

Напомене за беседу о условима успеха или неуспеха рада дијалектике

Међу појмовима којима се данас више служимо него раније јесте не-сумњиво и реч дијалектика. Она је постала нека врста симбола у нашем савременом друштву којим се скоро све тумачи и све прекрива, па и у питањима религије позива се и на дијалектику као на реч, која треба да објасни и њен смисао и евентуално крај. То је заиста један веома широк појам који често и губи свој смисао због шире употребе; шири је можда и од речи идеализам, или материјализам, или реализам, или романтизам, итд. Води, као што знамо, своје порекло, етимолошки, од речи разговор, и прво је означавала појам рашчишћавања смисла употребе речи и појмова, кроз питања и одговоре, док се не би постигла одговарајућа дефиниција; или, у даљем развоју, као што знамо, дијалектика је предмет логике, једна логична законитост, која нам открива пут сазнању суштине реалности, корак по корак кроз законитост развоја — тезе, антитезе и синтезе; или, што значи, развој или кретање од једног полазног става, који се негира његовом супротношћу, што налази, коначно, своје јединство или синтезу, једно измирење; тако да се појам дијалектика дефинише и као законитост мицења супротности. Али, овде само напомињемо, веома уопштено, шта би се највише могло да разуме под овим појмом; огромна литература или опширне анализе већ постоје о овом предмету. Са тим смо већ добро упознати. Дијалектика је била предмет студије прво дохришћанских филозофа Сократа, Платона и Аристотела, а у најновије време, под утицајем хришћанске догме о Св. Тројици, Хегел јој је дао један нов смисао, дубљи, постаје симбол разматрања законитости кретања или развоја животних манифестација, било света као целине, или човекове мисли, начина „како мисли“. То је опет предузео Карл Маркс, и на свој начин посебно покушао ту логичку законитост развоја да примени на законитости развоја самог друштва, његовог кретања, на првом месту, када су у питању економски услови живота, а који онда дају облик и самој човековој мисли; тако је овај појам добио нову варијанту као појам дијалектичког материјализма. После Маркса „појам дијалектичког материјализма“ све више постаје и предмет низа филозофских анализа. Иде се у детаље, и верује у стварну могућност примене дијалектичке законитости, као једног универзалног закона, за све, кључ кроз који је и коначно објашњен смисао света, живота, човековог рада, сва прошлост и сва будућност. При чему, религија, и учење о Богу као бићу који је творачким актом своје мисли и љубави створио свет и човека, према „дијалектици“ материјализма, заводи човека од истине, с обзиром да сада имамо нов откривен закон којим можемо да протумачимо и разумемо појаву света. Нешто што се тако јасно и очи-

гледно, научно, религиозним догмама не може да постигне и пружи довољно рационалне уверљивости за разумевање света. Наравно, на овај став је одговорио велики број филозофа и богослова и дао свој коментар. Имамо низ веома исцрпних студија о овом проблему.

Нама овде није циљ да улазимо у све то, нити би то било могуће, не само у оквиру овакве једне напомене, већ и у једној далеко опшгирнијој студији. Треба, међутим, само да се осврнемо на један, можда више психолошки аспект, овог питања, које се, као и низ других у науци и филозофији, не може ни потпуно доказати и усвојити, а такође ни негирати као потпуно неоснован; то смо већ и споменули. Хегел је овом појму пришао преко „дијалектичке конструкције“, ако тако можемо да се изразимо, догматске одређености или објашњења логичког постојања и разумевања, човековим разумом иначе несхватљивог односа, Тројице у Јединици и Јединице у Тројици, како су нам Свети оци саопштили, речима, тајну откривања Св. Тројице, једну од највећих тајни икад дату пред човеков разум на усвајање. Тако да баш због овог момента чудног и веома интересантног развоја овог појма дијалектике, који један филозоф, као што је био Хегел, уноси у историју развоја човекове мисли са циљем да рационално оправда хришћанско веровање, питамо се како се у једном преокренутом усвајању подигао и као оруђе рационалистичког расположења у негирању Божије егзистенције, колико опште може да буде речи о томе.

Тај психолошки проблем који нас овде сада интересује, у вези дијалектичке законитости, био би у питању однос веровања и неверовања, који се као појмови постављају један према другом, и хтели ми то или не, као такви стављају се у један дијалектички однос, чије би решење било у синтези или потврди веровања или опет неверовања, уколико би се кренуло од неверовања као тезе, или почетног става, јер се веровање у оквиру дијалектичког материјализма сматра опет као отуђење човека од самог себе, а, затим, у оквиру дијалектичке законитости, покушај негирања ове „отуђености“ веровањем, завршава се потврдом неверовања или, што би био, и „научни став“, или човеково „ослобођење“ од отуђења. Али, како овај став има и свој други „дијалектички“ обрт, баш онакав од којег је и сам Хегел пошао, то се онда у развоју ове проблематике поставља низ питања, а на првом месту питање логике отуђења, управо можемо ли да судимо са психолошке тачке гледишта колико је отуђење било ствар веровања или неверовања у егзистенцију Божију. Тако се поставља и питање дијалектике и нихилизма. Питање које има много добрих примера у савременој литератури, или, већ толико добро познато, код Достојевског и у случају Ничеа.

Када нам познати писци дају добро оцртане карактере са њиховом проблематиком, и на првом месту баш када је у питању однос између веровања и неверовања, тада постављају један проблем који улази и у оквир тако интересантног питања и односа дијалектике и нихилизма. Да ли нихилизам, на пример, као став, као увсрење, као стање свести неверовања, у дијалектичком обрту, или синтези, може да буде, и под каквим условима, преобраћен у веру у Бога? Наравно ово је и предмет тзв. дијалектичког богословља, једног правца савремене протестантске мисли, који су теоретски разрадили најистакнутији савремени протестантски мислиоци. О томе су наши читаоци, бар у оном најпотребнијем облику, обавештени, па се такође не бисмо ни у то овде упуштали као у расправу, јер је то такође веома опширно и филозофско и богословско питање. Али смо рекли да нас ово питање више интересује са чисто психолошке стране; сада још додајемо, и у једном веома практичном смислу. При томе не улазимо такође, ни у стручне и заморне, и коначно стерилне, квази-научне психоаналитичке студије и дискусије о овом питању; јер питање Бога када је реч о том питању како учи Црква, не може бити предмет такве једне „научне анализе“; а оног момента уколико би и постао то више не би био појам о ономе о чему Црква учи.

Једино што научно испитивање у том погледу може да нас помогне, са веома разноликих поља научног испитивања, јесте да нам открива материјал и материјал, фасцинирајући број докумената, о сталном и непрекидном присуству човекове вере у Бога, или о присуству веровања.

Заиста са веома разноликих страна из резултата научног рада, које свакодневно умножавамо, у напору да овладамо над процесима који имају своје временско трајање, добијамо и потврде о овој човековој вери у Бога. То потврђивање јесте један огроман историјски развој, којег уколико пажљивије пратимо откривамо у дубинама његове прошлости неку врсту

законитости коју са извесним успехом можемо да користимо у прекривању и нешто од будућности, како би са што више рационалности улазили у њу. Али то су наши напори у чијим контекстима тражимо што боље услове свога усавршавања. По једној унутрашњој логичкој нужности ми трагамо за том законитошћу, за демонстрацијама да прошлост није без дна и будућност без перспективе. А уколико би стање наше свести било расположење о безланој прошлости и безперспективној будућности, то би било стање свести које се обележава и као нихилизам, или се бар упућује према њему; да не би дошло до тога логика човековог рада стално и непрекидно истражује законитост свега, један свеобухватан закон, као израз једне унутрашње еволуције, као одредбу еволуције, њено осмишљање и могућност.

Хришћани, или верујући, налазе израз ове законитости у формулацији догме о Св. Тројици а неверујући, ако тако можемо да се изразимо, у извесним природним законима које испитују или упорно истражују; највећи број се умирује законом дијалектике; а чланови низа других религија у својим појмовима о Богу; а они који не верују ни у једну ни у другу законитост били би у поднебљу које се обележава као нихилизам. Прелази из једног од ових расположења у друга сасвим су могући и чести су. То кретање у оквиру ова три става, могли би заиста, такође, да прекријемо или објашњавамо и законом дијалектике, што би у овом случају био његов један веома широк опсег. У ствари ово кретање између ова три могућа става, или уверења, било би једно дијалектичко кретање нашег ума, његово истраживање, које као такво улази у оквир наше логике, која опет има такође своје тројичне ступњеве рада, а на првом месту формалне облике као што су појам, суд и закључак. Тих формалних ступњева има безброј било када је у питању логика нашег рада, методолошки поступак који предузимамо у раду, било када су у питању сама кретања у природи, откривамо их такође. За оне који усвајају дијалектички материјализам као „законитост“ развоја ово је довољно као објашњење — манифестовање ових тројичних ступњева развоја било у природи или у кретању друштва. За онога који усваја Откривење ова тројичност законитости само је један далеки одраз догматске одређености, јер стварању света предходи савет пречне Св. Тројице; све што постоји и све што се креће у Њој се креће и кроз Њу постоји. Неку всту Њеног одраза, било у развоју наше мисли, логичких закона нашег мишљења, било у тројичним ступњевима, тријадама, праћења кретања или развоја, при индуктивном или делуктивном поступку, на сваком пољу природе и природних наука, ми заиста откривамо законитост природе. Кључ за разумевање природе, као помоћ служе нам обрасци које стварамо као моделе, скоро редовно са тројичним ступњевима и структурама. Али у суштини прихватање те законитости јесте ствар вере, а није знања; и коначно остаје вера кроз коју сазнајемо све ово што иначе не бисмо могли да сазнамо. Кроз ту веру, по сопственом признању најистакнутији научници и уметници доспели су до својих највећих остварења, на пример швајцарски сликар Пол Клее каже да је већ веома рано дошао до закључка да „сваки појединачни део сложеног организма природе креће се под руководством извесног структуралног закона и да прецизне анологије закона које владају егзистенцијом целине понављају се у најмањим стварима, у најмањем листу“.

Ово је изјавио један од највећих уметника нашег времена, а лакше и више то нам могу да понове и научни радници, што они и чине; јер њихов је рад могућ само на основу вере да из ствари, које изгледају да су у неред и сукобима, избија једно јединство које само треба изразити или учинити видљивим. То је природа рада и научника и уметника. Али, ма колико њихово уверење било да иза свега, иза сваке ствари, лежи нешто што је основно, што јој даје снагу или позајмљује. „што је типично, и што може бити изражено у некој форми“, та крајна реалност, то прво или последње јединство, његова структура, законитост те структуре, остаје да се прими вером, у скромности признања наше несавршености или ограничености да својим снагама доспемо до тих дубина или висина, управо суштине те Целине. То мора да остане вера на коју ни сопственим ни другим снагама, притиском своје околине, не можемо бити приврсани — можемо само према њој у својој слободи да будемо отворени.

С друге стране у ставу „затворености“ пред отвореношћу универзума, његових висина и дубина, ако тако можемо да се изразимо, што је наравно веома неадекватна употреба језика, и ако прихватајући, са рационалним

научним уверењем једну од теорија, као кључа објашњења рада природе, као што би био „закон дијалектике“, дијалектичког материјализма, или других, са упорношћу става да је то све од истине, да се само у том кругу могу вршити истраживања. онда се долази до једне тачке у којој се негира закон развоја или закон и саме дијалектике.

Усвајање једног таквог закона, као кључа за разумевање реалности или света у којем смо, и није ништа друго до „борба за реалност“, напор да се она „доспе“, односно да се разуме. Уколико следујемо са објективном научном отвореношћу обо истраживање, према искуству најистакнутијих научника и уметника, и долазимо до границе када се осећамо исцрпљени са признањем да даље својим интелектом не можемо ићи већ само са вером и даљим поверењем кроз веру у законитост природе и њен морални значај као и поредак, тада изражавамо став верујућег. С друге стране, у одбијању да постоји икаква законитост, икакав морални поредак, икаква потреба да се то и сазнаје, изражавамо став који обележавамо оним трећим дијалектичким ставом — nihilizмом.

Примера зо ово, као илустрацију, можемо да нађемо необично много у савременој уметности, у биографијама модерних песника, ликовних уметника као и композитора; који су у ствари и најпозванији да нам и пруже илустрације или слике овог дијалектичког развоја човековог тражења усавршавања. Можда нам је најприкладније да се овде осврнемо на једног од најистакнутијих, уколико не и једног од највећих, модерних књижевника, Франц Кафку (1883 — 1924) који све више интересује књижевну критику и филозофију. Његови велики роман „Америка“, „Прогрес“ и „Замак“, са својим, углавном једним јунаком, који је у ствари сам он, према оцени савремене књижевне критике, нису ништа до израз унутрашње нестабилности коју прати материјални и морални немир социјалног света“ који настаје после „позитивизма деветнаестог века“. Франц Кафка у ствари почиње да пише у овом и оваквом свету, како нам на то скреће пажњу познати научник и књижевни критичар Рој Паскал, у свету који губи, како налази, Кафка „своју очигледну објективност“, а у чијем центру „природне реалности“ није логички проблем већ проблем духовне агоније, људске судбине, збуњености, и патње; која постаје све већа“ док све више људи откривају да је њихов захтев све недоступнији и клизавији у борби за свој циљ“. Каже нам проф. Паскал, такође, да је можда најбољи суд Кафка дао о себи када је дао и свој суд о Пикасу. „Не мислим да Пикасо својом вољом деформише ликовс које нам даје, већ само бележи оне деформације до које наша свест још није успела да допре“.

У првом роману Кафкине трилогије, у „Америци“, поставља се проблем Давида Коперфила или Оливера Твиста, како проћи кроз овај непријатељски свет а сачувати недирнуту своју доброту, колико је то могуће? Јер у овом свету се људи муче и са страшћу боре, прихватајући без испитивања и понављајући утврђен начин живота, а са одлукама и логиком коју не разумеју!

У другом роману своје трилогије, у „Процесу“, Кафка решава проблем осећања греха који није наш већ резултат чињенице да смо део света који је несавршен. „Нисам грешан“, изговрда се јунак овог романа свештенику, „То је погрешно; како успште човек може да буде грешан или крив? Нисмо ли ми сви људска бића, слична једни другима? Свештеник му одговара, „То је тачно, али тако и гогоре грешни људи“. То је у ствари проблем казне која „доказује кривицу“, како се то овде питање трегира; то је пигање закона од човека који у ствари лично нема кривице, али који у некој врсти радости иде у сусрет примању осуде.

У трећем роману ове своје трилогије „Замку“ Кафка поставља и коначан проблем, проблем „замка“, што симболично треба да буде тражења оне к у ће у којој се коначно настањујемо. Јунак овог трећег романа тражи запослење и настањење у (једном) Замку; недозвољавају му улазак и не дају му запослење, али дозвољавају му настањење у оближњој гостионици; власници замка му плаћају трошкове боравка и још му дају и два помоћника, и ако му не дају посао. Алегорија је ове приче протумачена тако што је Замак нека врста алегорије Неба, а село, са гостионицом, где се настанио, „овај грешан свет“. Према овој причи, њен јунак, незадовољан својим положајем и не наилазећи на пријем који је тражио у Замку, бунтује, њему су ближи и они који су такође у неком опозиционом ставу према онима у Замку. Он тражи рад, и кроз рад хоће своју афирмацију и улазак у Замак, јер он хоће да поправи оно што не ваља у селу али и да усвоје његове планове. Други опет тумаче Замак као резиденцију Бавола а не Бога,

јер јунак приче живи у немиру једне посебне борбе, упорности и тражења, али и не налажења. У ствари сва три романа, кроз све три слике, или проблема, јунак, сам писац Франц Кафка, изражава своју сопствену борбу и „муку духа“ јер он осећа непосредан циљ, он зна да он постоји, али само не види пут којим би дошао до њега. Али он је ипак упоран, и све његово страдање јесте страдање на том путу. Што необично духовито или сликовито карактерише и једна Кафкина прича, басна у којој се миш жали мачки да је свет постао веома мали, да све мањи постаје сваки дан, да зидови тога света јуре све ближе један другом, и најзад се он нашао у последњој соби у којој има само један излаз, али у мишоловку; „Ти треба само да промениш правац, рекла му је мачка и прогутала“.

Проф. Паскал налази да Кафка описује свет онаквог у његовој реалности каквог га је човек изградио, он га према томе „хуманизира“. Његова се „логика не може уздрмати“ како сам Кафка каже, али та иста „логика не може да одржи човека који инсистира на томе да живи“; закључак, који се може извести и који чини проф. Паскал а који се заиста лако намеће и осећа кроз све ступњеве „муке духа“, које описује Кафка у својој трилогији, да човек може удобно да „живи у овом свету само уколико изграђује илузију рационалне узрочности“, а што опет значи да свет овог великог уметника није ништа друго до свет једног „огромног немира“, тражења и налажења, то је свет, како је то већ примећено од и других критичара, на које се осврће и проф. Паскал, који више тражи искупљење него решење проблема, који осећа да срећа долази „изненадно“, да пада на нас као и несрећа; једном речју то је свет којем је потребна реалност благодети, али коју овај велики уметник, у свету у којем је живео, није открио да би је описао.

Међутим, из богате литературе о овом значајном писцу богослов лако извлачи овакав један приказ из којег се види једно необично драгоценост искуство и реалност потребе традиционалне вере, вере развоја у једној традицији која се не може испитивати или са њом експериментисати, а да се при томе не изнесе огромне штетне моралне и физичке последице човеку. Франц Кафка нам је саопштио једно искуство. Оно се лако ставља у оквир, што смо и учинили, сотиорологије догматике. Цркве, коју овај писац није усвојио; с друге стране рођен у јеврејској породици, напустио је јеврејску веру, али је остао Јеврејин. Матерњи му је језик немачки, али није волео ову земљу матерњег језика, волео је да живи у Чешкој и више се осећао као Чех, али никада није у потпуности усвојио ни ту средину у којој је живео. Био је тешко болестан; чиме многи и тумаче његов немир, али ми бисмо се више сложили са књижевним критичарем Лајонел Трилингом да је то само „космичка случајност“; као и код многих других великих уметника, а он би остао то што је, и дао нам што је и заиста пружио без обзира на болест. У сваком случају ово је једно забележено искуство, један велики дар напретку човека, јер је искуство једног грађења и слика шта човек може и шта не може. Јер Кафкино дело и није ништа друго до тражење законитости моралног поретка, због чега смо се и задржали на њему. Оно је дало повода за појаву низа добрих студија, међу којима и једна која третира питање, на пример, дијалектике и нихлизма према Кафкином искуству: закључак је крајњег неуспеха дијалектике, или да се кроз очајање, духован немир, кроз дијалектички напор без циља не може доћи до вере. Овде се као што примећујемо запажа реч „без циља“. У оквиру овог разматрања, проф. П. Хелер, наводи примере Кафке и Лесинга, Мана као и Ничеа; један „егцентрицизам у којем се завршава трагедија немачке литературе“. Али, с правом је стављена примедба, као што се заиста може да стави, проф. Хелеру, да и ови немачки писци представљају нешто позитивно, и прилог од великог искуства савременим књижевницима у „изградњи свога дома“. Што може такође симболично да се схвати; „дома“ не само њихове уметности и њихових погледа на свет, већ такође и целокупног савременог друштва, и човековог усавршавања.

Све у свему ово је заиста питање колико „дијалектика“ стварно „ради“, као и шта је у суштини њене законитости где је место нихилизму у тој законитости. Уколико, према томе, тражимо да у дијалектици видимо кључ за разумевање свега, и унутрашње сволучије Целине, или рада ћелије, или кретања галаксија, човековог интелекта, друштва, свега, до једне посебне тачности, онда несумњиво да од дијалектике правимо мит, који је изван научног поднебља, већ ствар вере, али вере која има свој гностички карактер да је знање. Међутим, не можемо да порицемо да иза свега не осећамо

законитост и да не налазимо у својим испитивањима на нешто на шта би као поредак могли да се ослонимо. При чему откривамо моделе „тријада“ кроз које нам рад природе изгледа најприступачнији за разумевање. Ти модели, или „тријаде“, дијалектички ступњевци, показују се као решења, и често веома успело решење, низу сукоба и противуречности, немира и контрадикција, а које иначе другом логиком не можемо да разумемо.

Осећамо међутим, из искуства, такође, огромну своју одговорност за ток развоја многобројних кретања око нас. Ми смо сарадници природе и њених манифестација; ово уверење нам омогућава и наш научни рад, оно је ред и поредак или законитост и у самом нашем уму.

Тај ред и поредак јесте и наша одговорност, у оквиру заиста једног дијалектичког процеса, како се достиже највећи степен личне слободе, који су услови за то. У том погледу, према тој истој законитости, постоји и једно светско искуство; шта чинити и не ући у поднебље једног замрзнутог друштва, како проћи кроз њега и сачувати ону хуману непосредност искренности и отворености; напор за своје сопствене користи а које су у исто време користи и нашег суседа. Све су то питања рада, васпитања, поверења у живот, искуства; једним добрим делом одговорни смо за то, али другим делом и сама законитост реда и поредака, који влада око нас и изван нас, приморава нас на то, тако да више живимо од њега него у њему.

Ако би пак покушали да изразимо једном речју нашу одговорност, то искуство о којем је реч онда би то било у овом ставу — дозволити или залагати се за дијалектику да ради, управљати се према природи самог универзума, који је отворен, и зато неговати отвореност нашег ума.

То почиње од детињства, од првих лекција, од тезе, да је Бог створио свет, само да је наш разум ограничен да схвати сву тајну његовог дела, али да треба да Бога волимо због тога, као и свој суседа колико и себе. Рекло би се то је један традиционалан став. Али кроз тај традиционалан став изграђена је једна околнина од које се живи већ вековима, од које добијамо идеје за сав наш савремен рад; осећали ми то или не. То је став кроз који сазнајемо свет али кроз који и то да један огроман број чињеница рада овог света остаје скривен. Кроз тај став већ изграђујемо, кроз векове, моделе и генерализације са поверењем у законитост природног поретка око нас; али кроз њега гајимо и поверење да и мета-поредак — иза, који не видимо, да има такође своју законитост и у јединству је са природним поретком који видимо. То је законитост јединства кроз коју ради и законитост нашег ума. Све су то ствари традиционалне вере, кроз коју смо безивали или изграђивали мост између ова два поретка и откривали његово јединство.

Раздвојеност ова два поретка савлађује се према искуству великих уметника, како они то искуство обликују у речи, „психичким импровизацијама“, а према великим научницима изградњом „модела“, извесних генерализација, могу да буду и теорије, неке врсте такође импровизација, али које су као и код уметника увек изложене пропитивању, истраживању, мењању, увек уклањању пред успостављање нових, на место старих, слично митовима који дотрају па изграђујемо боље, и често на погоднијем другом месту; све су те импровизације у ствари борба за реалност. Али, само да бисмо ствар боље разумели, послужимо се и оваквом аналогијом: ове „импровизације“, које су „психичке“ за уметника, модели или теорије за научника, за религиозног, члана Цркве, су „седам светих тајни“, видљиви симболи, у материјалним одређењима, кроз које смо у јединству са „мета-поретком“, духовним поретком, и из којег кроз њих добијамо потребне дарове за рад и напредак, у даљем откривању јединства или сазнања његове законитости. Те свете тајне су позната „традиција“: крштења, миропомазања, исповести, причешћа, свештенства, брака, јелосвећења; средства нашег еволутивног развоја у борби за „реалност“, њено разумевање и усвајање; један развој који се креће према апсолутном сазнању, сазнању истине. Јер, знамо према изјавама научника и уметника да природни поредак није ништа друго до „непрекидно откривање апсолутног сазнања, које је уграђено у сам природни поредак“, онда и она његова друга страна, „мета-природа“, такође, није ништа друго до „откривање апсолутног сазнања“. Само кроз седам светих тајни Цркве ми примамо то као ОТКРИВЕЊЕ, и методолошким поступком емпиријске социологије лако утврђујемо како је то Откривење постала ОСНОВА или ТЕЗА за даљи рад и испитивање и колико се показало као најуспелије откривење, за стицање знања, међу свим до сада покушаним, са других основа, са других „откривења“.

То Откривење, о којем учи Црква, јесте наша традиционална вера. Она се често доводи у питање. Нарочито је доведена у питање идејама тако званог „рационализма“ 18. века, или „позитивизмом“ 19. века. Доведена је у питање јер често изгледа као веома „незнатна вера“, величине нечег што се као најмање голим оком може видети, за једну ОКОЛИНУ која је најуспелија од свих покушаних; живимо идејама ове ОКОЛИНЕ, научне, социјалне, било које. Средства за еволутивни пут тога освајања су поменутих седам светих тајни, које се не мењају као научни модели или теорије, које се не мењају као „уметничке психичке импровизације“, већ су апсолутне одређености које нас воде апсолутним истинама, методолошки еволутивним процесом; уколико они који су научно или уметнички настројени, скептични, у погледу сталности ових светих тајни као модела, или психичких импровизација, најбољи пут, опет да се вратимо на то, био би студија наше ОКОЛИНЕ, као светског културног поднебља, које је најуспелије међу свим, имајући за своју основу просвећење нашег разума рођењем Христовим; нешто што оправдава као закључак емпириска социологија. Тако да методологијом емпириске социологије савремен човек, отуђен од ових тајни, Цркве, може да види како је у симболу прве тајне повређено наше ступање у једну заједницу околине у којој се дели иста вера или исто разумевање живота кроз међусобну духовну и интелектуалну помоћ; затим кроз симбол друге тајне како се прима потребна духовна снага за развој и напредак, снага која је потребна да нам се стално додаје кроз наше исповедање или признање несавршености и тражење помоћи у усавршавању; даље, кроз симбол треће тајне признајемо и потврђујемо ту своју несавршеност пред својом заједницом вере, Црквом; кроз четврту тајну као симбол нашег учешћа у „телу Цркве“, причешћивање, потврђујемо и своје јединство са Св. Тројицом, кроз коју се искупљујемо, односно освајамо реалност света као љубав и добро; кроз симбол пете св. тајне примамо установу једне службе кроз коју све то примамо као помоћ у учењу и тумачењу Цркве, односно видљиву страну светих тајни; кроз симбол шесте св. тајне, тајну љубави брака, и симбол седме нашу љубав према животу и здрављу у борби против болести.

Ово су симболи традиционалне вере али и реална средства у борби за реалност света, за усвајање те реалности. То је традиционална вера, њена су искуства огромна; са поверењем у то искуство, у погледу пута развоја како да „иза фасаде нормалне егзистенције“ видимо и налазимо све нормално, остварена су највиша достигнућа на пољу и науке и уметности, највиши продори до најближе границе апсолутним сазнањима.

Ова традиционална вера је ствар развоја, а то значи и поверења, еволутивног развоја којег мора да прати рад, или студија, студија и такве литературе или искуства као што је, што смо само овде узгредно навели, Кафкино. Једно искуство које је за нас такође благодат, јер нам га је дао и прошао кроз њега, чистом снагом само једног уметника, потврђујући сву узвишеност уметности; искуство које ми не доживљавамо, али можемо у њему да налазимо интелектуалну или моралну подршку својој традиционалној вери и њеној вредности, јер имамо слику какав свет изгледа без те традиционалне вере; као и то да се само нашим личним напорима та вера не може ни добити нити одржати, већ је ствар заједнице, целине, богате традиције те вере коју чува и негује Црква, и даје нам своје дарове за њу; за наш еволутивни развој, кроз своје свете тајне. Што значи да се та вера мора да негује целог живота уз неговање и самог здравља тела, јер је природа његове законитости и део законитости и мета-природе, јединство са њим, једно вечно јединство.

Кроз нашу традиционалну веру ми израђујемо своје сазнање овог света и свега о њему, али она ипак остаје у суштини вера са својим унутрашњим процесом развоја, којег прате и сумње, усред наше несавршености, или питања, и одговор се добија кроз упорност рада, упорност постављања питања, али уз стално сазнање и признање своје ограничености и потребе за отвореношћу пред тим питањима. Зауставимо ли, или покушавамо ли да зауставимо тај процес, заустављамо рад дијалектике и отварамо пут нихи-

лизму. Према томе дијалектика и нихилизам нам показују шта се може а шта не, а да остаје вера као основ коначног сазнања дубина моралне и физичке законитости света.

Ова потреба за *отвореношћу* вере и поверења јесте поднебље у којем дијалектика може једино да ради; јер је отвореност и основни закон саме дијалектике, њена унутрашња природа. Сетимо се опет тога да сама реч *дијалектика* значи пут сазнању суштине реалности кроз кретање корак по корак, од модела до модела, од импровизације до импровизације, или од једне тајне до друге, напред у савлађивању несавршености, ограничености, или како се то најбоље може да каже, супротности. Уколико се затворимо, уколико прекинемо тај пут, односно покушавамо да прекинемо, нема ни дијалектике односно боримо се против њене законитости; али отварамо пут, по природи законитости, нихилизму, са којег нема повратка. Да не бисмо опробавали тај пут, јер он није коначно крајња реалност, остаје нам *вера* и *добра дела*, односно рад; то је мисао Јеванђеља, и уколико би се само ослонили на веру или само на рад, без логике њиховог јединства, јединства вере и дела, онда нам увек прети нихилизам, порицање свих вредности.