

Др Димитрије Калезић

АНТРОПОЛОГИЈА ФИЛОСОФИЈЕ СВЕЈЕДИНСТВА

2 ПРОБЛЕМ САЗНАЊА У СВЕЈЕДИНСТВУ

ЊЕГОВ АНТРОПОЛОШКИ АСПЕКТ

Главни изражаји човекова бића, узето строго антрополошки, јесу они који полазе из њега; то су у много већој мјери вољни и осјећајни доживљаји него сазнајне акције.

Нама су посредно дата два реална факта — факт да је човек физички организам, и факт да тај организам сазнаје и мисли.¹⁷⁶ Међутим, тај сазнајно-мисаони организам је „рођен да би живио и тежио, волио и мрзио, страдао и радовао се, а не да би сазнавао. Сазнање је у његову животу само услужно средство, а не циљ; зато је оно цијело потчињено коренитим циљевима људске душе“,¹⁷⁷ јер је живот човека, као и живот народа, стварно дубљи од сазнања.¹⁷⁸ У дубини човекове душе — личне и духовне — постоји једно богатство, и човеков живот, односно његове манифестације, — то је његов изражај. То унутрашње богатство се раскрива на разне начине, и није немогуће да су те невидљиве снаге доступније дјетету и неучену човеку, неголи одраслу човеку и зрелу мислиоцу. Стога дјете и неук човек — чак и малоуман — често говоре о неким странама вишега бића о којима нормалан човек чак и не сумња.¹⁷⁹ Спаситељеве похвале дједи (Мт 18,3; 19,14; Мк 10,4; Лк 18,16) свакако се не односе на њихову необавијештеност и наивност, на недостатак и сиромаштво сазнања, него на нешто друго, невидљиво и скривено — на унутрашњу хармонију двају живота, дубинскога и емпиријскога, на превагу те унутрашње сталожености која је богата, али се није излила у свијет емпирије.¹⁸⁰

Међутим, ако што има у човеку смртно и времено, то је — прије свега — сазнање: оно почиње рођењем и завршава се смрћу — дакле, припада периоду човекова живота проведеноме у времену. Као нешто временски условљено, оно представља коначан одрезак времена. Знање у цјелини има своју вјечност, односно свевременост, али само онда кад се подиже на ниво духа. Кад стане на гледиште вјечности (*species aeternitatis*) — то је гледиште духа, духовно свејединство.¹⁸¹ Стога је потпуно могуће јасно разликовати знање које се односи

¹⁷⁶ Несмелов, *Наука о човеку*, 142.

¹⁷⁷ Франк, *Душа човека*, 227.

¹⁷⁸ Трубецкој, кн. Е.: *Вл. Соловев*. II 409.

¹⁷⁹ Карсавин, *Философия истории*, 58.

¹⁸⁰ Зеньковский, *Проблемы воспитания*, 173.

¹⁸¹ Вышеславцев, *Везмерение, первоначальное и восхождение*, „Переселение душ“, 117.

на плитки и овештали свијет спечене и круте емпирије, па макар били у питању васионски простори, од знања које се односи на тмине и дубине бића и његове сложене проблеме; другим ријечима, разликујемо знање природних наука као објективно и нелично, од знања хуманих наука са философијом које је — ближе или даље — друкчије везано за субјект.

Код руских интуициониста — примјетила је Изида Чујева — гносеологија заузима централно мјесто у њихову систему; то је јединствена дисциплина, способна да постигне природу знања — истину, док конкретне науке (психологија, физиологија и др.) могу да испитују само процесе сазнања, и имају помажуће, секундарно, терцијално или неко даље значење.

ЧИНИОЦИ ЛЈУДСКОГА САЗНАЊА

Субјект — свјесни субјект, то је полазна тачка сазнања. То можемо и морамо примјетити кад год приђемо акту сазнања као нечему објективном.

Међутим, са оваквим погледом на проблем сазнања и његов процес не задовољава се философија свејединства. Прије свега, човјек се у свејединству не схвата као једна одређена тачка, него као један комплексан и многослојевити појам, односно — биће. Зато његовој свијести — уској и доста оскудној — претходи, односно налази се испод ње, неиспитиво подручје бесвијести. Стога знање не може почети из једне тачке, нити са једнога вишег нивоа; напротив, оно одатле може само да се покаже као нешто што израста из дубина подсвјеснога. Последњи и најдубљи домет те тачке јесте Сократово „знање незнања“, *dorta ignorantiae*. Све нас ово води идеји да сазнајни субјект није — у најдубљем свом основу — нешто периферно и сведено на тачку, него је то један издвојен изражај који органски избија из богатства свејединства.

Кнез Сергије Трубецкој^{181А} схвата знање као поимање; по њему, нешто знати, значи појмити смисао сазнатога, дефинисати га. А затим даје четири етапе у знању. Нашем сазнању, по њему, је доступно само оно чему можемо појмити смисао. Таква су, прије свега, наша сопствена дјела, „људска дјела“ уопште или морални свијет; вањски свијет је недоступан нашем сазнању, јер је он дјело које није у цјелини подложно човјеку, него високо превазилази компетенције разума. Друго, знање се остварује посредовањем појмова разума и за његов се циљ јавља правилна логичка дефиниција која му даје одређену форму. Даље, истинско знање које се састоји у поимању човјек може да црпи из самога себе, то јест из саморадње сопственога разума; усвојити споља опште појмове или опште дефиниције, још не значи појмити их и усвојити њихов смисао: само из себе самога разум може да приђе поимању општега — норми, односа. . . И најзад, циљ разума је познавање блага (добра) без кога би разум био бесциљан и бесмислен.

Булгаков је утврдио да постоје три типа нашега сазнања с обзиром на њихов методски поступак и на њихову димензију и обим. Он разликује сазнање *more geometrico-analitico*, *more naturali-mystico* и *more historico-empirico*. Прва два типа и пута сазнања — апстрактно мишљење и мистично самоудубљивање — добивају своје право значење тек у вези са религијским откривањем, које је њихов гарант и залага.¹⁸²

^{181А} Кн. С. Н. Трубецкој, *Собрание сочинений*, II, 375—376.

¹⁸² Булгаков, *Свеш Невечерний*, 151.

Франк је такође посветио изузетну пажњу проблему сазнања, и утврђује постојање три сазнајна вида: „предметно“ или емпиријско сазнање, знање стварности које се ослања на опит и води нас површини бића, „апстрактно“ знање логичких веза између елемената стварности које нас води према познавању идеалних начела и „живо“ знање које стоји као металогијска залога система идеја; то је последњи, нама у цјелини недоступни основ бића који је непостижив и ми га сазнајемо у виду „живог знања“.¹⁸³

Док су Булгаков и Франк приступили сазнању с једне стране, Карсавин му прилази с друге стране; он развија учење о трима компонентама и факторима сазнања и њиховим односима, разликујући прајединство, а затим његово распадање на субјект и објект и њихово поновно повезивање.¹⁸⁴ Њега је анализа акта сазнања водила преко границе индивидуалне персоне и дала му је да ову схвати као моменат једне више личности која се развила на основу прајединства у пуноћи момента.¹⁸⁵

Дакле, код све четворипе налазимо решење типично за свејединство — парцијално сазнање субјектово не ишчезава, него има своју дубљу залогу. Зато у гносеологију Лоскога, који разликује сазнајни субјект, затим сазнајни објект и, најзад, њихов узajамни однос, разрађеној врло детаљно и готово рационалистички, опет срјетамо идеју свејединства као њену дубљу залогу: ови чиниоци су у њој повезани и њоме чине цјелину. Франк улази у ту анализу и прави још дубљи закључак: „Сваки је суд једно двојединство субјекта и предиката“.¹⁸⁷ Дакле, субјект и објект у процесу сазнања не могу да се схвате у тематици свејединства као двије компоненте које се случајно додирују; они чине извјесно јединство које улази у једну већу цјелину. Тако се наше парцијално сазнање чува том цјелином, као и сваки тренутак времена што је обухваћен вјечношћу из које се не губи. Нашему разломљеноме и парцијалном сазнању претходи и њему слиједи свејединство — свејединство у смислу категорије — а и наше парцијално сазнање се уклапа у извјесне системе, логичне, који се везују за металогијско.

Посебно је важно у тематици свејединства да се истакне да је оно што зовемо сазнањем — јединство „сазнајућег“ и „сазнајног“; онога ко сазнаје са оним што се сазнаје, што је, дакле, предмет сазнања.¹⁸⁸ Између њих постоји веза која нипошто није узрочна — овдје се налази једна од кардиналних разлика између органичкога свејединства и механистичкога каузалитета. У свејединству субјект постоји независно од предмета свога сазнања, и обратно; значи, један не производи други, нити га исловљава на било који начин. Због тога овдје не може бити ријечи о субординацији, него само о координацији, јер оба чиниоца стоје један наспрам другога; а што је често предмет нашега сазнања мртав предмет који је неспособан да опажа, то ништа не смета да га држимо у односу координације са субјектом. Овдје се, свакако, ради о гносеолошкој а не о каквој

¹⁸³ Зењковский, *Учение С. Л. Франка о человеке*, „Сборник С. Л. Франка“, 77; Левицкий, *Франк и его учение*, „Грани“, IX (1954), 22, 148.

¹⁸⁴ Карсавин, *О началах*, 95—103.

¹⁸⁵ Wetter, *Karsawins Ontologie der Dreieinheit*, „Orientalia christiana periodica“, 1943, III—IV, 390.

¹⁸⁶ Лосский, Н.: *Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция*, 7. и 15; *Интуи и интуизм и учение о транссубективности чувственных качеств*, „Записки РНИ“, 5, 128.

¹⁸⁷ Frank, *Erkenntnis und Sein*, I *Das Transcendentalproblem*, „Logos“, XVII (1928), 2, 174; Соловев, *Собрание сочинений*, II, 313.

¹⁸⁸ Истя, *Душа человека*, 56—57.

другој координацији.¹⁸⁹ Знање које се стиче у интуиционистичком свејединству је цјеловито, за разлику од дискурзивнога мишљења која одвлачи, апстрахује познање од живота, чинећи га теоријским, апстрактним. Дискурзивно мишљење даје само теоријске резултате — анемичне и беживотне, јер раздвајајући објекат од субјекта уствари раздваја и сам објекат¹⁹⁰ — потпуно супротно свејединству. Веза ових двају чинилаца сазнања — субјекта и објекта — постаје све блеђа, они све удаљенији један од другог, док свејединство у својој интуицији инсистира на извјесној подударности између њих.

АПСОЛУТНО ЗНАЊЕ И ЉУДСКО СА—ЗНАЊЕ

Човјекова изузетност у односу на остала бића у природи, и природу у цјелини, је вишестрано испољива. Он је једино комплетно биће које се не исцрпљује — поготово не његов унутрашњи свијет — ни тиме што он једном страном свога бића улази у састав природе и у томе смислу је објекат природнога знања, нити пак тиме што је он као неки екран или основ за хватање и манифестовање идеалних садржаја који су дати у виду самих објеката логике, математике, естетике, етике, религије. . .

Осим те двије стране, у човјеку постоји још и трећа, тзв. „средња“ страна по сили које је он живо биће, конкретан носилац реалности који може да ступи у два различита односа — зависно од двију горњих страна које су, у исто вријеме, и облици његова испољавања.¹⁹¹ Ту, у тој „средњој страни“ човјекова бића, у коју пробијају кључеви духовне реалности заложене у дубину његова бића, и она има непосредан однос са видљивим испољавањем, — одвија се душевни живот који је „клица и супстрат свакога сазнања уопште“.¹⁹² Сфера душевнога живота, као чисто природна, јесте подручје у коме се манифестује мишљење које је активност личности. Под мишљењем као таквим подразумијевају се психички процеси и стања у којима се стварају судови и на тај начин достиже апстрактно знање.¹⁹³ Тек овај ступањ знања чини нешто више до чега не достиже животиња као чисто природно биће, него само човјек као биће које у себи има и нечега вишега и неразломљивог. Такво сазнање, односно тај ниво мисли, представља нешто другог квалитета но што је „сазнање“ једне животиње, стечено преко непосредних утицаја и на нивоу рефлекса без учешћа комбинаторне и чисте мисли. Објект тога сазнања представља једну дубину и неисцрпљивост живота унутар човјека — зато је то *самосазнање* које је знање свога јединства, свога „ја“, своје својеврсности и своје одвојености, односно квалитетне и онтолошке издвојености личнога и живог чивјека од цијеле мртве природе и безличних бића у њој. Оно исконско не може да се схвати као пречишћен израз тамне и нечисте стихије подсвијести а још га је у већој мјери немогуће схватити као продукт природе. Стога њега никако није могуће извести одоздо, у поретку генетичке еволуције психике. Самосазнање се јавља у подручју свијести и сазнања, али се не рађа из њедара сазнања и живота, него долази, силази, тачније, одозго, од Бога човјеку: кроз његову просвијетљену надсвијест — у

¹⁸⁹ Лосский, Н.: *Интуиционизм и учение о трансубективности чувственных качеств*, Записки РНИ, 5, 129.

¹⁹⁰ Карсавин, *Об айтее человечества*, Вестник РСХД, 104—105, 290љ291

¹⁹¹ Франк, *Душа человека*, 48—49.

¹⁹² Исто, 99.

¹⁹³ Исто, 295.

свијест. Зато самосазнање кс је долази до нарочита израза у човјекову сазнању да је он различит од свијета природе а сличан свијету натприроде, представља значајну апологију факта да човјек носи у себи слики Божју која је неизводљива из свијета стихије;¹⁹⁴ разумије се, у питању је апологија у смислу живота и конкретнаг опита, доживљаја, а не у смислу површног надмудривања на нивоу рационалне акције — свејединству толико страног и методом и садржајем.

Као што је човјек као јединка изданак свејединства, тако је и његова самосвијест нешто што га веже за једну вишу, монолитну цјелину. Његово знање, најдубљима својим дамарима, везано је за ту цјеловитост: она условљава нашу самосвијест, а онда свијест па биће у цјелини. Зато је наше сазнање партитивно, и у односу на квалитет и у односу на квантитет; оно је, затим, условљено: ко, кад, гдје, с које стране, чим, колико, долке. . . нешто сазнаје. А више, безусловно знање — знање свејединога — јесте тотално знање. Зато човјек као мисаоно биће, али биће које је ипак под законом времена и простора, по-знаје, са-знаје, а то значи — претпоставља свеједину мисао која обухвата и прониче собом до дна све оно што сазнаје; а свеједина мисао је таква мисао која није условљена никаквим оградама — било временским било просторним — и за њу нема скривеног него је све отворено и откривено пред њом. Она се — то је јасно — разликује од људске мисли: она је конкретна, а људска апстрактна. Ако људска мисао претендује на садржај, она мора да се конкретизује, да се испуни — иначе, неће имати удјела у свејединој мисли. Зато да би човјек уопште мислио, он је дужан да се апстархује од индивидуалних својстава предмета свога посматрања, од њихове индивидуалне многообразности, и да тражи принципе, начела.¹⁹⁵ Зато свеједини аспект јесте — знање, а људска страна његова јесте — са-знање, које има свој процес — са-знавање.

У методолошкоме поступку долажења до извјеснога сазнања разликују се извјесне операције; најчешће су анализа и синтеза, али у свејединству имамо двоструку апстракцију, односно апстараховање: апстраховање у смислу пре-влађивања, превазилажења, димензија извјеснога објекта нашега посматрања и узвођења мисли према вишем нивоу, к Свевишњем, и други тип апстраховања, у смислу издвајања дијела из цјелине. Прво је, дакле, генералисање, а друго дијељење. У безусловном конкретном сазнању нема ни једнога ни другога, и то из два разлога: с једне стране што је безусловно са-знање комплетно свејединство у коме је имплицитно садржана свака партиитивност, сваки пролазни моменат стварнога и могућег; а с друге стране у њему уопште нема апстарк-нога схватања, него конкретно остварење свејединства — интуиција испуњена конкретним садржајем јединства и многообразности.

У људсеме сазнању ова веза јединства и многообразности је разривена, раскинута, и треба да буде васпостављена; уколико човјек не би био кадар да тај задатак испуни, његово би сазнање остајало изван истине.¹⁹⁶ Таква су „сазнања“ животињскога свијета, стечена искључиво кроз инстинкт, а без учешћа мисли која апстрахује и генералише. Али човјек као носилац нечега надпартитивног у себи уочава многообразност појава у свијету и сврстава их према извјесној сродности у скупине — мање, а онда веће. Међутим, сваки човјек не иде у тим синтезама и схватањима коријена јединства до истих домета, јер су у разних лица различите моћи и способности овога дара, заједничког свим људима.

¹⁹⁴ Зеньковский, *Проблемы воспитания*, 65—66.

¹⁹⁵ Грубецкой, кн. Е.: *Метафизическая предположения познания*, 244.

¹⁹⁶ Исто, 93.

Апсолутно знање није апстрактно мишљење, него конкретно и непосредно посматрање: оно гледа, и види, свако дано биће и у номену и у феномену, јер пред њим нема никаква застора или прекривача на бићу. То сазнање — тачније: знање — је несумњиво дубље и обухватније од људскога са-знања: људскоме сазнању је доступна само појавна страна самога предмета, а апсолутном заснању једнако и појавна страна и унутрашња суштина, која је дубоко скривена за наш умни поглед. Разлика њихова је овим довољно видна и подвучена, али ово није најбитније у њој; њу најдубље изражава то што је апсолутно знање о датоме предмету актуелно свејединство, а свејединство је за наше сазнање идеал који се никада не може постићи, остварити. Наше партитивно сазнање се увек јавља дионим, издробљеним — кад у већој кад у мањој мјери.¹⁹⁷ У апсолутноме знању предмет мишљења, као услован и релативан, увијек је обузет и прожет — прожет до дна своје сржи — од стране Апсолутнога. Зато овдје имамо у пуноме и дословном смислу свејединство, односно свеједино знање — то је знање у тоталитету. Однос субјекта који прожима објекат, али се не идентификује с њим, Франк упоређује са лампом и њеном свјетлошћу. Па као што је сувишно и бесмислено питање, каже Франк: да ли лампа излази из себе саме да би обухватила ствари, или: да ли и како стварима полази за руком да уђу у лампу да би њоме биле освијетљене, пошто већ постоји биће извора свјетлости, — исто је тако бесмислено питати: како свјетлост долази к стварима, или ствари налазе у свјетлост, пошто је ова свјетлост у ствари зрак свјетлости која представља однос сазнајнога субјекта и односне ствари као објекта сазнања.¹⁹⁸

Знање свејединства као натпартитивне категорије — да се послужимо изразом „категирија“ условно, јер је свејединство над категоријално — равно је знању свевремености као нечега надвременог. И на времено и на свевремено се гледа из апсолутне вјечности која их обузима и прожима. Зато тим знањем никако у цјелини не може да влада човјек, биће које је условљено и везано законима природе, него овим знањем влада, односно суверено га посједује апсолутни, свудаприсутни и лични Бог за кога нема прошлости, садашњости и будућности, нити удаљених и непознатих простора, него му је све стално присутно и дато у надвремености и надпросторности. Зато све моменте и путеве нашега живота у току историјскога хода Бог непосредно види из своје апсолутне вјечности и свудаприсутности у конкретном свејединству. Бог није одвојен од будућности и прошлости, него се као вјечан налази изнад временске подјеле, и он опажа и зна догађаје које нам саопштава и које ми примамо као откривене, као откровење — па било да су у питању факти из далеке прошлости било догађаји из далеке будућности. Наше сазнање, ма колико ишло у дубину свејединства, никако не може да се издигне на ниво изнад времена и простора, односно изнад њихова распадања на одређене дјелове, па смо зато увијек неспособни за поглед на свејединство одозго — *sub specie aeternitatis*. Ми можемо нешто сазнати из будућности или из прошлости на основу проучавања одређених појава умним закључивањем које, често, неће бити пуздано. Дакле, овдје није само у питању Божја апсолутност и наша релативност, него и њихови

¹⁹⁷ Исто, 133—134.

¹⁹⁸ Исти, *Erkenntnis und Sein*, I, ‚Logos‘, XVII, 2, 171.

¹⁹⁹ Исти. *Нейосишжимое*. 31—32; кв Е. Трубецкој, *Метафизическая предположения Дознания*, 134.

результати — Божје непосредно опажање, созерепање, из апсолутности и наше колебљиво умно закључивање из временских и просторних оквира.²⁰⁰

Међутим, иако је закључивање умни напор у коме је витално присутна акција бића, знање које је стечено њиме, као чисто рационално, није цјеловито; цјеловито је, иако не и апсолутно, знање које човек стиче умом који је духован и уједрен у постојање, а не апстрактном мисли, *ratio*, која је нешто једнострано и непотпуно.²⁰¹ Али и разумно познање и интуитивно знање су два пута откривања, два крила која узносе човека у област непознатог.²⁰² И то непознато које је изнад домета и досега људских умних акција — логично је својом логиком, коју човек није кадар у потпуности да схвати. Зато човеков ум, у тежњи да упозна и то што је изван његових оквира, улаже своје напоре, распрскава кору својих крutih граница, закорачује у област непознатог: његови домети бивају све даљи, хоризонти се шире, нова се сазнања стичу — али сазнања једнога *transcensus*-а — јер се ушло у област која је *meta: ta physika* без које нема философије — а исто тако ни религије —, него само постоји физика у ширем смислу ријечи. Проницањем у то натфизичко и вангранично, људска мисао је поставила себи питање бића — како оно постоји (*uti est* — Кузански), а не како нам се представља.²⁰³ За ово друго питање, које се односи на феномен, није потребан *εξετασις*, *transcensus* у метафизичко; довољно је проучавање у сфери физичких појава.

До оваквих умних домета досеже само мислеће биће, човек — и ни једно друго биће из области видљиве прориде. Он успијева да постави извјесна питања од којих нека решава: неки одговори су му стабилни, али је много више оних који се колебају у сумњама и разним могућностима. Међутим, ова најдуљња питања — питања која леже далеко изнад, односно далеко испод, домета његова ума, њему открива Бог, откривајући му, прије свега, себе. Ово откривање има један свој услов: то је слика Божја коју је Бог дао човеку — по њој је човек и мисаоно а не само инстинктивно биће, па се Бог баш зато открива њему, а не бесловесној твари²⁰⁴ Оно знање које је Бог открио човеку потпуно се разликује од обичнога људског знања — сазнања добивеног активношћу сазнајнога субјекта: оно прво даје, пред-лаже откривалац — Бог, а прима, прихвата, с пуним повјерењем, прималац-човек — оно се увијек односи на непостиживу реалност која превазилази природне моћи човекове; а ово друго излази из човека и усмјерено је од субјекта објекту — оно се односи на она питања до којих допире човеков умни поглед, на питања постиживог.²⁰⁵

Оно прво знање које се у већој мјери односи на бића је цјеловито, безусловно — свеједино; оно је изнад свих детаља и ситница на кори феномена — а ово је управо предмет нашега сазнања, друго сазнање, које, ма колико га ми ширили и сматрали обухватним, — ипак је далеко од тога да постаје обухватно. Његова парцијалност је најприје условљена тиме што је непосредно везано за низ момената и њихових процеса који се јављају у времену и ишчежавају заједно с тим истим временом.²⁰⁶ Али како ни временски ни други мо-

²⁰⁰ Лосский, Н.: *Свобода воли*, 143; *Общедоступное введение в философию*, 80—81. и 206; Трубецкой, кн. Е.: *Смысл жизни*, 110—111.

²⁰¹ Бердяев, *Дух и реальность*, 18.

²⁰² Булгаков, *Утешитель*, 411.

²⁰³ Вышеславцев, *Этика фиктивна*, 254; *Этика преобразованного эроса*, 210 и 220.

²⁰⁴ Трубецкой, кн. Е.: *Смысл жизни*, 215.

²⁰⁵ Франк, *Нейосуществимое*, 152.

²⁰⁶ Исти, *Предмет знания*, 144. и 148; Несмелов, *Наука с человека*, I, 22.

менти у органистичкоме схватању свејединства не представљају детаље и разломке на кори цјелине, него нешто органски везано за њу, односно израсло из ње, то ни ти моменти ни њихово упознавање, које у свом најбитнијем смислу значи везивање иманентних чулних познања са надвременским свејединством или сагледавање у тој грађи трагова тог свејединства,²⁰⁷ не ишчезава у неповрат: оно је обухваћено свејединством и чува се у њему. До тога степена сазнања које указује на свејединство и стиче какав-такав — свакако не адекватан — појам о безусловном бићу издиже се само човјек.²⁰⁸ Једно од моћних средстава његова изражавања тога сазнања јесте ријеч која није празно брбљање, него ријеч свијета — свакако свијета у цјелини, створенога Божјом ријечју; свијет — свеједина цјелина — чува у себи ту ријеч и открива је човјеку,²¹⁰ а овај као биће са гаранцијом своје цјеловитости и натприродности поима тај смисао и изражава га. Ту је гносеолошка тајна и смисао језика. У наше вријеме се, на примјер, све више развија изучавање те дубље садржине језика коју не могу да „ухвате“ граматички облици — то је предмет лингвистике и семантике, па се чак увелико говори и о философији језика. Кант је решавао проблем сазнања, али — као ни претходни ни следећи гносеолози — он не поклања заслужну пажњу језику као средству изражавања мисли; он само расијеца вањски слој, кошуљицу, мисли и њене производне слојеве, пролазећи поред језика и не примјећујући граматику.²¹¹

Наше људско сазнање у свејединству представља извјесно присјећање — то је заједничка прта свејединства и платонизма, а не свејединства и теософије: Платонов *ἀνάμνησις* је сјећање на оно што је постојало јасно и пуним смислом у свијету идеја, а сјећање у свејединству је сјећање на оно што је метафизички, односно превремено дато у самој времености, и „ми не можемо а да у њему не видимо нашу надвремену природу“²¹² — док је присјећање у теософији успомена на оно што је било, односно што је произилазило, у претходнима етапама живота. Дакле, ради се о два потпуно различита плана: у метафизици платонизма и свејединства имамо надвремену цјелиму у коју је све уложено, и она представља једно подручје, тачније — сферу; у теософији нема ни услова за такво схватање: једино је могућ појам разувченога временског потока.

Али свејединство није груба копија платонизма у много чему, па ни у питању гносеологије. Улазећи аналитичким путем до у саму срж сазнајнога проблема у једноме и другом, Мачуљски, врло оштроумно, примјећује корениту разлику која при површном погледу на овај проблем остаје непримијећена. Тако он примјећује да сазнање у свејединству не представља пасивно примање божанских идеја, бесконачан процес сусрета, тачку пресјецања двају свијетова. Код Соловјева није у питању Платонова анамнеза, него је његова генеза друкчија од платоничке. Код Платона облик виђенога предмета рађа успомену на његову идеју која је имплиците садржана у души у поспалом стању; код Соловјева обрнуто: идеја која живи у души чини могућим опажање предмета.²¹³

²⁰⁷ Исти, *Душа човека*, 221—222.

²⁰⁸ Несмелов, *Наука о човеку*, II, 184.

²¹⁰ Булгаков, *Философија имени*, 133.

²¹¹ Исто, 89.

²¹² Флоренский, *Слово и утверждение истины*, 202; ср. кн. Е. Трубецкой, *Метафизическая предлозения познания*, 317; Мачуљский, *Вл. Соловев*, 115.

²¹³ Мочуљский, *Вл. Соловев*, ц115—116.

Потпуно проницање сазнајним погледном у дубину било кога предмета или индивидуума никако не може да дође од човјека. Такав продор у унутрашњост објекта сазнања могућ је Богу. Зато се његово знање разликује од људскога много дубље но што је мислио Лоски кад је ту разлику видио у обиму, називајући Божје знање цјелостима а људско разломским.²¹⁴ Наше разломско знање о предметима изражавамо у судовима и појмовима — и то је знање другог реда, и у непосредној интуицији предмета и у његовој металогичкој сврховитости и компактности — и то је знање првога реда; на њему је засновано и из њега проистиче апстрактно знање. Ово знање првога реда изражавамо у знању другог реда, апстрактном знању, и у томе смислу оно је изразиво у појмовима и судовима. Овдје под изразивошћу подразумевамо способност изражавања, одражавања, транспоновања, превод на језик појмова, али не да се та бездана дубина сведе и збије у уске и плитке појмовне посуде.²¹⁵ Зато знање првога реда представља нешто надразумно, ирационално, металогично — док је знање другог реда рационално и логично. Ово је подручје фолософије, а оно подручје откривења у које тек залази ирационална философија. Емпиријско знање је у првоме реду знање физичкога а не метафизичког, знање научнога а не философског карактера. Иако се слојеви сазнања тако наслањају један на други, поступак научнога и философског сазнања суштински се разликује: материја било какве философије даје се надемпиријски, а материја сваке науке — емпиријски.

Људско сазнање је условљено двојак: човјеком — својим субјектом, и сфером свеједнога или безусловног сазнања. Човјек као мислећи субјект је претпоставка људскога сазнања, и то није потребно објашњавати, јер га признају сви философски системи. Али безусловно сазнање као услов нашега сазнања кн. Е. Н. Трубецкој пластично пореди са Сунцем које је претпоставка растињу. Зато, по њему, гносеологија која хоће да упозна нашу мисао која сазнаје из саме себе, да заснује могућност сазнања, односно само сазнање, на мисли самој и ни на чему другом, пада и исту грешку у коју би пао ботаничар који би хтио да објасни могућност процеса растиња без Сунца. Стога је одрицање безусловнога бића и са-знања њега, као и апстраховање у област до које се досеже — негација најбитнијега услова сазнања.²¹⁷ Јер, наше је сазнање могуће утолико уколико постоји у апсолутноме сазнању област која му је откривена и доступна;²¹⁸ и под тим условом оно је могуће као нераздјеливо и несливено јединство мисли људске и апсолутне.²¹⁹ Људско или ограничено сазнање представља у својој суштини психолошки процес у времену, тј. непрекинут прелаз од једнога стања према другом. Стога је знање, стечено на једноме одређеном степену, сажето и апстрактно — *scientia contracta et abstracta*. Безусловно знање, међутим, по својој суштини јесте надвремено: оно не „постаје“, не мијења се у времену, и прелаз из једнога стања у друго код њега је безусловно искључен, јер оно садржи у себи све вријеме и све облике — прожима их и непосредно гледа, види, зна. То је најопштија и најнепосреднија разлика између безусловнога и психолошког сазнања.²²⁰

²¹⁴ Лосский, *Н. Боі и мировое зло*, 50.

²¹⁵ Франк, *Нейостинжисмо*, 47.

²¹⁶ Эрн, *Борба за Лојос*, 112.

²¹⁷ Трубецкой, кн. Е.: *Метафизическия предположения познания*, 308—309.

²¹⁸ Исто, 67.

²¹⁹ Исто, 318.

²²⁰ Исто, 312.

Као што Божје биће постоји вјечно и неограничено и собом обузима све вријеме и сав простор, и вријеме и простор нијесу тиме онемогућени и уништени, него постоје реално — тако постоји Божје или безусловно сазнање заједно са људским. Овдје намјерно избегавамо изразе који би могли означавати било временску било просторну релацију (истовремено, односно напореда), јер човјек постоји у времену а упућен је вјечности, а Бог живи у вјечности, односно са вјечношћу која је његов атрибут, и обухвата и вријеме. Зато ништа нема у сфери људскога сазнања — ни као стварно сазнање ни као могућност сазнања — што не би постојало, у пуном виду, у Божјем сазнању. Ако ја тврди — каже кн. Е. Трубецкој — да сунце сија у мојој соби, ја тиме не умањујем ни сунце ни његов значај: кад ја тврдим да његова свјетлост обасјава невелику собу од свега неколико хвати, очигледно не значи да ја одричем сијање сунца и ван моје собе које обасјава неограничене хоризонте. Исто је тако и у гносеологији: тврдити да независни извор свјетлости, који собом испуњава све тварно и могуће, освјетљава и онај мали углић који се назива облашћу људскога сазнања — очигледно не значи умањивати ту свјетлост: умањивање би имало мјеста у томе случају када бисмо тврдили да се свјетлост налази само у томе углићу, да се апсолутно необухвативо сазнање цјелином смјешта у уске и тијесне границе човјекова рационалног сазнања. Апсолутно сазнање испуњава и држи у себи мноштво планова бића из којих је чистоме рационалном сазнању доступан само један; у томе једном плану ми знамо само површност, па не ни њу најпоузданије. Иза те видљиве и нама донекле познате површине леже безграничне и бездане дубине — такође до дна освјетљене, такође потпуно откривене, али — не нашем, него безусловном сазнању.²²¹

Као што људско биће, посебно његова личност, није механизам, него организам — тако ни људско знање није само сума његових двају дјелова (знања које је изнад нас и знања које ми непосредно посједујемо), него такво унутрашње њихово сливено јединство, да су ти дјелови незамисливи један без другог.²²² То се знање не састоји у сазнавању разломка објективне природе, него у проицању у њихову природу. Стога знање није слободна свеукупност података и њихових садржаја, изолованих од свога основа; оно је комплекс судова, садржаја у њихове укоријењености у непознатоме које их обухвата. Тако гдје имамо одређене и изоловане предмете А, Б, В . . . , тамо немамо знања — знања као нечега унутрашњег и вишег, знања које има своју тачку ослоња у непознатоме.²²³ У то непознато се уклапају ови посебни појмови А, Б, В и они у њему добивају своју органску укоријењеност. Људско знање је стални подвиг и поступак налажења и некога вишег, чак Бога. То је тражење и налажење, мада увијек непотпуно,²²⁴ јер је — људско, ограничено, условљено.

Човјеково знање неће да буде само његово, него хоће да буде надљудско: да се издигне изнад јединке — да буде знање *sub specie aeternitatis*. Јер свако знање које се своди у посјед једне одређене индивидуе губи од своје општости. Ма какав био његов садржај, ако нема објективне вриједности са којом је у њему подударно — оно није истина: оно као субјективна мисао човјекова није исто са објективно заснованом вриједношћу — није истина, односно истина. Зато је за истину битно да буде истина; а ко долази до ње — за њу је свеједно. За опажај, односно доживљај, тога вишег садржаја, несводивога у границе

²²¹ Исто, 67—68, 133—134; Франк, *Нейосийжимое*, 31—32. и 49—50.

²²² Франк, *Предметы знания*, 147.

²²³ Исто, 25—26; ср. Лосский, Н.: *Мир как органическое целое*, 14.

²²⁴ Карсавин, *О началах*, 74.

људскога бића, разум и сазнање нијесу довољни; напротив они су и уски и плитки. То је примјетила још стара индијска и стара грчка мудрост која је апеловала на то да људи упознају себе. Кад се човек дубље загледа у себе, он превалада уске границе своје свијести и залази у друго подручје, такође своје, али — ирационално; то је надсвјесна и подсвјесна самост која представља метафизички најдубљи слој у човекову бићу. Њу траже, и нагађају, и изражавају на своме страноме, парадоксном језику најдубљи мистици свих времена и народа,²²⁵ а њу открива и чини виднијом, иако је имплиците дата човеку Божје откровење. Његова ријеч је садржајно дубока и има своју дубоку перспективу. Упознавајући непосредно у себи, кроз дубинску интроспекцију, своју самост и своје изражаје, и контролишући све резултате и сазнања стечена у томе самоаналитичком загледању у себе, ријечју Божјег откровења — човек, већ смо утврдили, подиже ниво својих мисли до принципа. А ту, на принципима, као нечему апстрактном и логичком, утврђује се стварност онога првога, безусловног сазнања које је надлогично, логосно, па и људско мишљење коријени у њему своју металогијичност. Дакле, људска мисао није само логична, него и логосна и логосоидна, што значи да није у питању само вјештина мишљења, него и дубља способност мишљења.

МЕТАЛОГИЧНОСТ ЉУДСКОГА САЗНАЊА

Живот једнога човека — као и једнога народа — схваћен у цјелини, стварно представља нешто комплексно и дубоко засновано.²²⁶ Од његових бројних изражаја — изузимајући религију — ни један га дубље не представља у једноме облику но философија: она неупоредиво дубље и животије постиже живот но све „животне мудрости“. Наука, ни ваннаучно сазнање, не подижу се до граничних појмова нити се спуштају до безграничности несхватљивога; они се крећу по средини, не достижући никакве половине.²²⁷ Човеков дух, будући слободан и независан, није ограничен одређеним степеном твари, нити је пак — насупрот томе — апстрахован и искључен из твари; он се креће кроз сву твар. Он нема примарно ништа сам за себе, него управо вјечну и свеобухватну истину; његово је биће уопште незамисливо изван бића те цјелине.²²⁹ Зато сазнање као највиши изражајни домет највише вриједности — личности не представља само захват мртвога објекта од стране грабљивога гносеолошког субјекта, него живо морално општење личности; отуда је у сопственоме смислу сазнајна само личност, и то само од своје стране, од стране себе као личности.²³⁰

Знање човеково — видјели смо у претходноме одломку — има два слоја, логички и металогијички; оба је њих посебно обрађивао Франк у двама својим дјелима: *Предмет знања* третира логичко знање и тражи, односно испитује, његове живе коријене у односу на металогијично, док је ово друго, металогијично знање предмет његове друге књиге — *Нејосијимое*. Металогијично знање

²²⁵ Вышеславцев, *Вечное в русской философии*, 228; *Сердце в христианской и индуской мистике*, 9; *Этика Фихте*, 251—252.

²²⁶ Трубецкой, кн. Е. В. Соловев, II, 409.

²²⁷ Вышеславцев, *Этика Фихте*, 48.

²²⁹ Frank, *Erkenntnis und Sein*, I, Das Transzendentalproblem ‚Logos‘, XVII, 2, 190.

²³⁰ Флоренский, *Слово и утверждение истины*, 74.

врло дубоко и даровито развија кн. Е. Н. Трубецкој у своме раду *Метафизическия предположения познания*.

Франкова књига *Предмет знания* — с разлогом каже М. Ершов²³¹ — даје једну дубоко засновану теорију сазнања, тјесно везану са онтологијом — она се управо ослања на онтологију. С великом јасношћу и ријешеношћу Франк у њој раскрива онтолошке основе нашега знања: знање предмета и предмет знања, који су са Франкова аспекта — а то је апект богате интуиције свејединства — неодвојиви једино од другог.

Још је кн. С. Н. Трубецкој утврђивао и разрађивао идеју саборности знања. Он је чврсто стајао на позицијама да индивидуално сазнање, само за себе и затворено у тјесне границе субјекта, нема никакве дубље врједности и гаранције; само ако је укоријењено у свеједино, свеукупно сазнање, оно има своју гаранцију — у томе случају тежите људскога сазнања се преноси са индивидуалнога сазнања, односно индивидуалнога субјекта на неку индивидуалну инстанцу.²³² Из те инстанце зрачи интуитивна мисао која може бити и логична, тј. њен садржај се може уливати у утврђене форме људскога мишљења, јер логичност није само својство дискурзивне мисли, односно мишљења. Надвремена металогична интуиција је логосна, па као таква обузима логичне форме, али их и високо превазилази. Нелогична интуиција представља основ сваке логике: она и јесте оно што расуђивање чини логичким.²³³ Стога свеједино сазнање, које се издиже изнад свих сазнајних и мисаоних релативних субјеката, собом обједињује све,²³⁴ Као што ствар обузета свејединомством није само „ствар по себи“, јер по себи не постоји оно што је обухваћено нечим другим, већим, него по себи — и собим постоји оно што собом и у себи обухвата све друго²³⁵ — тако ни један логичан облик формалнога логичког знања у овакome случају није „знање по себи“, „знање собом“ и „за себе“, него знање у безусловноме или свеједином знању. Дакле, формалну логику оживљују материјална логика, а обе њих обузима и даје им надсмисао надлогика. Овакву везу логичког и металогичког знања можемо утврдити и развијати само на бази саборности знања. Зато знање које је резултат духовног напора може да стиче само једино духоносно биће у видљивој природи — човјек: и човјек као колективна цјелина, и сваки појединачни човјек који је саучесник тога колективног организма и — самим тим — знања.²³⁶

Имајући два слоја мисли: систем одређености с једне стране — то је оно друго знање, и његов основ, „исконско јединство“ или „свејединство“, с друге стране — то је оно прво знање,²³⁷ човјеков субјект као фактор мисаоне акције, урања у дубине које чине предмет знања. Без њега, свејединога и безусловног знања, које садржи и чува у себи сву нашу прошлост и будућност, не би било ни историје ни будућности, односно — услова за њих, него би и једно и друго биле све саме утопије и химере.²³⁸ Међутим, то надлогично и надиндивидуално, обухваћено конкретним свејединомством, садржи у себи мноштво слојева.

²³¹ Ершов, *Пути развития философии в России*, 53.

²³² Видјети код Зјењковскога: *Основы христической философии*, I, 31, и 91.

²³³ Трубецкој, кн. Е.: *Смысл жизни*, 220.

²³⁴ Исто, 125.

²³⁵ Исто, *Метафизическия предположения познания*, 132.

²³⁶ Франк, *С нами Бог*, 134; Лосский, Н.: *Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция*, 10; Зенъковский, *Основы христианской философии*, I, 91.

²³⁷ Исто, *Предмет знания*, 240.

²³⁸ Трубецкој, кн. Е.: *Метафизическия предположения познания*, 33.

Човјек у акту сазнања види просторновременски свијет подијељен на двоје: на апстрактносвеопште и апстрактнодиано; и у сазнању тежи да васпостави цјеловитост коју види нарушеном, разривеном: да појми оно што осјећа као разломско у вези са оним што представља цјелину. Због тога је сазнање — са-знање: везивање нашега другога, разломског, знања са првим, дубљим — металогичким; дакле, синтеза једнога и другог у којој тек ово друго, емпиријско и логичко, добија свој пун и конкретан смисао у надемпиријскоме и металогичком.²³⁹ Тај металогички основ, свакако индивидуалан и имплиците садржан у свејединоме, представља *conditio sine qua* поп нашега сазнања; зато кад не би било тога унутрашњег и његове везе, такође унутрашње, са субјектом који сазнаје — не би било, једноставно, могуће ни вањско познавање предмета.²⁴⁶ Та веза чини наше сазнање живим, живитним.

Наше сазнање као такво представља наш продор према реалности, а то претпоставља човјеков *экстаза*, *transcensus*, из индивидуалне ускости. Значи, потребно је отиснути се од своје индивидуалности да би се пришло необухвативој реалности свеједнога, правећи на тај начин мост који органски веже индивидуално са наиндивидуалним. У томе поступку и процесу човјек стиче извјестан ослонац: то није његово стечено сазнање, јер је оно само израз његов; исто тако није то беживотна и окоштала материја или уопште било што објективно — објективно у смислу материјалне и уопште тварне близоруке стварности —, него је тај последњи ослонац оно што чини идеални свијет сазнања живом, конкретном реланошћу.²⁴¹ Зато улазећи у твар и њен смисао, и поимајући синтетички и везивно све у њој, човјек посредно упознаје и поима унутрашње, имплицитно, само реалност која као какав флуид присуствује у свему томе, држећи га ипак уједно; али, њено присуство није сведено у границе твари, нити је у њој затворено. Зато свако људско сазнање — ма колико били његови хоризонти и његове перпективе — представља нешто ограничено, односно коначно. Као такво, оно фактично захвата само мали, незнатни дио реалности, а мимо домета сазнатога лежи безгранични океан непознатога, односно несазнајног. Стога, ма колико било богато и интезивно наше сазнање, оно је далеко од тога да буде адекватан одраз — још мање да буде садржај — онога на што се односи, јер сваки степен сазнања има за свој предмет стварност коју не може у потпуности да обузме и која је увијек у својој сржи нешто веће и друго но што ми можемо да схватимо, односно да искажемо својом ријечју.²⁴² Због тога — због кохезивне присутности надматеријалне реалности у стихијама твари — све што човјек као тварнонадтварни сазнајни субјект сазнаје, остаје вјечно непостижива тајна, јер је реалност у своме основу металогична и надрационална. Зато све што знамо, чак и најдубља наша сазнања, то је нама доступна и сазнајна страна реалности. Реалност је нама несазнајна и непостижива, тајанствена — али не у томе смислу што је човјек неспособан за подвиг сазнања, ни због тога што је сакривена од људскога умног погледа, и уопште животнога опита, него зато што њен садржај, мада се налази пред човјеком, својом суштином превазилази све што се обухвата и изражава појмовима, и за ситнији садржај појмовнога сазнања

²³⁹ Исто, 56, 100, 326—327.

²⁴⁰ Соловов, *Собрание сочинений*, II, 315.

²⁴¹ Франк, *Душа человека*, 120.

²⁴² Исти, *Реальность и человек*, 12; *С нами Бог*, 113.

²⁴³ Исти, *Нейосийимое*, 38, 49—50; Трубецкой, кн. Е.: *Метафизическая предположения познания*, 67—68.

представља нешто потпуно друго. У томе смислу реалност је непостижива по суштини.²⁴³ То присуствовање бесконачне и непостиживе реалности у оквирима твари, и обратно: укоријењеност свега коначнога и постиживог у непостижном — то је апофатичка онтогносеологија не само Н. Кузанскога и његова следбеника Франка, како каже В. Иљин,²⁴⁴ него је то заједничка подлога цијеле струје свејединства. Истина, она није код свих једанако обрађивана и у истој мјери продубљена, али идеја да мимо крајњих домета човјекова бића и космоса као творевине уопште, постоји реалност, биће, а не ништавило — то је основна преокупација мислилаца тога типа, битни дијалект њихова мишљења, дубокога и замашног а никада завршенога и дореченог. То Карсавин назива апсолутним и квалификује га као изнад нашега схватања, изнад свих разлика, чак и разлике на себе и друге; у њему се не искључује друго, него га ово надмашује и садржи у себи.²⁴⁵

Људско сазнање, као резултат акције самога сазнајног субјекта, свакако је нешто што претпоставља свој предуслов — *transcensus*, *ἐκστασις*. Јер да се сазна нешто што је ван самога човјека као бића, потребно је човјеково отварање према њему и човјеков излазак из своје уске затворености. Ово је потребно зато јер је предмет човјекова сазнања увијек човјеку трансцендентан и, као такав, разумије се, независан од човјека, и има важност за себе. И што човјек дубље прониче у бит предмета свога сазнања, он све више увиђа тајанственост не само онога што му је остало непознато, него и онога што је упознао.²⁴⁶ Први погледи се задрже на површини и кори феномена и они остану слијепи за ту тајанственост — једноставно је не виде.

Да би човјек ишао у своме сазнању напријед — да би се одазвао изазову споља и да би давао израза својим импулсима изнутра, он мора да тежи — *transcensus*-у, *ἐκστασις*-у. У тој константној тежњи и њеном сталном остваривању он увијек стиче сазнање, које никад неће постати трансцендентно, него увијек остаје само трансцендирајуће, упознајући тако увијек трансцендентно као „погранично“. Стога је његово мишљење увијек „трансцендентално мишљење“²⁴⁷: мисао њему иманентна трансцендирањем упознаје само своју страну трансцендентнога, и остаје и даље његова, субјектова — значи не одваја се од њега. Дакле, она као таква, као реална веза човјекова, оностраног, са нечим трансцендентним или оностраним, представља прави смисао трансценденталног.

Иако је апсолутност атрибут Бога, апсолутно није идентично са Богом; оно, у интерпретацији свејединства, представља органско јединство једнога и многог, једнога у многом. У њему постоји једно и све, и једно од другога су неодвојиви. Овдје је витално значајна, управо битна, идеја јединства; без ње се „много“ никад не би могло ујединити у „све“; али и обрнуто: кад не би било свега, не би било ни јединства.²⁴⁸ Ово једно (*μόνος*) чини да од мноштва постане органско многојединство, а не неорганизована и неуређена гомила — космос а не хаос. Зато оно као такво, — то „једно“ — апсолутно свеједно — није само космичка, него, у првоме реду, квалитетна одредба.²⁴⁹ Оно се налази изнад логичких закона који се добро сналазе у многообличности мисли, али у њега

²⁴⁴ Иљин, Н. Кузанский и С. Л. Франк, 'Сборник С. Л. Франка', 88.

²⁴⁵ Карсавин, *Философия истории*, 72; *Восход, Запад и русская идея*, 23—24, и 32.

²⁴⁶ Франк, *Неисцлпжимое*, 36.

²⁴⁷ Исто, 112.

²⁴⁸ Трубенкой, кн. Е.: *Метафизическая идеология познания*, 97.

²⁴⁹ Булгаков, *Ушедший*. 84.

не могу да продру; зато је оно као надоблично — металогично.²⁵⁰ Логика у облицима свога мишљења иде од формалнога и упознаје а, б, в. . . , затим прелази на виши степен па упознаје А, Б, В. . . , али даље не може да се пење, односно понире, а испред ње остаје читав океан непознатог. То је биће као такво које је изнад форме; оно је логосно — има свој други, друкчији, виши смисао у коме су немоћне и неважне строго објективне форме логичнога мишљења. Ове форме се у њему не нарушавају, него, једноставно, не налази своју примјену ни један од логичких ставова. Кроз нашу логику ми упознајемо природу тога свејединога бића као металогичну: од појмова смо пошли преко судова до закључка и доспјели до крајњих домета мисли, али — нијесмо обухватили оно што је за нас необухвативо, али реално. Пред субјектом се отварају и шире категорије наше људске мисли и ми, према степену своје способности, са-знајемо да је „металогичко свејединство. . . апсолутно као праоснов, ка њему се управо диже материјална зависност појмова сазнања“.²⁵¹ Оно као такво — смисаоно, мислећем човјеку непостиживо — схватљиво је и достиживо Богу за кога „у сваком случају не би могло бити ничега непостиживог“.²⁵²

Несазнајно, несхватљиво, знање апсолутнога — *dosta ignotantiae*, како га назива Н. Кузански, или апагошко (*ἀπ-ἀγω*) односно анагогичко (*ἀν-ἀγω*) знање како су га називали св. оци — мистички оријентисани, или *умудреное знание*, како га је називао Франк — даје, по Франкову закључку, следеће резултате:

1. Апсолутно је металогично јединство на коме израста важност и вриједност мисаоних закона;
2. Оно је истовремено металогичко јединство на коме се изграђује материјална појмовна зависност сазнања у цијелој његовој пуноћи;
3. У обама овим односима, Апсолутно је — апсолутно свејединство, потпуно примарно јединство бића, и
4. Као такво, Апсолутно се никада не сазнаје појмовним сазнањем: увијек остаје неизмјерном већином свога бића изван видокруга појма и појмовнога сазнања уопште, али само због тога јер је оно само — праоснов појмовнога сазнања.²⁵³

Од представника свејединства, ни код Руса, а ни иначе, нико није до ове мјере продубио идеју интуиције свејединства у њеној гносеолошкој димензији. Због тога је велика, огромна, заслуга Франка што је тиме изразио оригиналан и апсолутно убједљив доказ постојања *металогичког* начела: систем узајамно-односних одређености могућ је само утолико уколико изнад њега постоји надсвјетско металогичко начело. Тако је Франк — каже Лоски²⁵⁴ — у историји филозофије унио нов доказ потпуно својеврстан и прост, којим се доказује металогично начело и, исто толико, биће самога Бога.²⁵⁵

²⁵⁰ Лосский, Н. *Общедоступное введение в философию*, 42.

²⁵¹ Frank, *Des Absolute, 'Idealismus'*, I. 151.

²⁵² Исти, *Непостижимое*, 33.

²⁵³ Исти, *Das Absolute, 'Idealismus'*, I, 151.

²⁵⁴ Лосский, Н.: *Теория знания С. Л. Франка*, „Сборник С. Л. Франка“, 140.

²⁵⁵ Овдје ће бити од интереса да укажемо на то да се његова обрада онтолошкога доказа (*Онтолошко доказатељство Бићия Бога*“, „Записки РНИ“, 1, 1930) радикално разликује од осталих мислалаца који су браћивали овај доказ: док они остају на површини рационалистичкога, он са рационалистичкога посеже за проблемом бића и за питањем Бога, односно за питањем његове онтолошке доказивости, и залази у металогичку онтологију.

Још прије Франка теми металогиčnosti људскога сазнања приступао је даровити, али рано преминули кн. С. Н. Трубецкој. Он није успио да свој „метафизички комунизам“, тј. заједницу, до краја изрази у своме учењу о саборноме или васељенском сазнању, али он долази до високог резултата — да знање има своју метафизичку природу,²⁵⁶ што управо значи да је појединачно сазнање засновано на некоме „васељенскоме сазнању“ без кога не би било никаквога сазнања,²⁵⁷ одбацујући на тај начин аутономију посебнога, одвојеног сазнања.²⁵⁸ Сазнања није ни лично, ни једнолично, него много више од тога — саборно.²⁵⁹ Акција за са-знање долази од човјека, али не само од његове свијести, него још дубље — зато безлично, инстинктивно сазнање чини најнижи слој, базис људскога сазнања;²⁶⁶ та потенцијална саборност треба да буде реализована у свеопштем, саборном сазнању.²⁶¹ Универзални или васељенски субјект сазнања о коме говори С. Трубецкој — није апсолутно, Бог, него се разликује од њега.²⁶²

У нашем разуму постоји нешто веће него што је једноставно душевно стање или психолошка појава: у њему присуствује особито универзално начело. Помоћу овога начела ми искорачујемо из своје ускости, налазимо идеално ван граница наше објективне индивидуалности и објективно постижемо друга реална бића и објективне односе с њима. На тај начин ми их познајемо идеално и реално у исто вријеме.²⁶³ Психичко начело које се појављује у нашем сазнању није продукт нашега мозга. Прије свега мозак није извор нашега сазнања, него само његово посредно средство, односно његов инструментални орган. Зато се мозак не може разматрати у својству спроводника психичке енергије. Грубо-материјалистичка теорија види у свим фактима сазнања само продукт нервно-можданог процеса. Кад је у питању сазнавање материјалне стварности која нас окружује, онда и може донекле да буде ријечи о материјалним објектима који дјелују на наше органе опажања. Али кад се ради о сазнавању нечега натчулнога, онда никако не може бити ријечи о утицају објекта на наше органе опажања, нити ти органи имају шта да пренесу нашим чулима сазнања, односно сазнавања. А човјек је кадар — то је уопште познато — да сазнаје и метафизичке проблеме и да стиче сазнања о загробноме животу, а да рад његова мозга није искључен; напротив, претпоставља се његова максимална активност. У тима и сличним случајевима треба једноставно допустити да се факти сазнања — истина, сазнати процесом у мозгу — условљавају натчулним утицајима. Мозак има, значи, удјела у сазнању, али — он није његов извор; он је само спроводник сазнања — мозак је физички орган психичкога начела. Материја нашега тијела, па ни материја мозга посебно, не рађа наше сазнање, него га органишава, „хвата“.²⁶⁴ Индивидуални разум се коријени у свеопштем разуму и он је као одбљесак тога свеопштег разума с којим је на извјестан начин срастао. Кнез С. Трубецкој користи једну јеванђелску слику којом илуструје ово своје схватање. Према томе поређењу, Логос је лоза, а индивидуални умови су поје-

²⁵⁶ Трубецкој, кн. С.: *Собрание сочинений*, I, 12, и 14.

²⁵⁷ Исто, II, 61.

²⁵⁸ Исто, 55.

²⁵⁹ Исто, 16.

²⁶⁰ Исто, 73.

²⁶¹ Исто, 104.

²⁶² Исто, 298.

²⁶³ Исто, 163.

²⁶⁴ Исто, 361.

дини гроздови од којих сваки само из те лозе црпи своју силу и сокове.²⁶⁵ Тако, нашем сазнању које је и саборно и индивидуално треба тражити — и налазити — коријене у васељенском сазнању. Његовој субјективној страни није коријен у субјекту, него ван субјекта; субјект га само усваја по мјери своје могућности и, тиме, упоједињује. Зато наше сазнање не може да буде ни безлично ни појединачно, јер је изнад тога двога — оно је металогишно и саборно. Унутрашња метафизичка саборност сазнања имплицира колективно сазнање које је органска саборност људскога сазнања.²⁶⁶

Излажући „фон“ саборности сазнања у свејединству, односно истражене гноселогичке резултате, кн. С. Трубецкој не губи из вида, него јасно разликује остварену и неостварену саборност сазнања. По њему, наше је сазнање формално свеопште; али реално, по своме индивидуалном садржају, оно је ограничено. Кад не би било те ограничености коју условљава наш ограничени индивидуум као важан чинилац, у сазнању — онда не би било (нити би формално било могуће) противречности, неспоразума, заблуда. . .²⁶⁷ које стварно постоје. То су извесна знања, а не не-знања; али то су знања, или са-знања, која немају добар ослонац индивидуалне стране на општој објективној стварности, на саборноме. Наше учествовање у саборноме сазнању означава најприје отварање и ширење наше уске субјективности према ономе што је саборно, свеопште, а онда дође улажење у њега и примање њега у себе. На тај начин то свеопште „ја признајем истинским — од свих и за све, не само за себе. Фактички, ја поводом свега држим унутар себе сабор са свима.“²⁶⁸ На томе се темељи управо „метафизички социјализам“ кн. С. Трубецкога који представља заснивање сазнања на саборности.²⁶⁹

У непосредној вези са сазнањем — са оним, дакле, што је сазнато — стоји саопштавање тога сазнатог. Најредовније средство тога саопштавања је ријеч — усмена, која може бити и забиљежена, ухваћена, на разне начине, најчешће писмом. Она као таква представља претакање тога сазнатог садржаја у сферу акустично-просторне стварности. Међутим, саму бит ријечи не чини акустична маса — то је само њен феномен; њену бит чини њен скривени смисао који јој даје значење и семантичку тежину.²⁷⁰ На томе се заснивају семантика и лингвистика: прва открива скривени смисао ријечи, друга — суштину и природу језика. Лингвистика је наука о језичкој природи и језичком развоју, а није философија језика. Језик мора да има свој смисао, своју поруку коју саопштава; иначе — он је празан скуп звукова који не значе ништа. То унутрашње биће ријечи непосредно израста из саборнога сазнања, јер друкчије не би ни био појмљив феномен ријечи. Само ако тако схватимо феномен ријечи онда нам јасно постаје да тај феномен који у различитим језицима има различити чујни и записни облик — има свој заједнички извор у саборноме сазнању. Кад не би било смисла ријечи, кад ријеч не би била оваплоћење саборнога сазнања, онда би она била савршено непојмљива за друге. Међутим, из искуства знамо да људи разних језика могу да се, путем интуиције, споразумијевају не знајући језик један другог. Ријеч улази у сферу разумијевања и конверзације па људи

²⁶⁵ Исто, III, 234—235.

²⁶⁶ Исто, II, 13, 15. и 16.

²⁶⁷ Исто, 13.

²⁶⁸ Исто, 13.

²⁶⁹ Исто, 95.

²⁷⁰ У овом смислу је развијена тематика Булгаковљеве *Философије имени*, нарочито вене I главе која носи наслов *Что шакое слово?*

успијевају да се њоме споразумију; она претпоставља људе који говоре и људе који слушају и поимају оно што чују.²⁷¹ Кад не би било те дубоке садржине, заложене у саборности, и партиципације човјекове личности у тој истој саборности, него кад би сваки појединац осјећао и говорио само „оно своје“ које није ничим повезано са саборним — онда би онај који говори био неразумљен и несхваћен, бесловесан — *ἄλογος*.²⁷² Човјекове гласовне групе — зване ријечи — не би имале у себи ничега од саборнога садржаја језика. Као такве, оне не би биле ријечи у функционалном лингвистичком смислу и биле би лишене значења — разумнога, а то даље значи, и сазнајнога, саопштивога, појмљивога и схватљивога. . .

Тако, ријеч није само празно средство саопштавања, него унутрашњи процес којим личност себе оглашава и, као и са-знање, жива компонента гносеолошкога и лингвистичкога садржаја.

ВЈЕРА КАО ГНЕСЕОЛОШКА КОМПОНЕНТА

Експериментално сазнање, видјели смо, односи се на подручје емпирије, док рационално иде мимо њега, али ни један ни други облик сазнања не успијевају да дођу до већег и дубљег садржаја: експериментално се стално односи на емпиријску површину и ријетко залази у њено поткоже, а рационално, ма колико да прави велике захвате, никад не успијева да се ослободи онога типично парцијалнога и разломског — на страну то што је рационалистичка мисао апстрактна и безживотна. У рационалистичком се мишљењу увијек истиче систем, и све до чега се дође стрпава се у одређене калупе, шеме, рубрике. . . До надсистемске цјелине, монолитне и неразломљиве, досеже само интуитивно сазнање — сазнање које иде мимо емпиријске коре, сеже у скривени смисао и у тој најдубљој стварности непосредно упознаје принципе и коријене свега. Зато је овај тип сазнавања најпотпунији и најдубљи и — што је овдје особито важно — најдубље залази у суштину предмета и најпотпуније представља стварни садржај.

У овоме последњем типу сазнања — интуитивном, односно у његовој варијанти свејединства — најбитнији је чинилац вјера која, свакако, не изостаје у извјесној мјери ни код двају осталих типова сазнања. У концепцији свејединства она је иманентно присутна у мишљењу и осјећању, и зато стварно представља фактор сазнања.²⁷³

Али интуиција свејединства не представља неко неодређено, стихијско вјеровање — вјеровање ради вјеровања; напротив, она означава нешто друго: то је један комплексан захват који у сазнајну акцију уноси и ангажује цијело људско биће. Зато у тој акцији учествује и мишљење, па дар мислилаштва није ни паралисан ни угушен: комплекс сазнања која у свејединству представљају опит, доживљај, није рационалистички рашчлањен на саставне компоненте па оне одбачене а пуно повјерење дато мисли, и исто тако није угушена свака друга човјекова акција, односно подведена под разум и њему потчињена. Гносеологија, значи, у свејединству представља једну хармоничну цјелину у којој, према својој мјери, учествују све силе човјекове — дакле, пјелокупан човјек.

²⁷¹ Трубецкой, кн. С., *Собрание сочинений*, II, 15.

²⁷² Флоренский, *Словесное служение*, 'Богословские труды', XVII, 190—191.

²⁷³ Исто, 221.

Зато сазнање овдје није ствар за коју је надлежан само разум који није ништа више до једна активност човјекова бића, него је то комплекс који се не само апстрактно, него непосредно са-знаје, доживљава; дакле, сазнање је доживљај.

Док је за Соловјева вјера била први ступањ сазнања — други је представљање а трећи стваралаштво —, дотле његов пријатељ и савременик кн С. Н. Трубецкој, сасвим оправдано, прави јасну разлику између религијске вјере и вјера која је основ нашега сазнања.²⁷⁴ Религијска вјера, као реална веза субјекта-човјека са Субјектом-Богом представља нешто квалитетно друго него што је наша вјера, односно вјеровање, или чак повјерење. да је тачно оно што сазнајемо, тј. да га примамо, прихватамо као такво без свога личног провјеравања. Зато вјера као облик сазнања, или евентуално његов предступањ, односно подлога, представља нешто несумњивије од самог знања; знање највише може бити поуздано, тј. достојно вјеровања по својој несумњивости, а вјера је његов основ који постоји у свакоме његову акту; њу, на примјер, налазимо у признавању нечега за истинито. Ово признање се — по Карсавину²⁷⁵ — често идентификује са вјером, што је сасвим погрешно. Вјера чак није — наставља Карсавин — иста ни са вјеровањем, поуздањем, увјереношћу, него је њихов извор.

Али кад се ова два вида вјере — религијски и сазнајни — сучељавају на једном истом објекту, они се, свакако, разликују, али између њих се не налази бездан, понор; њих повезује њихов предмет — разумије се — уколико им је заједнички. И док је тај њихов објект исти — узмимо, на пример, да је то Бог — оне нијесу исте; а нијесу исте, јер религија и философија нијесу исто, па ни њихове способности и сазнања.²⁷⁶ Јер док религија обузима и прожима цијела човјека, дотле је философија искључиво ствар разума — једне од човјекових активности; истина, концепција свејединства се у многоме разликује од овог општепознатог и општепримљеног става, односно схватања философије, али иако је у приличној мјери обојена религијски — ипак је и знатно ужа и плића од религије: у њој је, свакако, разум превасходан.

И док се тако кроз вјеру зближују религија и философија, свејединство не пада у грешку да их идентификује; и не само то, него се оно осврће и на друга мишљења па су му позната схватања о сукобу вјере и знања, односно религије с једне и философије с друге стране. Док је Соловјев својим cjелокупним опусом превлађивао ту разлику — претходећи у томе нашем старијем савременику Шердену — дотле је Несмјелов негирао сукоб вјере и знања. Однос — каже он²⁷⁷ — постоји али кад се узме и вјера и знање једнога истога човјека, а не разних и различитих људи и концепција.

Вјера као шира, обухватнија од знања јесте море у коме подручје знања представља једно мало острво. Зато куд год окренуо своју сазнајну акцију, човјек залази у хипотезе које провјерава, испитује. . . сазнаје. Тај најдаљи домет и последњи основ и подлога његова сазнања односно стварности коју сазнаје, јесте вјера — то је домет философије. Али доживљај те вјере, њено доживљавање, не може се постићи а да се не испроба, не примијени у дјелима, у животу уопште²⁷⁸ — ово је већ домет религије, односно религијске вјере у коју интуиција свејединства постепено улази. У овоме смислу је очигледан став Карса-

²⁷⁴ Исто, 223.

²⁷⁵ Карсавин, *О начелах*, 77.

²⁷⁶ Трубецкој, кн. С.: *Собрание сочинений*, II, 223.

²⁷⁷ Несмелов, *Наука о човеке*, I, 96—97.

²⁷⁸ Karsawin, *Die russische Idee*, „Gral“, XIX, 8, 353.

вина који закључује да се, „на врховима вјере сазнања свога јединства са Богом достиже готово до индентификације себе са њим“.²⁷⁹ Да би ово стварно утврдио код читалаца, он се ослања на ап. Павла, потврђујући ово мишљење апостоловим ријечима — *а ја више не живим, него у мени живи Христос* (Гл. 2,20; Рм 15,18; I Кор 3,7; 12,10; и 11,13,10). Међутим, иако човек живи у Христу, и обратно — Христос у човеку, њихов однос није идентитет, него — употребићемо *terminus technicus* логике — супсумција. У самој ствари вољни и благодатни идентитет постоји, али супстанцијални — не: човек је човек — природно биће, а Христос је Бог — натприродно биће. Зато један једини, вјечни и апсолутни Бог, Христос — Богочовек, који обузима свакога човека и сваки човек може да га доживи — не исцрпљује се кроз однос са човеком и твари уопште. Човек сазнаје, и доживљава, својим бићем пунину Христова бића — али је тиме не исцрпљује; она, која залази у све индивидуално и, истовремено, налази се изнад њега — не угушује индивидуално, него му пружа бесмртност у којој оно свјесно сазнаје и доживљава вјечиту истину (I Кор 13,12; II Кор 3,18).

ИСТИНА — ЦИЉ И ОБЈЕКАТ САЗНАЊА

Код свакога сазнања ми тражимо истинитост; а она, као таква, означава извјесну подударност, адекватност нашега субјективног мишљења са оним о чему мислимо и говоримо, а што постоји изван нас, односно изван нашега мишљења. Стога је истина оно што је исто, као што је равнина оно што је равно, бјелина — оно што је бијело, новина — оно што је ново. . . Другим ријечима то је реална веза човекове идеје о новоме са стварним постојањем нечега новог, веза идеје о равноме са стварним постојањем нечега равног. . . И тако даље. Зато је Франкова примједба, која је иначе аристотеловског поријекла, да је истина *adeqnatio intellectus et rei*, дакле подударње људскога мишљења и његових појава и садржаја са дубоком реалношћу која постоји независно од човека²⁸⁶ — изванредно оштроумна и тачна.

Али како ништа што је предмет човекова дубљег интересовања није једнострано, па ни сам човек не представља један круг механизам или једну онтолошку раван — то ни његово сазнање поготово не сазнање његова најдубље заснованог вида, интуиције, не представља нешто једноставно. Зато интуиција представља созерцавање — са-гледа(ва)ње предмета у свој његовој различитости. То је истинско сазнање које је најдубље и најнепосредније. У њему адекватност између истине и предмета на који се она односи достиже крајње могући степен: истина није симболички израз предмета, није ни његова копија, но сам предмет уколико истина, на извјестан начин, постоји у субјектову сазнању које је познање.²⁸⁷

Као таква, истина се сазнаје цјелином бића — не само умом, ни само срцем, нити само вољом, него — цјелином која активно у себи садржи све ове изражаје. Тек тако је потпуна. Зато свака истина која се не би сазнавала једновремено свима овим способностима — не би била потпуна.²⁸²

²⁷⁹ Исти, *О началнах*, 77.

²⁸⁰ Франк, *Нейосийжимое*, 42; *Свей во шме*, 129. и 130; *Erkenntnis und Sein*, I, *Das Transcendentalproblem*, „Logos“, XVII, 2, 173.

²⁸¹ Лосский, Н.: *Чувствёная, интелектуальная и мистическая интуиция*, 30; *Об айотее чолвечёства*, „Вестник РСХД“, 104—105, 290—291.

²⁸² Левицкий, *Трагедия свободы*, 49.

Међутим, иако је потпуна истина до које може доћи човјек, то још не значи да је она савршена, односно апсолутна. Аналогно томе: човјек, њен субјект, је такође потпуно, али не и апсолутно биће. Најдубљи смисао и бић истине лежи далеко од човјека; она се човјеку открива и он је на разне начине уочава. Истина припада сфери свејединога и апсолутнога реалности, а њена бић се коријени у Богу. Па као што свеједино сазнање обузима собом и наше појединачно несавршено сазнање о изарава сав наш унутрашњи свијет, и тим озарењем отвара човјеку заграничне могућности — за њено сазнање није потребно да се човјек одвоји од свога сазнања и мисли да би њу стекао, него само да превазиђе своје несавршенство. Јер истина је сама нешто што обузима наше сазнање и прониче га. Док за наше људско сазнање постоји привремено — садашње, прошло и будуће — сазнање, за свеједино као надвремено постоји само једно (*μόνος*) знање, али знање које је изнад ове временске подјеле и које у себи садржи све оно што садрже ови парцијални одломци. Зато се свеједино знање — дакле, и истина — јавља у односу на људско сазнавање као јединствена синтеза вјечнога сјећања, садашњег знања и далеког предвиђања.²⁸³ Истина као биће, истина у онтолошком смислу, није исто са истином у сазнајном смислу. Зато у сфери свејединства истина представља свеједино знање а не свеједино биће: јер сазнање обухвата у себи и биће и небиће — и ноћ која је сада и дан кога *већ* нема или га *још* нема,²⁸⁴ док у онтолошкоме слислу не може да постоји напореда са истином лаж; јер кад би лаж постојала заједно са истином, постојало би, значи, онтолошко двојство — истинито и лажно биће.²⁸⁵ А то би била онтолошка, битијна немогућност.

Истина је, за Соловјева, апсолутна вриједност која припада само свејединству, а не људским судовима и закључцима. Зато, њу схватити и разумјети значи — прекорачити уске границе субјективне мисли и ући у област постојећег јединства свега, тј. Апсолутнога.²⁸⁶ Дакле, пут за њено сазнање је исти као и пут за сазнавање онтолошког, како нам га представља Франк.²⁸⁷ Истина, као дубока реалност, недоступна својом најдубљом суштином човјеку, сазнаје се само непосредним одавањем њој и созерцавањем ње. Сумња која у концепцији свејединства представља болест интелекта и воље.²⁸⁸ не води истини; она, напротив, може да заведе на странпутицу. Али ако би се кроз методолошку сумњу пошло према истини — дакле, Декартовим, методом, истина би се морала прво претпоставити. Истина као биће је неуништива. Јер и кад би је — дозволимо то за тренутак само као могућност — човјек уништио, дошло би се опет до истине, али парадоксне: истина је да Истине нема. Међутим, истина је нешто постојеће, *τὸ ὄν*, биће. Зато не може да постоји више истина него само једна; она је једна, проста, несложена, недјелива, мада има много истинитога које је на извјестан начин неодвојиво од истине.²⁸⁹ То што је истинито, то је нешто што има Истину као своју залогу; она се кроз њега пројектује, кад у већој, кад у мањој мјери. И те њене пројекције, које се манифестују у подударности наше мисли са објективном стварности, називају се истинама. Али то су сазнајне истине, односи људских идеја и објективне стварности;

283 Трудбечкой, кн. Е.: *Метафизическая предположения познания*, 316—137.

284 Исто, 321.

285 Карасавин, *О началах*, 153.

286 Lossky, N.: *History of Russian Philosophy*, 97.

287 Франк, *Онтологическое доказательство*, *Записки РНИ*, I.

288 Karasavin, *Die Russische Idee*, *Gral*, XIX, 8, 353.

289 Исти, *О началах*, 153.

њих може да буде и више по броју и више по степену истинитости, док је истина у онтолошком смислу само једна, једина ($\mu\acute{\nu}\nu\omicron\varsigma$ а не $\xi\tau\varsigma$); њу у цјелини посјеђује само Бог који је такође један ($\mu\acute{\nu}\nu\omicron\varsigma$) и — истина (Јн 14,6). Материјал из кога се слаже наше сазнање — сав је у времену, али сама истина о њему — у вјечности је. Наше сазнање је на тај начин управо могуће као нераздјeljиво јединство мисли људске и мисли апсолутне,²⁹⁰ односно Божје кад је у питању Бог. На једноме другом мјесту кн. Е. Трубецкој је рекао да је истина свеједино знање, а не свеједино биће.²⁹¹ Свакако мислећи на оно што је у горњем наводу назвао изразом „материјал из кога се слаже наше сазнање“. Јер у дубљем смислу појмљена истина у његовој интерпретацији представља нешто што залази у област апсолутнога, нешто дубље и неразломљено, што може да се односи чак и на биће, док је за Франка истина — биће. За његова брата, кнеза Сергија,²⁹² истина је *све* и није *све*, и то зато што поред ње постоји и лаж. Истина не само да није све, него је она и више но све; јер кад би она била само *све*, она би била ограничена тим *свим*, а то значи да не би била апсолутна, свеједина, постојећа по себи и собом. Када би истина била само *све*, кад би се сводила на *све*, она би била факт који би био предмет емпиријскога сазнања. Међутим, и ту постоји проблем и методологије и компетенције таквога сазнања: тако свеопштега факта нема, а и кад би постојао, који би индивидум био кадар да га схвати, сазна, појмовно и експериментално обухвати! Она није факт, јер да је факт, људи је не би тражили; она је идеал, али идеал који је конкретан, васељенски и који је, као такав, основ свему. Она је више него *све*, па је зато тим *свим* неусловљена, невезана. Она дозвољава потојање поред себе и другога, и томе другом она може да се *саопишљава*. Она је апсолутна, васељенска, саборна, и зато је сазнајна за нас који нијесмо то. Ми се тако унутрашње присаједињујемо истини — оистињујемо се.

Резюме

др Димитриј Калезич

АНТРОПОЛОГИ ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА И БИБЛИ

Автор изјасњаєт даљше философију всеединства; в этом отделе разбираєт вопрос сознания во всеединстве: просмотрев антропологический аспект сознания, задерживается на содержании человеческого сознания да бы даљше перейти на то специфическое понимание всеединства — точнее что в сознании играет главную роль металогическое содержание. Человеческое сознание это со-знание, узнавание этого металогического содержания. На веру как на гносеологическую компоненту автор обращает внимание чтобы топом перейти на истину как на проблему сознания.

²⁹⁰ Трубецкој, кн. Е.: *Смисл жизни*, 23.

²⁹¹ Иствн, *Метафизическая предположения познания*, 321.

²⁹² Трубецкој, кн. С., *Собрание сочинений*, III, 8.

Zusammenfassung

Dr. Dimitrije M. Kalezić

DIE ANTHROPOLOGIE DER PHILOSOPHIE DER ALL-EINHEIT

Zu Beginn dieser Arbeit wird zunächst die Frage nach dem Verhältnis des Einzelnen zur Gesellschaft gestellt, danach geht Verf. über zur Hauptform des supraindividuellen Lebens und Wirkens – der Sobornost.

In der Alleinheit werden zwei Arten der Sobornost klar unterschieden: natürliche Sobornost und Sobornost nach der Gnade. In der natürlichen Sobornost unterscheiden wir ihre Formen, bzw. Stufen: Familie und Nation, Geschichte und Metageschichte, und in ihnen fühlt man die Einheit der Menschheit, die sich durch ihre Aspekte manifestiert – onthologische, soziologische und die symphonische Persönlichkeit. In der Sobornost nach der Gnade wird das Gottmenschtum als Kategorie unterstrichen, um schließlich zum Beispiel eines gottmenschlichen Organismus zu gelangen – der Kirche.