

SUŠTINA RACIONALNOG PRISTUPA CIVILIZACIJI

Muamer Halilović

*Grupa za religijsku civilizaciju,
Centar za religijske nauke „Kom”, Beograd, Srbija*

Civilizacija, kao najveća sistematična jedinica u čovekovom društvenom životu i kao drugorazredna prezentacija istinitih postojećih činjenica posle one ontološke, može predstavljati dve različite manifestacije. U prvoj, proizlazeći, precizno i detaljno, iz svojih prethodnih egzistencijalnih sfera, odnosno onih istinitih i činjeničnih pre svega, a zatim i spoznajnih, ontoloških i epistemoloških, ona će sačinjavati harmonični sistem koji je u potpunom skladu sa postojanjem, onakvim kakvo ono stvarno jeste. Međutim, druga civilizacijska manifestacija jeste nepotpuna i inkompatibilna sa stvarnim činjenicama s jedne, i sa celokupnim spoznajnim sistemom s druge strane. Razume se, druga civilizacijska manifestacija, zbog toga što joj nedostaje harmonije i što ne proizlazi iz srži istine, nipošto ne može ponuditi večno individualno i društveno blaženstvo.

Promatrajući iz perspektive istorije čovekovog uma i njegove stečene nauke, shvatamo da su duhom čovečanstva dominirala dva univerzalna misaona toka koja su katkada, snažnije ili blaže, prožimajući mu postojanje, dopirala do njegovih najsloženijih doktrina i teorija. Prva doktrina koja se pojavila bila je racionalne prirode, dok je ona kasnija predstavljala relativistički pristup stvarnim činjenicama, te veoma brzo sasvim negirala i njihovo eksterno postojanje. U skladu sa navedenim prikazom civilizacije, tvrdimo da relativistički pristup civilizaciji dovodi do haotične civilizacije u kojoj vlada globalni nered, dok racionalni pristup, proizlazeći izrazito i precizno iz poretka istinitih činjenica, te prelazeći mostom ontološkog i epistemološkog saznanja, stvara potpunu i harmoničnu civilizaciju koja čoveka i njegovo društvo, shodno usavršavajućim stupnjevima egzistencije, vodi ka večnom blaženstvu. Suštinu takve civilizacije, univerzalno gledano, obeležavaju argumentovanost i kompatibilnost sa stvarnim činjenicama s jedne, i religija kao

riznica savršenih egzistencijalnih tajni postojanja, razjašnjenih spoznajnom snagom njenog jedinog Uzroka, s druge strane.

Ključne reči: egzistencija, znanje, civilizacija, racionalni svetonogled, relativistički svetonogled, religija

Uvod

Civilizacija je, po svojoj osnovnoj definiciji, najveća sistematična jedinica u čovekovom društvenom životu. Prema tome, sasvim je prirodno da u njevoj suštinskoj strukturalizaciji sagledamo simbiozu raznih, ali ipak srodnih elemenata. Ukoliko bismo hteli da, u okviru kratkih rečenica i fraza, ukažemo na donekle kompletni, pretenciozni i transparentni prikaz civilizacije, razjasnili bismo njenu suštinu na sledeći način.

Ona je objektivno, dinamično i napredno ustrojstvo koje, u ljudskoj zajednici, na osnovu unutrašnjeg i vanjskog reda, uspeva i moguće je da će i dalje uspevati u tome da fenomenalizuje svoje kulturne potencijale u senci svojih otpornih ekonomskih, političkih i militarnih preovlađujućih sistema, i koje je na taj način doprlo do uniformnih duhovnih i materijalnih dostignuća.

Civilizacijska instrumentalna uloga umnogome se odslikava i u ovom kratkom, ali svakako univerzalnom prikazu, tako da sasvim jednostavno stizemo do zaključka da nam ona može poslužiti poput korita u koje će se kasnije ulivati rečice raznih naučnih oblasti i najzad izgraditi kolektivnu sadržinu celokupnog čovekovog sistematskog uma i svetionik njegove nauke. Racionalna i naučna prezentacija jednog stabilnog civilizacijskog sistema koji se zasniva na fundamentima čovekovog uma, zasigurno bi ulila novi duh i nijansu u njegova individualna i društvena razmatranja. Takav pristup civilizaciji preuzima rukovodstvo nad naučnim aspektima čovekove zajednice i znatno određuje status ostalih dimenzija njegovog života. Prema tome, jasno je da ukoliko taj racionalni pristup i njegov demonstrativni rezultat budu bliži ontološkom istinskom svetonogledu, utoliko će oni uticati i na ostale elemente jedne zajednice. Na osnovu rečenog, shvatamo da racionalno razmatranje suštine civilizacije i demonstrativna prezentacija njenog kolektivnog i univerzalnog ustroja, predstavljaju jednu od osnovnih i matičnih dužnosti svakog naučnika; jer ljudska zajednica će, jedino na taj način, uspeti da prečisti svoj identitet i prvo spekulativno, a zatim i praktično, sagleda svoj položaj u svetu, u ontološkom smislu.

Na osnovu racionalnih i demonstrativnih kredibilnih i delikatnih argumenata, svaki ljudski učinak eksplicitno proizlazi iz njegove *volje*, dok se ona

u suštini poklapa sa koncepcijom koja je pre svega stvorena u njegovom umu. Prema tome, možemo tvrditi da intelektualna podloga i uzrok svakog ljudskog učinka koji se pojavljuje u sklopu posledica, predstavljaju spekulativnu koncepciju koju on stvara u svome umu.

S druge strane, budući da racionalni principi, zbog svojih demonstrativnih i argumentovanih fundamenata, nemaju izuzetke, ova doktrina prožima sve svoje aplikacije shodno njihovim ontološkim položajima i egzistencijalnim potencijalima. Naravno, u ovom kratkom spisu ne želimo opsežno da promotrimo ovu doktrinu koja se spominje u skoro svim racionalnim filozofskim i teozofskim školama, i time protivreći relativističkim teorijama u toj misaonoj areni. Međutim, civilizacija koja je umnogome proizvod ljudskog uma i njegovog sistematskog i složenog učinka, u velikoj meri dotiče se maločas navedene doktrine i, zbog toga, biće neophodno prezentovati je, sažeto, u narednim redovima. Međutim, pre toga, na filozofski i racionalan način ukratko ćemo razjasniti kako predodžbe, ili, uopšte, sve intelektualne podloge prethode ljudskim proizvoljnim učincima.

Na osnovu sasvim jasnog i samoevidentnog principa kauzaliteta, svaka posledica, neminovno, mora imati i svoj uzrok. Taj princip, drugim rečima, glasi da ukoliko uzrok određene posledice ne postane, tada ni posledice neće biti. Naravno, kao i u mnogim drugim samoevidentnim principima i sudovima, i u ovom slučaju postoje određene doktrine koje su usmerene ka tome da ospore i opovrgnu pomenuti zakon. U tu grupu spada i čuveni pokušaj slavnog engleskog filozofa Dejvida Hjuma (1711–1776) koji je pokrenuo razmatranje o odnosu između uzroka i posledice (Hume 1972: 109–131). Međutim, analiza njegovih izjava i argumenata, kao i njihova kritika i opovrgavanje, predstavljaju temu koja ne pripada naslovu naše trenutne rasprave. Ukratko, celokupna njegova rasprava se najzad svodi na netačnu prezentaciju i shvatanje tog zakona, iz čega proizlazi njegovo neprihvatanje. O svemu tome jasnije svedoče i njegove protivrečne tvrdnje u vezi sa nužnošću postojanja uzroka pri pojavi svake posledice. U takvim spisima, primera radi, kada Hjum spominje srodnost između uzroka i njegove posledice, tada on, u stvari, implicitno prihvata nužnost postojanja uzroka radi nastanka njegove posledice (Hume 1988: 182). Svakako, smatram da će naša eksplanacija u sledećim redovima, iako ne sasvim povezana sa pomenutom Hjumovom doktrinom, ipak značajno ukazivati i na ispravnu viziju odnosa uzroka i posledice. Važno je da se istakne to da mi ovde ne razjašnjavamo suštu i univerzalnu analizu uzročno-posledičnog odnosa, već analitičkom metodom ukazujemo isključivo na one kauzalne odnose čiju posledičnu stranu sačinjavaju ljudski proizvoljni učinci. Upustimo se u taj kratki prikaz.

Svaki čovekov proizvoljni učinak neminovno proizlazi iz određenog uzroka ili iz mnoštva njih koji ipak sačinjavaju jednu celinu. Preciznim racionalnim

promatranjem uočavamo da se taj uzrok može definisati u okviru triju različitih, ali svakako srodnih moći. „Pod prvom”, piše čuveni islamski filozof Alame Muhamed Husein Tabatabaji, „misli se na izvršnu ili takozvanu praktičnu moć, odnosno energiju koja proizlazi iz čovekovog fiziološkog sistema i njegove telesne snage. Međutim, ovu prvu pokreće druga moć, odnosno moć žudnje. Ona se manifestuje kroz želju, stremljenje i nameru. Naravno, preciznom analizom, shvatamo da je i ona posledica u sistemu ljudske prirode tako da zahteva drugi uzrok. Nju svakako prouzrokuje maločas pomenuta intelektualna moć koja se zasniva na poimanju ili imaginaciji. Ove tri moći, iako prouzrokuju proizvoljne učinke, same ipak nipošto nisu proizvoljne” (Tabatabaji 2001: 237). U pomenutom spisu, moramo obratiti pažnju na to da Tabatabaji, govoreći o intelektualnoj moći kao osnovnom uzroku svakog proizvoljnog učinka, tvrdi da ta moć nije proizvoljna. U protivnom, nikada ne bismo došli do zaključka budući da bi i toj moći bio potreban novi uzrok. Na taj način, razume se, tom uzročno-posledičnom nizu nikada ne bi stigao kraj. Druga tačka koju moramo promotriti jeste to što on deli intelektualnu moć u dve grupe. Jedna vrsta te moći se, kako on tvrdi, zasniva na istinitom poimanju, dok je osnova druge, zapravo, imaginacija. On na taj način želi da ukaže na to da nema razlike u tome da li se radilo o istinitom proizvoljnom učinku koji će biti u skladu sa ostalim postojećim objektima, ili se govorilo o nepostojećem subjektu koji se nalazi samo u našim umovima. On tvrdi da posledice obeju vrsta moraju imati svoj intelektualni uzrok koji će se realizovati u obliku pomenute sile.

Nastavljajući svoju spekulativnu ekspediciju, ne smemo prevideti ni suštinu pomenute intelektualne moći. Shodno logičkoj podeli teme kojom se bavi, ona se može prikazati kroz dve različite grupe. U jednoj, intelektualna moć pojma, odnosno stvara, imaginaciju (zavisno od istinitosti ili neistinitosti predmeta) određenog pojma, dok u drugoj, ona istu funkciju realizuje u vezi sa zasebnim sudom. Prema tome, intelektualna sila se može zasnovati na sledeća četiri predmeta:

- poimanju određenog pojma;
- poimanju određenog suda;
- stvaranju imaginacije određene predodžbe;
- stvaranju imaginacije određenog suda.

Imajući u vidu da je i sama civilizacija složeni i kolektivni ljudski proizvoljni učinak, sasvim je neizbežno prihvatiti pomenuti zakon i kada je ona posredi. Prema tome, ukoliko želimo da, na veoma precizan način, govorimo o civilizaciji i njenim različitim aspektima, tada nam racionalne dimenzije njenog poimanja i kreiranja od strane jednog kreatora, ili grupe njih (što je

slučaj sa većinom civilizacija), svakako moraju biti od primarne važnosti. Drugim rečima, nipošto nije moguće prevideti racionalni pogled u istraživanjima o civilizaciji, i to je razlog brojnim neuspesima savremenih istraživača te multidisciplinarnе naučne oblasti.

Da bismo ukazali na celokupan tok validnih i invalidnih istraživanja o civilizaciji i njenom kreatoru, odnosno kreatorima, u nastavku ćemo se ukratko osvrnuti na selektivnu istoriju čovekove misli, u merama vezanim za našu temu.

Odnos racionalnog i relativističkog svetonazora

Relativistički svetopogled je u svom latentnom obliku nastao odmah nakon naučnih poslerenesansnih promena. Naravno, on je tokom vremena doživeo velike promene i manipulacije, te najzad, u osamnaestom i devetnaestom stoleću, proslavio svoju maksimalnu motivizaciju nakon toga što su mu istaknuti filozofi te epohe uravnali put. Iako nisu eksplicitno govorili o takvoj doktrini, oni su, ipak, svojim iskazima umnogome oponašali iskru i pripremili podlogu za genezu njenog potpunog i kompletnog oblika. Taj intelektualni proces, u stvari, bio je odražaj nezgrapnog globalnog prihvatanja njegovog prethodnog svetopogleda od strane pojedinih srednjovekovnih filozofa i naučnika, koje je proizvelo kolektivno društveno nezadovoljstvo u raznim slojevima zajednice. Međutim, ta činjenica nam nipošto ne ukazuje na istinsku razliku između racionalnog i relativističkog ontološkog pristupa. Da bismo preciznije uočili srž tih dveju doktrina, moramo se bar ukratko osvrnuti na ciklus njihovog poleta i eventualnih stagnacija u određenim vremenskim epohama.

Polet i stagnacije racionalnog i relativističkog svetonazora

Starogrčka naučna baština

Racionalni svetopogled je, u naučnim svetskim zajednicama, prisutan od samog početka istorije znanja i nauke. Kada je čuveni Sokrat u svom retoričko-intelektualnom poduhvatu pokušavao da odstrani rigidno uverenje sofista, on je, u stvari, bio punopravni predstavnik maločas pomenutog svetonazora. *Sofista* je termin koji se, prema svom leksičkom značenju, odnosi na čoveka koji je u antičkoj Grčkoj posedovao određenu veštinu i znanje te je zbog toga mogao sebi pridati naziv mudraca. Naravno, sofisti su prvobitno bili ljudi od nauke, narodni učitelji i prosvetni radnici, međutim, nešto kasnije, oni su označavali pripadnike određene škole i katkada se namerno služili lažnim zaključcima kako bi izvrtali istinu i zakone u svoju korist (Vujaklija

1996/97: 835). Međutim, taj termin je vremenom doživeo svojevrsne dra- stične promene u značenju. Osobe koje su nosile taj naziv, kao što smo rekli, nekada su zloupotrebljavale svoj položaj te su svoje učenike podučavale to- me da istina u celini zavisi od pojedinačnih ličnosti, tj. od svakog čoveka ponaosob. Oni su mudrost preobrazili u subjektivnu činjenicu, nakon što su je odvojili od njenog izvornog teozofskog značenja. Iako se taj poduhvat ele- mentarno pojavio u njihovim ontološkim izjavama, ipak je ubrzo pokrenuo veliku raspravu o epistemološkom smislu znanja i nauke koja se mnogo ka- snije, praktično, odvojila od filozofije.

U takvim okolnostima, Sokrat je pokušao da ljudski um pozove ka njego- voj prirodi i da prezentuje njegova razotkrića. On je uložio veliki intelektual- ni trud da bi ukazao na činjenicu da se egzistencija proteže kako unutar tako i izvan ljudskog postojanja, te da ljudski razum uspeva da spozna istinu onakvu kakva ona u stvari i jeste, a ne onakvu kakva on želi da bude. Njegovu doktrinu su na dva različita načina upotpunili Platon i Aristotel, i tako in- stitucionalizovali racionalni svetopogled u kasnijim filozofskim i teozofskim školama. Platon je, u svojoj iluminativnoj filozofiji, demonstrativno razjasnio položaj čoveka i njegove egzistencije u ontološkom smislu, te je kroz sjaj ta- kve inspiracije ilustrovao i proces njegove percepcije i saznanja. Njegova epi- stemološka doktrina predstavlja intelektualnu interpretaciju Sokratove grube naučne kultivacije koju je on do krajnje instance vazneo. To vaznesenje je čovečanstvu poklonilo znatni preobražaj u istoriji nauke. Po njegovim tvrd- njama, čovek u ciklusu percepcije nipošto *ne stvara* istinu, već je *doživljava*¹.

1 Ovde, možda prerano, moramo napomenuti da je Platon duboko uveren u to da je glavni cilj filozofije kao takve uticanje na društvenu arenu, te najzad racionalno preuzimanje vođ- stva u jednom društvu. Definišući istinske filozofe kao brižljive mislioce koji ipak sači- njavaju manjinu, on iskazuje sledeće reči: „A oni [istinski brižljivi filozofi] koji su pripadali tom malom broju i okusili kako je prijatno i blaženo posedovati filozofiju, dospeli su do valjanog uviđanja mahnitosti svetine, te shvatili da niko ništa ne radi zdravo u poslovima države i da nema saveznika s kojim bi iko mogao ići pravdi u pomoć, i time osigurati i sopstveni spas. Štaviše, oni liče na čoveka koji je upao među divlje zveri, pa budući da neće zajedno s njima da čini nepravdu, a nije u stanju da se tim divljim zverima sam odupre, propada i postaje suvišan i sebi i ostalima još pre nego što je koristio bilo državi, bilo svo- jim prijateljima. A onaj [lažni filozof] ko je o svemu tome dobro razmislio, pa živi u miru i radi svoj posao, postupa kao čovek koji kad vetar uzvitla prašinu i oblake, staje ispod nekog malog zida; on posmatra kako se drugi nezakonito zasićuju, zadovoljan je ako ovaj život može da proživi nekako neokaljan nepravdom i bezbožnim delima, a kad dođe vre- me da ga napusti, on kreće na put s lepom nadom, radostan i raspoložen” (Platon 1983: 188). Kroz ovaj kratki Platonov tekst, veoma jednostavno shvatamo njegov originalni pristup filozofiji i njenoj ulozi u državi i društvu uopšte, kao i njegovo ilustrativno objašnjenje u vezi sa filozofima koji ne osećaju brižljivost prema svom društvu. Ovaj pristup filozofiji moguć je jedino ukoliko pod filozofijom ne podrazumevamo stvaranje istine već njeno otkrivanje, a to je ono o čemu je Platon elementarno govorio, zastupajući pionirske redove racionalnog svetopogleda.

Međutim, taj *doživljaj istine* realizuje se u dva različita aspekta o kojima on nije detaljno promišljao, a čija podrobna analiza je čekala preko hiljadu godina da se islamski peripatetički, iluminativni i najzad transcendentni filozofi konzistentnije pobave njom i da kodifikuju njene velike nejasnoće. Oni su tvrdili da je *doživljaj istine* nekada *stečen* posredstvom raznih koncepcija, dok je u drugim slučajevima postignut egzistencijalnim sjedinjenjem čovekovog postojanja s istinom. Budući da drugi način sticanja znanja i *doživljaja istine* direktno zavisi od ontološkog položaja svakog čoveka, oni su u svojim doktrinama ponajviše elaborirali prvi tok saznanja (Moalemi 2004: 89–93).

Glavna razlika između Platonove i Aristotelove škole javlja se u odnosu ontološkog i epistemološkog ustrojstva u njihovim razmatranjima. Iako su neki teozofi, poput Plotina u Aleksandriji i Farabija u islamskom svetu, pokušali da ublaže njihove rasprave i nesuglasice (al-Farabi 1985: 1), ipak njihove vizije u nekim segmentima i dalje ostaju udaljene. Međutim, svakako su oba gledišta zastupala racionalni svetopogled koji je, u raznim instancama i kvalitetima, bio dominantan blizu dve hiljade godina.

Aleksandrijska i islamska naučna tradicija

Apsolutistički starogrčki svetonazor, Aleksandrijska slavna škola i najzad peripatetička teozofska doktrina, koji su egzemplarno uticali na buduće vodeće intelektualne struje, umnogome su bili pod uticajem racionalnog svetopogleda s kojim se u grubim crtama znatno suočavamo u Platonovim i Aristotelovim izjavama (Plotin 1984).

Slavni aleksandrijski mislilac Plotin uspevao je da svojim čuvenim intuitivnim iskazima na veoma transparentan način razjasni neke latentne tačke u Platonovim predajama. On je blago govorio o transcendentnom jedinstvu bitaka, iako je, svakako, bilo veoma rano da se u njegovo vreme očekuje pojava kompletnog i perfektnog prikaza takvih doktrina. Prema tome, njegovo referentno delo o teologiji ipak su ovekovečili teozofi i mislioci koji su se pojavili posle njega. U osmom stoleću, muslimani su to čuveno delo, tokom renomiranog procesa prevoda, preveli sa starogrčkog jezika na arapski, te su od tog datuma i muslimanski mislioci dobili priliku da upoznaju njegove naučne prezentacije i izlaganja. Ta činjenica je donela velike koristi celokupnom naučnom prosperitetu u svetu. S druge strane, budući da su oni pri prevodu, greškom, tu knjigu pripisali Aristotelu, njegova ličnost je među misliocima prve čuvene filozofske škole u islamskom svetu, tj. među peripatetičarima, dobila izvanrednu ulogu i položaj (Huseini Kuhsari 2003: 48–49). Njegova slava se umnogome prenosila i rečima osnivača tog briljantnog naučnog poduhvata Abu Nasra Farabija (Halebi 2002: 164–165). Avicena, najistaknutiji peripatetički mislilac, uzvisio je taj čin, u racionalnom smislu, do krajnje

instance, tako da je ta škola u njegovo vreme bila vodeća širom islamskoga sveta. On je Plotinove dragocene teorije tumačio na sasvim inovativan i produktivan način. Naravno, mi ovde ne želimo da promatramo njegove ontološke doktrine u kojima je za sobom ostavio čitav spektar filozofskih inovacija, već ćemo ukratko ukazati isključivo na njegov epistemički doprinos. Tvrdeći da je istina ona što postoji izvan nas, a ne ona koju bismo mi stvarali, on o početku njenog stvaranja govori da je tu svakako reč o božanskoj nužnosti. On ističe da se stvaranje pokazuje u samom božanskom znanju kojim Bog zna o Sebi samom, a ta spoznaja koju Bitak jedini (božiji) večno ima o Sebi, nije ništa drugo nego Prva emanacija, odnosno Prva umnost. Taj prvi jedinstveni učin stvaralačke energije, istovetan s božanskom misli, po Aviceni, osigurava prenošenje Jednog u mnoštveno, udovoljavajući načelu: iz Jednog može proisteći samo Jedno (Korben 1987: 153). Nešto kasnije, detaljnije obrazlažući ovu doktrinu, on eksplicitno ukazuje na to da je i čovekova spoznaja, zapravo, razotkrivanje ovih nužnih odnosa, a ne stvaranje sasvim novih, do tada nepostojećih, te tako, na intelektualni način, zastupa racionalni svetopogled. Njegov neposredni zastupnik Averoes preneo je sadržinu njegovih referentnih dela i čuvenih spisa i traktata u Andaluziju. Međutim, svaki ekspert za istoriju islamske misli i filozofije u celini uočiće znatne razlike između tih dvaju naučnih poduhvata.

Peripatetičku školu podvrgli su kritici iluminativni mislioci. Oni su smatrali da je pomenuta škola predstavljala suštu formalno-logičku argumentovanost i demonstrativnost koje se postižu posredstvom različitih koncepcija, te da u njenoj strukturalizaciji ne postoji dovoljno prostora za takozvani *direktni doživljaj znanja*.

U toj kritici, oni su umnogome bili u pravu. Iako se krajem svog naučnog života posvetio i gnostičkoj teozofiji, ipak Avicena tu metodu nije strukturalno uneo u svoj filozofski i intelektualni rad, te je ona ostala po strani njegovih teozofskih beležaka. Ta kritika je kasnije postala institucionalizovana, zbog čega je *Suhravardi* osnovao novu Iluminativnu školu u islamskom svetu. Možemo reći da su te dve škole zasnovane na temeljima sličnih fundamenta, ali da su ujedno imale i drastične razlike u metodologiji.

„Postoje različite grupe mudrih ljudi”, ističe Šahabudin Suhravardi (Šejhul Išrak), osnivač Iluminativne filozofije u islamskom svetu, „koje uglavnom svrstavamo u sledećih pet grupa. Neki od njih su iluminativni teozofi koji nemaju nikakve srodnosti sa spekulativnom filozofijom, dok su drugi, sasvim suprotno njima, oni spekulativni teozofi koji se nipošto ne upuštaju u Iluminativnu filozofiju. U treću grupu spadaju oni koji, objedinjujući obe spekulativne i iluminativne teozofske smernice u celini, postigoše kompletni rezultat. Međutim, postoje i četvrta i peta grupa. Četvrtu grupu predstavljaju pretežno iluminativni teozofi koji su u spekulativnoj filozofiji prosečno ili pak slabo

rangirani, dok su pripadnici pete grupe u potpunosti na suprotnoj strani od onih prethodnih” (Suhrevardi 2001: 11–12). Ukazujući ukratko na razlike pomenutih klasa mislilaca, on rezimira na sledeći način: „Ukoliko se pojavi teozof koji će spadati u treću grupu, te rukovoditi odjednom iluminativnom i spekulativnom teozofijom, on će u stvari predstavljati božijeg namesnika na Zemlji. Međutim, ukoliko se takav ne pojavi, onda prednost imaju oni iz četvrte grupe, odnosno oni iluminativni teozofi koji imaju prosečno, ili pak slabije znanje kada je reč o spekulativnoj filozofiji. Ako u nekom vremenu ne bude ni takvih teozofa, onda će prednost imati teozofi koji su se bavili isključivo iluminativnom teozofijom, bez obraćanja pažnje na spekulativnu filozofiju” (Suhrevardi 2001: 12). Razmatrajući reči osnivača Iluminativne teozofije, shvatamo da, po njegovom mišljenju, filozof koji svoje znanje ne stiče putem direktnog doživljaja znanja, u stvari i ne može predstavljati istinsku filozofiju, ili kako to on naziva, teozofiju. Naravno, on prihvata da je spekulativna filozofija izuzetno dobar pribor za jednostavnije prenošenje znanja, kao i za njegovo obrazloženje, međutim, argumentovano tvrdi da njena aktivnost počinje tek nakon doživljaja istine kroz iluminativnu teozofiju. Spekulativna filozofija, po ovoj tvrdnji, izvanredno objašnjava istinitost i ukazuje na nju i na razne racionalne dimenzije jedne činjenice čija je bit, već ranije, na drugi način otkrivena. Međutim, kako se bavi isključivo koncepcijama a ne činjenicama onakvim kakve one u stvari jesu, ona nije u mogućnosti da *doživi* istinu i na epistemički validan način *dopre* do nje. To je, po njegovom mišljenju, dužnost Iluminativne teozofije.

U svakom slučaju, u šesnaestom stoleću, dve rasplamsale i uzburkane intelektualne reke peripatetičke i Iluminativne škole ulile su se u korito transcendentnog shvatanja celokupnog postojanja u okviru jedinstvene doktrine najčuvanijeg mislioca islamskog sveta Mula Sadre Širazija. Grandiozni islamski teozof u svojim referentnim delima usavršio je racionalni pogled na svet i egzistenciju, te je i u svojim epistemološkim izlaganjima ukazao na jedinstvo učinka i činitelja (Sadruđin Širazi 2006: 78–79), tj. na teoriju koja implicitno proizlazi iz doktrine o jedinstvu znanja i poznavatelja. Njegova Transcendentna teozofija je nešto kasnije, stolećima, dominirala glavnim predelima islamskoga sveta, a i danas je ponajviše u njima zastupljena.

Srednjovekovni naučni tokovi na Zapadu

S druge strane, na Zapadu je taj proces posle raspada starogrčke naučne tradicije imao drugačiji tok. Retrospektivni pristup se umnogome primećivao među naučnicima i baštinicima teozofije i racionalne nauke u prvim stolećima srednjeg veka. Međutim, direktan odnos sa stvarnošću i eksternom egzistencijom i stolećima kasnije ostao je korektan i neopovrgnut. Slučajevi

Svetog Anselma (1037–1109), *Svetog Tome Akvinskog* (1225–1274) i *Svetog Bonaventure* (1221–1274) najbolji su primeri za to da je racionalni svetopogled u prvim stolicima srednjovekovnog perioda, u skoro svim središtima znanja, bio vodeći intelektualni tok među naučnicima i ljubiteljima mudrosti. Tu činjenicu nije osporavalo ni to što su oni pripadali raznim filozofskim svetopogledima. Akvinskog, primera radi, uglavnom možemo smatrati dominikancem, dok bismo za Bonaventuru radije rekli da je franjevac (Nešković 2000: 390). Međutim, i pored toga, njihov sličan stav u vezi sa racionalnim pogledom na svet i na celokupno postojanje nipošto se ne opovrgava. Moramo istaći da su baštinici teozofskih i filozofskih nauka, kako unutar okvira hrišćanstva tako i u islamskom svetu, u tom periodu umnogome koristili racionalne principe veroispovesti kojima su pripadali, tako da je taj vremenski raspon, ujedno, i doba poleta *religijske filozofije*.

Po pojavi *Vilijama Okamskog* (1280. ili 1290–1349), racionalni religijski svetopogled je na Zapadu doživeo male i blage promene koje su se kasnije preobrazile u drastične kataklizme. On je, suprotno svojim učiteljima, najpre odvojio logiku i epistemologiju od filozofije, metafizike i teologije. Taj njegov strukturalni poduhvat možemo protumačiti na dva različita načina. Prvo bismo, naravno, spomenuli njegove ambicije da religijske nauke dosegnu do perfekcije, dok bismo kao drugo naveli njegovu težnju za intelektualnom institucionalizacijom spomenutih naučnih disciplina. Na osnovu prve parafraze, Vilijama Okamskog morali bismo svrstati među ostale sholastičke filozofe i mislioce poput *Svetog Bernarda* (1090–1153) i *Svetog Damjana* (1007–1072) koji su u Francuskoj i Italiji promovisali religijski racionalni svetopogled. Međutim, ukoliko bismo prihvatili drugu interpretaciju njegovih spisa, tada bismo ga mogli nazvati osnivačem novog spoznajnog procesa koji je u potpunosti urodio plodom tek nekoliko stoleća nakon njegove smrti.

Kada sveobuhvatno sagledamo doktrine Vilijama Okamskog i ambijent u kojem je on razmišljao, shvatamo da je u pitanju druga spomenuta interpretacija. Njegov intelektualni poduhvat predstavljao je iskru koja je, pored ostalih brojnih elemenata, uticala na celokupan intelektualni tok modernoga doba. Možda je glavna činjenica koja nas navodi na takav stav upravo to što je on racionalni i kolektivni zakon *uzročnosti* preoblikovao u nejasnu i neadekvatnu empirijsku usporedbu, koja nastaje usled proizvoljne komparacije interakcije i učinka. Prema tome, Vilijam Okamski je smatrao da se ta relacija razotkriva jedino na senzibilan način (Crombie 1959: 30). Ta teorija nas najzad dovodi do sledećeg zaključka. Filozofske i metafizičke nauke, koje raspoložu racionalnim i spekulativnim instrumentima, bivaju izvan dometa zakona uzročnosti i kauzaliteta. Drugim rečima, u takvim intelektualnim disciplinama upotreba demonstracija ili logičkih argumentacija predstavlja diskredibilno naučno pregnuće, te na taj način ona izlazi iz granica definicije

sistematske nauke. Ona se, veoma brzo, pretvara u puste haotične skupine spekulativnih teorema. Takav naučni pristup utro je put mnogobrojnim nominalističkim filozofima, tako da su Engleska i Francuska, pa zatim i ostale države u Evropi, četrnaesto stoleće upamtile po naučnom i intelektualnom premošćavanju metafizičkih principa do empirijskih i eksperimentalnih kriterijuma.

Taj talas je bio fatalan za razvoj *sholastičke* filozofije, te je, u velikoj meri, ugrozio ulogu i status tada već preformulisanih i od izvora udaljenih religijskih nauka. Naravno, pojam *religijskih nauka* označava niz strukturalnih i konceptualnih nauka koje, u skladu sa osnovnom metodom svake pojedinačne nauke – tj. u racionalnim naukama sasvim demonstrativno a u empirijskim naukama u celini eksperimentalno – bivaju zasnovane na temeljima religijskih principa. Uloga religije u ciklusu religijskih nauka nipošto ne ograničava stručnu metodu koja je esencijalno povezana sa glavnim predmetom te nauke, već snagom svojih gnoseoloških i spoznajnih kapaciteta doprinosi njenoj perfekciji i većem prosperitetu.

Religijski kapaciteti se, u naučnom aspektu, pojavljuju u dvema globalnim sferama. Jedna od njih je temelj svake nauke i zbog svoje univerzalnosti svakako mora biti racionalna i argumentovano razjašnjena. U tom aspektu, razmatra se pitanje o relaciji između filozofije kao osnove racionalnih nauka i religije. Druga naučna sfera u kojoj religija manifestuje svoja intelektualna bogatstva predstavlja pojedinačni principijelni pristup svakoj nauci. Mi ne želimo da se ovde opsežno bavimo definicijama i elaboriranjem spomenutih eventualnih naučnih područja u kojima religija može biti i te kako efektivna, međutim, svakako želimo da ukažemo na činjenicu da su religijske nauke, kao i ostale, kroz istoriju bile u različitim položajima. One su jednom respektovane, dok su drugi put regrutovane prema sasvim drugačijim i suprotnim ciljevima. Neadekvatna religijska naučna istraživanja u različitim racionalnim i empirijskim arenama, kao i jasna izopačenost u redovima elitnih naučnih ličnosti u trinaestom i četrnaestom stoleću, najavili su kolaps religijskih nauka u tom dobu. To je, naravno, predstavljalo najpovoljniju priliku za prezentaciju sekularnog pristupa nauci. Religija je vremenom ostavljena po strani skoro svih naučnih poduhvata, tako da je od nje ostao samo tradicionalni obred koji nije imao mogućnosti da zadovolji sve potrebe jedne zajednice.

Odumiranje sholastičke filozofije bilo je vrlo uočljivo i u empirijskom preovlađujućem ambijentu skoro svih novoformiranih univerziteta u tom vremenskom rasponu. Univerzitet u *Hajdelbergu* (osnovan 1386), Univerzitet u *Erfurtu* (osnovan 1392), Univerzitet u *Krakovu* (osnovan 1397), Univerzitet u *Lajpcigu* (osnovan 1409), Univerzitet u *Leuvenu* (osnovan 1425) i još mnogo drugih manjih univerziteta koji su osnovani u tim stolećima jasni su dokazi u korist maločas navedene činjenice.

Poslerenesansna revolucija u naučnim pristupima

Druga polovina petnaestog stoleća bila je očajnički pod uticajem raspada Vizantijskog carstva. Ta civilizacijska prekretnica se, u mnogim akademskim i naučnim sferama, poistovetila sa porazom sholastičkog naučnog poretka i njenog filozofskog ustrojstva. S druge strane, kataklizmične proizvoljne promene u društvenim i civilizacijskim sferama nisu dozvoljavale da se pojave brze intelektualne reakcije tako da baštinici sholastičke doktrine nisu uspeli da očuvaju ugled svoje nauke. To je predstavljalo najpovoljniju priliku za procvat empirijskih nauka.

Nikola Kopernik (1473–1543), objavljivanjem heliocentrične teorije svesmirskih tela, napravio je početkom šesnaestog stoleća metodološku revoluciju (Gingerich 2004: 32). Iako se metoda kojom je došao do pomenute teorije ne poklapa u potpunosti sa modernim eksperimentalnim izdanjima, ipak je ona u celini odstupala od srednjovekovnog pristupa astronomiji i celokupnoj nauci. S druge strane, njegov uspeh u intelektualnom smislu, kao i slava za koju ponajviše duguje svom bliskom kolegi *Andreasu Osijanderu* (1498–1552) koji mu je neposredno pred njegovu smrt objavio referentno i grandiozno delo *O kruženju nebeskih tela*, ostavili su veliki utisak na kasnije naučne tokove. Apsolutno nezadovoljstvo koje su pokazali pojedini vodeći sveštenici potvrđuje maločas pomenutu doktrinu. „Ljudi slušaju iskaze skororjevičkog vračara”, pomalo nezgrapno i ishitreno govorio je o njemu *Martin Luter* (1483–1546), „koji se trudi da pokaže da se okreće Zemlja, a ne nebeski luk i Sunce i Mesec. Onaj ko želi sebe da predstavi oštromnim i bistrim, mora doneti i novi sistem koji će nadjačati sve prošle. Međutim, ova neznalica želi da, u potpunosti, preokrene astronomiju, a Sveto pismo nam svedoči da je *Jošua* Suncu naredio da zastane, a ne Zemlji” (Rasel 1974: 69). Prirodno, narediti nečemu da stane implicitno ukazuje na to da se ono prethodno pokretalo. Prema tome, na osnovu ovog dela iz Svetog pisma Luter je tvrdio da se kreće Sunce, a ne Zemlja.¹

1 Na osnovu ovoga, ne možemo zaključiti da je kasnije utvrđeno otkriće da se Zemlja okreće oko Sunca, a ne Sunce oko nje, opovrglo ovaj deo iz Staroga zaveta. Taj deo možemo interpretirati na druga dva načina da bi on i dalje ostao validan. Iako se ne okreće oko Zemlje, ipak Sunce se okreće oko svoje ose. Prema tome, na osnovu prve interpretacije, možemo tvrditi da je *Jošua* zatražio od Boga da On zaustavi Sunce, odnosno njegovo rotaciono kretanje oko vlastite ose. Međutim, druga interpretacija, koja je ipak mnogo prihvatljivija, glasi da se ovde ne radi o materijalnom kretanju, već da se celokupna priča odnosi na nadmaterijalne stepene. Naravno, ovde ne želimo da se opširnije upuštamo u razmatranje tog dela iz Starog zaveta jer tada bismo se udaljili od svoje glavne teme, već smo samo hteli da ukažemo na mogućnost drugačije interpretacije istog dela, na osnovu koje novo empirijsko i astronomsko otkriće ne bi to opovrglo.

Iako Lutera ne možemo smatrati predstavnikom svih srednjovekovnih sveštenika, ipak nam njegove reči ukazuju na kataklizmične promene koje su se, u tim desetlećima, dešavale u naučnim sferama. Naučna revolucija koju je izazvao Kopernik ohrabrila je *Tika Braha* (1546–1601) i *Johana Keplera* (1571–1630) da slobodnije govore o svojim empirijskim inovacijama u domenu nove fizike i celokupnog naučnog poretka (Caspar 1993: 123–157). Ova generacija mislilaca i naučnika promenila je u potpunosti tok intelektualne dovrtljivosti, te stvorila neku vrstu društvene akutne mržnje prema srednjovekovnim naukama, koju jasno vidimo u kasnijim izjavama *Galileja* (1564–1642). Njegovo proterivanje je, možda možemo zaključiti, poslednji pokušaj tada već izopačenog srednjovekovnog znanja da opstane u društvenoj areni; međutim, ni takva tortura nije mogla da spreči pionire modernoga doba. Ona je, na taj način, jedino ostavila kontraproduktivni efekat na kolektivni um.

Prema tome, možemo zaključiti da je sholastička filozofija, krajem šesnaestog stoleća, doživela svoj konačni krah. Upravo zbog toga, početkom sedamnaestog veka, naučni i akademski krugovi su očekivali pojavu novog naučnog poretka, a mnogi intelektualni reformatori su iskušavali ponekad i svoje nezrele teorije. Jedan od njih koji je, u društvenom smislu, trijumfalno prezentovao svoju doktrinu bio je *Frensis Bejkon* (1561–1626). Njegov kritički pristup starogrčkoj i srednjovekovnoj nauci prijaio je ponajviše empirijskom duhu tog stoleća. Njegova filozofska doktrina, prema tome, iako inkompatibilna, prihvaćena je skoro u celini od strane mnogih akademskih krugova (Bacon 1893). Naravno, on je, kao i mnogi drugi naučnici, imao svoje protivnike, ali svakako je ostavio snažan utisak na tada mladu i znatno neopreznju zajednicu.

Kada detaljnije razmotrimo celokupnu situaciju u sedamnaestom stoleću, možemo veoma jednostavno objasniti pojavu novog filozofskog duha u političkom i društvenom aspektu koji je umnogome prouzrokovao *Tomas Hobs* (1588–1674), a malo kasnije zaključio *Džon Lok* (1632–1704).

Naravno, u svemu tome ne smemo izostaviti ni efekatan utisak francuskog filozofa *Dekarta* (1596–1650) koga mnogobrojni istoričari nauka, s pravom, nazivaju *ocem moderne epohe*. Iako on nije doslovno govorio o nekim premošćavajućim terminima između starog i modernog doba, u domenu filozofije i celokupne nauke, ipak je predstavljao nadahnuće i podstrek skoro svim budućim misliocima. Njegova čuvena rečenica, koja je najavila pojavu nove nauke i svih drugih spoznajnih teorema i njihovo utemeljenje na suštoj samosvesti, proizvela je kontroverznu doktrinu. On je tvrdio da je stigao do svesti o samopostojanju nakon što je saznao i spoznajno doživeo svoju misao: *Mislim, dakle postojim (Cogito ergo sum)*. Naravno, osvrćući se na ovu doktrinu, on nipošto ne želi da opovrgne religijske principe. Tu činjenicu potvrđuju njegovi brojni iskazi u vezi sa božijom svemoći i Njegovim

neograničenim sveznanjem. (Kenny 1970: 240–242). Prema tome, ne možemo smatrati da je on ovom epistemičkom doktrinom želeo da opovrgne dotad poznatu religijsku epistemologiju. Naprotiv, Dekart je čeznuo za time da je ovako, na svojevrsan način, usavrši. Međutim, ne znajući o naučnim zbivanjima na drugoj strani sveta, u islamskoj filozofiji, on nije uspeo da sagleda celokupni prikaz religijske epistemologije i metodu njenog pristupa znanju. Ta doktrina je, spontano, začela novu eru u istoriji čovekovog uma.

Spoznajni princip „misli” koji stoji iza pomenutog Dekartovog iskaza sadrži u sebi nekolicinu parafraza. Kritički gledano, moramo reći da je za takav spoznajni iskaz potrebno prvorazredno saznati o *samom sebi*, odnosno o osobi koja doživljava tu misao. Zatim, potrebno je da se, pre toga, pojmi i sama misao, kao i odnos i relacija između sebe i svoje misli, prvo u egzistencijalnoj, a zatim i u konceptualnoj instanci. Takođe, nešto ranije, on je morao sebi da razjasni da je postojanje ipak moguće. Tek tada je mogao da krene u dokazivanje suštine tog postojanja. Govoreći o ovome, čuveni savremeni iranski mislilac Misbah Jazdi smatra da je Dekartov trud dao veliku utehu intelektualnim krugovima, međutim, istovremeno je delovao poput opijuma koji zbog svojih esencijalnih nedostataka nije mogao da napoji istinoljubivi duh pripadnika racionalnog svetopogleda (Misbah Jazdi 1998: 40–41). Sve to nam ukazuje na nedovoljnu zrelost Dekartove osnovne doktrine, na kojoj on zasniva i svoje ostale teorije. Prema tome, njegove teorije u ovoj oblasti u strogoj su suprotnosti sa njegovim moralnim izjavama i sa težnjom da očuva racionalni svetonazor. One su svakako krenule drugim smerom.

Taj naučni pristup je *Immanuel Kant* (1724–1804), nešto kasnije, upotpunio svojim čuvenim kategorijama i strukturalnim razjašnjavanjima i analizama čovekovog razuma. Međutim, u svemu tome postoji jedna veoma važna činjenica. Govorimo o blagom procesu izgradnje racionalne barijere između stvarnosti i spoznaje. Takva barijera je, naravno, znatno ugrozila i njihovu međusobnu kompatibilnost. Drugim rečima, racionalni svetopogled je vremenom došao do faze neke vrste fenomenalističkog ispitivanja iz koje, naravno, nije uspešno izašao jer fundamenti racionalizma nipošto ne koriste fenomenalističke principe. Prema tome, ovo filozofsko razdoblje čije korene možemo jasno primetiti već u četrnaestom stoleću u spisima Vilijama Okamskog i koje je eksplicitno započeo Rene Dekart, uistinu predstavlja glavnu iskru za buduće filozofske tokove. Kantovi sledbenici nam, zasigurno, bez apologetske reakcije neće prihvatiti ovu doktrinu, no i oni će biti saglasni sa nama u tvrdnji da Kantova metafizika, u okviru čuvene *Kritike čistoga uma* i referentne *Prolegomene* koja je tesno povezana sa prethodnom, jeste više epistemološka nego ontološka. Mi, u ovom kratkom izlaganju, ne želimo da vrednujemo njegov intelektualni trud, niti da prezentujemo eventualne kritike usmerene protiv njegovih doktrina jer bi to, svakako, zahtevalo zasebno

obrazloženje, već samo nameravamo da ukažemo na blagi proces filozofske fenomenalizacije koju je on upotpunio i, kao takvu, preneo kasnijim osnivačima takve metafizičke škole, filozofima poput *Edmonda Huserla* (1859–1938) i njegovih naslednika. Oni su veoma brzo sistematizovali pomenuti svetopogled.

Bilo je to plodno tlo za definitivno razdvajanje stvarnosti i spoznaje. Stvarnost je, na taj način, u celini promenila svoje značenje. Ona više nije označavala ono čemu vodi egzistencija, već se svodila na rezultate suštog individualnog razmatranja svakog pojedinca. Na taj način, svaki um je posedovao svoju zasebnu stvarnost koja nije bila, nužno, direktno povezana sa stvarnostima ostalih umova. Tada se pojavljuje i proizvoljni dijalog između različitih umova koji se sada sporazumevaju i dele svoje, ne u suštini već u praksi, međusobno zavisne koncepcije. Ovu činjenicu je ohrabrila i humanistička reforma, koja ima korene do srednjovekovnog razdoblja i javno se nameće u osamnaestom stoleću.

Doktrine *Ogista Konta* (1798–1857), u devetnaestom veku, shodno rečenom, samo su obistinile mnogobrojne naučne želje i poduhvate začete skoro stotinu godina ranije. Upravo zbog takvih naučnih okolnosti, Kont je, u vidu zakona o tri faze, tvrdio da čovečanstvo na svojoj univerzalnoj putanji prolazi kroz tri znatno odvojene epohe. On ih, istorijskim redosledom, naziva teološkom, metafizičkom i naučnom epohom (Giddens 1974: 1). Nakon detaljnijeg objašnjavanja svojih iskaza, on najzad, sasvim ishitreno, tvrdi da odaje posebnu počast celokupnom čovečanstvu onda kada pridaje čoveku središnji položaj, u ontološkom smislu. Međutim, on je istovremeno zanezario grandioznu tradiciju religijskih i metafizičkih baština u kojima se čovek smatra božijim namesnikom i posrednikom između Boga i svih drugih bitaka. Njegova egzistencija se, u transcendentnim doktrinama, kako islamske tako i hrišćanske tradicije, pojavljuje u senci Gospodarevog sveobuhvatnog postojanja. Prema tome, on je, svakako, bio Njegov perfektni i savršeni odsjaj. Na osnovu pomenute doktrine koju islamski teozofi nazivaju *personalnim jedinstvom bitaka*, svet prožima samo jedna jedina egzistencija koja se trajno manifestuje i, u raznim oblicima, pokazuje svoje potencijale. Ona se, na taj način, elementarno pojavljuje u obliku potpune i perfektno epifanije, i onda, nakon pridobijanja mnoštva aplikacija u sebi, razotkriva svoje latentne čari. Tada počinje proces stvaranja koji svakako prolazi kroz svoje sasvim jasne i sistematske sfere.

Prema tome, postoje, u antropološkom smislu, dve znatne razlike između racionalnih religijskih predaja i relativističkih modernih razmatranja. Prema poslerenesansnoj fenomenološkoj filozofiji, čovek je merilo istine i sve ostalo se razmatra u senci njegove egzistencije. S druge strane, njegovo postojanje se ograničava na veoma kratak delokrug i, zbog toga, odbacuju se skoro svi

aspekti njegovog duhovnog i metafizičkog života. Prema tome, nauka i ostali predmeti bivaju potisnuti prohtevima sada već ograničenog čoveka. U takvom ontološkom poretku, tok nauke dobija sasvim drugi oblik, dok aksiološka ustrojstva i moralna vrednovanja bivaju porušeni. U suprotnom pogledu, zasnovanom na doktrinama racionalne teozofije, koje predstavlja celokupna religijska tradicija, čovek poseduje središnju ulogu u ontološkom smislu, ali ne u svetu egzistencije, već u sferi epifanija jedinstvenog Bitka, tj. njegovog Gospodara. Na taj način, on postaje božiji predstavnik, Njegov namesnik i osnovno merilo, te biva glavna smernica i putokaz svim ostalim stvorenjima. Međutim, i on, kao takav, žudi za dostizanjem do apsolutne egzistencije. Prema tome, njegov put ka savršenstvu nikada ne biva dovršen, nego on, uvek, na putu ka perfekciji i savršenstvu dobija uzvišenije položaje. Čovek, u transcendentnom pogledu, poseduje mnogo dragoceniji položaj od onoga u relativističkom svetonazoru. Kada uporedimo *Kontovog* čoveka sa onim koga predstavlja *Sadrudin Širazi*, do u tančine uočavamo tu veliku razliku (Nasr S. H, Leaman O. 2001: 646–659).

Relativistički pristup ne ostaje u granicama ontologije, već se kasnije, transparentno, pojavljuje i u ostalim aspektima celokupnog naučnog sistema i društvenog ustrojstva. Metafizika jasno gubi svoj uticaj u znanju, te svoje mesto prepušta empirijskim naukama. Pojava pozitivističkih naučnih grupa u devetnaestom i dvadesetom stoleću svedoči u korist te činjenice. Naravno, sve to je svoje seme posulo već u osamnaestom veku. „Um osamnaestog veka”, kako piše čuveni savremeni mislilac Vajthed, „oslobodio se *srednjovekovnih maštarija*, kao i *dekartovskih vrtloga*. Usled toga, dao je punog maha svojim antiracionalističkim stremljenjima, izvedenim iz istorijske pobune razdoblja reformacije. Taj *zdravi* razum temeljio se na onome što je svaki običan čovek mogao videti svojim vlastitim očima, ili pomoću mikroskopa umerene moći. Merio je očite stvari koje je trebalo meriti, i uopštavao očite stvari koje je trebalo uopštiti... Osamnaesti vek započeo je mirnom pouzdanošću da je najzad svršeno sa *besmisлом*. Međutim, danas se nalazimo na suprotnom misaonom stožeru” (Vajthed 1976: 181). To su koreni relativističkog svetopogleda koji je, veoma brzo, pokazao svoju besmislenost, kako u naučnom smislu tako i u svim društvenim i individualnim arenama. Devetnaesti, pa i dvadeseti vek, pokazuju kako etika gubi svoj racionalni smisao, te spada u grupu aksioloških nauka. Na taj način, svakom narodu, ili čak manjoj društvenoj grupi, biva dozvoljeno da poseduje svoju autohtonu etiku koja će možda, u potpunosti, biti različita od druge. Takav pristup rezultira stvaranjem različitih etičkih sistema na osnovu raznolikih moralnih vrednovanja koja pripadaju raznim narodima ili grupama. Na taj način, prosuđivanje neće biti moguće, a i pravda dolazi pod veliki znak pitanja. Pravda se, u relativističkom društvu, dobija putem zakona i tako se uspostavlja red u

društvu. Prema tome, društveni red ne proizlazi iz čvrstih i stabilnih moralnih principa u individualnom i društvenom životu, već se proizvoljno usvaja kako bi celokupno društvo imalo najmanju štetu na globalnom planu. U tom procesu najmanje je važno to da li će manja grupa biti osuđena i bez greha ili ne. Ta problematika je, nešto kasnije, rešena putem davanja potpunih prava manjinskim grupama i zajednicama. U to vreme, demokratija koja je do tada podrazumevala poštovanje većinskih prava, reidentifikovana je i, u formalnom smislu, preregistrovana u društveni poduhvat koji se stara o manjinskim pravima. Međutim, moramo reći da, iako su manje grupe na taj način izbegle situacije u kojima se ugrožavaju njihova prava, ipak je takvo društvo u mnogim slučajevima dovelo do toga da se krše individualna prava.

Kroz ovaj prikaz možemo primetiti da potiskivanje religije iz društva i stvaranje relativističke zajednice, u naučnom i društvenom životu, utiču na sve aspekte života te zajednice. Do sada smo analitički razmotrili doktrine koje govore o pomenutim naučnim porecima, međutim, da bismo ih argumentovano dokazali, potrebno je da damo i sledeće kratko objašnjenje.

Identična kompatibilnost i suštinska istovetnost tripartitnih egzistencijalnih, ontološko-epistemoloških i praktičnih sistema

Univerzalno gledano, eksterne ontološke sisteme možemo podeliti u tri kompatibilne klase koje su elementarno povezane. Drugim rečima, u poretku bitaka pojavljuju se tri stupnja. Kao prvi, nastupa nivo samih egzistencija, onakvih kakve one u stvari i jesu. Međutim, taj nivo postoji sam po sebi, i na to ne utiče nijedan spoznajni princip. Naše znanje o Bogu, o grani izvan naše kuće, o čoveku ili o bilo čemu drugom, ne pojačava njihova postojanja. U istoj toj meri, ni naša spoznajna udaljenost, pa čak ni fizička odsutnost od pojedinih činjenica ne osporava njihovu stvarnu egzistenciju. Ovu doktrinu bi, najverovatnije, jedino kritikovali *Džordž Berkli* (1685–1753) i neke savremenije pristalice subjektivnog idealizma ili, bolje reći, solipsizma, koji smatraju da „biti jeste biti opažan” (Bettcher 2008: 13–15). Mi ne osporavamo tesnu relaciju između opažanja i egzistencije, ali ipak insistiramo na njihovoj dihotomičnosti. Pomoću terminologije koju preuzimamo iz Transcendentne teozofije, možemo razjasniti da su egzistencija i njeno opažanje suštinski i supstancijalno identične, ali se ipak u svojim postojanjima razlikuju jer svaka od njih pripada zasebnoj sferi bitaka¹. Prema tome, stvari i činjenice postoje mimo naših znanja. Štaviše, ukoliko kasnije budemo i stigli do tog

¹ Jedno postoji izvan našeg uma, dok je drugo unutar njega. Prema tome, to dvoje ne mogu imati istovetna postojanja, ali svakako, poseduju identične suštine. Radi jednostavnijeg razumevanja ovoga, potrebno je, najpre, obelodaniti doktrinu o primarnosti egzistencije u Transcendentnoj teozofiji; međutim, ovde se nećemo upuštati u širu raspravu u vezi sa tim.

zaključka da je celokupna egzistencija prisutna u okviru božijeg znanja, ponovo će ova doktrina biti važeća jer će se tada raditi o dva stupnja u Njegovom svetom, a ne svetovnom postojanju.

Dakle, prvi stupanj u poretku bitaka jeste njihova nezavisna egzistencija, dok je drugi upravo onaj ontološko-epistemološki, ili bolje rečeno, spoznajni nivo. Glavna razlika između racionalnog pristupa egzistenciji i Berklijevog idealizma javlja se u dihotomičnosti spomenutih dveju sfera. Berkli, kao što smo maločas spomenuli, smatra da je tu reč o jednoj sferi, dok ih transcendentni filozofi, uz argumentovan poduhvat, s pravom odvajaju. Na osnovu toga, razume se, sve nauke i razne discipline znanja uopšte spadaju u ovaj domen.

Nakon toga, stižemo i do poslednjeg stupnja bitaka koji proizlazi iz drugog, koji smo već spomenuli. Pod tim stupnjem mislimo na praktične i primenjene sisteme koje proizvode posebni sistemi nauka. Važno je reći da se civilizacija pojavljuje u ovoj sferi, i često se doživljava u vidu zaključka i definitivnog produkta svih prošlih stupnjeva.

Kada analitički sagledamo ova tri stupnja, možemo zaključiti da je prvi svakako nepromenjiv jer on je onakav kakav, u stvari, i jeste, što znači da ništa ne utiče na njega. On ima svoj tok i svoj zaseban oblik. Istina, različite činjenice indirektno utiču na njegovo ustrojstvo, ali, u svakom slučaju, direktan kontakt sa njim logično je moguć jedino od strane njegovog uzroka, tj. egzistencije koja ga je proizvela. Drugi i treći stupanj su, međutim, sasvim proizvoljni. Oni predstavljaju rezultat naučnog poduhvata čovekovog uma i njegovih spoznajnih materijalnih i duhovnih čula.

Čovek pri svakom kontaktu sa egzistencijom oseća kod sebe posebne intelektualne promene koje se događaju u direktnom odnosu sa eksternim bićem, ili posredstvom pojedinih odgovarajućih koncepcija. U prvom slučaju, njegovo poimanje neće biti inkompatibilno jer on direktno doživljava eksternu egzistenciju. Drugim rečima, u takvoj vrsti poimanja ne postoji nikakav posrednik između znalca i znanja, te je njihova dihotomičnost nezamisliva. Međutim, ta činjenica nam neće biti od pomoći kada je u pitanju druga vrsta poimanja koje se realizuje posredstvom pojedinih odgovarajućih koncepcija. U toj kategoriji, intelektualna i idejna forma eksterne egzistencije kompletno se prenosi u vidu jedinstvene suštine. Međutim, egzistencija iste suštine ipak ostaje van postojećeg okruženja samoga znalca. Prema tome, u ovom obliku poimanja i percepcije postoji mogućnost inkompatibilnosti između idejne forme, koja se stvara u okruženju znalčevog uma, i njenog egzistencijalnog stvarnog oblika. Upravo iz tog razloga pojavljuju se i epistemološka i logička razmatranja koja razjašnjavaju validan tok preuzimanja koncepcija od objektivnih istina. U nastavku tog procesa, čovekov um se suočava sa mnoštvom poimanja i koncepcija koje upotrebljava prilikom for-

miranja sasvim novih i validnih hipoteza. Na taj način, on sprema potreban intelektualni materijal koji kasnije, u obliku raznih nauka, svrstava u odgovarajuće sfere. Ukoliko se taj proces u potpunosti ispoštuje, ljudski kolektivni um imaće priliku da, u naučnom obliku, doživi sve one egzistencije koje su u prvom stupnju, odnosno u onom egzistencijalnom, svojevrsno postojale.

Svakako, ovo nije kraj čovekove intelektualne pustolovine i traganja za večnim i istinskim blaženstvom. Ono se stiće jedino ako celokupni čovekovi potencijali, na božanstven način, procvetaju i pokažu svoj potpuni sjaj. Prema tome, on pokušava da proizvede i treći stupanj, odnosno onaj drugi, proizvoljni, koji smo ranije nazvali praktičnim i primenjenim ili, jednom rečju, civilizacijskim. U tom periodu, ljudski um pokušava da, putem kompletnog naučnog i spoznajnog prikaza¹, koji je realizovao u drugom stupnju, proizvede komplementarni sjaj svog individualnog i društvenog života. Taj sjaj, u njegovom najobimnijem obliku, nazivamo *civilizacijom*. Ukoliko taj sjaj, odnosno ta civilizacija, bude realizovan na pomenuti način, on će, u celini, biti kompatibilan sa prvim i drugim stupnjem, te nipošto neće dolaziti do eventualnih neslaganja ili bilo kakvih ugrožavanja prava, kako u društvenom tako i u individualnom smislu. Međutim, ukoliko se taj racionalni i logički ciklus ne ispoštuje, tada ćemo, u raznim aspektima društvenog i individualnog života, biti svedoci drastičnih nereda.

Posle ovog neophodnog uvoda, možemo se upustiti u razmatranje glavnih i osnovnih karakteristika pomenutog racionalnog pristupa i pogleda na civilizaciju.

Osnovne dimenzije racionalnog pristupa civilizaciji

Već smo ukazali na činjenicu da izgradnja savršene civilizacije u potpunosti zavisi od dva veoma važna faktora. Jedan je racionalni pristup civilizaciji. Na prethodnim stranicama smo, na komparativan način, pokazali validnost takvog pristupa. Iako smo, kroz diskusiju, doprli i do nekih osnovnih kritika, usmerenih protiv relativističkog pristupa ovom stupnju ljudskog intelektualnog i praktičnog poduhvata, ipak, zbog tematske udaljenosti, svakako nismo na to obraćali detaljnu pažnju. Drugi važan faktor u ovoj raspravi nalaže da se obrati pažnja na ontološki položaj civilizacije i na njenu grandioznu efektivnost u formiranju večnog blaženstva celokupnog čovečanstva. Prema tome, nakon razmatranja pomenutih uvodnih načela, imamo priliku da se posvetimo našoj najvažnijoj i zaključnoj temi. Shodno tome, u nastavku,

¹ Već smo ranije obznanili da se spoznajni prikaz u obliku drugog sistematskog stupnja elementarno razmatra u epistemološkom i ontološkom smislu, te se kasnije detaljno pojavljuje u okviru različitih novoformiranih nauka.

sada već transparentnije i jednostavnije, pozabavićemo se klasifikacijom dveju osnovnih i suštinskih dimenzija racionalnog pristupa civilizaciji kao trećoj i upotpunjavajućoj sferi postojanja. U prvoj dimenziji ćemo razmotriti njenu argumentovanost i kompatibilnost sa egzistencijalnom sferom eksternih postojanja, dok ćemo u okviru druge dimenzije, nešto opširnije, ukazati na religiju i na njen uticaj u esencijalnom stvaranju maločas pomenute i odlikovane savršene civilizacije.

Prva dimenzija racionalnog pristupa civilizaciji. Argumentovanost i usklađenost sa egzistencijalnom sferom eksternih postojanja

Do sada smo detaljno razmotrili prvu odliku racionalnog pogleda na civilizaciju. Tu odliku smo obrazložili u dihotomičnoj vezi sa relativističkim pogledom i, pod tim nazivom, mislili na svaku vrstu argumentovanog posmatranja praktične civilizacijske činjenice. Prema tome, na osnovu pomenute odlike, racionalni pogled na civilizaciju nužan je zbog toga što je ona u izričito važnom odnosu sa egzistencijalnom i spoznajnom sferom eksternih postojanja. Međutim, u okviru druge odlike racionalnog pogleda na civilizaciju, svakako moramo obratiti posebnu pažnju na delokrug tog racionalnog pogleda. Racionalna gledišta o postojanju, kao što smo ukratko razjasnili, nisu označavala, kroz istoriju, monolitnu smernicu u misaonim tokovima čovekovog života, već su u raznim epohama njegovog naučnog pregnuća manifestovala nekada potpuno suprotne doktrine i putokaze. Naime, osim argumentovanosti i usklađenosti sa prvom egzistencijalnom sferom eksternih postojanja, što je najvažnija odlika racionalističkih pogleda, moramo pomenuti i još jednu izuzetno važnu karakteristiku. Naravno, kako je prva, ranije pomenuta odlika, potpuni odsjaj suštine takvog svetopogleda, ovu drugu karakteristiku možemo smatrati drugom manifestacijom iste činjenice. Prema tome, kada govorimo o njoj, ne mislimo na neku vrstu leksičke ili terminološke ekskluzije koja će suziti generalizovanost ovog termina, već ukazujemo na različite aspekte identične istine.

Druga dimenzija racionalnog pogleda na civilizaciju. Religija

Individualni i društveni život, u svakoj zajednici, predstavlja mnoštvo obaveza i nužnosti proizvedenih u okviru tog kolektivnog postojanja. Duh svake zajednice jasno, i katkada misteriozno, prožima misao koja svoje arome oslobađa u okviru njenih raznih organa i elemenata. Naime, ukoliko ta misao bude proizvoljna te u potpunosti ne odslikava srž postojeće istine, tada će pripadnici zajednice u kojoj je ona dominantna odisati duhom veštačkog i irealnog života, umnogome se odvojivši od svoje briljantne prirode.

Međutim, ako pomenuta kolektivna misao bude na nivou istine ili, preciznije rečeno, ukoliko bude proizvedena iz nje, te ako je ona u celini prezentuje, tada će svaki pojedinac dahom svoje zajednice dopreti do vrela istine, i kreirati se ka svom individualnom i društvenom savršenstvu. Ta misao, u oba svoja oblika, u potpunosti odslikava život svoga društva i svakog pojedinca u njemu.

Na osnovu rečenog, postaje jasno da začecje svake fundamentalne i principijelne promene u društvenom, pa i u individualnom smislu, možemo očekivati jedino u njenoj intelektualnoj instanci. Tokom istorije nije bilo promene, ni nabolje ni nagore, a da u njoj nisu postojali tragovi misaonih pregnuća. Čak ni bojišta nisu područja pustolovina pojedinih kraljeva i vitezova. Ona su, zapravo, završni pokazatelj umnih dostignuća njihovih intelektualnih i idejnih prethodnika koji su uspešno delovali i uticali na njihovo vaspitanje, kroz porodicu ili duhom društava u kojima su živeli. Osim toga, u racionalnom smislu, svakom čovekovom aktivnom učinku prethodi percepcija tog učinka kako bi on, u svom umnom potencijalu, pojmiio intelektualni oblik svoga delovanja. Nakon toga, u njemu se stvara težnja za aktivnim delovanjem, koja uzrokuje dobijanje snage za taj učinak¹. Ukoliko taj racionalni rezultat razmotrimo u univerzalnom smislu, tada shvatamo da u ljudskom društvu, takođe, nisu moguće nikakve vrste promena bez prethodnog misaonog duha.

U raznim epohama istorije čovečanstva, ovu činjenicu su mislioci doživeli u različitim manifestacijama. Mudre elitne i istaknute ličnosti predstavljale su svetionike u tom ciklusu tako što su svojim izlaganjima, pred ostalim slojevima zajednice, protagorski uzvisile ljudski um i njegove potencijale i nagone za razotkrivanje istine. Ta uloga je, najpre, bila usredsređena i stabilizovana kroz stvarni status čovekovog postojanja u celokupnoj egzistenciji. Na taj način, čovekova prosuđivanja su, u stvari, predstavljala kompletnu prezentaciju i *prevod* realnih činjenica. Čovek nipošto nije bio merilo i stvoritelj istine, već ju je, snagom svoga uma i njegovih instrumentalnih čula, prvorazredno doživljavao, a zatim i prezentovao. Taj intelektualni učinak su, otkad je on počeo da razmišlja, nazivali znanjem i mudrošću.

Pošto je tokom istorije čovekovo znanje kvalitativno i kvantitativno napredovalo, blagovremeno se pojavila potreba za njegovom klasifikacijom kako bi ono, u primenjenom smislu, bilo pragmatično. Ta potreba je predstavljala glavnu iskru u procesu stvaranja klasifikovanih čovekovih umnih prosuđivanja, koja su, nešto kasnije, dobila naziv *nauke*. Iako je pragmatično osećanje bilo uzrok klasifikacije znanja i kasnije pojave mnogobrojnih nauka, ipak se ispostavilo da se i proces klasifikacije, svakako, morao realizovati u

¹ O ovoj doktrini smo nešto opširnije govorili u početku ove studije.

skladu sa realnim činjenicama. Drugim rečima, kao što je to slučaj u objektivnom smislu da svako postojanje sebe nalazi u posebnim odnosima sa pojedininim egzistencijama, dok istovremeno odbacuje ostale, tako i u naučnoj prezentaciji istih postojanja, pored samih činjenica, njihov pomenuti odnos mora biti preslikan u svojoj krajnjoj instanci. Ovaj izuzetno važan detalj umnogome je stabilizovao sistematizovanu pojavu nauka.

Kada je reč o takvoj nauci čija su glavna i transcendentna vizija i misija to da ona u potpunosti bude odsjaj realnih postojanja, nameće se sledeća izuzetno važna činjenica. Produkcija takve nauke nije moguća od strane ljudskog skorojevičkog uma, već je za to potreban bar izbledeli, ali svakako globalni prikaz postojanja. Religija je, kao tradicionalni spoznajni prikaz ciklusa stvaranja i misterija koje vladaju u njemu, u istoriji čovečanstva ostavila validnu sliku u tom smislu. Upravo iz tog razloga, uporedo sa religijskim otkrovenjima, stvarala se i misteriozna, a ipak racionalna intelektualna baština koja je striktno govorila o postojanju. Staroindijske, staropersijske, egipatske, starogrčke i starokineske naučne baštine, umnogome ukazuju na taj briljantni odnos između religije i nauke, do te mere da svaki naučno-istraživački poduhvat na tom polju svedoči o njihovoj neodvojivosti. Aleksandrijska škola, koja je svojim korenima duboko uronila u sirijanske i vizantijske doktrine, nastavila je tu tradiciju, da bismo zatim imali priliku da, pomoću islamske literarne baštine, razotkrijemo mnoge nejasnoće u čovekovim naučnim dostignućima na tom polju, te da sagledamo transcendentni polet tada već jasnih *religijskih nauka*; nauka koje su, u kolektivnom pogledu, detaljno razotkrivale celokupno postojanje a ne samo ono metafizičko. One su, prema svojoj misiji, usmeravane ka svim tajnama ovoga sveta kako bi prezentovale briljantnu analizu egzistencije, onakve kakva ona u stvari jeste. Njihov odnos sa religijom pojavljivao se u uzvišenom smislu i s ciljem potpomaganja čovekovog uma radi ostvarenja njegovih intelektualnih misija na polju produkcije nauke, a ne zbog sakralne prirode religije. Taj kolektivni poduhvat religijskih zajednica, u nizu produkcije svojih potpuno stvarnih nauka, doktrinarnih, pa i praktičnih, formirao je bujne civilizacije zasnovane na realnim i egzistencijalnim fundamentima.

Taj blistavi tok produkcije religijskih nauka, nažalost, u istoriji nauke nije ovekovičen, te se se, krajem trinaestog stoleća, pojavila i opoziciona mišljenja u raznim intelektualnim oblastima. Naravno, na taj izvitopereni prikaz religije uticali su mnogi faktori. Možda bismo, među glavnima, mogli da spomenemo nekvalitetnu i nepotpunu upotrebu religije i njeno sprovođenje u delo od strane nekih vodećih religijskih poglavara. Takvi postupci su, uglavnom s namerom, vremenom generalizovani od strane ostalih članova zajednica, pa je bilo sasvim prirodno da se definicija religije, na veliku žalost, u celini promeni. Konceptija religije je tada, optimistički gledano, redukovana

isključivo u okvir metafizičke pojave i odbačena je njena uloga u prirodnim, empirijskim i svim ostalim naukama. No, realno, ona se nešto kasnije preobrazila i u mitološko saznanje tako da se vremenom prilično odvojila od srži ljudskog svakodnevnog života. Tada su se, u intelektualnom smislu, pojavile i sekularne doktrine koje su zagovarale da bi religijska sakralna prosuđivanja, radi očuvanja svoje uzvišenosti ili pak iz nekih sasvim drugih razloga, morala ostati odvojena od racionalnih pregnuća.

S druge strane, čovekov um je, po svojoj prirodi, još uvek težio objedinjenju s istinom. Međutim, kada je izgubio svog tradicionalnog ortaka u intelektualnom smislu, bio je prinuđen da sam preuzme uže saznanja i razulareno krene u svoje pustolovine. Tada je on, razume se, osetio da mu nedostaje merilo istine i to je potražio u samom sebi. Svakako, on ju je našao, ali, ovog puta, ne u obliku istine koja postoji izvan njega, već u okviru one koju on stvara. Taj čuveni latentni subjektivizam svoju dominaciju je vremenom sve jasnije pokazivao i u ostalim naučnim disciplinama. Čovek je zatim i u moralnom smislu postao merilo vrednosti. Taj intelektualni preokret u sistemu čovekovih poimanja došao je do izražaja pre velikih društvenih promena koje su, najzad, prouzrokovale renesansu i sve kataklizmične pojave nakon i povodom nje.

Da bismo prethodno izloženu diskusiju jasnije obelodanili, moramo istaći da empirijski talas nije doneo toliko fundamentalnih promena koliko je to učinio moderni racionalizam. Drugim rečima, on je samo promenio materijal naučnih razmatranja nakon što je moderno-racionalistički pokret, u celini, odvojio nauku od njenog religijskog vrela. Ovde je važno napomenuti da je od tada, osim religije, i *racionalnost* dobila sasvim novu i ograničenu definiciju. Prema tome, renesansa je, u društvenom smislu, bila proizvod fundamentalnih promena na polju naučnih i intelektualnih reformi.

Zbog bitnih promena u značenju *religije* i *racionalnosti*, nauka je u potpunosti dobila drugačiju definiciju. Ona više nije bila sinonim svojim prethodnim uzorcima i primerima, već je sa njima imala srodnosti jedino u materijalu znanja. Prema tome, po renesansi, počeo je novi tok istorije nauke; ali ovoga puta one koja ne prenosi realnu istinu, već one koju stvaraju moderni mislioci. Ova činjenica je veoma primetna u savremenim racionalnim naukama. S druge strane, kada je reč o empirijskim naukama, iako se pomenuta doktrina ne pominje u rezultatima, ipak, prilikom fundamentalnog razmatranja njenih racionalnih i demonstrativnih osnova, shvatamo da njena misija nipošto nije razotkrivanje istine onakve kakva ona u stvari jeste.

Kada govorimo o modernoj nauci i o njenoj definiciji, sigurno ne poričemo njene kvalitete koji su postignuti u svetlu naučnog realnog truda, već tvrdimo da ona, na osnovu trenutnog poslerenesansnog statusa, zbog svog subjektivnog pogleda s jedne, i empirijskog s druge strane, ograničava svoj

uvid u istinu, te sebi zatvara mnogobrojna vrata koja bi joj razotkrivala uzvišene dimenzije postojećeg sveta.

Položaj koji je religija, zbog svojih izvanrednih potencijala u prezentaciji istine onakve kakva ona u stvari jeste, imala u procesu produkcije realne nauke, u velikoj meri je zanemaren. S druge strane, nijedna druga naučna institucija, sve od ljudskih čula pa do njegovoga uma, nije sposobna da preuzme tu grandioznu odgovornost. Čula su bitno ograničena na empirijski svet, dok razum i um bez religijske duhovne snage ne dopiru do istinitih realnosti koje se skrivaju s one strane materijalnoga sveta, a koje ipak mnogostruko utiču i na same činjenice unutar njega. Prema tome, jedino rešenje za savremenu nauku, pa zatim i za civilizaciju modernoga društva, u svim trenutnim kolapsima i izazovima, prezentuje se u okviru intelektualnog i spoznajnog povratka religije u proces produkcije celokupnog sistema nauke, pa zatim i civilizacije.

Zaključak

Da bismo realizovali pomenuti poduhvat, nužno je da najpre prezentujemo ispravnu definiciju religije koja bi bila predstavljena sa svim svojim spoznajnim, moralnim, individualnim i društvenim potencijalima. Tek u tom slučaju moći ćemo da očekujemo realni preokret na području produkcije nauke. Nauka bi se tada istrгла iz okova poslerenesansnog pogleda na svet i sebi otvorila kapije velikih spoznajnih riznica koje su do tada bile sakrivene pod slojevitom prašinom sekularnog svetonazora.

Osim toga, potrebno je da se jasno definiše i nivo učestalosti religije u okvirima racionalnog svetopogleda, u koji sigurno spada i teorijski aspekt civilizacije. Drugim rečima, prisutnost religije u racionalnom pogledu možda najpre stvara pitanje o njihovoj protivrečnosti. Kao što smo u prvoj dimenziji racionalnog pogleda obznanili, osnovna karakteristika racionalnog i filozofskog pogleda prezentuje se u okviru njegove argumentovanosti i demonstrativnosti. S druge strane, na osnovu sekularnog svetonazora, ukoliko religija bude prisutna u tom pogledu, stvoriće neku vrstu kontradikcije, te će ugroziti prvu pomenutu dimenziju. Međutim, doktrine koje su do sada u ovom radu iznesene, potpuno odbacuju mogućnost za to. Religija o kojoj govorimo u ovom kontekstu nipošto ne podrazumeva isključivo sušte obrede i sakralne rituale. Ona u sebi sadrži savršene egzistencijalne tajne postojanja, razjašnjene od strane njenog jedinog Uzroka. Prema tome, kada govorimo o religiji kao osnovnoj dimenziji racionalnog pogleda na civilizaciju i trećoj sferi eksternih postojanja, susrećemo se sa grandioznim sistematizovanim svetonazorom koji nam razjašnjava brojne nejasnoće u ontološkom i naučnom smislu.

S druge strane, u metodološkom smislu, prisutnost religije u filozofiji i racionalnom pogledu na civilizaciju dobija savršenu nijansu argumentovanog prikaza. Čuveni osnivač Transcendentne teozofije u islamskoj misaonoj tradiciji *Sadrudin Širazi*, prilikom metodološkog pojašnjenja delokruga religije u filozofiji, spominje određene sfere. Između ostalog, on tvrdi da religija kao spoznajna sistematizovana riznica umnogome utiče na stvaranje novih horizonata argumentovanih i racionalnih razmatranja (*Sadrudin Širazi* 1985: 212). Osim toga, on tvrdi da religija često prezentuje kvalitetna rešenja za mnoga nerešiva pitanja u filozofiji i u celokupnim racionalnim poduhvatima, a da pri tome ne ugrožava njihovu demonstrativnu prirodu (*Sadrudin Širazi* 2006: 283–341).

Prema tome, racionalni pristup civilizaciji u potpunosti se manifestuje u okviru dveju različitih, ali svakako srodnih dimenzija. One se međusobno upotpunjuju, te suština racionalnog pristupa civilizaciji bez njih gubi svoju esencijalnu srž.

Primljeno: 20. septembra 2012.

Prihvaćeno: 18. oktobra 2012.

Literatura

- Bacon, Francis (1893), *The Advancement of Learning*, London, Cassell and Company.
- Bettcher, T. M. (2008), *Berkeley: A Guide for the Perplexed*, London, Continuum Publishing.
- Caspar, Max (1993), *Kepler*, transl. and ed. by C. Doris Hellman; with a new introduction and references by Owen Gingerich; bibliographic citations by Owen Gingerich and Alain Segonds, New York, Dover.
- Crombie, Alistair Cameron (1954), *Medieval and Early Modern Philosophy*, Cambridge, MA, Harvard.
- Farabi, Ebu Nasr (1985), *el-Džam'u bejne ra'jejl hakimejni [Sloga između doktrina dvaju teozofa]*, prolegomenu napisao dr Elbir Nasri Nadir, drugo izdanje, Tehran, e-Zehra.
- Giddens, Anthony (1974), *Positivism and sociology*, London, William Heinemann.
- Gingerich, Owen (2004), *The book Nobody read*, London, William Heinemann.
- Halebi, Ali Asgar (2002), *Tarih-e falasefe-je Irani az agaz-e islam ta emruz [Istorija iranskih filozofa od početka islama do danas]*, Tehran, Zovar.
- Hume, David (1972), *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, 2nd edition, L. A. Selby-Bigge, el. Oxford, Clarendon Press.
- Hume, David (1988), *Istraživanja o ljudskom razumu*, preveo Ivo Vidan, Zagreb, Naprijed.

- Huseini Kuhsari, Ishak (2003), *Tarih-e falsafe-je eslami [Istorija islamske filozofije]*, Tehran, Amir Kabir.
- Kenny, A. (1970), *Descartes Philosophical Letters*, Oxford, Clarendon Press.
- Korben, Henri (1987), *Historija islamske filozofije*, prevod: Nerkez Smailagić, Tarih Haverić, drugo izdanje, Sarajevo, Vaselein Masleša.
- Misbah Jazdi, Muhamed Taki (1998), *Amuzeš-e falsafe [Podučavanje filozofijom]*, osmo izdanje, Kom, izdavačka delatnost pri organizaciji za islamske propagande.
- Moalemi, Hasan (2004), *Ma'refat-šenasi [Epistemologija]*, Kom, internacionalni centar za islamske nauke.
- Nasr, S. H, Leaman, O. (2001), *History of islamic philosophy*, third edition (by the license of Arayeh Cultural Ins., Tehran), Kom, Ansariyan Publications.
- Nešković, Ratko (2000), *Srednjovekovna filozofija (Cogito i Credo)*, Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Platon (1983), *Država*, preveli: dr Albin Vilhar i dr Branko Pavlović, treće izdanje, Beograd, Beogradski izdavačko-grafički zavod (BIGZ).
- Plotin (1984), *Eneade*, Beograd, Književne novine.
- Rasel, Bertrand (1974), *Tarih-e falsafe-je garb [Istorija zapadne filozofije]*, prevod na persijski Nedžef Darjibandari, treće izdanje, Tehran, Franklin.
- Sadrudin Širazi, Muhamed ibn Ibrahim–Mula Sadra (2006), „Risaletu itihadil 'akili vel ma'kuli” [Poslanica o jedinstvu subjekta i predmeta umovanja], u zborniku: Hamid Nadži Isfahani (prir.), *Rasa'el-e falsafi-je Sadrul Mute'alihin [Filozofske poslanice Sadrul Mute'alihina]*, treće izdanje, Tehran, Hekmat.
- Sadrudin Širazi, Muhamed ibn Ibrahim–Mula Sadra (1985), *Tefsirul Kur'anil kerimi [Interpretacija Časnoga Kur'ana]*, sakupio Muhamed Hadžavi, Kom, Bidar.
- Suhrevardi, Šahabudin–Šejhul Išrak (2001), „Hikmetul išrak” [Iluminativna teozofija], u zborniku: Corbin, Henry (prir.), *Mađmu'e- mosanafat-e Šejhul Išrak [Zbornik spisa Šejha Išraka]*, Tehran, Akademija za humanističke nauke i kulturološke studije.
- Tabatabaji, Muhamed Husein (2001), *Nihajetul hikmeti [Vrhunac mudrosti]*, Kom, institucija e-Nešrul islami.
- Vajthed, Alfred Nort (1976), *Nauka i moderni svet*, Beograd, Nolit.
- Vujaklija, Milan (1996/97), *Leksikon stranih reči i izraza*, jubilarno izdanje, Beograd, Prosveta.

The Essence of a Rational Approach to Civilization

Muamer Halilović

*Department of Religious Civilization,
Center for Religious Sciences "Kom", Belgrade, Serbia*

Civilization as the largest systematical unit of human's social life and as the secondary presentation of true existing facts, after the ontological one, may represent two different manifestations. In the first manifestation, derived accurately and in detail from its previous existential spheres, is the one that is primarily true and factual rather than cognitive, epistemological and ontological, civilization will form a harmonious system that is in full accordance with the existence of the state in which it really is. Nevertheless, the second manifestation of civilization is incomplete and incompatible with the actual facts on the one hand and the entire cognitive system on the other. Hence, it is understood that the second manifestation can offer neither individual, nor social eternal bliss, because it lacks harmony and because it has not derived from the essence of truth.

Having been looking at history from the perspective of man's mind and acquired science, we realize that the spirit of humanity was dominated by two universal ways of thinking, which were sometimes, more or less intensive and imbuing in their existence, have reached to complex theories and doctrines. The first apparent doctrine was of a rational nature, while the later one represented a relativistic approach to the real facts, whereby it completely negated its external existence. Having in mind the depiction of civilization mentioned above, we argue that the relativistic approach leads to a chaotic civilization which is ruled by global anarchy. While the rational approach, that extremely and precisely issues from an order of true facts, and then crosses the bridge of ontological and epistemological cognition, creates a complete and harmonious civilization which, in accordance with perfective levels of existence, leads man and society towards an eternal bliss. Universally perceived, the essence of this civilization is determined by arguments and compatibility with real facts on one hand, and the religion as the treasury for perfect existential secrets of existence, explained by the cognitive power of its only Cause, on the other.

Keywords: *existence, knowledge, civilization, rational worldview, relativistic worldview, religion*