одговор, који се увек тражи, и тако потврђује, кроз њега, и сама људска природа, човекова идентичност. У исто време на тај се начин и потврђује и сама Истина, која се као појам појављује у човековој мисаоној активности, потврђује се да мора да има и карактер сталности. Јер ако је Истина, она то треба да буде за сва времена, за сву историју, а што значи да стоји и изван ње. С друге стране и сам овај однос према сталности, непроменљивости, потреба за њом, потврђује и потребу истраживања, рада, промена облика кроз које сређујемо те основне или непроменљиве елементе у нама и око нас — нешто што нас и чини људским светом.

Сведочи о томе и увек присутан наш напор „миграције“ у прошла времена, у историјску епоху када је ова догма о Св. Тројици и откривена; када пратимо развој историје све до данас, свеоно или несвесно увек се осврћемо на нешто што би било поузданије, сигурније. Тако онда искрсава пред нас и тај проблем, на који смо се већ и осврнули, како се усмерити или доћи до равнотеже између те потребе за **сталношћу** и потребе за усавршавањем, **променом**. И у самој потреби за овом равнотежом откривамо у нашем уму нечег што бисмо могли да назовемо извесним непроменљивим елементом. Исто тако и само постојање и таквих облика друштвеног уређења од времена вавилонских, египатских, персијских, римских империја, тиранија, самодержавља, све до данас, сведочи такође о тој нашој потреби за **сталношћу**, поретком; истина на извештај негативан начин, као и што о томе на исти начин сведочи и само постојање Закона, како се закон да нас разуме у правним наукама. Али

сведочи о томе, позитивно, постојање самих догмата, догматике Цркве, и то заиста на један позитиван начин; јер је суштина догматских истина Цркве само то егзистирање човекове потребе за слободом, за усавршавањем, као у исто време и за миром, поретком, утврђеношћу у појмовима као што су „добро“, „мир“, „слобода“, али и „усавршавање“, појам који предпоставља промену.

Увек кроз историју када долази до сукоба између „сталности“ и потребе за „усавршавањем“ долази и до протеста, немира, до ратова и револуција, исто тако. Једном речју и појам слободе, који имплицитно у себи садржи и појам усавршавања, појављује се у нашем уму као елемент који има карактер сталности са истим захтевом за **сталношћу** или **реалношћу** присуства искуства овог појма као што је слобода. Хришћанска се догма тако појављује као највиши појам сваке антидогматичности, јер је у својој суштини хришћанска догма **антидогма** свакој догматичности која оспорава човеков развој или усавршавање. Али у исто време та иста хришћанска догма пружа човеку и највиши појам потребе за **сталношћу** на коју се ослањамо у процесу свог развојка.

Пред сам долазак или појаву Цркве ово се питање већ довољно јасно искристалисало. Познате су нам дискусије о овој потреби у античком времену, посебно из историје старе Атине и Спарте, које и представљају са својим интелектуалним развојем и врх успона дохришћанског периода историје. То су оне већ добро познате дискусије, нарочито које су вођене у Атини, у њеном аеропату. Сводиле су се те дискусије коначно и на оптужбе, међусобно, да једни достижу нужно јединство без слободе а други, супростављајући се томе, залажући се за слободу морају да жртвују јединство. У времену када су ови и овакви разговори достигли своју пуну интелектуалну одређеност држи овој говор у овом истом аеропату и један Христов ученик чија филозофија говора наводи на закључак да је могуће **јединство у слободи**, јер се из целокупног хришћанског учења потврђује овај појам као један сталан, нужан, елеменат људске потребе; нешто што као појам садржи у себи карактер трансценденности, јер не присут

твује у историји без разумевања и да је изван историје; али као потреба, међутим, као и свака друга реалност, разуме се кроз праксу живота.

Прихватајући апостолску проповед према Христовом учењу чланови античког друштва коначно су, потврђујући да су кроз њу задовољни у разумевању тајне универзума, универзалног плана развоја у појави историје, потврдили и да претстављају заиста једну стварну авангарду у историји.

Када онда даље пратимо развој утицаја овог учења, које сада називамо хришћанским, видели смо како и на који начин у оквиру и наших садашњих другостепених активности, као што су логика и психологија, све више можемо да оправдавамо ово учење као оно које самом својом структуром одговара оном „непроменљивом“ елементу у самој човековој природи, да није апстрактно већ тесно везано за живот. Потврђује се ово учење као историјска чињеница која није условљена једним временским периодом историје, већ сталношћу човекове потребе, оним непроменљивим елементом у његовој природи који је и чини оно што она и јесте.

Можемо да приметимо у току историје развоја утицаја овог учења да има и периода када је његов утицај слабио, често се и скоро савим губио, да се добијао често утисак да је за њим потреба и престала. Али, она основна суштинска идеја овог учења, идеја могућности остварења „јединства у слободи“, а што значи идеја САБОРНОСТИ, ни је изгубила снагу појма присутности у човековом уму. Увек се наглашавала као потреба, и то највише онда када је изгледало да је хришћанско Откривање непотребно — али је потреба за суштином тог Откривења увек била ту, присутна, јер идентитет човекове природе то тражи.

Када дакле размишљамо о Откривењу као о једном, како смо то већ рекли, од најсавршенијих Облика кроз који сазнајемо, коначно, сав свет у његовој Целини, када при томе узимамо у разматрање сам појам догме о Св. Тројици, као „централну истину“ Откривења, која у својој „неисказаној тајанствености“ превазилази, како то читамо у догматици Цркве, „све људске способности сазнања и стваралаштва“, са наглашеном напоменом да „никада

ниједно од сазданих бића не може разумети како у једном Богу постоје три Лица, како је Отац-Бог, и Син-Бог, и Дух Свети-Бог, па ипак да нису три бога него један једини Бог и Господ“, уз још већи нагласак „да нема разума, да нема ума, који би нам могли показати и објаснити како и на који начин постоји Света Тројица“, јер „остаје неисказана, недокучива, несхватљива, коју не само да не може да изрази језик људски већ ни анђелски“, тада заиста остајемо збуњени колико стварно можемо и да говоримо о овој догми као о једној идеји који има неки смисао за потребе живота, да јој и можемо уопште да дамо неко место у историји са предпоставком да је била одлучујући услов једног новог историског правца човековог развоја. Нарочито смо збуњени данас пред оваквом једном логицом као што је мисао ове догме када смо оптеречени, више можда него раније, са извесним интелектуалним навикама сумњи и расположења да све што знамо да није ништа друго до само „методолошки мисленат“ историјски условљен, као и да нам је сваки закључак само историјски или временом условљена синтеза. Има заиста неке **сталности** у овом расположењу које можемо да пратимо кроз векове да је стално присутно у човековом уму. У неким историјским епохама је више наглашено, можда и у нашем, али има **сталности** и у томе да нисмо задовољни са оваквим стањем ствари, не миримо се са њим, и увек смо спремни да предузмемо нове кораке да га савладамо што и чинимо. Јер и у овим нашим временима наглашених промена, сумњи, у највишим интелектуалним расположењима не пре стаје се са напорима истраживања. Јер се непрекидно постављају питања о истинама, о законима, стално се предузимају нове и нове организације, утврђују институције, да бисмо убрзали свој пут оном што је сталније, безбедније, утврђеније, да бисмо заиста дошли до нечег коначно апсолутно истинитог које се као такво може да сагледа и у овим нашим временима пренаглашених промена. Без ових напора нису могуће ни природне науке.

У једном омислу заиста може да збуњује неке наше данашње интелектуалне навике мишљења учење Цркве о таквој „апсолутној истини“ као што је догма о Св. Тројици; за коју се једино може да каже да њен

појам указује на нешто што је по природи својој „непроменљиво“, „вечно“, „савршено“; као што су Света Тројица, Отац, Син и Дух Свети, који живе вечно „једно у другом, са другим ради другог“, и то „пре свих векова, пре сваке наше идеје о ма чему“ у скупу „савршеног јединства у слободи“. Исто тако да у овом овом Облику јединства свако „Лице Свете Тројице чува своју самосталност и личност“ мада се „находи и у друга два и не може се замислити без њих“. Овај **скуп** остаје вечно, као што и вечно постоји, у „јединству слободе“, јер је „Бог слобода“ 87). Али у другом једном погледу, и поред тог нашег наглашеног разумевања идеје овог појма да је чистог трансцедентног карактера, јер постоји сам по себи и за себе, без потребе за било чим спољним, ипак структура овог „скупа“ најсавршенијег јединства открива нам се и као образац неопходан у разматрању организовања „социјалне основе“ живота у самој историји, јер се елементи ове структуре, са карактером своје сталности, откривају и као неопходност сталности и у самој историји, у организовању њених елемената. Живот и рад Исуса Христа, као другог лица Св. Тројице, Његово присуство у историји, потврђује историјски карактер ове догме.

Међутим, за већину, ипак, овако једно учење, као што је догма о Св. Тројици, показује се данас само као предмет једног од низа других религиозних веровања, које, као и сва друга, нема своје одговарајуће рационалне оправданости, јер не може да буде постављено на реалним аргументима, како се ми то обично изражавамо. Али, напор истраживања, који одобравају и свети оци, може да нам покаже и сву ону дубоку рационалност ове догме без обзира колико она у једном погледу изгледа неприхватљива за нашу логику као што у ствари и није. Узмимо за пример како нам о овој догми Цркве говори св. Григорије Богослов. Његово излагање о овој догми, међу осталим светим оцима, добијамо утисак да је једно од најуспелијих као помоћ да бисмо могли да имамо један сасвим јасан појам шта она значи; јер, знамо, како се то већ подвлачи у светоотачкој литератури, да у саму природу, у саму структуру, ове мисли о Св. Тројици, шта је у својој суштини, ми јој не можемо нашим са-

знајним могућностима прићи, али колико нам је то потребно, можемо да поседујемо појам о Њој, толико нам је и откривено. Св. Григорије Богослов каже:

Ми поштујемо једно начело, али не једноначелност које се ограничава на једно лице, већ једноначелност која се састоји из јединства природе, једнодушности воље, истоветности покрета и устремљености ка Једноме Оних који су од њега (то што је немогуће у створеној природи), тако да Они, иако се разликују по броју, суштином се не раздвајају. Стога Јединица која се од почетка кренула у двојство зауставила се у Тројству. Савршена Јединица у Тројици, и савршена Тројица у Јединици, — то је сав Бог и ова истина о Богу. И Беспочетно, и Почетак, и Оно што је са Почетком — један је Бог. Но беспочетност или нерођеност није природа Беспочетног, јер се природа нечега не одређује оним што оно није него оним што оно јесте. И Почетак, тиме што је почетак, не одређује се од Беспочетнога: јер бити почетак не сачињава његову природу, као што и бити беспочетним не сачињава природу Беспочетнога: јер се ово односи на природу, а не сачињава саму природу. И Оно што је са Беспочетним и са Почетком није ништа друго до то што и Они. Дакле, име Беспочетноме је Отац, Почетку — Син, Ономе што је са Почетком — Дух Свети, а природа у Трима је једна — Бог. Јединство је Отац, од кога и ка коме се узводе друге Ипостаси, не стапајући се него сапостојећи с Њим, при чему се не раздвајају међу собом ни временом, ни вољом, ни силом“ 88).

Ова дијалектика Св. Григорија Богослова, о „развоју Јединице ка двојству да би се зауставила у Тројству“, једино нам је доступна као појам, али далеко од тога да смо у могућности да разумемо и саму природу овог „скупа“, или јединства, због тога онда и сам појам о Њој, који прихватамо вером, није доступан иначе нашег уобичајеног разумевања ствари. Нашим посебно данашњим интелектуалним навикама мишљења овај појам изгледа заиста сасвим бесмислен. Али и поред тога што је **слика**, коју примамо преко

овог појма, на изглед заиста слика бесмисла, за наше практично разумевање, за реално прихватање, не изгледа тако. Ми имамо могућност да у њој нешто стварно откријемо. То откривамо, и они који су то први учинили почели су да се реалније приближавају животу; у том искуству онда почиње за сваког, ко прихвати ову догму да и реалније открива историју — Њена унутрашња структура м'у тада више не изгледа бесмислена. Није недоступно онда нашем истраживању зашто се ова догма, као идеја, као мисао, као Истина, и прихватила у једном историјском моменту као спасавајућа. Исто тако овде можемо онда реално и да сагледамо и ову њену реалност и рационалност и за наше време. Једном речју наш је задатак да кроз једну аналитику сагледамо како се ова догма, која се појавила као Истина, као један нужан методолошки моменат, историјски у једном погледу и условљен као синтеза, као таква и данас се за нас треба да покаже, јер ми ову догму суштински прихватамо као Истину која, и поред тога што је историјска чињеница, стоји и изнад времена, изнад историје, а што значи као потреба свих времена, сваког човека који се појављује у историји. Ова се догма, знамо, открива у људском друштву, у једном историјском моменту, у којем је до врхунца доведено искуство колико недостатак сврхе, недостатак Истине кроз коју би се свет рационално оправдавао, непрекидно разарао напоре људи да дођу до једног савршеније организованог друштва у оквиру једне савршеније визије сагледања бољег одговарајућег поретка према универзалној потреби човекове природе. У нашем данашњем напору продора у ово време у којем се ова догма открива на првом месту ово можемо да запазимо; али данас запажамо и то, што сазнајемо кроз истраживачки рад на пољу наука као што су психологија и логика, као и антропологија, да у човеку постоје и увек исти, или основни елементи, са увек истим и основним потребама; или да потребе примитивног човека већ наговештавају начин живота човека којег данас познајемо.

Чињеница је међутим и то да како у том времену „дуноће времена“, како се овај период историје када примамо ову догму као Откривење и описује у хришћанским документима, многи нису могли да прихвате

ову Истину о „вечном рабању“, о дијалектици „почетности и безпочетности“, јер је била бесмислена пред њиховим начином мишљења и навикама мишљења, тако исто и данас многима овај систем филозофије, чија је основна истина да постоји Тројични Бог сам по себи, пре сваке наше идеје, представља такође нешто као највећу бесмисленост. Међутим, ако се у суштини овог „скупа“ или система једне нама неприступачне логике имплицитно садржи и појам савршенства, у питању јединства у слободи, онда лако констатујемо сав прагматистички значај овог појма и ове идеје кроз коју се указује на једну другу реалност, трансцедентну, али чији елементи, у својој непроменљивости, нужно условљују организовање променљивих облика живота у историји. Та трансцедентна реалност, која је изнад историје, према учењу Цркве, није „свет идеја“, како се то у античкој филозофији предпостављало, већ само Мисао, тројичног карактера, чија је суштина слобода стварања. Реалност овог појма слободе, или развоја у слободи и моралној одговорности стварања, што предпоставља и појам јединства, најбоље се огледа у томе што је овај појам о слободи као потреба један сталан елеменат у историји рада и развоја човека, о којем се увек старамо као једној потреби чију цену мормо скупо да плаћамо, скупим напорима рада и залагања.

Данашња наша узнемиреност, догађаји које репиструје наша дневна штампа, о којим слушамо преко радија или гледамо на екранима, једна савремена могућност да имамо преглед свакодневних догађаја целог света у овом овакодневном мишљењу, ово најбоље потврђује реалност потребе за слободом. Ово је у суштини и израз наше моралне одговорности пред моралним поретком овета чији је највиши симбол баш ова догма о Св. Тројици. Пред Њеном суштином јединства у слободи, а што значи у идеји најсавршенијег појма Добра, као појам, за нас безпочетан, али који условљује почетак сваког нашег рада и залагања, стојимо као примером највишег Савршенства, укључујући и слободу. Ако данас пишемо и студије о присуству „несвесног“ у изразима нашег рада, а што се посебно најбоље изражава у делима културе, уметности, књижевности, онда и сва наша садашња узнемиреност око тражења најбољег пута најбољој бу-

дућности израз су присуства овог „несвесног“ у нама. Можемо и тим путем да приђемо онда рационалности ове догме.

Овај појам „јединства у слободи“, који се као начело открива и као систем, односно суштина, тела Цркве, најбоље се разуме у оквиру Њеног појма „саборности“. Ова се „саборност“ показује у исто време и као критеријум или најбржи пут доласка до Истине и Њеног одржавања. Због тога онда овај појам система „вечног рађања“ кроз „јединство у слободи“, у дијалектици односа „безпочетности и почетности“, иначе неприступачан логици нашег разумевања, показује се као суштинска потреба у тежњи за организовањем поретка који би нас ипак највише задовољавао. Ова потреба није везана за неки посебан период историје, већ је стални елемент човековог напора мишљења. Према томе овај појам није само црквена категорија, термин хришћанске догматике, већ јасно одређена социолошка константа, нужна неприменљивост као потреба, којој се супростављају и друге две социолошке одређености, или реалности — **јединства без слободе и слободе без јединства**, које као „реалности“ условљује наша несавршеност, а тако и чине, као облици израза човекове ограничености, сам појам „јединства у слободи“ стварно реалним појмом јер се тек у оквиру ових супротности и појављује као заиста нужна потреба, као спасавајућа. У овом односу онда према својим супротностима, у искуству, појављује се овај појам и као сасвим одређена историјска реалност, у једном погледу и временом условљена, али као „методолошки моменат“ са карактером вечне потребе. Кроз ово разумевање онда разумемо и то да људска природа остаје увек иста, непроменљива, за својим захтевима за савршенијим поретком, за развојем, за Истином, за Љубављу, за Јединством, за Моралним поретком, а што значи за слободом. Али, уколико овај појам синтезе **савршеног јединства и савршене слободе** не би био и трансцедентна реалност, већ само ствар историцизма, могућност његовог остварења, остварења Јединства, сасвим сигурно видимо или сазнајемо кроз искуство, условљује и жртвовање слободе; резултат ове жртве јесте феномен аутоматизације, а то значи такав губитак слободе који прети самом идентитету човека.

У сваком случају оно што остаје као најосновније у овом истраживању ради успелијег разумевања ове догме, и као социолошки „аргументисане чињенице“, њено откривање интелектуалним навикама савременог мишљења, као рационално разумљиве и прихватљиве, тражи од нас да укажемо на то да ова догма носи у себи непроменљиве елементе, као откривене истине, који се слажу са непроменљивим елементима у нашем начину мишљења или потребама тога мишљења.

Када се обавештавамо преко догматике Цркве да је „главна одлика духа Божијег“ **слобода**, да тај Дух није подчињен било чему другом, јер је највише добро, и као такво неизменљиво, савршено, једно савршенство у којем нема ни самог избора, јер је „Бог апсолутно знање о свему“, онда посебно морамо да обратимо пажњу на то да се Он и као **такав** појавио у Лицу Бога Сина у историји, у којој даље присуствује у Цркви, у савршеном **јединству**. Овај „појам јединства“ указује на то да постоји, само један Бог, или како каже и Свети Дамаскин, „један је Бог, савршен, неограничен, творац света, одржилац и управитељ, изнад и испред оваког савршенства“.⁸⁰⁾ У овој напомени једног светог оца разумемо како и на који начин Откривење значи да је баш тај Облик кроз који се развија енергија стварања, сви процеси историје. Наравно, имплицитно, у оквиру самог појма слободе према учењу о слободи које се садржи у самом овом Откривењу.

Ми смо у овету чији је творац Бог, или у њему смо и као „круна стварања“ а што значи и једино слободна бића, или слика Божија; само у односу према савршенству Божијем, у тој тајни слободе, са задатком смо усавршавања. Све ово можемо да разумемо најбоље уколико се стално осврћемо на своју сопствену активност, уколико размишљамо и о самом свом размишљању, свом мишљењу, значи о овојим потребама, о захтевима, о раду, о свему оном што смо створили, и што стварамо. То је активност кроз коју постајемо, довршавамо се, делајући сврсисходно често и несвесно.

Реалност ове неовесне потребе за Истином условило је и појаву Откривења. Та потреба за истином свално је присутна у организационим облицима живота. Истражујемо је. Резултат тог истраживања

знамо да је и сама наука, како је ми уобичајено разумемо. Али у оквиру овог истраживања истине, када се човек, посебно задржао на самом питању свога ума, његовог рада, зауставио се са констатацијом о веома сложеној проблематици питања слободе као суштине природе нашег ума, коју не можемо ни да сазнамо до само да имамо појам о том уму. Јер остаје најсигурније да он сам каже шта мисли. Али је то више ствар питања васпитања него науке, а што опет значи више ствар организационог облика нашег владања и понашања, или неговања оних врлина на које се указује у Откривењу као на врлине које у суштини и чине едентитет човека. Покушај са „научним средствима“ у овом погледу одвсди нас у ставове **антислободе**, а то значи зла. Јер смо поверовали у једном моменту свог развоја, истраживања, или потребом за истином да можемо да издвојимо и саму Науку, као једно ново „откривење“, резултате истраживања на пољу природних наука, као, реалније откривење, успелије за наши даљи развој; управо да је она, наука, тај сада руководећи фактор у одређивању циљева и вредности у човековом животу, у чувању и даљем неговању његовог идентитета. Уздижући је изнад самог откривења, у којем наука у ствари и има свој почетак, поверовали смо онда и у то да ће нас она брже довести, или коначно увести и у такав почетак за који се може рећи да је остварење коначно и појма „јединства у слободи“. После извесног времена лутања у овом погледу, као и погрешног разумевања намене и задатка природних наука, појавиле су се тенденције да се иде и у другу крајност, оптужујући је за низ зала и данашњу могућност да ће нас коначно и разорити, јер смо преко ње добили средства за то. Али само искуство коригује ове ставове и враћа науци оно место које она има и кроз заповест која нам је дата у оквиру самог Светог Писма, да „овладамо земљом“; а што значи да у структури живота ова наша делатност, која налази израз у науци, и није ништа друго до развој у оквиру саме структуре живота — почетности и безпочетности, а што значи саставни је део нашег задатка усавршавања, нашег мишљења, несвесно присутног елемента у нашем мишљењу у тежњи ка Савршенству.

У својим размишљањима о овом питању данас смо продрли далеко дуље. Знамо данас далеко више да је наша научна активност, или наш научни начин мишљења, и могућ само зато што је процес светске историје, што је Основ света, један рационалан процес, један у својим најдубљим основама, разумно уређен свет, због чега је и стваран, само због тога, јер је и рационалан, а што значи да је и морални поредак, јер имамо могућност разликовања у њему и шта значи појам слободе, појам добра, као и шта значи то што је **антислобода** или појам зла. Али, данас још више знамо и то да се појам о овој рационалности, који имамо и можемо да имамо, ипак не може сав да сведе у категорије или теорије науке. Јер појам Савршенства нема граница; ова безграничност не може се разумети без појма безпочетности, јер историја и морални поредак чија је суштина слобода, као почетак, тесно су везани за појам безпочетности. Да историја и није ништа друго до развој овог појма слободе, процес кроз који се изражава сваки члан друштва, најбоље разумемо као чиниоцицу реалности из свакодневног искуства — јер опромне напоре улажемо да бисмо дошли до најбољег разумевања овог појма, шта га чини могућим, који услови, економски, културни, политички, или пак морални.

Уколико не бисмо разумели да је овај „морални поредак са својом суштином слободом“ у свом суштинском, онтолошком, погледу трансцендентан за историју, кроз коју има почетак само у историјским моментима, кроз сваког новог члана историје, кроз коју и постаје личност, онда бисмо морали да прихватимо, што се и дешава, расположење и релативизма и у његовом поднебљу признање да суштински и не знамо шта је слобода, а различита мишљења о томе условљују онда и снажне подстицаје активности антислободе, а што значи и зла. Уколико тако човек полази од себе као од „почетка“ уколико више, доживљавамо то такође у искуству, осећа све већу присутност несавршенства у историји, а то значи своје сопствено несавршенство и то у толикој мери да се мора са тим да бори средствима антислободе.

Само нас искуство онда присиљава да не искушавамо своја несавршенства средствима антислободе,

или зла, већ са отвореношћу према природи човека, једна отвореност која се разуме у речи љубав. Ова потреба или искуство да слобода значи усавршавање у љубави, или што значи у јединству у слободи, чије је мерило појам САБОРНОСТИ, има своју нормативну вредност у Откривењу у којем се указује да је појам слободе појам усавршавања, кроз сјуб са светом, историјом, људском несавршеношћу, у реализму појма Савршенства, које имплицитно није помрачено у нама до мере да га не распознајемо. Ми га распознајемо и слобода значи — слобода ка Њему, у довршавању себе у оквиру или контроли Саборности чија је опет природа „јединство у слободи“.

Ми можемо да се осврнемо на савремена филозофска размишљања и да лако запазимо колико се она развијају у том правцу, или колико потврђују овај нормативан став из Светог Откривења, или колико се он оправдава у искуству. На пример, тенденције у савременој филозофији, нарочито аналитичког правца, све нам више потврђују колико се задатак филозофије мора да саглашава према ставу оне основне оријентације на коју нас упућује догматика Православне цркве када је у питању на првом месту однос нашег ума према истраживању оних коначних истина о животу или појави човека у историји. Јер све више се увиђа кроз искуство, а што се региструје у савременој филозофији, да се филозофски проблеми не решавају додавањем неких нових информација, већ постојећем знању, већ у сређивању, како то каже један од најистакнутијих филозофа нашег времена, на пример Витгенштајн, онога што нам је већ познато, или, како се то и проф. Гилберт Рајл изражава, „у разчишћавању логике географије нашег сазнања које већ поседујемо“, мислећи на првом месту на наш појам о уму који можемо о њему да имамо (90). Ово је извештај и „краја филозофије“, односно признања да је ми сао догматике Цркве о човеку далеко реалнија него што је то пробано да се негира. Јер се у нашој догматици посебно подвлачи да се наша интересовања за наше способности сазнања и стваралаштва завршавају неуспехом, и да нам је због тога и била потребна благодат или дар открића Истине у облику Откривења. У својој познатој сту-

дији о „историји као казивању о слободи“ филозоф Бенедито Кроче, уз сав напор да реши питања о човеку и историји, закључује са оним познатим претераним песимизмом да не можемо доћи до истините филозофије, јер су историја и филозофија само једно непрекидно медирање постојања, при чему запажамо да филозофија не претставља ништа друго до само „један методолошки моменат“, временом „условљена синтеза“ у датом историјском моменту; 91) што је несумњиво тачно уколико се пође од става Крочеа да историја нема никакво трансцендентно оправдање, у ничем изнад ње, изнад човека. Безбројне су потврде оваквог расположења и сведочанстава са свих поља природних наука, јер научници потврђују да се никада не може бити сигуран ни у један метод рада, ни у једну теорију. Све се мења, баш због потребе рада, истраживања. Осећамо у овоме само напор нашег ума, његове спекулације, са којим се коначно практично не задовољавамо у сусрету са животом као целином. Јер је то питање „релативизма“ оно старо питање — о сазнању колико је уопште могуће. Познато нам је да се ово питање већ у потпуности искристалисало у дохришћанском времену, период који се и поклапа са периодом које се у Св. Писму описује и као „луноћа времена“, тј. моменат када је човек већ био довољно припремљен, развијен, да прими Откривење. У самом Откривењу имамо податак о овоме, а што се на неки начин и потврђује кроз сам појам и еволуције као метод стварања.

Уколико само нешто мало дубље продремо у ова питања, у једно отвореније студирање и разматрање ових тенденција у савременим природним наукама, у савременој филозофији, видели смо посебно како стоји ствар са психологијом и логиком, на чему ћемо се још задржати, онда сасвим лако, за наш интелект на задовољавајући начин и његове навике, можемо да пратимо колико став догматике Православне цркве носи у себи оне сталне елементе Истине који се увек одобравају као такви и увек због тога морају да прихвате као „откривени“; јер да су ствар човековог напора размишљања били би условљени неким историјским моментом, као методолошким моментом. Ме-

Ћутим, познато нам је да се повеловало у то да је овај став учења Цркве у супротности са „научним тенденцијама“. Добро нам је познато колико се дуго тај став са свим злим последицама одржавао у нашим интелектуалним навикама мишљења. Проф. Рајл кроз своје залагање да нам нешто више каже о нашем уму, да бисмо бар имали јаснији појам о њему, уколико не можемо ништа поузданије да знамо о његовој природи, подвлачи у исто време и то да се заиста каткад и мисли о постојању сукоба између теолошких доктрина и научних теорија или открића; међутим, каже нам, посебно, да је таква једна дилема, предпостављена дилема, сасвим нетачна, јер се ради о питању једног неспоразума који уколико се отклони отклања се и предпостављени анатагонизам између науке и религије. У оквиру његових анализа, са којима смо посебно упознати када је у питању однос између тела и ума, он исто тако каже да и до овог сукоба — између науке и религије — долази због замењивања категорија, односно уколико се једна или друга страна меша у другу, уколико навике из једне прелазе у другу, било да је подчињава или да се угледа на њу, долази до таквог грешења које он назива „грешењем категорије“. То је већ онај добро познати став из ове анализе о „злом духу машине“. Међутим, ми лако закључујемо да је рад нашег ума, да је његова природа заиста таква, како се то истиче у учењу Цркве, да она мора да грешти. Логика и психологија, као и филозофија су ту, као изрази нашег рада, преко којих можемо да пратимо овај развој и указујемо евентуално на учињене погрешке, али видимо да мерило овог рада у „разчишћавању географије“ нашег знања мора да буде нешто што је ипак стално. То мора да буде ослонац, јер и логика и психологија откривају те непроменљиве елементе у нашем уму.

Када, на пример, указујемо на догму о Св. Тројици, када указујемо на Њу као на идеју кроз коју смо прихватили једну структуру или једну слику света, једно разумевање света, ми тада у ствари потврђујемо и усвајање једне филозофије која заиста представља један „нов додатак“ човековом сазнању преко које, коначно, у поднебљу једног релативизма, какво је било античко доба, добијамо могућност сазнања

појаве живота; једно сазнање које се тражило, као што то добро знамо, и које се завршило неуспехом. Ми онда можемо да говоримо и о томе да је појава хришћанства, хришћанског Откривења, у једном погледу баш заиста и није ништа друго до „временом условљена синтеза“, или „методолошки моменат“, који се појављује јер се појављује и потреба за њим. Сви покушаји да се дође до „истините филозофије“ изван овог „методолошког момента“ као „временом условљене синтезе“ показали су се неуспели у смислу да разумемо овај „методолошки моменат“ као појаву коју условљује сама природа нашег ума, којој долази као дар. Онда ми само можемо да дискутујемо о томе колико је овај „методолошки моменат“, као што је појава Цркве, или Њеног учења, Њеног Откривења, колико је заиста „истинита филозофија“.

Психо-логика као и дескриптивна психологија овде могу да нам буду од велике помоћи.

Истина је да својом логиком не можемо да разумемо суштину структуре те нове слике — тројице у јединици и јединице у тројци, процес вечног рабања и вечног исхођења; јер значи да је реч о нечему што има овој почетак али и да нема — али је истина и то да смо кроз веру у структури ове слике, Тројичне јединице, добили и такав подстрек у свом раду, у истраживању истине, да је резултат тог „подстицаја“ и наша савремена наука, технологија. Тако да се ова слика света, чија је основа Тројична структура, или „савет“ те „тројичне структуре“, практично заиста показала као „свеомћни метафизички принцип“ који нам омогућава да прихватимо „историју као интегрално сређењу са могућношћу разумевања“. Али монументалност овог интегритета, као што смо то већ напоменули, јесте толико огромна да је нашој логици неприступачна. Потребан је један психички напор одстрањења наше логике да бисмо могли да приђемо суштини ове Целине, јер се она појављује пред нама као нешто што је **неизрециво**, нешто што стално измиче нашем опажању. Међутим, уколико морамо да будемо обазриви када су у питању „катеорије“, навике или начела једних подручја да их не преносимо у друге, ипак све наше категорије мишљења у системима, припадају конач-

но једној категорији, чији појам означава „несливеност али и нераздељеност”; при чему ипак, будући да су у јединству, нужно и једна у другој ради друге, јер су ствар и само једног мишљења, ипак категорије морају да сачувају, због јатноће мишљења и његовог јединства, и овоје „личне особине”, овоја лична својства. Али ипак непооредно осећамо и да је само мишљење само једна Целина и реалност — не што што бисмо могли да разумемо и као јединство света — чије језро уколико би сазнали, помислићемо, све би сазнали. Ми сада, кроз напор нашег аналитичког ума, његових спекулативних тенденција у циљу задовољавања нашег „јединственог ја”, далеко лакше разумемо научнике и богослове који нас опомињу као, на пример Кулсон, да је и природна наука религиозна активност, мада нас „електрон не уводи у религију”, али је сам напор, сам почетак испитивања, који нас је довео до електрона или атома, већ сам по себи и био једна религиозна активност; при чему је, како смо већ такође могли да запазимо уз напомену канона Равена, заиста „главни процес испитивања исти” било да се ради или испитује структура атома, проблеми анималне еволуције, или религиозно искуство светаца, али само у смислу да све има своју рационалност и логичност, иако неприступачно у потпуности нашој логици. Али ипак оно што коначно запажамо, или једино што остаје да нам се покаже, јесте то да тај „главни процес”, суштина свега, језро свега, има своју тројичну структуру, у којој је „све у свему... сва истина, сав живот, сав пут, сва вечност...”. Нешто што на крају не можемо да изразимо нашим језиком, у потпуности, да би нас одговарајућа, геометријски адекватна, веза између речи и саме суштине ствари довела сада, у самој историји, до момента „лица к лицу”, до такве адекватности да би то било у потпуности оно што бисмо назвали сазнањем. Видели смо у разматрању односа између „нове и старе логике” у ком смислу и како то није могуће, и како и на који начин треба да разумемо, у чему смо се потпомагали и разматрањем односа између „старе и нове психологије”. То је у ствари питање односа „смисла и верификације”, односа речи и објеката за које оне стоје, тврђења и разумевања тога што

се тврди, однос језика и симбола, разумевања речи шта у којим и каквим граматичким структурама значе, у различитим контекстима? Да ли су изван или у обичајеном начину обележавања или назначења? То је питање критеријума разумевања једне реченице, на шта нас све, такође опомиње у својим принципима „лингвистичке философије” проф. Ф. Вајсман; на пример, постављајући и питање: колико смо сигурни да један слушалац слушајући предавање о „таласној механици” има одговарајућу претставу о овом предмету, да ли је довољно ако он то предавање може да понови речима?⁹²) Једном речју овде богу слов примећује да се и у науци долази пред проблематику догматских тврђења, питања разумевања научних догматских ставова који ни су у потпуности приступачни било потребној јасноћи давања слике о њима, а још мање саме верификације; али ти догматски ставови нам служе, јер практично рад без њих није могућ. То на пример видимо и из овог става проф. Ф. Вајсмана — извесне чињенице кватне механике не могу да буду изражене језиком класичне физике, а још мање да буду верификоване; да ли се због тога онда ове чињенице не могу догодити? За овакву једну примедбу проф. Вајсман каже да је ствар потпуног погрешног разумевања, јер „ми не кажемо да све што постоји да је приступачно нашем сазнању, или чак да постоји могућност да се изрази нашим уобичајеним језиком. Ми само изјављујемо: ако неко потврђује нешто, он онда мора да буде у могућности и да постави неки могућ метод верификације, иначе није јасно оно што он тврди”. Али и ово, овако речено, као овакав захтев, овај научник потврђује исто тако да је такође и догматски став. Није тешко запазити да се у истом положају налази и богослов.

Овде међутим не смемо ипак да паднемо у ону врсту погрешке на коју нас опомиње проф. Рајл, да механички процес рада или развој рада на пољу науке, природних наука, преносимо на процес рада нашег ума, односно овде конкретно, на процес разумевања категорија богословља као науке, да поверујемо да као што постоје механички закони у простору као „последича других покрета у простору, да тако исто постоје и извесни други закони помоћу којих можемо да об-

јаснимо рад ума, непросторни рад ума као последицу некоег другог непросторног рада ума", јер смо склони таквом разумевању ствари, с обзиром да лако опажамо да је нужна особина физичке егзистенције да је у простору и времену, а нужна особина духовне или менталне егзистенције да је „времену али не и у простору“, а што опет значи да као што људско тело има своју комплексну структуру егзистенције, у оквиру своје законитости узрока и последица, тако исто и сам наш ум мора да има своју законитост, своју структуру законитости, о оквиру своје законитости узрока и последице, једна аналогија која је у коначном резултату, као што смо то већ подвукли, довела до погрешног разумевања и рада ума и рада тела, негирајући било постојање ума или тела, јер се и један и други поларитет почиње да објашњава у оквиру тог општег принципа механизма — узрока и последице. Проф. Рајл, подвукли смо, опомињући нас на ову нашу погрешку опомиње нас са подвлачењем да „директан приступ раду нашег ума има привилегију само тај ум“, јер дубине узрока и последица остају скривене, а оно што остаје за испитивање јесте само „опис логичког кретања или понашања менталних појмова“ што и чини саму суштину филозофије о уму, при чему може да буде речи само о нашем појму о уму а не и о нашем сазнању о његовој природи. Овакав један став од огромне је помоћи богослову у његовом задатку да ипак учини нешто у погледу „метода верификације“ за догматске ставове које излаже према учењу Цркве. При чему колико се год мора да чува оног деструктивног утицаја „рационализације традиционалне религије“ толико исто и њенот осиромашавања уколико је као појаву рационално не прихватамо као нужну или практичну човекову потребу. У том погледу веома смо много потпомогнути савременом аналитичком филозофијом, или ванредним резултатима таквих напора интелекта, као што је то случај, на пример и са „филозофијом ума“ проф. Рајла. Јер је несумњиво и то да је религија као феномен присутна у човековој менталној активности, да је у самој „природи тога ума“, која нам остаје неприступачна у својим дубинама. Али, остаје оно што се практично запажа, људи комуницирају међусобно, и по-

ред тога што им ум „другог“, уколико он сам нешто не каже о себи, остаје неприступачан. Није тешко онда осетити колико је у овом питању и само питање религије, човеково разумевање свесвега, његово истраживање, у том циљу извесног „свемоћног метафизичког принципа“ путем којег би, као са потребном или одговарајућом сликом, задовољио своју потребу да коначно ипак може да прихвати живот или „историју као интегрално срећену са могућношћу разумевања“. Ова тежња је нешто као појава, присутна као потреба, коју стално можемо да пратимо да прати човека, негде као веома категорично потврђена, а негде само хипотетична, а негде опет само полу-категорична, али у сваком случају као присутност, указују на природу нашег ума, на његове потребе, на основу чега, као што смо то већ и напоменули, можемо да имамо само „појам о уму“, али не и само сазнање шта је он у својој суштини, у својој природи. Та тако звана „службена теорија о уму“, коју је Декарт повео до краја развоја, на шта нам указује проф. Рајл, условљавајући јасно да је одређени „картезијански рационализам“, са својим кореном тла, у схоластици и Реформацији, са импликацијама менталне револуције 17. века, његове механике — да постоји тело и ум, механички процеси и физички процеси, да постоје механички узроци физичких покрета и ментални узроци телесних покрета — једно разматрање или једна филозофија, са својом старом психо-логиком стоичко-блаженоавгустинских теорија о вољи, које ће добити своје пуно отелотворење, како то подвлачи проф. Рајл у Калвиновој доктрини о „греху и благодети“ и Платоновим и Аристотеловим теоријама интелектуално формиране доктрине о бесмртности душе, а које ће наћи опет своје највише отелотворење у схоластици. То смо већ напоменули, нарочито у одређености највишег успона схоластике у ставовима Томе Аквинског. Већ је Кант осетио све деструктивне последице ове филозофије, или рационализма, на традиционалну религију, и својом критиком „чистот ума“ правио више места самој вери, бар како то може да изгледа могуће човековом уму.

То је опет питање практичног ума, а то значи и слободе, нешто што не може да се смести у „чи-

сте категорије" нашег ума. Ми се овде лако сналазимо, увиђајући колико је био оправдан напор светих отаца било да изразе истине вере, да укажу на природу вере, а било опет да потврде и нашу неспособност да је разумемо, или логички оправдамо таквим аргументима са којим уобичајено оправдавамо и друге појмове „предметне стварности“, а било исто тако када је у питању и сам језик, могућност израза; јер видимо шта нам казују наши резултати аналитичке-лингвистичке филозофије испитивања.

Појам слободе онда не можемо да разумемо у оквиру рада неких других процеса у природи, које имају овоје категорије. Појам о слободи као и о вери има своју посебну категорију. Њега најбоље разумемо кроз свој сусрет и сукоб са светом, са историјом, у реалности искуства своје ограничености. То је сусрет са нашим потребама и препрекама на које наилазимо, јер смо управљени према појму Савршенства, често, запажамо, и несвесно. Овај процес јесте и рад нашег постојања. О односу између нашег Ја и наше околине данас такође знамо такође доста. Међутим, ипак, жалимо се често и на то да не знамо у суштини шта је то слобода. На то се жале и психолози и антрополози, јер се наш појам о слободи креће и развија, добија се такав утисак, „трема нечему и онда од нечега“, знамо и за појам или искуство „бежања од слободе“⁹³). Али, појам догматског схватања слободе, према учењу Цркве, значи слобода **према**, слобода у усавршавању, слобода у јединству са Савршеним, са најсавршенијим појмом Добра, са Богом, у ствари, који је **СЛОБОДА**. С друге стране, према учењу Цркве, такође, слобода за човека у емпиричком смислу значи и следовање развоја према оним овојим унутрашњим потребама које се као стални елементи налазе у нашој природи, са којим распознајемо или смо у могућности, ипак да распознамо Добро, да га бирамо, и поред тога што је то веома ограничено, помућено, и разбијено.

То се најбоље изражава кроз наш рад и врсте рада према диспозиционим способностима. Међутим, овај појам слободе мора да има и свој нормативни карактер, јер човек, због те своје несавршености, мора да буде контролисан, према самом хришћанском искуству, Откри-

вењем, што предпоставља слагање „унутрашњег“ и „спољњег“. Приметили смо већ како и на који начин психолози налазе у психи човека егзистенцију извесног праоблика“ са којим он мора да се слаже, **сапостоји**, како се то такође напомиње у догматици Цркве. То је извештај Облик, како налази Јунг; прагматистички ми га откривамо у Откривењу као онај који је најбоље или најуспелије задовољио човека. Тај облик није у суштини **тврд облик** монистичке структуре, већ Јединство тројичног карактера, и у Цркви људи са њим комуницирају кроз симболе „седам светих тајни“, јер је човек у тајни слободе и према својим диспозицијама веома различит.

Овакво једно „тврђење“ човеку данашњих интелектуалних преокупација и навика може изгледати заиста бесмислено. Али, уколико се нешто више заинтересујемо баш за своје данашње интелектуалне преокупације видећемо да посебан интерес савремен човек, у својству на учника, посвећује антропологији, напорима што успелијег разумевања човекове еволуције, како физичке, биолошке, тако исто и културне; јер осећамо да је то услов, такође, не само успешнијем нашем развоју као социјалних бића, већ да је то услов на првом месту разумевања откуд сам тај развој или култура уопште. Јер осећамо да смо способни, како нам то скрећу пажњу испитивачи културне антропологије, за реформе, са само-корекције, за проширивање опсега свог знања, за прилагођавање околини. Нарочито, како запажамо да се овај интерес за студију о човеку у једном новом облику појављује тек у току прошлог и почетком овог нашег века, и везан је за научне дисциплине у вези са теоријом еволуције, еволуционом антропологијом, посебно за психологију. Уз тај појачан развој науке о човеку појачава се и интерес за студије природе промена у друштву, за студије тако зване психодинамике, са посебним нагласком о значају социјалних облика за људски развој, или утицај институција, њихових промена такође, уз развој саме критике и еволуције и те еволуционе антропологије; бар због неких аспеката како се ова грана науке почела да разумева, јер се приметило уз сведочанство безбројних детаља да „искуства примитив-

ног човека су конституционалне детерминанте живота и модерног човека";⁸⁹⁾ због чега је неопходно, кажу антрополози, да бисмо разумели своје организације и социјалне промене, потребу за њима, њихову одговарајућу функцију, неопходно је скупити што више знања како о човековом онтогенетском развоју, тако исто и о људским мотивима рада, о раду њиховог ума, у смислу онога шта се одиграва унутар њега и где. Али се уз то примећује и то да је на тај начин „наука о човеку стекла и такву одговорност коју она сада не може да задовољи“⁹⁴⁾ Практичне потребе то ипак изискују; и овде на самом пољу науке видимо колико је природа човековог ума условљена једном потребом на коју он сам не може да одговарајуће одговори, да је задовољи. То међутим и није ништа друго до само наш сусрет са својом сопственом ограниченошћу, која изискује откриће истине, али Откриће за које ми нисмо у могућности да нешто учинимо. Оно што само можемо да покажемо том нашом дисциплином коју називамо науком, као нашом другостепеном активношћу, која само прати нашу суштинску, непосредну, активност, која нам је често и неприступачна и коју због тога често обележавамо и као несвесном, јесте да нисмо у могућности да у потпуности будемо задовољни са својом личношћу, да је осећамо несавршеном и да због тога осећамо и потребу да је усавршавамо, да стичемо знање, да учимо. У томе нисмо толико „несавршени“ да нисмо у могућности да сасвим слободно уз сазнање своје ограничености у оквиру овог напора чинимо нешто за свој развој. Јер ми не само да нешто примамо од своје околине, било да је реч о њеним трансцендентним елементима или историјским, у сваком случају ми и нешто дајемо својој околини, и њен положај и изглед зависи и од нас.

Тенденција у савременој филозофији и о овом предмету односа нашег Ја и наше околине такође снажно потврђује сав напор Цркве у Њеном указивању на реалност „постанка личности“, или на ту дужност коју свако у оквиру дате слободе носи са собом као своје назначење. Интересантна су у том погледу, посебно, запажања и филозофа Мартина Бубера, као и оних који се осврћу на ову проблематику, када је у питању развој личности у оквиру

њене одговорности као и сазнања своје ограничености за то. Ако је „наука стекла такву одговорност, на коју не може да одговори“, ако то запажамо, и то у оквиру нашег научног рада и истичемо, онда од значаја је да смо до тог закључка, као и до саме науке дошли нужним хришћанским обликом мишљења, или облика мишљења који не може да буде другојачији до да слеђује структуру облика мишљења догматике Откривења. У томе се и састоји задатак логике да открива коначно она наша стремљења или отуђења која се непосредно развијају кроз нашу активност, а да тога нисмо ни свесни; али како смо унутрашње по природи овојој несавршени то су и та отуђења или прешења у једном погледу и сагласна са том и таквом нашом природом, али нису сагласна са општим задатком и моралном одговорношћу коју имамо у оквиру моралне структуре самог света. У том погледу онда можемо да разумемо како и на који начин нас „контролише логика Откривења“ као „нормативна наука“. Какав је свет око нас то зависи каквим га очима гледамо, а каквим га очима гледамо то опет много зависи и од света у којем смо, од наше околине односно од тога како је она организована. Наука, осврћућемо се на то, не открива нам универзум у којем смо нити да је бесмислен нити да је осмишљен, то зависи од нас како га гледамо, а тај наш „поглед“ условљен је учењем, развојем, васпитањем, у слободном следовању својих унутрашњих потреба, у саглашавању дубина своје природе са дубинама историје, своје почетности са безпочетношћу Савршенства.

Када се зауставио пред овим питањем, „да ли нам наука открива безмисленост универзума?“, на пример, проф. Џон Рен Луис, морао је да се задржи и на питању односа развоја Ја, развоја личности, у историји, према погледима Мартина Бубера, управо да једно Ја и постаје, као одређено, издиференцирано, Ја само кроз сусрет са Ти; јер уколико би једно Ја тај сусрет прихватило као сусрет са Ти да је то ти ствар, онда ни Ја не би било у могућности да изађе у историју као Личност⁹⁵⁾ Овакво разумевање ствари је један веома чист став самог Откривења. Јер и из дохришћанског искуства, као и према напашеном учењу Цркве, једно Ја, као личност,

у сусрету са својом околином, на коју се бар у почетку свог развоја и неовесно ослања као на рационално срећен свет, и поред тога што има и своју природну способност или диспозицију да рационално одговара на постојећу рационалност света, да се интегрише у његовом поднебљу, кроз његове рационалне процесе, чија је суштина слобода, у току тог свог развоја врло брзо почиње и да сумња и у појам слободе, управо у то да је свет заиста један морални поредак. А што значи да прихвата свој сусрет са Ти, као да је то, да је ствар, а не Ја као што је и само, деградирајући се на тај начин и сам на положај да буде ствар међу стварима.

Због тога се у догматици или Откривењу и наглашава колико је човек само једно Ја, које то треба да постане, слабо само по себи, не-савршено, да би само са одговарајућим успехом постигло тај свој циљ развоја, своје довршење, у смислу коначне упућености према појму Савршенства откривеног и датог човеку у једном историјском моменту као трансцендентна вредност, са могућношћу да се следује у историји. Свесно или несвесно човек се сам упућује овом циљу, у већем или мањем ступњу извршења овог задатка, кроз своје изборе; али мора да буде и прихваћен у овом овом расположењу. То је питање јединства и слободе. А тај задатак у историји постоји, признавали га ми или не, јер без њега историја не би била стварност. Али како се у тајни слободе садржи и поларитет добра и зла као апсолутних реалности то увек нијомо сигурни у оно што обликује нашу непосредну активност. Због чега мора да буде речи о мотивима нашег владања и по нашања, као и о оним дубинама нашег мишљења у којим откривамо, или треба да откријемо, то што је последње или одлучујуће у подстицању наше делатности у остварењу циљева, а што је опет и питање учења или стицања искуства, знања. Видели смо да нас психолози опомињу да никада нећемо бити у могућности да са сигурношћу истине знамо друго Ја, уколико при томе примењујемо средства стицања знања са других поља нашег интересовања, из других категорија. Јер један од најотворенијих израза анти-слободе, а то значи зла, јесте да у односу према другом једно Ја, у циљу да оно усавршава Ти, да чини за

њега избор. У том случају Ти постаје то, ствар кроз то, као и само то Ја које заузима такав однос. У питању је овде онда слобода „другог“, што изискује и питање или постојање Закона као Облика заштите. То је питање односа једног Ја и његове средине. Структура једне средине утиче на једно Ја као што и оно само врши утицај на своју средину. То је питање јединства у слободи. Али тај облик „јединства у слободи“ не може да буде образац „једног Ја“ за друго, за Ти, јер у том случају Ти је ствар за то Ја; овде се логика Откривења показује као онај нужан **трећи** присутан елемент да ово јединство учини Савршеним. Социолози и филозофи историје у својим лутањима, истраживања, рада, напора за истинама, сложености саме природе ствари, структуре света, приближују се логици нужности открића или постојања овог или оваквог једног Облика кроз који би била могућа комуникација између Ја и Ти у јединству. Тако социолог и филозоф историје, на пример Дилтеј и Буркарт, примећују да је нужно да сваки период историје, или свака епоха, има и своју структуру са својим „животним интересима“, својим посебним карактеристичним религиозним, политичким и културним преокупацијама у оквиру своје „хијерархије вредности“⁹⁸). Ми јасно или лако сагледамо да ако је ова „хијерархија вредности“ ствар човековог „открића“, ствар историцизма, онда однос између Ја и Ти мора да буде неједнак, без јединства, а што значи онда и без слободе. Та „хијерархија вредности“ према томе мора да буде елемент „открића“, мора да буде дато — хришћанин због тога и прима Откривење као дар, благодат.

Ми смо се у току овог излагања већ доста трудили да укажемо на то шта хришћанско Откривење значи као појава у „рационалним процесима историје“ са својом „хијерархијом вредности“; колико одговара нашој психологији као спољни облик, и колико је опет њој овај Облик и потребан по њеној унутрашњој диспозицији. Било у једном или другом случају ипак се овај Облик, као Откривење, као Истина, због природе слободе, не наглашава толико експлицитно са својом „хијерархијом вредности“, да се често у историјским условима развоја јед-

нот друштва, рекли смо, тешко отворено запажа. Али је с друге стране захтев за Њим необично снажан — мада се не распознаје у томе као Откривење, као једна изванвремена Истина, трансцендентна за историју. То опет најбоље разумемо ако имамо на уму да је суштина овог Откривења Слобода, начело „јединства у слободи“. Међутим, реализовање овог захтева је веома сложен посао. Јер када преба овај појам јасно да се дефинише, јасно да се постави, када је у питању метода рада у реализовању овог појма јављају се дилеме. Слобода је ствар једне непосредне потребе, али је баш сама природа слободе таква да тражи опроман напор рада или учења да се одговарајуће у искуству доживи или реализује као Истина. Ову истину условљују и материјални фактори, економски, исто толико колико и метафизички. У једном од догмата Цркве такође се каже да је човек тек човек ако је **душа** и тело; као и да вера не значи ништа без **добрих дела**, а што значи без **рада**, учења, могућности помоћи другом, а што је и јеванђељска заповест. У овоме се раду и испитује слобода, развија личност. При чему се љубав према другом, Ти, равна према љубави која се гаји према себи самом.

Овај однос Ја и Ти, кроз који свако Ја и избија као личност у историји, ми ипак најбоље можемо да разумемо кроз „јединство у слободи“ начела „...да живе са другим ради другог...“, нешто за шта св. Григорије Богослов ипак примећује да је „немогуће у створеној природи“, према савршенству Бога, али је могућ развој према савршенству Бога, развој непрекидног усавршавања према „...једнодушности воље, истоветности покрета и устремљености ка Једnome...“ за то пример имамо у овој откривеној Истини о „јединству у слободи“, у тој откривеној истини о савршенству Бога.

Оно што се пак показује као пресудно у оваквом једном разматрању јесте питање саме методологије покрета ка овој „једнодушности воље“ да се „...живи са другим ради другог...“. То бисмо рекли да је баш питање „методолошког момента“. Указује се на то да је „хришћански догматски систем“, Откривање недовољно. И један највећи број невоља и нашег времена долази нам кроз несигурност када је у питању овај „методолошки моменат“. Једно је само

сигурно да ово начело „јединства у слободи“ остаје као реалност, која се као таква признаје.

Међутим, једна од највећих противуречности нашег времена, једна дубока интелектуална недоследност у коју смо запали, за коју би смо могли и да кажемо да нас је у њу навела само наша логика истраживања историје без признавања њене трансцендентне вредности, јер признајемо начело потребе за савршеном слободом, савршеним јединством, за „јединством у слободи“, али не признајемо трансцендентност овом појму, већ верујемо да је ствар само историцизма. То значи верујемо, или смо онда поверовали у то, да можемо да остваримо појам слободе кроз „јединство без слободе“, у ступњевима развоја, у дијалектици развоја ка слободи. Јер у пракси таквим ставом одричемо Почетку његову Безпочетност, или одељујемо Почетак од безпочетности. То опет значи појам слободе јесте или мора да буде, ако је то што треба да буде, одређен појам, историјски појам, а то опет значи да он мора да има свој почетак; јер сваки нови члан друштва јесте „почетак развоја појма слободе. Али тај почетак није само његов историјски моменат слободе, он је безпочетан за њега, јер као појам постоји изван њега, и пре и после њега. За њега он мора да буде „апсолутан“, непроменљив, сталан, а то значи безпочетан. Овде појам слободе покушавамо да изразимо према труду св. Григорија Богослова, када нам говори Богу. Али како је ту реч о највишој Истини, то онда и Слобода, као појам, представља тешкоћу у разумевању уколико то покушавамо у оквиру историцизма да учинимо, већ се најбоље приближавамо реалности овог појма као и реалности Истине преко начина мишљења догматике Откривања, да уз Ја и Ти мора да постоји Истина кроз коју су у односу.

Св. Григорије Богослов да би нам колико је то могуће успелије указао на слику Тројичног Бога, не без језичких и логичких тешкоћа, као што смо видели, задржао се на појмовима „безпочетности“ и „почетности“, али тако да се они не разумеју један без другог, јер се појам „вечног рађања“ друтојачије не би могао да разуме. Бог је слобода, једна је од првих истина када је у питању појам Бога, али у таквом апсолутном облику да се у том појму слободе

који разумемо да припада Богу не задржи појам избора, јер је Бог и љубав, највише добро, појам Најсавршенијег. Тако да појам Почетка, да је Бог—Син почетак, или да се рађа од Бога—Оца, не можемо разумети у језичним оквирима наших појмова каузалитета, већ такође у оквиру појма Савршенства, вечног рађања, а што је у суштини и однос „бепочетности и почетности“; једно Јединство које условљује разумевање појма Савршенства, Светости; а што није ствар разумевања логиком сазнања саме предметне стварности. Тражи се нешто друго.

У догматици се Цркве подвлачи да смо „слика и прилика Божија“, да поседујемо све Божије особине само у ограниченом смислу, јер личне особине Тројичног Бога су апсолутне у свом савршенству, онда и појма слободе, у реалности једног Ја, морамо разумети у односу појмова бепочетности и почетности. Како је опет наш начин мишљења, то смо видели из једног великог броја наведених примера, тројичан по својој структури, то и наш начин организовања, међусобних односа има такође, у тајни слободе, такође овој „тројичин облик“. Јер Бог-Син се појављује у историји, он собом доноси у историју идеју Савршенства, захтева да наша активност у тајни слободе сапостаје са активношћу самог Бога. Бог-Син је Откривање за нас. Онда и наше искуство слободе зависи, да би се заиста разумело, у задатку што потпунијег реализовања, уколико се разматра према начину мишљења самог Откривања; у случају појма слободе такође у оквирима појма „бепочетности почетности“. Јер је лако то разумети кроз само искуство како једно Ја у свом постојању у односима према Ти, које је у ствари такође Ја, излази у историји као интегрисана личност утолико успешније уколико је овај однос постављен према појму бепочетности и почетности, у којем нема субординације; али нас св. Григорије Богослав опомиње да је ово јединство, овај Облик живота, „немогућ у створеној природи“, али је пример ипак који се нужно у тајни слободе, свесно или несвесно, следује; јер то је сама структура живота, облик живота или, да се поново вратимо на то, уколико признајемо или прихватамо појам „почетности“ у појму слободе а одричемо појам „бепочетности“, негирамо тада и сам појам слободе, с обзиром да

тада потврђујемо да је почетак „слободи“ у нашем Ја, негира се потребан Трећи елеменат, кроз који се друго Ја, или што је Ти за прво Ја, развија у Личност, што може да се постиже само уколико је и свако Ти третирано као Ја, као почетак; али без Трећег лица, реч би била о једној недовршеној дијалектици. Трећи елеменат или Облик био би појам Бепочетности и за Ја и Ти, да би и једно и друго дошло до свог идентитета. Знамо такође да у оквиру овог начина мишљења, што је адекватан у искуству о слободи, бепочетност, такође, и поред тога што се односи на природу слободе, разумемо да не сачињава и саму природу слободе, као и у случају односа „вечног рађања“, а што даље значи да уколико у својим облицима мишљења не прихватамо појам „бепочетности“ да се односи на појам слободе да ми тада ипак нисмо у могућности да уништимо слободу, владајући се према том свом начину мишљења, јер то не сачињава природу слободе. Јер као што нам каже св. Григорије Богослав природу нечега не сачињава оно што оно није, што је без нечега, већ природу нечега чини оно што то јесте, што има. У том смислу би онда Вечност, уколико би увек остала у појму бепочетности, а то значи без „рађања“, то би била безоблична вечност односно нешто што је ништа; због тога појам вечност рађања указује на реалност постојања, али вечног, у оквиру рационалности мисли, а то значи активности. Исти је случај и са појмом слободе. Због тога човек не може да буде творац појма слободе за који би се залагао у циљу реализовања, он мора да буде „бепочетан“ за њега, али и почетак, јер би то била нестварна слобода уколико би као таква остала, само бепочетна. Али због савршенства Јединства ово Треће, не може да произилази из Ја а онда и Ти, већ само из Ја, али у духу једнакости кроз коју су Ја и Ти у односу. То се најбоље разуме ако пођемо од тога да је реч о појму слободе, која у односу између једног Ја и Ти треба да полази од Ја у односу према Ти, да би се Ти прихватило, не као ствар већ као Ја, једнако; уколико би тај појам слободе онда произилазио од Ја и затим и Ти логички поредак једнакости би био поремећен, јер израз духа слободе мора да пође од Ја, као Лица које дела у слободи, у савршеној слободи јединства, прихва

тања другог као себе самог, као слободног Лица, једнаког њему. Можемо онда да разумемо како се тек кроз хришћански облик мишљења, као што видимо, приближавамо најуспелије тајни слободе, појам за који се социолози, као што смо се осврнули на то, жале да се тешко разумева.

У нашим социолошким терминима историје ово опет најбоље разумемо уколико учинимо и потребан интелектуални напор прихватања појма Цркве да је Тело другог Лица Св. Тројице, да је то Лице ту у историјској реалности, али и као трансцендна вредност, кроз коју једно Ја једино има могућност да сусретне Ти такође као Ја; без тог Трећег Ја, одпочиње борба око почетка, у коме једно Ја мора да буде подчињено. То је опет губитак слободе, а где се ради о губитку слободе ради се о деградирању личности да буде ствар. Уколико ово не усвајамо, и према томе се у том облику мишљења и не развијамо, односно не чинимо довољан напор да у искуству свог развоја довољно не сагледамо истину свог изласка у историју, као Личности, кроз Цркву као Тело Христово, кроз Христа као друго Лице свете Тројице, које је савршен Бог као и Бог Отац, а што значи и савршен и као слобода, а што значи и „безпочетност“ за нас када је и слобода у питању онда морамо, што такође доживљавамо у искуству, да за нас организујемо неку врсту надокнаде за ову реалност Истине, у стварању каквог другог облика или организације, који треба да игра ову улогу „безпочетности“ за наш почетак; тада међутим нема „јединства у слободи“, јер се природом ствари онда условљује јединство, подчињавајући се том организованом облику, резултату историцизма; знамо колико је то наглашено у догматици Цркве да се друго Лице Св. Тројице подчинило нашој несавршености у смислу да је поднело и страдање за нас, то је био акт јединства у слободи, ради човековог „спасења“, разумевања дара Истине коју је добио. Људске творевине нити се појављују у свету у оквиру овог појам слободе и јединства нити нестају, добровољно се распуштајући, већ се појављују условљене историјским моментом, временом, као и одлазе, или се распуштају, а што је више реч о нужности него слободи. Јер ту слобода треба да се роди кроз однос Ја и Ти,

а историцизам то и значи, хоризонталност развоја, без трансцендентног, без трећег вишег.

Једно Ја онда налази свој Почетак, кроз тајну крштења, у Цркви, која као Тело Христово, као Откривена истина, као дар љубави, у појму је Саборности, јер у себи садржи апсолутно начело слободе, односно „јединства у слободи“, као Откривање, као апсолутну реалност; у практичном животу ми потребу за том реалношћу осећамо, као нужност. Подвукли смо већ колико је та потреба данас наглашена у социолошким анализама савременог друштва, али непознавајући, усред необавештености, или неког другог идеолошког става, Извор овој апсолутној човековој потреби, шта више често и у планском занемаривању, или негирању, или шта више и у борби против Цркве, негирамо или се боримо против једне од највиших вредности, у хијерархији људских вредности, и тако се манифестујемо као израз „антислободе“. Јер појам САБОРНОСТИ не одређује скуп од Ја и Ти, тезе и антитезе, већ је појам САБОРНОСТИ у појму „тројичности“, тезе, антитезе и синтезе; кренути у „двојство и завршити се у Тројству“, у чему је и пуноћа истине.

Због тога ако је у питању „методолошки поступак“ како да се покретимо према том начелу „јединства у слободи“, ка једнодушности воље, истовестности покрета, ми морамо имати поверење у људску природу, у његову моралност тројичног карактера, односно истине, и кроз рад контролисати развој према човековим потребама међу којим је и потреба за слободом изражена кроз облик мишљења Откривања — почетности и безпочетности. За Ја и Ти појам слободе јесте „безпочетан“ али и почетан у Ја. Кроз слободу се греши, а што значи да сам овај појам захтева и појам контроле грешења, а што баш и указује на то да мора да буде „безпочетан“. То је питање методологије и услова развоја. Појам Саборности и овде мора да дође до израза, а што значи појам отворености рада. Васељенски сабори Цркве су овде такође пример за углед, јер су се снажно супроставили „саборском методологијом рада“, отуђењима или застарелостима оних који су мислили да су „почетак“, да је њихов некакав „унутрашњи доживљај Бога“, љубави, итд. мерило истине. Појам саборности се такође најбоље разуме кроз рад или дијалек-

тику појма „безпочетности и почетности“.

Ни у овом случају аналогije овде не упоређујемо развој појма слободе са структуром догме о св. Тројици, већ само указујемо на то да морамо да мислимо у оквиру ове структуре, и да је то један сигуран методолошки поступак, у социолошким датостима, при решавању проблема са којима се сусрећемо у својој људској ограничености, али и потреби, међу којим на првом месту као што смо то видели и са потребом развоја или што ближег остварења појма „јединства у слободи“ у нашим реалним или стварним условима живота и рада.

Када је цариградски патријар Фо тије устао у одбрану одлука весељенских сабора, када је био доведен у питање симбол вере Цркве, а посебно догмат Свете Тројице, он је у ствари устао на првом месту у одбрану овог начела Јединства; јер уколико Дух Свети исходи и од Бога-Сина у том случају уводе се два животодавна начела у наше мисаоно разумевање Јединства Бога. А Бога у том случају не можемо ни да разумемо као Једног Бога. Духа Светог како је то овај велики патријарх Цркве приметио, субординирамо тада на степен ниже у једном Јединству, као појму Савршенства. У том случају то јединство више то није. То онда иде хоризонталом отац, син, унук; папско начело једнакости, начело ауторитета, централизма, једног, а што значи и коначно јединства без слободе.

У социолошким одређеностима, у историјским процесима, чим се принципи једног јединства, према појму савршенства, вређају онда се показује и потреба за одржавањем Јединства, али које се у повређености не може одржати као јединство, већ се у том случају појављује потреба да се оно органиује ауторитетом чију појаву условљује историцизам; а што значи да се потребна „синтеза“ појављује као резултат извесног временски или историјски условљеног методолошког момента. При чему степен жртвовања слободе овде зависи од историјског момента, од сложености историјских услова. Уколико онда историјски услови, због потребе чувања поретка, захтевају већу потребу за јединством, при чему се све више негира слобода, јављају се реактована у којим је акценат на слободи уз жртвовање јединства, јер је слобода, као што знамо, сама при-

рода живота. Неопходно је онда да се још задржимо на проблемима и саме психологије, психологије мишљења. Јер мишљење је пре свега та наша непосредна активност која нас свесно, и често несвесно, води одговарајућим циљевима које откривамо у току процеса збивања да одговарају нашој природи, нашим потребама, да нас задовољавају. То је и питање оног **унутрашњег**, као диспозиције, и оног спољњег циља према којем се упућујемо.

Карактеристично је да се животни процес тога нашег унутрашњег развоја, као мишљења, креће кроз распознавање облика тог нашег мишљења као појма, суда и закључка, као анализе, апстракције и синтезе, али и да она крајња реалност, **савет**, кроз који се одржава све што постоји, према Откривању, такође има свој тројичин карактер, као и да у оним огромним системима, кроз које се развија историја, појам слободе у њој, у природном непосредном задатку његовог реализовања, као реалности појма слободе, откривамо такође извесну законитост, тројичну законитост, дијалектике или кибернетике, на пример. То смо већ илустрисали низом примера; у том смислу онда можемо да скупљамо сведочанства безбројних низова детаља о овој тези.

Због тога се онда морамо да питамо и о мишљењу, шта знамо о њему, посебно због самог религиозног веровања за које како тврдимо да ако би имало и своје „рационално оправдање“ да тада мора да буде „постављено на чињеницама, на реалним аргументима“, како ми иначе волимо да се изражавамо; јер смо већ и довољно полувукли да уколико желимо да дођемо до могућности да на неки начин прикажемо или прихватимо цео свој живот, као и целокупно људско сазнање, у оквиру једног логички срећеног система, јер се само у таквом једном интегритету живот и може да прихвати као сврсисходан у свим својим безбројним разноликостима развоја, онда указујемо на мисао догме о Св. Тројици као на такав „један логички систем“ кроз који једино и можемо да прихватимо живот са одговарајућом сликом која нас задовољава. Тако хришћани верују, јер ако социолози указују на то да „друштво функционише кроз симболе и наше разумевање друштва да одређује наше разумевање симбола“, онда у свом развоју разумевања света, уколико је

оно све дубље утолико смо и са већом потребом за системима симбола који, према природи рада нашег мишљења, морају да имају и свој коначан логичан систем кроз који се онда и сви остали разумеју и прихватају као делови једне целине са одговарајућим смислом. Упућујемо се на овакво резонување, јер смо већ добро учили да лако долазимо и до таквих зачуљчака да и поред све разноликости свет и историја није само некакав „агрегат различитих атомских елемената, већ да је више један органски међусобно везан систем” из којег се предочава органска солидарност са својим одговарајућим континуитетом процеса којег не може да замислимо, нити као таквог и да изразимо да је некаква опет неиздиференцирана стваралачка снага. Лакше се сналазимо са својим мишљењем уколико га саглашавамо са појмом да је то једна сасвим одређена издиференцираност у свом одговарајућем логичком тројичном систему. У овом случају наш чисти логички ум као и практични налази своју синтезу — прихватајући свет као један „свеобухватни јединствени догађај” којег другачије не можемо да примимо као појам без овог појма Тројичног Бога; за којег хришћани верују да кроз њега живимо и јесмо.

Осврнимо се, на пример, на најновија саопштења психолога у напору да нам нешто поузданије кажу о природи нашег мишљења. Задржавају се само на томе да се оно једино може да разуме као „хетерогени скуп виших ступњева знања и способности као резултат координације и интеграције многих једноставнијих, нижих, функција које су нека врста операције”, а у психологији се студирају у оквиру проблематике учења и мотива које обликује „дух варијабилних фактора”. Али се ипак овај „хетерогени скуп” не може да замисли без ослонаца на извесно **јединство** са извесном својом унутрашњом срећеном логиком, чију природу ми не можемо да сазнамо, нити да је студирамо уз помоћ механизма других категорија. Та се „категиорија јединства” мора поштовати као сопствена категорија о којој унеколико можемо да стварамо само појам. На томе се задржавају психолози, на то нам указују.

Према томе оваква једна дефиниција сама по себи нас наводи на то да скоро несвесно тражимо ослонац свом мишљењу у извесном јединству, СКУПУ, израженог у појму једног из-

диференцираног највишег ступња координације и интеграције. У процесима овог тражења, истраживања, које нам одобравају и свети оци, диференцира се и наше Ја; уз то ако ово примећујемо као потребу у методологији саме науке, видимо да можемо да лако откријемо како нам је и тај Ослонац, као СКУП, већ и дат. Хришћани га прихватају као дар, благодат; јер и поред свег напора човек до њега није могао сам да дође. Сваки нови напор и труд, који се захтева, у суштини се завршава овим искуством. Психолози нас опомињу и на то да је шта више и веома штетно и давати унапред дефиниције шта је психологија, јер то сужава њен опсег. Стечено је искуство у том погледу. У 19. веку психологија се као наука дефинисала да је „ток асоцијација идеја”, а коначно се увидело да је ова дефиниција завела психологе у веома неодговарајућа истраживања.

Кад нам на ово скреће пажњу, на пример, психолог Роберт Томпсон, опомиње нас и на једностраност самог разматрања и таквог једног искуства као што је педагога и филозофа Џон Дјуи, јер сматра да се наша мисао развија кроз сукоб са тешкоћама на које наилазимо у сусрету са својом околином која може да буде и веома непријатељска, а човек нужно носи у себи и задатак прилагођавања. Проф. Томсон налази да се природа нашег мишљења не исцрпљује само у овоме, јер ми често заузимамо и положај мислиоца повученог из свих сукоба, борбе у прилагођавању, и одпочињемо са „апстрактним и хладним размишљањем”, са анализама, изван сваке борбе са својом околином.

Међутим, без обзира да ли се наше мишљење претежно исцрпљује у свом обликовању и развоју кроз сукоб са својом околином, пред задатком прилагођавања, или у повлачењу у мирно „апстрактно или хладно размишљање”, у сваком случају и један или други став предпоставља и истражује разумевања рада природе, процеса у историји, еволуције која тече. Кроз први се став јавља потреба за **јединством**, јер се мишљење јавља као „скуп хетерогених нижих и виших ступњева”, а у другом ставу, апстрактнијег размишљања, долази се до искуства о потреби Откривења, један став изиокује други и међусобно се условљују.

Психологија и поред тога што је релативно веома млада наука ипак

њени су корени још у оним размишљањима дохришћанских мислилаца, на првом месту Платона и Аристотела. Али, и поред тог дугог свог „развоја“ ми још ништа сигурно не знамо како то или откуда човеку способност мишљења. Стара психологија, као што смо видели, уступа место једној новијој чија је развојна тенденција више у њеном карактеру дескриптивности, да скупа детаље, и саопштења, са низа дургих поља научног истраживања. Из историје Цркве исто тако; јер синтеза психологије и логики свој најбољи пример има у самој методологији догматике Цркве у којој се најбоље показује граница психологије и логики, било да се ради о сукобу са животом, у циљу прилагођавања, а било повлачења у апстрактно мирно размишљање о њему. О некој старој психологици скоро да не можемо ни да говоримо, јер се ту ради, као што смо то већ могли да закључимо. више о сукобу психологије и логики, него о могућности кородинације њиховог рада. Пример ове синтезе, већ смо могли да закључимо, најбоље имамо изражен у самој догматици Цркве, као пример методологије рада и психолога и логичара чији је задатак да прате нашу непоредну активност и откривају евентуалне застрашености и отуђења. Ова контрола има и свој нормативан, спољни, карактер, хришћани га примају као Откровење, јер је у сагласности са њиховим потребама и унутрашњим својим тежњама. У овоме видимо како догматика као методологија рада, или нашег развоја, контролише тај наш развој указујући на наша отуђења. Јер на првом месту суштина догматике Цркве, као система учења, састоји се у томе што нас упућује на морални и естетски значај питања „јединства у слободи“. А као што добро знамо ово је једно од пресудних питања нашег времена, али и историје уопште; јер можемо да пратимо ово питање као проблем од времена од када и предузимамо изучавање историје као забелешку онога што се једном десило.

Ово изучавање тражи од нас и учење Цркве, јер је то део задатка који примамо кроз Цркву, да „овладамо земљом“. Истина, св. Григорије Ниски захтева од нас да се одрекнемо покушаја да наше догмате „утврђујемо правилима дијалектичке вештине на основу закључака и разлагања појмова, изграђивањем знања“. То није поуздан пут, вели нам

овај свети отац, уз напомену да ми истина дијалектичком методом можемо да оповргавамо лаж, али можемо и истину. Али, с друге стране, усвајајући овај став свети оци наглашавају и то да и поред тога што се, у својој суштини, „божанске истине примају само вером“ не значи да треба да се „потпуно одрекнемо њиховог проучавања“, шта више они нас упућују на напор, да се старамо, колико то можемо, да се ипак уздигнемо до „оног не сасвим јасног разумевања ових истина, за које Апостол вели: видим као кроз стакло у заго-тенци“, тако да наше знање у ствари следује за вером. Добро је познато колико је наглашено у догматици Цркве: вера као начин живота и мишљења постепено нас води из знања у знање, при чему Откривање остаје Откривање а не знање. Јер се знање, о којем појам најбоље разумемо кроз реч наука, показало веома оскудно пред оним природним, или диспозиционим, склоностима човека баш за знањем. На пример, прво се поверавало да ћемо знањем, или науком, сазнати како је, колико, и у ком смислу, наш универзум једна осмишљена појава, па када се увидело да нам то наше научне анализе не могу показати, отишло се у другу крајност и поставило гледиште да нам наука у ствари открива сву бесмисленост универзума, јер предвиђа и његов физички крај, нешто о чему има речи и у Откривању, у којем се јасно потврђује визија будућности света, али што научни, само аналитички ум научника тешко може да разуме. Како у једном погледу наука зависи од Откривења, јер му је Откривење метафизичка основа, духовни основ, то се онда лако закључује да наука пре света, сама за себе, издвојена од Откривења, није у могућности ни да потврђује осмишљеност или бесмисленост универзума, већ да је у том случају само неутрална; али, како једно Ја, личност, у сусрету са светом, историјом, са својим универзумом, сусрет кроз који као што смо то већ напоменули и постаје, делује на своју околину као и она на њега, то онда сваки нови детаљ, свако ново откриће које називамо научним, како то истиче проф. Џон Рен Луис, потврђује осмишљеност света, универзума, кроз тај став или хијерархију вредности, или став, које једно Ја усваја односно кроз веру оног који верује у Откривење, у морални поредак света; резултати на пољу природних на-

ка указују такође на Откривење као истину. У том погледу онда наука је тесно везана за Откривење, појављује се за нас такође, према начину мишљења, или хришћанским навикама мишљења, према догматици, као „почетак“ у „беспочетној“ трансцедентности Откривења, и не може се одвојити од свог извора, тог што је за „почетак“ беспочетно. Јер човек је у историји, он има свој почетак, и као такав такође се не може одвојити од тога што је за њега „беспочетно“, а што значи његов Основ. Ми се задржавамо на томе да је наука, да су разнолики облици савремене природне науке, резултат хришћанске организације ума. Временски она почиње да се развија, до њеног данашњег ванредног успона, тек када смо добили одговор на питања — шта је човек, у шта се можемо да надамо, шта треба да чинимо? Међутим, у развоју науке, у нашој опијености успехом који смо постигли на овом пољу, поверовало се да ће нам она дати и још бољи одговор на ова питања. Али се показало да је наука таква једна категорија у чију компетенцију ова питања уопште не могу да дођу. У међувремену, док смо дошли до овог искуства, као да се одговор заборавио који смо добили на ова питања кроз Откривење.

Ово потискивање Истине коју смо већ добили, као откривену, резултат је, о чему смо већ говорили, неке врсте „расцепа“ до којег је дошло и у човеку потврђеног кроз расцеп у самој Цркви. На једној страни инсистира се на интелекту, да има предност над вољом, што оправдава на пример, коначно Тома Аквински, условљујући кроз реговање на тај став, или такво разумевање човековог ума, и појаву оног другог става, Роцера Бекона или Виљема Окамског, да је воља та којој морамо дати предност, или да је она та која има предност над интелектом. Реаговање на овај расцеп, по расцепу у самој Цркви, одводи такође у такав мистицизам, као што је Мајстор Екарта, који се завршава „искуством“ да су осећања та којим треба дати предност у разумевању коначних истина живота и света, а наћи ће то свој највиши израз у епохи романтизма, као што схоластика, са Томом Аквинским, у развојној линији условљује рационализам Декарта или картезијанство, а Роцера Бекона и Виљема Окамског познати емпиризам. Овакво стање ствари условило је да се поново мо-

рамо да запитамо, о већ старим питањима, шта је човек; јер се кроз расцеп у Цркви слика о човеку коју смо добили кроз Истину откривену толико помутила кроз ове нове и нове деобе, да се заиста нужно поставило питање о преиспитивању питања шта је човек.

Римокатолички амерички филозоф млађе генерације, Михаил Новак, подвлачи да на ова питања — шта је човек, у шта можемо да се надамо, шта треба да чинимо, да су основна питања на која морамо дати одговор да би наука наставила са својим напретком. Јер је наука наш инструмент, и правац нашег „будућег истраживања зависи од тога шта ми мислимо о томе шта то значи бити човек“ 98).

Ми смо данас заиста у једном огромном преиспитивању овог питања. Огроман напредак науке учинио је свет веома малим. Нагомилали смо детаље и детаље, огроман број сведочанстава о раду човековог ума кроз милион година. Сређујемо сав тај материјал кроз класификацију знања које сада имамо. Лако запажамо да смо кренули револуционарно напред тек кроз појаву Откривања. Примеђујемо огромне промене али и нешто што остаје непроменљиво. Говоримо сада и о „историјској имагинацији“ управо да није довољно само што откривамо историјски материјал, што га скупамо и класифицирамо, већ да бисмо имали што потпуније знање о човеку морамо открити „и оно унутрашње стање човековог ума“ у разним периодима историје, а о чему често историјска документа не говоре ништа, о оном „унутрашњем стању човековог ума, о његовим страстима“, о томе шта је то што лежи „иза докумената“ која имамо као заоставштину наших предака. На пример, каже нам проф. Х. Тревор-Ропер, позивајући нас на развој наше „историјске имагинације“, из докумената ништа не сазнајемо о оном фанатизму нацистичких маса егзалтираност, емоционалност у Немачкој пред прошли рат, али то можемо да видимо из сачуваних филмова, али таквих филмова немамо као сведочанство о људима из далеке прошлости. Потребна нам је извесна имагинација да откријемо што се иза самих докумената не може да види. Истина, оно што је најважније, и што лако можемо да приметимо, или откријемо, јесте да су елементи човековог ума увек исти, какви су код наших предака такви су и код нас данас, али обли-

ци како су ти елементи срећени, постављени, утврђени, нису увек исти. Често су веома различити.⁹⁹⁾ Такав један облик, може православни богослов да укаже на то, настаје кроз отуђење једног дела Цркве, од основе њеног учења, како је оно срећено светим оцима на васељенским саборима или кроз дух „саборности“, то су на пример такви облици који се јављају кроз схоластичку или реагујући на њу као што је картезијанство, или филозофија емпиризма, или филозофија осећања, или низ других грана ових облика, на које се реагује. Јер сви ови облици

мишљења имају и свој утицај на социјални поредак, а каже нам такође амерички филозоф Елија Јордан, разумевање једног социјалног поретка захтева разумевање ума, јер су различити облици ума, како су срећени или организовани, везани и за различите социјалне услове.¹⁰⁰⁾ Једно питање опет „почетности и без почетности“, али у сваком случају ствар је слободе или човекове одговорности; можемо ову одговорност да пратим кроз историју Цркве, као што то лако уочавамо.

Једно речју за богослова овај позив на „митрацију“ у умове људи да-

100) Изнећемо овде гледиште филозофа Елије Јордана, на првом месту, јер нам изгледа да представља један хуманистички став који се може уопштити у целини као онај који тражи пут разумевања „живота ума“ да би се разумео социјални поредак који се ствара кроз рад човековог ума. Али, карактеристика филозофије Јордана јесте на првом месту у томе што он мора у том циљу онда да мисли ипак хришћанску мисао, да се развија кроз облик или начин мишљења хришћанске догматике, и поред тога што је не усваја, шта више и одбија. Али, у томе и јесте снага логике хришћанске истине да се одговорно мисли мора да се мисли у приближењу кроз њену мисао, и коначно у усвајању њене мисли. Тако да често можемо да нађемо у мисаоним напорима каквог искреног хуманисте већег подстрека за усвајање хришћанске мисли него често када се директно, полемички, ако обарамо на „нехришћанство“ каквог хуманисте. Наравно зависи од случаја. Али, у сваком случају лако запажамо да и најистакнутији хуманисти нашег времена, ипак више мисле према интелектуалним навикама хришћанске мисли, да то покажемо осврнућемо се на овог филозофа. Због тога да бисмо разумели социјални поредак треба да разумемо рад нашег ума. Јордан налази да постоје три врсте ума — индивидуализирани ум, затим социјализирани ум и институционализовани ум. Први облик, индивидуализирани ум, није реалан ум, јер ум може бити реалан само ако је објективан, отелотворен, сапостојећи са објектима; други облик, социјализирани ум, такође није стваран ако је само то, то је организован ум, стандардизован, рутиниран, а као такав лишен стваралаштва; највиши облик ума јесте трећи облик или врста — институционализовани ум: „Ум је СРЕБЕНА ЧИЊЕНИЦА која добија свој практични карактер од доминирајућих квалитета сума детаља чињенице“; мене чине безброј средстава моје околине, које користим каже Јордан; то је мој поредак и ред, моја личност, „моја оловка, лула, моја алатица, моја жена, књиге, пријатељи... све што користим и што желим да користим, све то чини мене...“; док индивидуализација значи издавање, партикуларизација, а ЛИЧНОСТ је целина, конкретна универзалност. Личност није биолошки организам, већ „логичко јединство“, јер „организам није пуна личност.“ Истина, биолошки организам само предочава принцип индивидуалности, то је импулс ка „остварењу индивидуалности“. Људска личност је једна функција, континент жеља и циљева, отелотворених у објекте, кристализираних у институције, ... системе, ... у системе таквих објеката организованих у односу према извођењу једног вишег циља у заједничкој активности лица“. То је континуитет природе и културе, кроз који се превазилази сума индивидуалних циљева кроз способност комбиновања једног вишег циља са способношћу да се то оствари и прихвати живот и природа као делови једне заједничке целине; тако се појављује логички основ једне личности, систем институција, према којим се он односи као посебност према универзалном. Ту се показује „уговор“ као нека врста средства кроз коју остварује неко свој заједнички циљ; уговор се показује као нужан, јер извлачи своју виталност из заједничких циљева, ангажованих и обухваћених заједничком акцијом људи који чине једну социјалну целину. То је нут организовања света, тако уређеног, да сваком обезбеђује пун и слободан приступ свим средствима и инструментима потребним за пун израз човекових способности у остварењу његовог рада у одговарајућим објектима. То је питање доброг живота који се не може постићи било индивидуализираном субјективном свешћу или пак роботском организацијом човека; јер се ни у једном ни у другом случају не може да односи слободно, интимно, стваралачки према природи и култури. Али, човек је по својој природи, сам, слабо биће. Уколико тражи добар живот, са надом да га нађе, треба да развија објективне врлине мудрости, храбрости, правде, умерености; али се ове врлине на првом месту не налазе у човеку већ у институцијама, и моралан човек мора да „преда себе“ институцији. Остаје то само сентиментална жеља уколико човек указује себи на потребу промене срца, ума; он то сам не може да изведе, већ само кроз институцију. Та се институција, или Тело, за Јордана показује и као некакво скривено Лице које отелотворава у себи врлине мудрости, правде, храбрости. То Тело или установа, институција, за овог филозофа јесте и

леких времена од посебне је важности за богослове, јер оно што се открива кроз овај подухват истраживања видимо уз сву присутност сталости основних елемената човековог ума, било код нас данас или код људи прошлости, да ту сталност не видимо у **организованости**. Не видимо је ни у религиозним уверењима, али **сталност** је у томе што не можемо да истиснемо тражење одговора на питања — шта је човек, у шта можемо да се надамо, шта треба да чинимо? Али овај елеменат религиозног уверења не бисмо могли јасно или одговарајуће да разумемо, као сталан елеменат човековог ума, уколико га не разматрамо у оквиру појма слобде и човекове тежње за њом, јер је то такође оно што је основно у човеку. То наводи проф. Тревор-Ропера да закључи да не постоји у историји „историјска неминовност“, да је историја нужно, механички, материјално, економски, условљена на развој према одређеној законитости. На то нас каткад мртва историјска документа могу да наведу да тако закључујемо. Али људске одлуке се не доносе, бар оне одлучујуће људске одлуке, „у празнини“ већ у оквиру облика или система, усавршених, према потреби чо-

века у процесу усавршавања. Такав један живи облик, скреће на то пажњу богослов, или „савршен систем“, човек је добио у Откривењу, и у оквиру Њега начело **саборности**, начело **јединства у слободи**. Али, природа слобде је, дакле, таква да и у прокос тога што су суштински елементи нашег ума увек исти, нису и облици у којима се они срећују; нешто опет у чему се и потврђује елемент **слобде**. Начело **јединства у слободи** увек и јесте један живи облик, као потреба, јер је вечито искушаван својим супротностима **јединства без слобде** и **слобде без јединства**. Све оно што је „анти-слобда“ констатује човек у свом искуству, и то филозофи бележе као „зло“ или извор зла.

Нама није тешко такође да приметимо колико тенденције ка уздицању интелекта изнад осећања и воље воде облику организовања као што је начело нашег спасавања кроз „јединство без слобде“ или у издању воље изнад интелекта и осећања ка спасењу кроз тражење слобде без јединства. Ако онда указујемо на то да разумевање социјалног поретка зависи од разумевања ума, онда можемо да видимо како се ум, што је и најприродније, на првом

то што би се назвало Целина. Ове „институције“ са извором снаге за Јордана су „природне личности“, шта више „то су стварне моралне личности“ са јавном функцијом; функцијом чија је крајна реалност „практика“. Индивидуализам је негација Личности; Личност се обликује кроз институцију; због тога развој од „индивидуализације до Личности“ поставља питање Основе, система, система циљева који као Целина указује на потребу једне Идеје. Овде се онда показује као потреба за појмом Државе која је за Јордана и нешто као ПРИРОДНО али и појављује се као ИДЕАЛ. Држава је синтеза „природног и идеалног“, или једна природна индивидуалност која конституише Целину културних институција и људи. Држава то постиже кроз своју функцију као Идеја, кроз коју се хармонизирају циљсви институција, са њиховим моралним назначењима, а која иначе постоје као заједничка својина. Израз или начело о „праведној расподели добара“ не значи ништа позитивније од поседовања „ствари“ у случајевима грубог индивидуализираног субјективизма. Јер и у том случају, при расподели добара, без обзира како праведној, говоримо да је овај или онај предмет „мој“. Али ми смо у поседу ствари, не у грубом смислу узрочности, каже Јордан, већ у смислу што су ствари у својим институцијама, а ми смо део институција, сапостојимо са њима, тек у том случају ствари имају или добијају могућност праве функције у односу према нама. Овде се онда појављује Држава, али и Закон, као резултат животних процеса; не нешто спољње већ „норма“ кроз коју се стабилизирају односи и процеси у једном поретку; тако да је ЗАКОН или НОРМА израз Воље, а воља је веза између ЖИВОТА и ЗАКОНА. Вољу и осећања Јордан налази као реалност у „животу ума“. Закон је једна природна категорија, јер „изражава нужност“. Крајњи законодавац је живот, пракса која се изражава кроз класу слободних интелектуалаца чијој се спекулативној имагинацији дозвољава лутање у ВОЉИ у конструисању схема идеја, чија је рука слободна и апсолутно неузнемиравана у процесима експерименталне верификације ових идеја у лабораторији социјалног живота, док се те идеје не сведу на закон.“ Према овом ЗАКОНУ се онда креће друштво... Да би избегао овде могућност стварања „аристократије ума“, слично Платоновим филозофима у његовој држави, Јордан указује на селекцију ових слободних умова кроз институције, при чему се ипак намеће појам једног Краја, коме се коначно сва активност упућује, и што треба да се „озакони“ као Правац развоја, у којем се све завршава сав рад, сва администрација, целокупна функција Државе.

Филозоф Елија Јордан коначно онда није могао да избегне пад свог размишљања у један парадокс, и поред тога што га пратимо стално да размишља кроз хришћанске облике мишљења. Јер он коначно признаје да је ова „корпоративна Воља“ слепа, или као што су слепе институције

месту изражава кроз религиозна уверења, као онда и то колико је то везано за сам социјални поредак и његову структуру.

Како смо, међутим, запазили да у римокатоличком облику вероисповедања, условљеног схоластиком, овај став „јединства без слободе“ налази своје најближе остварење, у пракси и организовању, као и други, који се рађа кроз реаговање на то у ставу „слободе без јединства“, што условљује вероисповедни облик протестантизма, са његовим начелом „стално потребног присуства“ протеста, нешто што условљује сама човекова несавршеност. Неправедни би били уколико не бисмо подвукли да се од првих дана историје Цркве ове тенденције јављају и стално прате развој Цркве од Њеног почетка кроз присуство у њој човекове несавршене природе, његовог, како се то у богословљу каже, првородног греха; Црква се са тим тенденцијама борила начелом саборности.

Ове тенденције, уобличавања облика „јединства без слободе“ и „слободе без јединства“ природне су тенденције у условима човековог рада и његовог сусрета са светом у којем је, са тим што је Ти. Већ у самој првој хришћанској држави, појам

„самодржавља“, самодржаца, указује на неопходност или реалност присуства Закона као принципа „јединства“, али и оштрих реаговања на то, о чему знамо кроз оне буне или немире који стално прате прву хришћанску државу и изнутра, поред тога што се она напада и споља. Тако да се ови елементи или нужни облици јављају као реалности које условљавају и саму реалност таквог савршенства као што је појам „јединства у слободи“ — за њега се ради и прва хришћанска држава држи свој развој отворен према овом принципу; организујући или омогућавајући, административно, поштујући слободу, одржавање васељенских сабора на којим овај појам долази до свог највишег израза кроз дух саборности Цркве за коју се и каже у њеном симболу да је САБОРНА. Али у тајни слободе, у тајни греха, у оквиру, једном речју, тајне човековог првородног греха, ова се САБОРНОСТ показује као стварност кроз сукоб који настаје, кроз отуђење једног дела Цркве од ове САБОРНОСТИ, и онда даљег реаговања, протеста, на то отуђење, тражењем прво слободе уз жртвовање јединства са уверењем да ће резултат саме слободе условити и реалност јединства.

као израз активности државе; али људски циљеви се могу остварити само кроз Њу, ту „корпоративну Вољу, или институције као њене посреднике. Ова Воља нема душе, не указује на објективне циљеве изнад себе, она само кроз своју активност одржава себе, свој „статус кво“; ту своју активност, која не може да „ВИДИ“ али може да ЧИНИ, док људска бића обухваћена овом Вољом, институцијама, могу да ВИДЕ али не могу да ЧИНЕ. Да ли је могућа овде синтеза? Јордан признаје да није. Он описује живот као драму, трагедију; јер, како нам каже, „Циљ или садржај око којег се једна трагедија ствара јесте истина живота а суштина трагедије лежи у чињеници да је њен садржај демонстрација крајње немогућности икаквог потпуног јединства ВРЕДНОСТИ са ЕГЗИСТЕНЦИЈОМ У ЖИВОТУ, . . . који у његовом „најбољем“, у његовом најближем приближењу лепоти, ипак остаје гадан, вулгаран, бруталан, и поган“ или „све категорије живота су трагични појмови а Култура сама по себи су кола огрнута златним покривачем“ и ово је вечна истина Христова: крв је проливена“.

Међутим, на овом подручју, у земљи протестантизма са тенденцијама према „слободи без јединства“ ово трагично сагледавање до краја развијеног „хришћанског субјективизма“, чије су последице деструктивни индивидуализам, како је то пробао да види овај филозоф, антиципирано је једном другом активношћу; јер уместо само да се сагледа живот у његовој хоризонталној реалности, без његове трансцендентне вредности, што неминуовно води овом „крају размишљања“, као код Јордана, најистакнутији мислиоци, земљаци, Јордана, указују на реалност идеја Царства Небеског, као реалног појма, кроз који институције добијају свој морални садржај и кроз које човек испуњава своје назначење; крв је заиста просута, али постоји и искупљење, могућност тога. Али, за нас само размишљање Јордана, као реаговање на начело „слободе без јединства“, и с друге стране на, исто тако, и јединство без слободе, јер, крај тог начела види у „роботском организовању човека“, карактеристично је. Јер указује на потребу Тела, институције, кроз коју човек, као слабо, несавршено биће, тек може да остварује себе. А то је опет ход ка Облику активности „рада за јединство у слободи“, чија логика геометрије и географије има свој најсавршенији израз у појму Тела Цркве, догматици Цркве.

(Основе ставове филозофа Е. Јордана наводимо према делу: Andrew Reck, RECENT AMERICAN PHILOSOPHY, New York, 1963, str. 276—310.)

Без ових сукоба појам САБОРНОСТИ као да би остао апстракција; њега увек прати и самодржање у оквиру којег се ова САБОРНОСТ и изражава, јер ово самодржање прве хришћанске државе позитивно је утолико што држи себе отвореним пред овим за њега високим идеалом који тек треба остварити. Овим би могли, на основу искуства, најновијег искуства, а посебно савремених екуменских тенденција, да оштру поделу Хомјакова далеко ублажимо уз своје сопствено признање колико несавршеност људске природе условљује као појаву, да би се боље сазнао или у искуству осетио појам Саборности, таквих облика као што су „јединство без слободе“ и „слобада без јединства“. Јер се данас веома оштро реагује на ово стање ствари, и са подручја где су се тенденције ка „слободи без јединства“ највише развиле, дошла су баш кроз тај захтев за слободом, кроз саму природну потребу за слободом, и захтев за „јединством Цркве“, један нов талас екуменског расположења у којем појам Саборности, верујемо, долази све више до свог израза, као реалност, коју условљавају сама природа ствари, сама природа слободе уз наше признање несавршености и греха.

Ово екуменско расположење није ништа друго до израз рада нашег ума, или израз рада или развоја појма слободе, наше слободе и осећања одговорности у сапостојању са моралним поретком света, према којем стојимо у односу „вечног рабања“, сталног усавршавања; или, према којем наше Ја остаје у зависности почетка према свом појму безпочетности, или Основе.

Исто онако као што су деобе или расцепи у религиозним уверењима условљавали и деобе у социјалним претцима, тако исто и данас ово екуменско расположење у „религиозним уверењима“, на првом месту о Јединству Цркве, у слободи, има свој утицај на развој савременог светског поретка, и у његовој великој Повељи у оквиру рада таквих организација, као што је на првом месту, Уједињених Нација. Јер овој организацији предходе напори хришћана за јединством. Реалност појма САБОРНОСТИ, а то значи Нижејско-гариградског Символа вере, јесте, сазнајемо то, услов опстанка света.

Ми смо, међутим, истакли са највишом очигледношћу како и на који начин тенденције у савременој филозофији све више, кроз своју отворе-

ост истраживања, несвесно, указују на оне основне, непроменљиве, елементе у догматици Цркве, на којим инсистира вековима наша Црква, као „православним елементима“, а то значи оним који су изван времена, који нису условљени историјом, плод историцизма, већ да су нам дате као непроменљиве и које као такве треба да чувамо. Тих примера из савремене филозофије могли би да наведемо један огроман број: тако да бисмо могли да кажемо да и савремена филозофија постаје у неком погледу више ортодоксна него икада раније.

Реаговање у савременој филозофији на отуђења у религиозним уверењима, која су нашла свој израз и у низу погрешних филозофских концепција, везаних и за нужан израз човекове несавршености посебно и у ставу „јединства без слободе“, могли бисмо да уопштим у реаговању на пример проф. Гилберта Рајла, јер у његовој филозофији долази до израза како лингвистичка филозофија, тешкоће са којом су се прво сукобили свети оци, тако исто и критика рационализма и наша амбициозност да продремо у природу рада ума, једна тежња која нас је завела у веома погрешна испитивања и у погрешне закључке, а једна од којих је, на првом месту, према проф. Рајлу, схоластика са својим природним наставком, или континуитетом, у картезианству, филозофији сумње, и коначно у миту о „духу у машини“ у континуитету, са завршетком, „злог духа машине“. Бербајев је, чији је ум био, као што знамо, веома снажно организован догматиком Православне цркве, реаговао на ово отуђење схоластике, са напоменом да је у њеном поднебљу прокламована могућност „сазнања Бога разумом“, и онда када је тај „разум“ кренуо да га сазна, није у томе успео, и у разочарењу је онда и прогласио да Бога уопште и нема. Тако је дошло или у томе се завршио картезиански рационализам, у Веку просвећености, његовим рационализмом, који сада најозбиљније, као што знамо, доводи у питање најосновније догме Цркве, међу којим и истину о Св. Тројици. У Веку просвећености, у 18 веку, који се описује увек и као Век рационализма, тенденције ка „јединству без слободе“ и „слободи без јединства“ долазе у социолошким условима живота до свог највишег израза. Али, убрзо и реаговања на тај сукоб са захтевом, као природном потребом, „јединства у слободи“.

Ово реаговање на пољу филозофије креће се кроз напор филозофа да нам открију што више могу од природе рада нашег ума, шта је наш ум у својој структури. Филозофија Емануела Канта је највиши израз тога. Позната филозофија синтезе рационализма и емпиризма, али са тенденцијама ка идеализму, или једном новом отуђењу човековог става са којим ће ући у ово наше доба за које кажемо да је модерно, нешто ново, са најновијим тражењима још савршенијих облика или организовања облика од оних елемената, за које смо приметили да су иначе стални елементи човековог ума.

Уопштили би реаговање на картезијанство, рационализам, на, у неком погледу, и нужан или потребан став „јединства без слободе“, којег условљује као што смо приметили, човеково несавршенство, у разматрањима филозофа Гилберт Рајла које нам је саопштио кроз своју студију о могућности да дођемо до што поузданијег појма о нашем уму, уз признање да нисмо у положају да дођемо до сазнања суштине природе рада нашег ума, већ да оно до чега можемо да дођемо јесте само један одређенији, или нешто одређенији појам о њему. Овај закључак има за основу ипак традиционалну енглеску емпиричку филозофију; закључак према проф. Рајлу закључак је коначно само искуства.

Могли бисмо онда, такође, да уопшtimo реаговање, у једном погледу исто тако на израз човековог несавршенства, као што је реалност појма „слободе без јединства“, као нужан или спасавајући, изражен у филозофији америчког филозофа Елије Жордана, једног веома оригиналног мислиоца, како се каже за њега, али не и толико колико је потребно запаженог; ово своје реаговање проф. Жордан изражава у својој студији „Живот ума“.

За православног богослова ове анализе или критиковања последица отуђења од учења Цркве, која су почела да налазе и наша свој израз, одмах по расцепу или „шизми“ у Цркви, на пољу филозофије, науке, и онда самих социјалних облика живота, организовања поретка, његовог одржавања, и истраживања ка савршенијим облицима, у њиховим делима о „нашем уму“, на питањима како он ради и у чему се састоји његова природа. При том су се испитивачи нашег ума Е. Жордан и Г. Рајл на неки начин вратили на дискусије које су се повеле баш одмах по расцепу у Цркви, а добиле свој

израз или поларитет под познатим насловом „борбе између номиналиста и реалиста“. Проф. Рајл у свом истраживању о нашем уму као да се више приближава номиналистима, критикујући поделу психологије на „реалности“, претпостављене реалности интелекта, осећања и воље; појмови који су за проф. Рајла само ипак имена а који као „реалности“ не постоје; док за проф. Жордана, ово „тројство“ је више реалност, јер се закључује из његовог излагања да су интелект, осећање и воља ипак посебности, које постоје као реалности; јер се у својим анализима проф. Жордан више опет ослања, на супрот проф. Рајлу, на антички рационализам, али посебно са више несвесним афинитетом према рационализму Хегела и доцнијих израза или континуитета рационализма овог познатог филозофа дијалектике, коју, изгледало би да проф. Жордан не усваја, али он је свесно или несвесно принуђен да размишља о свом ставу кроз такође један основни тројични облик, до којег је он можда и сам дошао без Хегелове филозофије, што је највероватније. У сваком случају од значаја су за православног богослова ова два филозофа и њихова дела: „Појам о уму“ и „Живот ума“. Јер су заиста израз оних тенденција које нам указују на позитивност рада Цркве да сачува ортодоксност свог учења. Подвлачимо да оба ова мислиоца нису имали ни најмању намеру да на тако нешто укажу, шта више проф. Елија Жордан и не разуме догматику Цркве, и до њеног одбијања, односно он и не усваја Откривење, али, видећемо да мисли кроз Њега, као што и проф. Рајл само напомиње, што смо већ и рекли, да дилеме о антагонизму између науке и религије не постоје, јер се ради о два различита категоријама којима се не може приступити на исти начин.

У некој врсти резимеа, да се опет вратимо на проф. Рајла, у његовим напорима, као и уопште у савременој аналитичкој филозофији, осећамо, заиста, значајне нове племените напоре чији резултати све више оправдавају вековне напоре саборног залагања у Православној цркви да се сачува ортодоксност учења Цркве, да се сачува њен толико драгоцен принцип рада или методологија рада — не ићи сувише далеко у рационализацији догме, али и не остати сувише спутан тешкоћама језика да се изрази истина, већ учинити потребан напор да се Откривена истина толико образложи колико је

то потребно, како се у Цркви каже, за спасење, или како би такође могли да се изразимо, за прихватање живота или историје као „интегрално срећене са могућношћу разумевања“. У том смислу онда лако запажамо да једна огромна енергија, енергија наше културе, која добија свој дефинитивни облик развоја кроз Откривење, како о њему учи Црква, коригује сама себе и своја отуђења, која свој највиши симбол отуђења имају кроз изразе или симболе повреда ортодоксног учења Цркве.

Оне најкарактеристичније тенденције у развоју савремене филозофије то коригују; при чему, што је најважније, не указују на нове истине, већ једноставно потврђују нашу застарелост или отуђеност. Пут управљен више од истине него истини. Када нам проф. Рајл, на пример, подвлачи, да је „картезианство у свим његовим варијантама, суштински, једна логичка погрешка“¹⁰¹⁾ реагујући у ствари на тај начин на читању једну епоху или период историје који се рађа кроз расцеп у Цркви, онда овај став професора Рајла би заиста могао да буде вопштен. до извесне мере уопштавања, уз напомену православног богослова да схоластика није потпуно отуђење, не наравно потпуно отуђење од Цркве,

већ само у границама на које православно богослов указује да треба да буде подвргнуто кориговању духа Саборности Цркве; проф. Рајл истиче само сву застрањеност и потребу корекције „картезианског поднебља“ са његовим метафизичким коренима, или рационализма, стоичко-блажено-августинске традиције, отелотворене у калвинству, или опет оне друге традиције, платоновско-аристотеловске, отелотворене у схоластици; две традиције које заиста траже логичко разјашњење њиховог укрштеног значења, а нарочито када је у питању „јединство без слободе“ и реаговање на то акцијом захтева за слободом у којој се жртвује јединство. Ове се традиције коначно показују као такве погрешне категорије које снагом свог реализма, своје утврђености као категорија, присиљавају на погрешке, јер условљавају да се мисли у њиховом оквиру, у поднебљу „њиховог реализма“. Све наше погрешке, подвлачи проф. Рајл, су погрешке категорије, јер се на основу механизма једне категорије, механизма који се открива као његова структура, предпоставља могућност аналогije о постојању механизма у другој категорији, на основу чега се онда поставља свђење. Видели смо да се у суштини дилеме између религије и науке поставља ово питање.

101) Када нам, на пример, М. Weitz у свом осврту на филозофију Гилберт Рајла каже да је „његова филозофија, прво, једно суштински логично разјашњење менталних појмова и изрза, логичко планирање њиховог „укрштеног значења“, и друго, да указује на то да се тврђења у погледу менталних појава логички, бар, не могу свести на мање од три врсте: категоричких, хипотетичких и полу-категоричких; и треће, да наш ум није нека посебна, метафизички скривена суштина, додата телу — „Дух у машини“ — већ способности, склоности, расположења човека да предузима и чини извесне ствари, и да их чини и предузима у овом нашем свакидашњем свету, да је то у ствари наш ум; уз Рајлов закључак да је „картезианство, у свим његовим варијантама, суштински једна логичка погрешка, а огледа се у томе што своди извесне основне ставове ума, који нису и не могу бити категорички, на категоричне“, видимо да ови и овакви напори једног филозофа морају да интересују и богослова.

Пригодно је да се овде онда подсетимо напора светих отаца када су своје одлуке на васељенским саборима потврђивали као одлуке које нису њихове, да све што су рекли да је ствар благодати, дара, јер „ништа нису своје рекли“; да је ту једна њихова категорична потврда човековог хипотетичког ума, чија се тврђења могу кретати само у поднебљу полу-категоричности. Свети оци подвлаче сву ограниченост човековог ума, а што значи да наш ум може бити само категоричан у погледу захтева за Откривањем; а из тог Откривења, према учењу Цркве, човек је тек човек ако је у непосредном јединству „душе и тела“, јер му се душа не додаје као ПОСЕБНОСТ, већ је у непосредности јединства са телом у свом почетку из беспочетности. Не осврћемо се на ово у циљу тражења „доказа“ од филозофа који би нам потврдили истину Откривења, већ указујемо на то колико се сада види да после лутања човеков ум увек има ту способност да коригује себе и да се ипак приближава самој Истини која нам је откривена; јер нам је као таква и дошла после сазнања да је рад нашег ума ограничен, али да су наше визије и сагледања ипак шире, потребе далеко веће од могућности да буду задовољене нашим способностима или моћима. Закључак, дакле, из ове аналитичке филозофије „о уму“ био би у томе да ми само можемо да имамо појам о уму а не да сазнамо и његову природу.

(Осврт проф. М. Weitz на филозофију Gilbert Ryle а навели смо из „20th — Century Philosophy: The Analytical Tradition, New York, 1966, str. 297)

али исто тако и у питањима вероисповести, облика прихватања учења око Откривења, када је Саборност доведена у питање. У ово питање ми можемо да гледамо данас са нешто више оптимизма, у вези такође и са оптимизмом који је све оправданији и у самој науци, па и у науци о мишљењу; јер у научним истраживањима иде се све више једним другим путем, од оног којим се до сада више лутало, и више истраживало; питање Целине све је ортодоксније питање; ако подручја природе имају своје осмишљање као појединачна онда и Целина треба да буде једна рационална срећеност са могућношћу сазнања; али Целина је јединство, што опет значи, према хришћанском начину мишљења или Откривењу, у том се јединству „лична својства не смеју замењивати“, јер свако остаје због смисла јединства са својом непроменљивим Лицем, или категоријом; али има утолико смисла уколико се као појединачност налази у Целини, и стоји у односу, једном речју, према структури „вечног рабања“ или безпочетности и почетности“. Овај начин постојања, егзистенција нарочито долази до израза у самој психологији, логици, или психологици. То је процес развоја једног Ја у односу према Ти, према моралном поретку света, поверењу у то, а што значи да је Ти, такође једно Ја. То је процес учења, сазревања, али као почетак стоји у односу према себи у појму безпочетности, где му је корен. Када једно Ја сазрева у учењу, у сазнању, коначно мора да достиже ступањ сазнања појмова простора и времена, који су за почетак једног учења, сазнања, безпочетност. Психолози који прате овај развој код деце, како уче како долазе до појмова, до распознавања ствари, примећују, такође, једну унутрашњу „диспозицију“ кроз коју онај који учи, који стиче знање, све више почиње да компонује све шире и шире групације предмета и класе у све шире класе или системе, у комплексе све већих система, све обухватнијих, и када се коначно улази у фазу захтева за једном „СТРУКТУРОМ ЦЕЛИНЕ“, фаза захтева у којој су различите операције и групе међусобно повезане на бази више општијих принципа — одговарајућих формалних или логичких принципа”¹⁰²) Без ове „диспозиције“, кажу нам психолози, ми нисмо у могућности да распознајемо предмете и на тај начин стичемо знање, јер сваки предмет са својим

особинама коначно представља једну СТРУКТУРУ ЦЕЛИНЕ, једно Ја, такође. Али, изоловано не представља ништа, као на пример „перо за писање није ништа без предмета на којем би се нешто писало“; тако да све у целини представља Целину. Али, границе простора су безграничне, наше се сазнање исцрпљује у напору покушаја достизања појмова безграничности или безпочетности. Наше су визије једном речју веће, шире, од саме могућности сазнања. Отуда опет и опет нужност Откривења.

Тако се поново враћамо кроз ову психолошку анализу, било о потреби јединства категорија сазнања, или јединства облика нашег мишљења, а затим и самог јединства религиозних расположења, до оног разумевања, или стања, које нам образлаже „нова логика“ — о непосредовању коначне могућности, или формалних, логичких, принципа, за дефинитиван приступ СТРУКТУРИ ЦЕЛИНЕ за којом ипак природа нашег ума показује напор своје активности да доспе до ње. Али ми нисмо, видели смо, у могућности да продремо у тајну природе нашег ума, због чега се само морамо да задовољимо са једним одговарајућим појмом о њему, и тако унеколико оправдамо свој положај или задовољимо своју потребу за знањем. А у оквиру тог појма којег можемо да имамо о свом уму, на основу те једино човекове способности да мисли или разматра своје мишљење, сазнајемо и о том расцепу, ако можемо тако да се изразимо, између онога шта можемо да сазнамо са својим умом а шта не, мада ипак остаје потреба за сазнањем и тога пред чим се наш ум осећа исцрпљен у напору за сазнањем. Лако онда закључујемо колико нам је Откривење стварно потребно, и колико и значи благослов за човека у историји, колико је и његово спасење, јер се само оно и коначно једино може да прихвати као тај „свемоћни метафизички принцип“ помоћу којег можемо да прихватимо „историју као интегрално срећену за разумевање“, наравно ако човек држи себе стално у развоју, увек отвореним.

Овде онда може да игра огромну улогу тако звана „дескриптивна психологија“ у опису свега оног што се дешава у развоју човека, његове способности, његовог стваралачког мишљења, после појаве Откривења у историји. Појава откривене истине значи појаву науке, учење, нову организацију ума, јер својом сликом

о свету делује тако да представља ону основну „важну припрему“ за осмишљању активност. Откривена Истина постаје „база“, или оно што се у психологији зове „предходно учење“ за могућност „стваралачког мишљења“. Ово предходно учење, период инкубације, нама није тешко историјски локализовати — да се одиграва на територији прве хришћанске државе која омогућава или улаже напор за одржавањем тих првих величанствених васељенских сабора Цркве на којима је она у догматском погледу и добила свој облик учења.

Сада нас овде психолози опомињу да бар после Фројда није тешко прихватити гледиште да људско биће често и несвесно дела сврсиходно; при чему ипак треба „да у нама распознајемо „имагинативни поларитет“ (слободан ток идеја — продукт несвесне функције структуре личности, одређене мотивисаним знањем) и реалистички поларитет (промишљене организације и контроле датих чињеница, примена вештине и технике: уређујући своје сопствене мисаоне продукте).¹⁰²⁾ онда заиста

„дескриптивна психологија“ може да нас помогне кроз студију историје Цркве шта Она значи за развој стваралачког мишљења. Облик који добијамо у структури Откривења, који се показује коначно, по својој структури, да је онај суштински „пра-облик“, нужно потребан за каналисање синтезе поларитета наше имажинације и реализма.

Све је ово и предмет саме еволуције, хода од проблема до проблема, сазревања у том погледу, да се тражи једна СТРУКТУРА ЦЕЛИНЕ, једна потреба која, како то запажају психолози, постоји већ интуитивно, или непосредно, и изражава се, и код деце у њиховом првом додиру са реалношћу, или опажањем, када почињу да распознају разлике и појединачне карактеристике. Међутим, уколико је ова потреба зрелија стваралачко је мишљење продуктивније. Мисао Алберта Ајштајна да је наука резултат истраживања истине, а да погонска снага за то истраживање не долази од науке већ од религије, као и да је највећи подстицај човек добио за истраживање истине кроз јудео-хришћанску религију,

102) Међутим, ми кроз напомену, на основу анализе оваквог једног филозофског напора за разумевањем појма нашег ума, на првом месту закључујемо колико у оквиру разумевања рада ума морамо да нађемо и место разумевању и његовој „способности, склоности и расположењу“ да мисли и такве мисли које улазе у категорију религије. Та је мисао присутна у човековом уму. Ма колико се ми овде приближавали и самом познатом Анзелмовом или Декартовом онтолошком питању религије, ипак се при овој нећемо задржавати на самом Декартовом разматрању материје као простирања и ума са атрибуту мишљења, у смислу оног даљег рационалистичког тражења посредника између ума и тела; једно истраживање које се завршава са рационалистичким или казимиолистичким претпоставкама или тврђењима које је у процесу врло брзог развоја сам тај „рационализам“ одбио да прихвати; и то до таквог ступња да одбија да прихвати и само постојање „душе“ у оном смислу како се о њој учи у догматици Цркве, да је човек тек човек ако је и душа и тело. Оно што је за нас православне богослове важно јесте чињеница да се у савременој најновијој психологији осећа једно снажно скретање у правцу оне умерености захтева човековог практичног ума за решавањем питања односа „душе и тела“, како је то рећ и наглашено у православној догматици када је упитању однос ума, разума, и догме, односно Откривања или истине о животу, или историје интегрално сређене са могућношћу разумевања. Ово СРЕЂИВАЊЕ ствар је нашег мишљења. Али смо при томе принуђени да размишљамо и о самом мишљењу; и резултат овог рада „мишљења о мишљењу“ указује опет на сву доследност догматских ставова Православне цркве; управо потврђује се, као што смо већ то видели, колико је заиста и само отуђивање од догматике Цркве, од догмата како су формулисани на васељенским саборима, које чувајући Црква мора да појача свој појам Цркве са атрибуту „православна“, довело и до извесних застрашености у самој психологији као науци, логици исто тако, као и у, коначно, самој физици, нешто што се сада увелико као што смо видели коригује. Оптимизам у науци у нашим данима узима један сасвим други смер; и када нам психолози напомињу да је процес мишљења далеко компликованији процес него што се то уобичајено мисли, јер „једна је ствар схватити да се већ нека активност дешава а друга предузети кораке и тачно показати шта се догађа и зашто начин на који се дешава“. Шта се дешава када човек мисли? Који „облик“ при томе управља нашим активношћу? Једна разноликост на првом месту карактерише наше мишљење, оно је активност, наша диспозиција. Део је, како каже психолог Роберт Томсон, нашег „тоталног одговора у сучењу са неким проблемом који тражи решење“, при чему игра улогу прошло искуство и садашње опажање, управо учење. Али се овде поставља питање, као најважније, који фактори детерминишу наше ставове и наше интересовање. Логика нам помаже само у разматрању резултата нашег мишљења, али не и при самом процесу мишљења. Према томе логика долази „после непосредне активности мишљења, које је већ управљено према извесном циљу. Због чега

јесте једна мисао која мора да има исту толику важност и публицитет, уколико не и већу, од саме „теорије релативитета“ овог великог математичара.

Овде поново треба да се подсетимо колико је откривања Истина, учење Цркве, једна категорија, као посебност, али са природном везаношћу за живот до те мере да су активности ове Истине, активности живота. Резултат ове активности је и наука, али као појам она је своја сопствена структура са својим ликом и функцијом. То најбоље можемо да разумемо кроз начин мишљења, или структуру мишљења саме откривене Истине, када су у питању односи између појмова „безпочетности“ и „почетности“; појмови који се не

разумеју један без другог, јер су у таквом јединству, „сједињени неразделивим јединством“, али при чему сваки појам чува свој лик, и одговарајућу функцију, јер само у таквом јединству онда наука има своју позитивну улогу и значи помоћ човеку.

Али пружајући нам ту помоћ задатак науке се не састоји у томе, то не припада у њено лично својство, да нам указује на „праве циљеве“. Међутим, потреба за њима је видимо у искуству стално присутна. Коначно у искуству сазнајемо и то да нисмо у могућности да их сагледамо на хоризонту као своје коначне визије — шта је то што је последња вредност или крајња вредност појаве живота. То је такође искуство,

нам онда логика не одређује циљеве. Психологија која се такође бави мишљењем, активношћу нашег ума, помаже нам у разматрању процеса нашег интелекта у приближавању одабраним циљевима, остварењу тих циљева. При чему је почетак интелигенције, констатује се у овом испитивању, смештен веома дубоко у оном најнижем ступњу еволуционог развоја. Надамо се и код животиња, у већем или мањем опсегу. Надамо се је као инстинкт, као урођен нагон. Али запажен је огроман непромостив јаз између интелигенције код животиња и људске мисли. Познате су нам већ студије понашања животиња, деце и данашњих чланова примитивних племена, што нам помаже, како каже Томсон, да дођемо до бољег разумевања како се „долази“ до цивилизованог члана друштва. Јер мишљење је ствар „вежби и знања“, делимично извођење оног што се већ стекло а делимично оно што се опет стиче, при чему, каже нам Томсон, ослањајући се на највеће експерте по овом питању, не можемо да премостимо јаз између високих облика „вештине“ који чине мисаоне процесе, и оних једноставнијих операција учења који се примењују и код животиња. Ови једноставнији процеси су само основа или нужан услов мисли и сложеним мисаоним операцијама, које су у ствари и суштина мишљења. Јер виши облици мишљења одређују се циљевима и унутрашњим сагледањима акције која је у извођењу, нешто што захтева знаке или симболе за изражавање. То је у ствари учење, а „учење је обично једна промена у извођењу којим руководи извесан мотив и што захтева извесну организацију од већ установљених обичаја, вештина и склопости“. При чему одлучујућу улогу игра наша способност организовања појмова. Суштинско питање се баш и садржи у проблематици појмова, или наше способности да до њих долазимо, да их организујемо. То је питање „психологике“. Јер „појмови нису сами по себи чулне датости већ системи који су продукт наших прошлих одговора на карактеристичне подстицајне ситуације“, тако да је употреба појмова примена стеченог знања у садашњој ситуацији“. Ту игра улогу наша способност квалификације и диференцијације. То је „проблем серије покрета и контра-покрета чији је циљ решење једног проблема“. То је питање тражења „идеалних стратегија“ у циљу изналажења најкраћег пута за решење проблема с којим се сусрећемо. То изискује истраживање, развој од проблема до проблема, при чему се мисао једном својом унутрашњом диспозицијом увек упућује на обликовање целине, система, или система система, то је питање такође, као што знамо хипотеза, претпоставки, пропозиција, дакле све то што карактерише високе ступњеве нашег мишљења, између којих и оних нижих чулних датости и потреба постоји огромна и непромостива разлика. Јер у овим вишим облицима мишљења игра огромну улогу и такозвано процењивање вредности, одабирање. Тако да у овом ходу или развоју учења, стицања знања кроз проблеме у сусрету са њима, „више мишљење“ компоује или организује „велике и комплексне системе појмова у чијим границама нормално развијен човек упражњава своје искуство“. Нешто што се најбоље примењује у ступњевима развоја деце, у њиховом сазревању када коначно долазе до појмова о простору и времену, материјалном свету, када почињу да компоују све шире и шире групације предмета у класе, и класе у сви шире класе или системе, комплексе све већих система, све обухватнијих, и када коначно се улази у фазу захтева са једном „СТРУКТУРОМ ЦЕЛИНЕ“, ФАЗА ЗАХТЕВА у којој су различите операције и групе међусобно повезане на бази више општијих принципа — одговарајућих формалних или логичких принципа“) ове способности нема код животиња.

За овакво своје разматрање проф. Томсон напомиње да је веома много задужен филозофијом или појмом о уму који нам указује проф. Рајл. (Robert Thomson, Psychology of Thinking, Penguin Books, 1959.)

човеково искуство у његовом развоју да до тих визија сам није могао да дође. И поред тога што је његова визионарска опоспособност такође далеко већа од саме способности да оствари то што сагледа као будућност. Због те потребе, али и у поднебљу таквог искуства, или сазнања, човек је сасвим природно усвојио Откривање као природно или логично слагање једног „дара“ са својим унутрашњим потребама. Ова откривена истина постаје, рекли смо, сада одлучујући Облик кроз који се човекова енергија рада упућује у једном сасвим одређеном развоју. Тако смо и дошли до овог свог ступња развоја који социолози заиста и могу да описују и као „машинном задоминирано друштво“ у којем све више са највећим успехом решавамо проблеме задовољавања својих материјалних потреба и то у једном тако широком опсегу, који нисмо ни могли све до скоро да предвидимо. Чланови цркве виде у овоме испуњење речи Христових да је дошао да нам донесе „живот и изобиље“, а то значи могућност задовољавања својих тежњи за потребе тела и духа у оквиру једног одређенијег, стварнијег, моралног живота. Јер ни у једној другој цивилизацији са далеко дужиим „радним стажом“ у томе се није успело; успело се само у нашем подухвату цивилизације. У том смислу онда хришћани и указују на Христа као на центра историје, на Његово откривање, као на Облик кроз који је потекао нов живот. У пракси историје сада лако пратимо како је једна огромна промена унета у историју кроз Христово учење; добили смо тако и једну нову технологију, и упутства за нове облике организовања живота. Настаје један процес усавршавања, бржег, односно дефинитивно одређеног. Све се стално мења. Појам слободе условљује тај нови живот да увек буде нов. Али се исто тако запажа и то, данас то социолози већ добро примећују, да усред свих промена, или свега толико брзог развоја, постоје извесни универзални психолошки и еколошки закони који „одређују услове под којима се људски развој или само реализовање остварује и само може да оствари“; али, примећују и то, да док се „материјални услови културе могу мењати, они основни услови, психолошки и еколошки, под којим се оно што је суштинско у човеку једино и може да потврди или одржи, то се не може мењати. 104) Јер уколико ово не сагледамо, опомиње нас социолог, не сагледамо

ли и то да већ живимо у „друштву у којем и његов ступањ развоја и структуре људске организације већ престављају такву силу која се супроставља могућности и људског развоја слободе... а ми се задовољавамо само тим да се прилагођавамо том стању ствари, док се неумољива сила котрља“. Реаговање проф. Рајла кроз своју студију о појму о нашем уму на овакво стање ствари, на ситуацију да смо у друштву „машинном загосподареном“, при чему можемо да говоримо и о „злом духу машине“, указивањем на корене оваквог стања ствари, и захтевом да се „спасавамо“ из њега, несумњиво да скреће пажњу богослову Православне цркве; да због тога што остају непроменљиви извесни психолошки елементи у природи човека, као и у његовој околини, да се тада „у тражењу свог спасења“ морамо обратити периоду историје прве хришћанске државе када се и питање шта је човек, чему може да се нада, или шта у суштини и значи, открило човеку једном за свагда. Има ту једне необично здраве логике да ми данас тражимо преиспитивање овог питања, уколико желимо да нам наука и даље има онај успех у развоју који очекујемо, али са конструктивношћу намене.

Све би ово међутим могло да буде у оквиру оне критике која би се уопштила под ставом напора проф. Рајла да нам скрене пажњу на наше затражености отуђења, кроз своју студију о нашем уму, реагујући у ствари на ту врсту јединства, јединства без слободе, које је резултат оних тенденција које су нашле свој израз у филозофији у миту о „духу у машини“, а корен им је опет у оном расцепу у Цркви кроз који је повређено начело САБОРНОСТИ.

Међутим, потребно је да се такође осврнемо и на оно друго реаговање филозофа Елиаса Јордана, под које би могли да подведемо сва она реаговања на опет онај други став: „слободе без јединства“ који се такође развио као дијалектичка супротност „јединству без слободе“. Јер и у једном и у другом примеру у питању је Облик кроз који смо се почели да развијати. У сваком случају, израз је то здравља људске природе да може кроз своју активност да осећа опасност свог положаја и да може да тежи да коригује себе у свом развоју. Мерило је овде, видимо, истина која нам је откривена. Ово опет разумемо заиста и као чињеницу искуства, а то нас опет упућује да сагледамо у самом Откривењу,

на које указује Црква, и оне универзалне законе који одговарају нашој психологији, оним нашим непроменљивим психичким елементима на основу којих је и опстанак људског рода могућ.

У том смислу онда можемо да разматрамо и питање, које се пробија кроз историју човековог саморазвоја, како и у ком погледу, како у прошлости толико исто и данас, Откривење, као Облик, кроз који човек разваја енергију рада, јесте одлучујући Основ даљег саморазвоја. Тај саморазвој јесте и историја слободе у чијем се поднебљу и постављају и таква питања као што су „јединство без слободе“, „слобода без јединства“ и коначно, реалност или рационалност питања, „јединства у слободи“.

Ово питање „јединства у слободи“ јесте питање једне потребе, оно се иначе не би ни постатило; у једном погледу потреба и контролише наше мишљење. Мишљењу су потребне речи, знаци за споразумевање. Јер запажамо и то „да без прилога, придева, предиката, категорија и појмова“ не бисмо ни били у могућности „ни да оперишемо са стварним светом“. Међу појмовима преко којих се саглашавамо са стварним светом, његовом реалношћу потреба, јесте и појам слободе. Али колико је то сложен појам видимо у томе да када дискутујемо о њему да тада морамо да разматрамо и питање јединства, јер у стварном животу ова два појма тесно условљавају један другог.

Због тога морамо да се враћамо у прошлост када је у питању ова проблематика, јер и појава Цркве са својим учењем о слободи представља и Откриће оних „универзалних психолошких закона“ под којим се људски развој једино и може да омогући. Али тај развој није аутоматизован процес, ствар рада машине, већ процес дијалектике — јединства без слободе, слободе без јединства, чија је синтеза „јединство у слободи“.

У првом хришћанском друштву, у чијем се оквиру одржављу васељански сабори Цркве, овај принцип, као методологија рада, „јединство у слободи“, открива се у ствари, данас то јасно сагледамо, као један „универзални психолошки закон“ без којег нема могућности самореализовања човека. Али ово би био један апстрактан закон уколико не би био праћен и дијалектиком својих супротности „јединства без слободе“ и „слободе без јединства“. У самом почетку хришћанског друштва, када

је почела коначна универзална одлучујућа битка, ако тако можемо да се изразимо, у дефинисању услова под којим је једно могућ људски развој, према правим циљевима, низ је стварних израза, као потреба, да се дела или развија активност у којем преовлађује некад и јединство без слободе а затим и тенденције ка слободи без јединства. Коначно можемо да видимо колико васељански сабори цркве, првих седам васељанских сабора Цркве, који до данас једино још остају као искуство „васељанских сабора“, искуство највише уметности — како доћи до истине, јер су и манифестација једног далеко вишег принципа од нашег појма „дијалога“, представљају манифестацију универзалног психолошког закона под којим се једино, односно у оквиру којег само и можемо одржати и потврђивати човеково назначење. Остварује се кроз рад, као методологија рада, у појму Саборности уколико би желели да даље напредујемо. Али због људске несавршености, што је такође један од потврђених у реалним историјским оквирима манифестованим, „универзалних психолошких закона“, универзалност потребе за „јединством у слободи“ мора да прати и манифестовање таквих реалности као што су „јединство без слободе“ или слобода без јединства“. У овој дијалектици манифестује се и сва реалност моралне одговорности човека у свом саморазвоју, кроз шта се потврђује и сама законитост моралног поретка света. У људским условима живота, као што то примећујемо, због услова људске несавршености, као манифестација закона слободе, ми смо кад ближи кад даљи од овог универзалног психолошког закона потребе за „јединством у слободи“, на тај начин смо кад ближи а кад отуђенији и од самог моралног поретка света.

Сав напор интелектуалних радника савременог светског друштва, који се заиста осећају одговорним пред моралним поретком света, усредсређен је на напор ка што реалнијој примени или открића ове „законитости“ коју већ Црква у самом свом почетку прокламује као универзални људски закон без којег нема потврде или одржања суштине човека — јединство у слободи. Овај би појам заиста остао апстрактан да није у дијалектичком односу са другом два, са којима као да стоји у неком „логичком плану укрштеног значења“. Стање ствари у самој земљи Хомјакова, данас, на пример антипод је овом начелу Цркве —

јединства у слободи, за које, као што смо рекли, Хомјаков, заиста са највише оправдања и познавања своје Цркве, налази да је то што чини саму суштину Цркве. Процес цепања, раздвајања, шизми у Цркви, условили су појаву ове дијалектике, ових укрштених дијалектички, појмова — чија синтеза указује на реалност појма Православне цркве, односно Цркве која чува „јединство у слободи“. Усред људске несавршености она то начело једино и може да сачува. Јер нас опомиње св. Григорије Богослов да се такво „јединство“ не може наћи у самој твари, у подручју које је створено. Као што смо видели како и на који начин, преко студије о нашем уму једног филозофа, а што може да буде уопштено као резултат једног огромног броја студија посвећених овом питању, отуђеност или тенденције ка „јединству без слободе“ указују на реалност појмова Цркве као „јединства у слободи“; тако исто и реаговање на отуђеност или тенденције ка „слободи без јединства“, такође указује на реалност појма Цркве заиста као нужног начела опстанка; једно начело које се не може остварити у пуноћи овог појма али су могуће тенденције ка њему. О овоме нам сведочи такође и студија америчког филозофа Елиа Јордана о „Животу ума“, која исто тако може да буде уопштена када је у питању реаговање на тенденције ка „слободи без јединства“.

Елија Јордан нас упутује на неопходност усвајања откривене истине и поред тога што сам на свој начин изјављује да не усваја Истину коју смо примили преко Христа, али у свом истраживачком раду мисли ту мисао и на свој начин она га условљује да нас Њој и упутује што је случај увек са сваком хуманистичком активношћу. Јер, као што ни проф. Рајл не доказује Откривење ипак она психологија која се развија кроз метод и рад овог филозофа и психолога, логичара, такође, ипак заиста указује на његову неопходност, јер смо видели да онолико колико знамо о развоју ума код детета, о нашем развоју ка зрелости, да нас на то упутује, управо само мишљење као такво, да нас води на основу опажених предмета кроз компоновање све ширих и ширих групација, класа, ка комплексима, све обухватнијих и обухватнијих, да бисмо најзад могли да разумемо један предмет који сазнајемо, а што је и фаза захтева за једном СТРУКТУРОМ ЦЕЛИНЕ тог предмета, конач-

но и саме ЦЕЛИНЕ СВЕГА, што опет без догме о Св. Тројици ми не можемо да разумемо; или да приђемо усвајању разумевања живота, толико колико нам је потребно да бисмо се у њему осећали као у нечем што је разумно или стварно. Јер у суштини не постоји практичан ум и аналитичан ум, већ један и једна потреба у разумевању целине. У једном сличном правцу то исто осећамо, ту исту принуду или потребу, и код Елие Јордана у његовом напору да нам открије нешто од „живота нашег ума“.

Елија Јордан пре свега запажа негативне тенденције у развоју излагања за „слободу без јединства“. То су оне тенденције типичне за облик друштва које ми често описујемо као „грађанске“ а које Јордан замењује, погрешно, у једном погледу за „хришћанске“, за хришћански субјективизам. У ствари овај филозоф реагује на „субјективизам“ који се рађа из таквог облика расположења као што је залагање за „слободу“, као реаговање на „јединство без слободе“, у таквом интензитету да то постоје „слобода без јединства“. Највероватније, нашавши се у таквом поднебљу Јордан реагује, осуђујући „субјективност модерног индивидуализма којег обликује доктрина интереса“, чија је последица „изолована личност“, а природа је личности да буде „интегрирана у заједници људи“. На овом екстремном субјективизму, према овом филозофу наша цивилизација се не може одржати, јер суштина је личности „корпоративност“. 105)

Човек је као личност слаб, он своје тежње и своја сагледавања сам не може да постигне, каже нам Јордан. Због тога он мора да се преда телу које институције која се јавља у живот кроз његову праксу. Али је то Тело, или институција, која омогућава човеку да реализује своје визије, слепа, она је само Воља, активност, она нема или не може да указује на циљеве, на вредности; то је само човек који може да види, али он нема снаге да то оствари. У ствари овде се појављује потреба за Државом, која хармонизира институције, њихов рад, она је систем различитих тела кроз који човек треба да реализује себе, уз помоћ њихову, јер је слаб. Али Држава је институција „слепа“, она као систем система не може да види крај или Циљ, крајњи резултат закона који се појављује кроз праксу живота као потреба, као систем или норма. Човек је тај који може да

види моралне вредности, а институције, којим даје морални значај, за које је иначе сам слаб да их оствари треба да га помогну. Синтеза ове човекове слабости и снаге институције, снаге слепе воље и слабости оног који види, ипак не дају могућност реализовања Циља; тако да је живот, како налази овај филозоф „трагична ствар” због неуспеха да дође до потпуног јединства између „вредности” и „егзистенције” у животу. То признаје и истиче Јордан, признавајући на тај начин и неуспех његове институционализоване личности, као најсавршенијег облика личности, уколико се упореди са друга два, индивидуализиране врсте и социјализиране; јер се у првом случају, индивидуализираној врсти, иде у екстрем, кроз слободу, субјективности, партикуларизм, а у другом, социјализираној врсти, иде ка сврставању у организацију кроз коју се губи личност, или жртвује слобода ради јединства. Институционазована личност треба да буде личност оног идеалног стања, кроз институцију, или Тело, довршавајући се, са надом, према Облику институције ка нечем што савршенијем, сигурнијем. Али како ову врсту личности, институционализовану личност, филозоф Јордан ставља само у оквир историцизма, приметио би богослов, сагледавајући јој живот само у хоризонталном положају, то и она не успева, како налази Јордан, јер нема могућности потпуног јединства између вредности и егзистенције. Због чега је, као што знамо, како из јављује овај филозоф, живот и једна брутална ствар, трагична.

Међутим, при оваквом стању ствари ми знамо да се у пракси не може да остане. Живот је дар и радост. Природа нашег мишљења нас води самом својом истином мишљења, својом логицом, коју често не можемо да пратимо, од система до система, од групација предмета до све већих групација и класа, коначно у фазу захтева за једном СТРУКТУРОМ ЦЕЛИНЕ, било предмета који се сазнаје, било коначно и самог ЖИВОТА У ЦЕЛИНИ али увек у радости сазнања, у прихватању живота као дара. Филозоф Јордан примећује да човек може да види више него што може да досегне, да зна више него да учини, због тога му је потребно Тело које би га у томе помогло. Према Јордану ту се кроз праксу појављује Држава; али држава је слепа. Филозоф Елија Јордан нас тако доводи до пред појам по-

требе самог Откривења. Човек га је добио. Добио је Цркву, ТЕЛО ХРИСТОВО кроз које човек остварује себе, оно што може да види, да сагледа, да зна, али да сам то не може да реализује; то је ствар вере, а што значи остваривања јединства вредности и егзистенције. Овде се онда поставља питање колико може да дође до успелог јединства између Вредности самог Откривења и егзистенције у животу? Постављено је то питање на свој начин према библијском казивању, самом Христу: „лекару излечи се сам” и то у оним часовима када се Христос молио да га мимоиђе „чаша страдања” која му је дата; јер у Богу Сину је била и стварна људска природа. Ово би био одговор сличним питањима данас која би се евентуално могла поставити. Јер, ово је јединство ствар рада, развоја, еволуције, али и поверења. Експериментисање са овим би веру претворило у знање, а што није могуће. Тако да ово питање би било питање необразованог; или о овом филозофском проблему, јединства вредности и егзистенције у животу, није могуће расправљати према нашим уобичајеним категоријама мишљења, чему смо склони, јер би хтели и то да подвргнемо научном ставу, научној моралности, искрености, итд. што у суштини прелази у рад анти-слободе, и манифестује се као зло. А у ствари ово питање „јединства вредности и егзистенције” у његовом највишем облику када су у питању највиши облици сазнања, који већ више нису подручје „знања” већ вере, јесте питање остварења, које апсолутно никада није готово, већ то увек остаје резултат рада, развоја, мисаоног истраживања, као и рада око откривања и рада саме природе, зашто је и подручје науке; резултате које онда примамо и са тог поља, научног, кроз своју веру у развоју прихватамо такође као „аргументе” за своје даље веровање.

Један рационалан немир широм света можемо да у овом погледу запазимо. И поред тога што се експлицитно Црква не види, често на многим местима, у многим ситуацијама, ипак њен облик мишљења мора да се усваја. С друге стране и јавне су манифестације овог реаговања — тражења да облик мишљења Цркве, да њене истине, буду јаче истакнуте у савременим социјалним процесима. Реалност појма „јединство у слободи” тражи сам ум човека, тражи га кроз сам свој непосредни рад, као што о томе већ сведочи Истина за коју смо рекли да је откривена,

јер јој је људска природа тежила, на свој начин скоро слепо, као вредности. У сваком случају имамо снажна сведочанства израза рада нашег ума који коригује себе у својим отуђењима, и то чини на један веома јасно изражен начин скоро прецизно дефинисан. Садржи се у појму Цркве.

У моралном интелектуалном поднебљу земље филозофа Елије Жордана, у пракси, на коју се он иначе и позива, начело „слободе без јединства“, чега је резултат субјективизација личности са наглашеношћу њеног развоја према најгрубљим њеним интересима, дијалектички, условило је да појам или начело Цркве, јединства у слободи, добије свој реалнији значај, да се укаже као реалнија визија могућности њеног остварења; јер се овде екстремни субјективизам, са његовим интересима, све више каналише кроз институције са моралним значајем, које ојачавају човека у његовом само-развоју довршењу у смислу развоја према појму Савршенства које се симболизује у Царству Небеском. Најистакнутији амерички богослов, протестант, Ричард Нибур, указује на „идеју о Царству Небеском“ као на ону трансцендентну вредност која надахњава институције и тела његове земље, коначно, у једном изласку из кризе грубог индивидуализма и његовог отелотворења у капитализму. У земљи Хомјакова, исто тако, овај дијалектички сукоб између „јединства без слободе“ и „јединства у слободи“, указује на Цркву; јер се у данашњем свету, његових брзих промена и комуникација, ови појмови и начела укрштају у својим значењима, условљавајући, кроз дијалектички развој, све већу и сигурнију реалност тежње према начелу Цркве — јединства у слободи. То се начело у првој хришћанској држави кристалише као јасно откривен појам, који нужно мора да се следује, као потреба ума. Јер то је истина и истина се самом својом природом остварује у животу, али она има ход еволуције, као и реалност појма слободе.

Први хришћански императори, полазећи од св. цара Константина, који је први увидео колико је Држава, као Воља, слепа институција, због тога ју је учинио, као државу, отвореном институцијом кроз Цркву, залажу се за њене саборе кроз које је Она манифестовала уметност организације САБОРНОСТИ, и показала како се истина открива кроз

њен дух. Црква је једино искуство „јединства у слободи“ и због тога свака држава, као тело, које треба да ојачава или омогућава својим грађанима остварење или могућност реализације њихових способности, мора бити отворена пред овим питањем — питањем јединства у слободи; мора радити за њега. Практично то је ствар васпитања, учења. Библијске приче које преносимо деци у првим данима или на самом почетку њиховог развоја, када се полако уздижу, од групе појмова, до групе појмова, од система до система, ка Целини, јесу практични кораци васпитања ка сагледању реалности појма „јединства у слободи“; јер библијске приче, својом структуром, носе у себи то васпитање, ту идеју, од прве до последње. Од приче о стварању света, о Авраму и „Тројици путника код Грма Мавријског“, о милостивом Самарјанину, о Јосипу и његовој браћи, о рођењу Христовом и Васкрсењу, о његовим апостолима, о скупу у Јерусалиму и силаску. Св. Духа на апостоле у виду пламених језика са добијањем дара знања језика за проповед Јеванђеља свим народима, о Св. Тројици. . . . па све до откривања шта ће „бити на крају“, о обнови света, о новој земљи и новом небу, јесу заиста једна слика света која једино коначно може да задовољи наш развој, да као реална слика **Структуре целине**, историје срећене са могућношћу разумевања, стоји између нас и нашег опажања чулне датости, кроз коју коначно можемо да вежемо све детаље које запажамо у једну Целину. Кроз ту слику, чија је основна карактеристика Тројична структура, човек је могао у мисаоном као и практичном погледу да сагледа оно што је као највише могао да прими — јединство којем треба тежити као Савршенству. Једном речју на библијским причама, на тој педогогији, постављен је наш свет Културе. Ако у тајни слободе, у искуству, сазнајемо и за снаге анти слободе, а што значи зла, које у процесу развоја сазнајемо и као апсолутну реалност, што у ствари и јесте, онда у тројичној структури слободе сазнајемо исто тако и реалност своје несавршености, али и апсолутну реалност Добра, или јединства у слободи; овај однос наше несавршености и његове изразе разумемо само у Целини ове тројичне дијалектике Добра.

Тако смо све ближе јаснијем нашем сагледавању односа двеју култура, културе науке, технологије, техничке интелигенције на једној страни, и културе уметности, књижевности или ликовне уметности, филозофије, хуманистичке интелигенције на другој, уколико сагледамо овај однос кроз „несливеност али и нераздељеност“ човекове активности која се развија у дијалектици „безпочетности и почетности“, или „вечног рађања“, кроз „јединство у слободи“. Јер на отуђеност науке од човека, као непосредне активности, што долази до израза кроз наш мит о „духу у машини“, сагледамо неуспех техничке интелигенције, или културе, како нам је то показао кроз „свој појам о уму“ проф. Рајл, у смислу да нас погрешан појам ума одводи у погрешно организован социјални поредак; у којем долази до израза, или је нужно условљен, јединство без слободe“, што је и „зао дух машине“. Ово стање ствари видели смо како у ствари антиципира, или му је духовни корен, у расцепу у Цркви, или отуђењу од Ње, једног њеног дела. Али, видели смо исто тако како или у ком случају сагледамо и неуспех хуманистичке интелигенције уколико се отуђи од дијалектике „безпочетности и почетности“, или вечног рађања“, а што значи од реалности појма слободe; како то жели да се реши према примеру проф. Елије Јордана, чије реаговање на „слободу без јединства“, које је веома оправдано, због чега није успело, видели смо да он с правом сагледа потребу за Телом, институцијом, кроз коју човек, због свог несавршенства или слабости, тек може да оствари себе и своје способности; али залази ипак у један апсурд, јер се без појма Безпочетности, у којем Тело или Институција, потребна човеку због његове слабости, у којем треба да има свој почетак да би се омогућило јединство између вредности и егзистенције у животу, не може да дође до реалности појма слободe, јер у том случају све је у једној хоризонталности и без дијалектике; при чему треба да напоменемо да хришћанска дијалектика не значи борбу супротности, већ савршенство јединства. Исто онако као што наука у првом случају губи своју намену, своју функцију у развоју друштва, и доводи себе у питање или могућност свог даљег развоја, исто тако и у другом случају сам хуманизам, уметност, кроз шта човек изражава свој развој и духовна распо-

ложења, завршава такође у неуспеху у својој функцији развоја друштва, указујући коначно на драму живота, јер ограничава човекову визију у сагледању Целине. То је парадокс слободe без јединства, када се човек потпуно изолује, партикуларизира, он није у могућности да коначно ипак види Целину. Позитивно је у ставу проф. Елије Јордана, као и свих хуманиста, то што и он указује на потребу да се у свакој епохи, јер свака епоха има своје преовлађујуће тенденције, увек изнова поставља питање о човеку — шта је човек. Тако ни његов став не би био дефинитиван, већ само реаговање на тенденције развоја ка слободи без јединства. Римокатолички филозоф Михаил Новак скреће нам пажњу на слику савременог друштва или културе коју можемо да видимо у драми познатог хришћанског песника и драмског писца Т. С. Елиота, којој је он дао име „Коктел“; драма у којој се приказује људска заједница, али „заједница“ издвојених лица, партикуларизованих, усамљених, који напуштају своје домове проевши у њима дуги низ година у изолованости.

Једна заједница, један „коктел“, једна „коктел партија“, усамљених, атомизираних личности; показује се тако у визији песника; нешто за шта бисмо могли да кажемо да је слика развоја која нам прети не само данас, већ култури увек, светској култури; али није ли то израз у ствари већ нарушеног „јединства“, давно нарушене саборности, и реаговања на јединство без слободe. Далеко је од тога да бисмо могли да кажемо да је ово стање ствари преовладало у савременом друштву. Наши велики песници и драмски писци, филозофи, само нас опомињу на могућност овакве једне слике, да заиста коначно и будемо позвани на овакву једну „коктел партију“ као светско друштво. Када говоримо о протестантизму, као вероисповедном облику, ми само указујемо на могућност оваквих тенденција, које су и постајале, јер је овај вероисповедни облик сувише отворен за ову реалност; те тенденције постаје, али као што нам је добро познато, после великог искуства свог делења, партикуларизма, цео протестантски свет заузела је мисао екуменског расположења, рада на Јединству, што је и рад саме Истине, логике Истине.

Не мислимо исто тако, нити је то можда Хомјаков тврдио, да је римо-

католички облик вероисповедања у целини до крајњих граница достигао стање „јединства без слободе“, али да су тенденције са својим подручјима ерулција овде несумњиво деловале на овог значајног надахнутог пиоца, са својим малим делом о Цркви, да запази ову дијалектику односа јединства без слободе и слободе без јединства. Кроз историју Цркве ове тенденције православни лако прате. Али откривамо и то како ове тенденције затим све снажније присуствују у самим облицима секуларизованог друштва. Појављују се ови облици — јединство без слободе и слобода без јединства и као практични захтеви. Оправдано или не, али у сваком случају се манифестују на разним крајевима света, у разним облицима; и као што смо рекли у земљи и самог Хомјакова исто тако. Ако би онда правили аналогију са Елиотовом драмом као најбољом сликом резултата залагања за слободу без јединства, у драми **Коктел**, ово друго стање ствари, које у ствари и условљује прво, најбољу слику бисмо видели у драми Жан Пол Сатра „Прљаве руке“; као што је познато то је драма која нам слика човека организације и његову цену коју мора да плати и залагању за заједницу и њено „јединство“, када то мора да плати ценом губљења слободе, и кроз тај губитак онда и свега другог, своје личности на првом месту. Развојне тенденције овог облика делују на појаву и такозване „научне моралности“, јер су тесно везане за мит „духа у машини“. Тако да овај тип културе, за разлику од „коктел партије“, више је „научан“, то је култура техничке интелигенције, наравно отуђене од појма Безпочетности, или Вечног рабања, из Тела, или Инститиције, као што је Откривање; док је „коктел партија“, можда добар пример, културе, хуманистичке, секуларизоване, која се развија даље без присуства у њој оног снажног, позитивног, савременог протестанског екуманизма; као што је и савремена култура технологије такође изван могуће контроле схоластичког рационализма, и његових такође екуменских тенденција. Али савремене екуменске тенденције у римокатоличком вероисповедном облику потврђују здравље духа своје Основе, такође. Овај позитивни екуменизам, било римокатоличког расположења или протестанског, у сваком случају у здрављу свога расположења и развојних тенден-

ција све више открива као реалност појам „јединства у слободи“, односно ту дубину Цркве која чувајући тај свој карактер — суштинску основу САБОРНОСТИ и добија атрибут ПРАВОСЛАВНА. Споља гледано ово откриће или откривање није резултат организационе делатности саме Православне цркве, то је активност саме истине, самог савременог екуменског расположења, а то значи Цркве, за коју знамо да је „једина, света, саборна и апостолска“. У овом појму Цркве, према Никејско-цариградском символу вере, садрже се и појмови, као „групације“ истина потребних за целину мишљења, да је Црква јединство, јер је једина, да је „света“ јер је извор моралног поретка и појма савршенства, да је „саборна“, јер је слободна, да је апостолска, јер свој почетак има у учењу, које се као почетак раба из безпочетне мудрости Божије. Ако је онда структура нашег мишљења таква, бар колико можемо да откријемо, да се шири и komponује од једне групације до друге, од предмета, од појма до појма, са коначним захтевом сазнања структуре целине предмета или појма, јер то условљава сам рад нашег ума, онда овде запажамо и ту неопходност мишљења да буде и развој, процес, слобода, али и да има своје границе, свој почетак, али и своју Целину одакле као „почетак“ и долази. А што значи и своју утврђеност, сталност, беспочетност. То је један виши облик мишљења који је могућ само код човека, такав облик и чини човека личношћу. Човеков облик мишљења мора да се развија на овај начин, у овом правцу. Мора да мисли на овај начин, то сам ум открива с себи. Али у томе се открива и то да наш напредак, садашњи виши облик светског друштва, бржи развој, већа свест о јединству, о потреби јединства, широм света, јесте и један напредак који условљава и сам историјски моменат, геометрија рада нашег ума. Ми смо у једном погледу у механизму овог развоја; често са тоталним одсуством познавања снаге организације ума одакле то долази. Ајнштајн нас је на то опоменуо. С друге стране то опет не значи да може да буде речи и о „механизацији мишљења“; да на основу геометрије рада свог ума предпостављам да на исти начин, кроз исте геометријске облике ради и ум мог суседа. Јер је суштина мишљења ипак слобода, избор. То је оно што чини структуру нашег ума, тај рад, рад ка синтези.

Оно што можемо да распознамо у структури тог ума, на шта би се он као највише и на најмање могао да сведе, јесте да је његова геометрија и географија логике ТРОЈИЧНА, чији је рад рад у тајни слободе. Али то је облик, изнад нас такође, ми смо у њему. Он има своје аспекте закона, и то се све више наглашава уколико ми све мање запажамо ту Тројичну структуру као рад слободе, уколико баш у тој тајни слободе не разумемо шта она значи, или не усвајамо како нам је откривена.

Можемо да приђемо овом питању и са друге стране. Ми смо се већ осврнули на истраживачки рад научника и испитивача првог хришћанског друштва. Видели смо да запажају да је „феудални поредак“, на пример, на територији Цркве која чува дух САБОРНОСТИ ипак другојачији по својој структури од оног који се развија на делу Цркве у којој се тај дух Саборности занемарује. Уверење у тај дух саборности као Истине толико се гаји у том делу Цркве да се ту жртвује и спољна слобода, политичка, као што знамо да је наишао и тај историјски моменат искушења, да би се он унутрашње, као живот Цркве, сачувао; да буде искушаван у ригоризму антислободе ратних војних банди које наилазе.

Истраживачи или научни радници на пољу средњовековног хришћанског друштва саопштавају нам о једној другој врсти феудализма, на делу или подручју Цркве која се, као што смо рекли, нешто удаљава од појма Саборности са тенденцијом ка „јединству без слободе“. Историчари и социолози нам скрећу пажњу на тај поредак средњег века, на том делу Западне Европе, кодификован у принципе и конвенције, доста осигуран законом, да се као поредак развија уз развој и тог средњовековног система филозофије који познајемо као схоластику; који се коначно развија у онај рационализам математике и геометрије као што је систем филозофије Спинозе или Лајбница. Предходни систем филозофије Томе Аквинског, на пример, условљује ово као појаву, али даље није у могућности да га контролише у његовом рационалистичком развоју, у веома ригорозном отуђењу од Цркве. Али не остаје се без реаговања. Ту су ратови, реформације и контрареформације, у једној развојној линији кроз овај рационалистички немир убрзава се и развој саме науке, која ће конач-

но човеку да омогући и брже решавање низа својих материјалних потреба.

Међутим, као што нам је добро познато, опште реаговање на овај изглашени и већ доста отуђени рационализам од саме Цркве наћи ће свој највиши израз у епохи романтизма, сусрећући се са развојем реаговања у своје време „мистицизма“ Мајстор Екарта на оне тенденције које су уздизале интелект као и оне које су се томе супростављале, уздижући вољу, што онда условљује уздизање осећања као највише сазнајне моћи човека; своју синтезу ово реаговање сада има у епохи романтизма, и његовог политичког облика либерализма.

Али рад ума, кроз своју дијалектику, без обзира на наша застрашења и отуђења, увек носи нешто као позитивно, он је у Оквиру Откривења Цркве и он мора да ради у Њеном Оквиру. Тако и кроз овај сукоб, развој, романтизам, либерализам, кроз то реаговање на рационализам, уз његову помоћ такође, на свој начин, појачава се и дубље саосећање на туђу беду и сиромаштво, а што је и време рађања нових облика социјалних покрета, социјалних револуција, а што је време Индустријске револуције (106). Сасвим слободно можемо да кажемо да тек ова Индустријска револуција омогућава да човек више и не спутава толико своја саосећања према беди другог, јер реалније су сада могућности да се питање сиромаштва успелије решава.

Није нам тешко видети у феудалном поретку, и у њему снажнијег присуства закона, и потребе за законом, тенденције које се појачавају ка „јединству без слободе“, а у реаговању на овај период, у епохи романтизма, или либерализма, да распознамо и тенденције ка „слободи без јединства“. Једна негативна дијалектика, у једном погледу, али у развоју и са ванредним резултатима, јер кроз притисак антислободе човек је оштрио своју интелигенцију, то је и време „менталне револуције“, убрзанији развој науке, кроз коју добијамо и Индустријску револуцију, уз либералне и социјалне покрете. Из искуства знамо и то да ни пробуђеност, јаче наглашена пробуђеност човека према својим одговорностима када је у питању други, Ти, управо ни тај процес који се наглашава кроз епоху романтизма није задовољно. То је либерализам;

јача наглашеност за слободом није успела. Реаговање на то ишло је поново ка некој врсти оне утврђености, потребе за законом, као у епохи феудализма, сада само под разним другим именима у оквиру старих тенденција ка јединству без слободе; обично обележених као тоталитаристичке тенденције. Реаговање било на либерализам или тоталитаризам извесног броја хуманиста са надом у рационализам, у разум, у рад „живота разума“ за најкарактеристичнији пример навели смо напоре филозофа Елије Жордана. Тај хуманизам није успео такође, односно баш кроз његово разматрање, кроз стварни „живот нашег ума“ видимо да уздање у стварање неке врсте научне интелигенције и помоћу ње таквог потребног човеку Облика, институције, кроз коју би ојачавао себе у извршењу својих сагледања, завршио се потпуним неуспехом, јер Жорданов напор размишљања и анализе указује да без дијалектике односа Ја и Ти кроз Облик који је транспедентан као „морална вредност“ или Истина, нема ни **јединства вредности са егзистенцијом** у животу ума, и живот се показује или организује као драма, трагедија, или нешто што он описује као „врло погана ствар“.

Али Елија Жордан указује на „практику“ као мерило развоја и контроле тенденција било ка **тоталитаризму** или **либерализму**, односно **јединству без слободе и слободи без јединства**. Ова је „практика“ од вела умне раднике језичног подручја и земље филозофа Елије Жордана у једном другом правцу реаговања на ове тенденције које су суштински ипак облици „антислободе“. Најкарактеристичнији пример реаловања била би теологија Рајнолда Нибура, који подједнако открива грехове либерализма као и тоталитаризма, да су облици који су унели у историју такође нове неправде у борби против старих. Тако изјављује овај богослов, са подвлачењем да се тајна историје једино може да разуме кроз Божију благодат. Период кризе пролази и то је идеја о Царству Божијем, као што смо већ то рекли, која надахњава институције које онда треба да помогну човеку у развоју и реализовању својих способности.¹⁰⁷⁾ Те институције, о којим нам говори и хуманиста Жордан, кроз идеју о Царству Божијем, налазе се у дијалектици јединства човека, почетка и

безпочетности; тако сама логика живота открива Истину; у савременом екуменском расположењу она је све јача. Амерички црквени историчар Роберт Т. Хенди у свом разматрању „губитака и добитака историјских поларизација“ подвлачи да коначно уз све губитке ипак успели смо да дубље осетимо и сав значај вере и смисау историје¹⁰⁸⁾. Ово је закључак једног искуства, као што је и став целокупне филозофије ове земље у којој је и изведен највећи експеримент са Индустрijском револуцијом, као и у обликовању моралног и интелектуалног поднебља кроз дијалектику односа тенденција ка јединству без слободе и слободи без јединства.

Ми смо још у почетку указали на то да савремене тенденције у савременој филозофији указују колико је начело Цркве, Њено Откривење, „јединства у слободи“, ствар и унутрашње логике самог човековог мишљења као и спољње норме; Облик, који он прима као откривену Истину; чувајући то Црква и истиче онда свој атрибут „Православна“. Православна се црква у савременом екуменском расположењу може онда да узда у рад ове саме Истине, у Њен развој, који води оном закључивању до којег су и дошли свети оци на васељенским саборима. Када нам протестански богослов Рајнолд Нибур каже да се својим проблемима морамо приближавати корак по корак, јер смо историјска бића, он нам овим указује на стрпљивост, а што може да се односи и на сав савремени напор у раду ка достизању још виших облика и савршенијих облика Јединства и Његовог манифестовања; колико то зависи од човека и његових моћи, јер је то и ствар, као и откривена Истина, благодати, али коју човек ипак мора да заслужи кроз своју слободу. У том смислу су онда преовлађујући напори савремених филозофа и велика благодат за будућност човека, јер су израз искуства које човеку, иако рационално, оправдава сав рад Цркве у служби човека. Све је снажније искуство после значајних отуђења да човек самом природом својом, логиком развоја, мора и да бира себи извесно веровање, које животу даје увек виши замах. Остаје једино вера која животу даје јединство, пошто се свет у некаквом апсолутном плурализму не може да одржи. Православни богослов се може да ослони на „радикални

емпиризам" филозофа Виљема Џемса, на пример, кроз који нам указује да увек „са највећом одговорношћу и увек из положаја отворености према нашем искуству" треба да се развијамо. Јер и овај филозоф предочава да свет „може да буде један", али ми још не знамо како.

То је потреба такође, наше мисли, као потреба која предочава, али којој је потребна помоћ реализовања. Психолошки елементи човека су исти данас као и у време када је примио Истину о „једном свету". Јер се и овај мислилац, који изражава неку врсту највишег развоја традиције филозофије искуства, задржава на томе да свет није „једна монистичка целина", али да није ни атомизиран, разбијен на делове, атоме; ми остварујемо његово Јединство, то је рад нашег ума, или рад саме природе. Јер ако нам свети оци одобравају истраживање, онда овај њихов захтев налази своју највећу примену у праграмистичкој филозофији, у њеној хуманој и логичкој примени истраживања, у смислу поверења у човекову природу и његове потребе, у његове изјаве. Истраживање је активност, а крај активности, у истраживању истине, састоји се у задовољавању својих потреба. Видели смо да је у току ове активности човек коначно сазнао шта може да сазна а шта не. То је његово преиспитивање и питање шта је човек, које увек морамо да предузимамо, интензивније, у размацима времена, израз је слободе, лутања, али и здравља човековог ума. После негативних резултата проглашавања могућности сазнања Бога рационалистичких спекулација, прагматистичка филозофија нам је коначно бар, како се то открива, потврдила, реалност религије, потребу вере. Нешто што такође потврђује највишу особину човековог развоја, његову могућност да коригује себе, да поправља своја затражења, своја отуђења, да увек напушта погрешно започет пут и да излази на бољи, више одговарајући. Јер коначно, напори сазнања у савременој филозофији само откривају границе сазнања, потврђујући све већи значај вере. Тако да то указивање на веру јесте и резултат једног интелектуалног напора — да се коначно истина открива кроз веру; пут овом искуству делимично иде и кроз извесну интелектуалну симпатију, кроз коју се назире да негде у дубинама егзистенције и оно што је интелектуал-

но, и оно што је естетски и оно што је религиозно, да јесте само једна активност, човекова непосредност.

Амерички филозоф Пирс, који нам је дао интелектуални основ за прагматистички начин мишљења, изражава то, кроз, на пример, овакву анализу када је у питању доношење некое тврђења о нечему: „један суд или тврђење не чини ни предикат ни субјекти, нити узети за једно, већ је једно тврђење резултат принуде искуства, смисла тока живота, које доводи извршиоца тврђења да придода предикат субјектима као њихов знак једног посебног смисла¹⁰⁹).

Али то је резултат једног дубоког продора у односе међу стварима, у истраживањима, у истину, у добро, које се у исто време показује и као естетско, као лепота. То је природа рада нашег ума, у сазнању, да коначно дође до „целине"; али која је и ствар вере, „пока смисла живота", да би могао да придода предикат једном субјекту као израз свог сазнања или искуства. Само су границе овог искуства, савремена нам истраживања на пољу психологије и логике то показују, тако укрштене да захтевају и помоћ коју је човек и добио у откривеној Истини. У том погледу онда када у свакој историјској епохи претресамо ово питање, као што смо то учинили и у времену када је дошло до делења међу хришћанима, сада у поновном преиспитивању свог ранијег и садашњег искуства видимо да смо принуђени да прихватамо оно што су већ прихватили први хришћани као Истину. Суштински елементи било човекове психе или његове околине остају исти. Јер смо ипак у структури једне геометрије, геометрије човека, као што је и овај свет дело или резултат савета Тројичног Бога, па отуда морамо да имамо поверење у тај свој положај у којем имамо довољно слободе за развој својих способности. Али та је тајна слободе ипак толико велика да нам не дозвољава да механички видимо и судимо о стварима, да на основу „механизма" рада једног ума, предпостављамо могућност тачног сазнања механизма рада другог; али, људи комуницирају једни с другим, што указује на једну и исту структуру Целине, у којој они имају свој почетак, почетак ка Добру, усавршавањем: то је активност једном крају у којем треба да се нађе, или буде

задовољно са сазнањем, „структуре целине“, или „историје сређене за могућност разумевања“.

Ми морамо да имамо поверење у отвореност ума, јер смо према учењу Цркве „слика и прилика Божија“, то је основа јединства Цркве; али и јединства у опште, јер смо могли да видимо, баш из историје Цркве, да све што се дешава у Њој, њени облици развоја, да исто тако веома снажно утичу на опште стање ствари, на светску историју, на развоје њених епоха, карактеристика тих епоха; Црква нас поучава кроз историју; признавали ми то или не, али ми морамо да мислимо облицима мишљења који су у исто време Њени облици, Њен језик кроз који нас Она учи. Јер не можемо експериментисати са питањем Бога, али можемо истраживати појаве Његовог присуства у историји, у развоју човека. Другим речима не можемо категорије науке користити као категорије у испитивању откривене Истине. Јер у том случају не можемо поступити онако како се то тражи од нас да деламо тако како би се кроз ту делатност могла да изрази до максимума слобода, али и до максимума јединство, како то опет каже Виљем Цемс. Преносење категорије експерименталне науке на подручје неке врсте „експерименталне религије“, на основу појма који можемо да имамо о нашем уму, то не би било могуће а да при томе не сводимо до минимума и слободу и јединство, а минимум слободе или јединства у пракси живота није одржив; већ практично, на тај минимум се реагује или ка „јединству без слободе“ или „слободи без јединства“; што постаје веома опасно када ово стање реаговања из сфере религиозних уверења, размишљања, пређе у социологизирани, секуларизовани, облици живота. Тако, овде би онда могли да се осврнемо на америчког социолога Барингтон Мура (Barrington Moore), када поставља питање да ли ће наш сан „слободног и рационалног друштва“ остати сан, химера, уз одговор који нам даје да нисмо сигурни, мада је извесно каже „да ако икад људи у будућности успеју да разбију садашње ланце који нас везују, мораће прво да сазнају те силе које су их оковале“. Православни богослов би скренуо пажњу, несумњиво да ово питање и овај одговор, самом природом својом, логиком рада човековог ума, в тесно је вези са дијалектиком, тесно веза-

ној за историју Цркве, појаве питања „јединства без слободе“ и „слободе без јединства“, шта је условило појаву ових облика мишљења у човековом уму у односу према појму, или реалности, за којом човек има толику потребу — за јединством у слободи.

Наш период историје, као што то и званично потврђујемо нашим начином рачунања времена, почиње са догађајем саопштавања човеку Истине као откривене. Филозофија, рекли смо не може да нам дода нешто као ново овом Откривању, видели смо како оно што је основно остаје увек исто, јер постоје и исти, непроменљиви, елементи како у нашој психи тако и у нашој околини — то је поредак који омогућава живот. Живот и његове потребе су наша првостепена активност, размишљање о тој активности долази за том активношћу, то је рекли смо наша другостепена активност која нам може да помогне у избегавању већ учињеног грешења, да кроз анализу своје активности коригујемо себе. Због тога ово наше упоређивање структуре догме Св. Тројице са низом појава у историји или човековој мисаоној активности, или раду уопште, има само за циљ да укаже на могућност узимања у обзир догме о Св. Тројци, и у оквиру интелектуалних навика нашег садашњег историјског момента као помоћи у кориговању свог развоја. Јер појмови и категорије наше мисли, због човекове ограничености, на шта нас посебно опомиње Откривена истина, могу да буду и погрешно, често, организиране. Изглед тога је сам развој појма слободе. Али, видимо да у Цркви имамо неку врсту образаца облика логике географије и геометрије кроз који је најпоузданије наше кретање. Природа тог обрасца није таква да он има принуду закона у оном нашем практичном смислу који нам остаје као крајње средство заштите, који у ствари и није сигурна заштита, већ само моментална, а сигурност позитивности наше акције лежи у појму слободе према „тројичној геометрији“, ако тако можемо да се изразимо. Због тога и питање односа двеју култура, технике и естетике, јесте питање развоја у „несливености али и нераз двојености“ у оквиру појма Безпочетности, религиозног расположења, чији је крајњи исход откри-

вена Истина; нешто што се усваја, еволутивно, јер је ствар постајања, сталног постајања, према појму Савршенства у поднебљу Откривања. То је процес „довршења“, али са „почетком“ у безпочетности појма добра или слободе, нешто што се довршава само кроз упућеност ка том Појму; то није ни еклезиастички нити клерикални облик културе, већ КУЛТУРЕ рада у сапостојању, у слободи, са радом самог ума, којег ми не мо-

жемо зауставити у његовој упућености ка Најсавршенијем, али живот Личности, човека друштва, колико у свом напору рада то сазнаје, зависи од тога. Јер облик као што је Откривење, како у Њему учи Црква, није закон који се намеће принудом, већ сама принуда искуства и природа рада човека тражи такав Облик, и развој појма слободе зависи колико се то разуме, а то је и манифестација појма слободе.

— Наставиће се —

-
- 87) Др Јустин Поповић, ДОГМАТИКА I, стр. 131, 158
 88) Ibid, 162
 89) Ibid, 109, 120
 90) G. J. Warnock, ENGLISH PHILOSOPHY SINCE 1900, London 1969. str. 68
 91) Види студију Benedita Crocea: History as the Story of Liberty, New York 1941;
 92) F. Waismann, THE PRINCIPLES OF LINGVISTIC PHILOSOPHY, New York 1965, str. 323 — 337
 93) Abram Kardiner and Edvard Preble, THEY STUDIED MAN, New York 1965, 258
 94) Ibid, 14 — 15
 95) John Wren Lewis, DOES SCIENCE SHOW US A MEANINGLESS UNIVERSE? Из »Topics and Opinions«, ed. by A. F. Scott, London 1964, 241
 95a) Jacob Burchart, FORCE AND FREEDOM, New York, 1955, str. 55
 96) Robert Thompson, PSYCHOLOGY OF THINKING, Penguin Books 1959, 200
 97) Др Јустин Поповић, цит. дело, стр. 26, 40, 42
 98) Michael Novak, AMERICAN PHILOSOPHY AND THE FUTURE, New York 1968, str. 8
 99) Hugh Trevor-Roper, HISTORICAL IMAGINATION, из »Topics and Opinions«, op. cit. str. 9ff
 100) Andrew Reck, RECENT AMERICAN PHILOSOPHY, New York 1963, str. 282
 101) Morris Weitz, 20th — Century Philosophy: The ANALITICAL TRADITION, New York 1966, str. 297
 102) Robert Thomson, op. cit. str. 210
 103) Ibid
 104) George C. Benello, WASTELAND CULTURE, ИЗ »Recent Sociology«, ed. by H. Peter-Dreitzel, London 1969. str. 264
 105) Andrew Reck, op. cit.
 106) Abram Kardiner and Edvard Preble, op. cit. 1965. str. 269
 107) Види: Dr. Reinhold Niebohr, THE NATURE AND DESTINY OF MAN, New York, 1941—3.
 108) Robert T. Handy, THE GAINS AND LOSSES OF HISTORICAL POLARIZATION, The Tower, Union Theological Seminary, Winter 1970. стр. 2; New York