

šardenova fenomenologija i neognostička philosophia perennis

milan vukomanović

„U svetu, preko raznih pragova. . . koje je evolucija uzastopno prešla, ništa ne može jednoga dana da izbije kao konačni rezultat, a da prvo na nekakav nejasan način nije bilo iskonsko.“

(Pjer Tejar de Šarden, Fenomen čoveka)

I

U predavanju održanom 1965. godine na Univerzitetu u Čikagu (docnije je to predavanje objavljeno pod naslovom *pomodne kulture i istorija religija*) znameniti istoričar religija Mirča Elijade posebno ističe uticaj koji su u Francuskoj, ranih šezdesetih godina, imali časopis *Planète*, Klod-Levi Stros i Tejar de Šarden. Veliku popularnost okultizma, strukturalizma i tejarizma, njihovu „pomodnost“, Elijade pokušava da objasni kao posledicu prezasićenosti francuskih intelektualaca egzistencijalističkom filozofijom i marsizmom — problemima istorizma, alijenacije, povodne uslovljenosti i sl. Elijade veli: „Čitaoce i Tejar i Planète ne zanima toliko povijest kao priroda i život. . . Zapravo, Tejar je prvi filozof nakon Bergsona koji se usudio izraziti vjeru i povjerenje u život i čovjeka.“¹⁾

Kulturni značaj Tejarovog „vitalizma“ posebno se ogleda, prema Elijadeovom mišljenju, u njegovom ukazivanju na „prvobitnu sakralnost prirode i života“ i isticanju „izvanredne vrednosti čovekovog načina bivanja u svemiru.“²⁾ Francuski naučnik i teolog tako ponovo budi u svesti zapadnog čoveka romantičnu mističku čežnju za izgubljenim jedinstvom sa prirodom.

Treba, međutim, istaći da početkom šezdesetih godina nisu svi francuski mislioci delili oduševljenje tejarovski inspirisane inteligencije, onaj zanos o kome nam Elijade tako uverljivo svedoči. Oštre kritike Tejarove koncepcije evolucije, čoveka i kosmosa dolazile su upravo iz redova one institucije kojoj je, po svojoj veri i zaređenju, pripadao i šarden. Profesor katoličkog instituta u Parizu P. Grene smatrao je da su osnovni stavovi tejarističke fenomenologije „rasplinuti i dvosmisleni“, neprihvatljivi za katoličko učenje.³⁾ Neotomist Žak Mariten u Šardenovoj sintetičkoj viziji sveta i života prepoznaje „niz opasnih zabluda uobličeni u teorijsku doktrinu“, štavište, jednu potpuno nelegitimnu „pseudofilozofsku koncepciju.“⁴⁾

Uticajni filozofi — neotomisti su povodom radova Pjera Tejara de Šardena, jula 1961. godine, objavili i kritički *commentaire* u *organe* papske kurije „*Osservatore Romano*“. Neki Tejarovi stavovi kritikovani su i iz tabora francuskih marksista (Lisjen Sev i dr.) kao „obične idealističke spekulacije.“⁵⁾

Ogromna popularnost Šardenove filozofske misli u Francuskoj i njeno istovremeno bezrezervno osporavanje najbolje, možda, svedoče o tome koliko to nije bilo reči samo o nekom „pomodnom“ kulturološkom „strujanju“, već i o jednom od poslednjih velikih mitova⁶⁾ što obeležavaju povest moderne znanosti. U tom tejarovskom mitu sjedinjena je, nesumnjivo, na jedan kreativan način, snažna poetska imaginacija i religijska inspiracija originalnog mislioca sa vrlo suptilnom i pomalo neobičnom intuicijom modernog naučnika kojoj će, verovatno, tek predstojeći razvoj prirodnih znanosti najviše dati za pravo. Ali pre nego što nešto više kažemo o toj savremenoj i neprekidnoj aktuelnosti naučnih i filozofskih koncepcija Tejara de Šardena, dobro bi bilo, mislim, izložiti njegove temeljne fenomenološke postavke o biti čoveka i univerzuma.

II

Najpre, pitanje: zašto „fenomenologija“, a ne, recimo, filozofija čoveka?

U kratkom, ali jezgrovitom uvodu u svoje najpoznatije i najcelovitije delo — *Fenomen čoveka* Šarden, u čuvenoj Napomeni čitaocu, posebno naglašava kako njegovu knjigu ne treba čitati kao metafizičko ili teološko delo, već „jedini i isključivo kao naučnu raspravu“ (pod. M.V.)¹⁾

U čisto metodološkom smislu Tejarova „fenomenologija“ predstavljala bi naučno utemeljen *uvod u objašnjenje sveta*. Ona nije pozitivna nauka, ali ni metafizička, iako javljenje Totalitetom sveta daje, na prvi pogled, *priručnik* filozofije: „Nemoguće je pokušati na neki način naučno protumačiti univerzum, a da ne

izgleda da čovek želi da ga objasni do kraja“ (*Fenomen čoveka*, str. 10). Pa ipak, iako i nauka i filozofija i religija „konvergiraju u blizini Totaliteta“, šardenovska fenomenologija više je „hiperfizika“ nego metafizika; ona je, zapravo, proširena fizika ili biologija koja daje opštu interpretaciju čoveka i vasiona.

Tejarovo određenje fenomena i fenomenologije nema gotovo ništa zajedničko sa kantovskim, huserlovskim ili, pak, sartrovskim definisanjem ovih pojmova. Ukoliko bi, međutim, u povesti filozofije trebalo tražiti delo sa sličnim „fenomenološkim ambicijama“, onda bi to mogla biti (i to u jednom vrlo specifičnom smislu) samo Hegelova *Fenomenologija duha*. Poznato Engelsovo određenje *Fenomenologije* kao „paralele embriologije i paleontologije duha“ moglo bi se, donekle, primeniti i na tumačenje *Fenomena čoveka*: i jedno i drugo delo predstavljaju nekakav *uvod u objašnjenje sveta*; i Hegelov i Tejarov cilj jeste sagledavanje zajedničkog kretanja života i sveta ka jedinstvu, totalitetu; najzad, i Šardenova fenomenologija jeste nekakva „paleontologija duha“. Proces samorazvoja duha od „nižih“ ka „višim“ formama stupnjevit je, odista, i prema hegelovskoj i prema tejarovskoj koncepciji. Pa ipak, ono najbitnije što razdvaja *Fenomenologiju duha* od *Phénomène humain* formulisano je baš u drugom delu Engelsove definicije: razvitak individualne svesti preko njenih različitih stupnjeva u Hegelovoj Fenomenologiji treba shvatiti kao „skraćenu reprodukciju stupnjeva kroz koje je *historijski* (pod M.V.) prešla svijesti ljudi.“²⁾ Za Pjera Tejara de Šardena svetska *povest* je, uistinu, samo grančica na Drvetu života i trenutak u svekolikoj *istoriji univerzuma*. Ili, kako je to dobro primetio Elijade — Tejara ne zanima toliko povest koliko priroda i život; njegova fenomenologija stroga je pre „uopštena fizika“ (*Physique générale*) nego filozofija duha. Mislim da mi baš o *physique* najbolje bilo shvatiti u onom izvornom, helenskom značenju pojma znanosti o *physis*-u kao nicanju, rastu, „evoluciji“ života i univerzuma.

Prevažna namjera francuskog mislioca, na prvi pogled, ne izgleda toliko pretenciozna: izraziti i pokazati ono što nam stoji pred očima, ono što se *vidi* — samo fenomen, ali i *sav fenomen*. Jedino tako se, prema Šardenovom shvatanju, može naučno, „empirijski“ protumačiti univerzum, te utvrditi „osnovno značenje čoveka u prirodi i organska priroda čovečanstva“ (F.č., str. 10). A u prologu knjige *Fenomen čoveka* Tejar veli i ovo: „Moj jedini cilj, i moja snaga tokom cele knjige bili su usmereni samo na to da *vidim*, tj. da razvijem jednu *homogenu i koherentnu* perspektivu našeg opšteg iskustva *primenjenog na čoveka* (pod. M.V.). . . Čovek, ne statičko središte sveta, što je dugo verovao da jeste, već osa i vrh evolucije — što je mnogo lepše“ (F.č., str. 16–17).

O kakvom je to „viđenju“ ovde reč? Tejar, svakako, ne misli na čoveka kao na puki objekt nauke — biologije, fizičke antropologije, psihologije. . . Njegovo „viđenje“ nije čak ni metafizičko, u nekom tradicionalnom smislu. Pre bi se tu moglo govoriti o izvesnom „zreću“, o „teoriji“ (*théorie*) u izvornom, platonsko-plotinskom značenju — viđenju kao *prozrevanje*. Ili kako to Tejar poetski kazuje: „Tada, kada se i subjektivno gledište podudara s objektivnim rasporedom, stvari, uspostavlja se percepcija u svojoj punoći. Predeo se *osvetljava* i postaje *jasan* (pod. M.V.). Čovek *vidi*“ (F.č., str. 14).

To tejarovsko *voir faire voir* svojim jedinstvom značenja (*videti* i *znati*, tj. „prozreti“) etimološki iskoni još iz indoevropskog korena *vid*.³⁾ Drevni su to slojevi značenja (gotovo potpuno potisnuti i zaboravljeni u savremenom „pozitivnom“ rečniku nauke) u kojima *videti* ne znači samo „gledati“, „opažati“, već, štaviše, i „prozreti“, „pred-očiti“, „znati“. Starovedski *vidyā* bio je, u tom smislu, pre svega *znalac*, mudrac, tj. onaj koji *vidi* i kada drugi ne vide.⁴⁾ Možda baš zbog toga i Tejar u svom prologu s kratkim naslovom — *Videti*, upotrebljava jednu dosta arhaičnu, heraklitovsku u budističku metaforu „buđenja“: „Otkako postoji, čovek je samom sebi prizor. U stvari, već desetinama vekova on gleda samo sebe (M.V.). A ipak, tek je počeo naučno da gleda na svoje značenje u fiziци sveta. Neka nas ne čudi ta sporost buđenja. Često, ništa nije tako teško primetiti kao ono što bi trebalo da nam „bode oči“ (F.č., str. 15). „Prepoznaj ono što ti je pred očima i otkriće ti se ono što je skriveno“ — veli se i u gnostičkom Jevandlju po Tomi.

Pa u kakvu nas to *viziju* čoveka i sveta uvodi Pjer Tejar de Šarden?

Kada naučnik, „fenomenolog“, uz to još i vizionar, u nekakvoj iskonskoj potrebi da pronikne u izvor, poreklo života, svoje unutar-nje, duhovne oči usmeri daleko u prošlost — ono najstarije što mu se u tim eonskim dubinama čini da prozreva može se označiti kao *tkivo univerzuma* (*l'étoffe de l'Univers*). Dakle: ni materija, ni duh, ni energija; samo *tkivo*. U tom primordijalnom tkivu, međutim, sva tri pomenuta metafizička entiteta bivaju „stopljena“ u jedno nerazlučivo jedinstvo. Razlike nastaju mnogo, mnogo kasnije — kada oči univerzuma već uspeju da razaznaju sebe u ogledalu života. A dotle, „izatkano u jednom komadu, jednim i istim postupkom (koji Tejar naziva „zakonom svesti i složenosti“ — M.V.) u kome se nijedan bod ne ponavlja, tkivo vasiona odgovara samo

jednoj jedinoj slici; ono svojom strukturom čini totalitet“ (F.č., str. 26). Sa promenom koju u naše iskustvo unosi svest o Prostoru — Vremenu, svet odjednom počinje da se opaža u jednoj krajnje dinamičnoj perspektivi — „univerzalni Totum i Kvantum teže da se iskažu kao Kosmogenez“ (F.č., str. 28). Tkivo sveta usredsređuje se u sve organizovanije forme materije. Ovaj razvoj ima svoju „spoljšajnu“ (Le Dehors), tako i „unutrašnju“ (au Dedans) stranu i odvija se na dva plana, u dva poretka. Uvođenjem jedne tkave, „fenomenološke“ distinkcije, Šardan je, u svom naučnom epu o nastanku sveta uspeo da izbegne hipostaziranje prastarog manihejskog postulata o sukobu materije i duha, kao i metafizičku raspravu o materijalizmu i spiritualizmu. On, naime, jasno uvida teškoće na koje nailaze „dva suprotna shvatanja koja bi trebalo da se postave na zajedničku osnovu“ (F.č., str. 33). U okvirima tejarovski zamišljene *Physique générale* oba ova stanovišta moraju se sresti ukoliko hoće da pruže „kohorentno objašnjenje kosmičkog fenomena“ (F.č., str. 33).

Ovo je, verovatno, jedan od ključnih metodoloških stavova fenomenološke koncepcije na koji ćemo se docnije opširnije osvrnuti. Važno je zasad da uočimo kako tejarovski naučnik *physi-s-u*, koji se temelji na predstavi o primordijalnom „tkivu univerzuma“, u velikoj meri podseća na neke aspekte hillozoističkog učenja starih presokratskih filozofija. U toj hillozoističkoj koncepciji univerzuma uspešno se, kao što vidimo, prevazilazi suprotnost „materijalizma“ i „idealizma“, kao i mnoge druge, danas već pomalo „zastarele“ antinomije. S druge strane, tu se otvara put ka jednoj još razvijenijoj kosmološko-filozofskoj doktrini čiji bi osnovni princip mogao biti iskazan aksiomom: *sve prožima — sve*. Ovakvo shvatanje sugerise uostalom i sâm Tejar kada veli: „U svetu, preko raznih pragova (ma koliko oni kritični bili) koje je evolucija uzastopno prešla, ništa ne može jednoga dana da izbije kao konačni rezultat, a da prvo na nekakav nejasan način nije bilo iskonsko. . . Izvesna masa elementarne svesti nalazi se od samih početaka zatvorena u materiji od koje je Zemlja sačinjena“ (F.č., str. 48–49).

Da bi još eksplicitnije obrazložio stav o nekakvoj imanentnoj oduhovljenosti sveta, Šardan najpre prihvata da je „u svojoj biti svaka energija psihičke prirode“, a zatim razdvaja dve komponente energije — *tangencijalnu* (*énergies tangentielles*) i *radijalnu* (*énergies radiales*); ovakva distinkcija pak savršeno odgovara fenomenološkom zahtevu za konvergentnim ispitivanjem spoljašnje i unutrašnje strane fenomena. Tangencijalna energija predstavljala bi tako energiju u njenom spoljašnjem, manifestovanom vidu, dok bi u radijalnoj komponenti bila izražena njena unutrašnja, duhovna suština. Posmatrano iz te perspektive, celokupna kosmogenez, i dalje, biogeneza i usložnjavanje svesti (neogeneza) kretala bi se uvek na dva paralelna evolutivna plana od kojih je jedan obelodanjen, manifestovan, „fizički“, dok je drugi radijalan, unutrašnji, sa tendencijom ka sve većem centizmu.

Ako bismo ovakvu Šardenovu viziju pokušali da predstavimo u formi nenakvog modela, slike, onda bi, izgleda, bilo najjednostavnije to zamisliti kao nekakvo dvostruko združeno uvijanje spirale oko jedne centralne osovine. U tom svom napredovanju uvis oko zamišljenog osovinškog središta, ovakva spirala bi se, u tejarovski osmišljenom univerzumu, stalno sužavala u težnji da dostigne krajnju, „eshatološku“ tačku OMEGA.

U *Fenomenu čoveka* ovaj radijalni punkt određuje se na više načina. Njegova svojstva su „bezličnost“ (*l'impersonalité*), ali i „naddličnost“ (*l'hyper-personnalité*); OMEGA je „sabirač i čuvar svesti“ (*collecteur et conservateur de Conscience*) ili „jasno izdvojeno središte koje zrači u srcu sistema središta“. Ovim svojstvima treba dodati i četiri konstantna atributa: 1. autonomnost (*autonomie*); 2. aktuelnost (*actualité*); 3. nepovratnost (*irréversibilité*); 4. transcendentnost (*transcendance*).

Reklo bi se, na prvi pogled, kako u završnim poglavljima *Phénomène humain* u glavnu reč ipak preuzima jedna religijska, hrišćanski obojena metafizika. U Tejarovom sistemu fenomenološka spirala kulminira baš u onim sferama u kojima pobeđuje hrišćanska ljubav, tamo gde se, prema apostolskom predanju, uzdiže vanprostorno-vremensko „carstvo božje“. Više nego u *Fenomenu čoveka*, u spisu koji je nastao dve godine kasnije pod nazivom *Božanska sredina* (*Le Milieu divin*), Tejar će posebno pažnju posvetiti razradi ove svoje finalne teze. Tu se, naime, OMEGA određuje i kao kosmički, mistični Hrist,⁶⁾ onako kako ga pominje i sv. Pavle u nekim svojim poslanicama, te kao gnostička *Pleroma* (Punina) u kojoj se stiče sva oduhovljena materija univerzuma.

Zadržimo se bar nakratko u pokušaju tumačenja pojedinih „hiperfizičkih“ svojstava OMEGE i probajmo da ih posmatramo u svetlu već poznatih filozofskih i religijskih doktrina.

Još u doba konstituisanja nove, mesijanske religije, u vreme kada nastaju poslanice Kološanima i Efežanima, apostol Pavle se suprotstavljao nekim neortodoksnim, mističkim shvatanjima (tzv. „iluminizmu“ i nekim protegnostičkim doktrinama) pojedinih hrišćanskih zajednica u Maloj Aziji čije je žarište, po svemu sudeći, bilo baš u Kolosu i Efesu. Reč je, naime, o nekim sinkretističkim reli-

gijsko-filozofskim shvatanjima s kraja prvog stoleća koje su se temeljile na metafizičko-kosmološkom učenju o ispunjenosti i prožetosti vasione božanskim duhom. Ta potpunost i jedinstvo Boga i univerzuma označavana je stoičkim terminom *pleroma*. U gnostičkom *Jevanđelju Istine* veli se, na primer, da je Logos potekao iz te prvobitne Punine, te da je Bog „ukinuo razdvojenost i doneo toplu Pleromu ljubavi, da se hladnoća više ne vrati, i da bude samo jedinstvo savršene misli. . . Tako Pleroma, kojoj ništa ne nedostaje, ispunjava prazninu koja je iz njega (iz onog kome nešto nedostaje — M.V.) potekla, da mu podari ono što mu nedostaje kako bi mogao primiti milost. . .“⁷ itd. S namerom da sačuva autentičnost predaje i predupredi eventualno skliznuće hrišćanske pouke u opasne vode jeresi, autor (ili redaktor) *Poslanice Kološanima* pomegnu mističku doktrinu ovako tumači: „Jer bi volja očina da se u nj useli sva Punina (*hóti en autō eudókēs en pân tō plērōma katōikēsa* — Kol.1,19); a ubrzo zatim (posle onog čuvenog Pavlovog upozorenja: — Braćo! čuvajte se da vas ko ne zarobi filozofijom i praznom prijevaram. . .) u apologetsko-pravovernom duhu rasuđuje da jedino u *Hristu* u „živi svaka punina Božanstva (*tō plērōma tēs theótetos*) tjesno“ (Kol. 2,8–9). Nakon ovog sažetog izlaganja „pravoverne“ doktrine o „božanskoj punini“ sledi i poruka Kološanima: „I da budete ispunjeni (*peplerōmenoi*) u njemu (Hristu—M.V.) koji je glava svakome poglavarstvu i vlasti“ (2,10). Glagol *plerōō* (upotrebljen kao particip perfekta u ovom potonjem iskazu) odnosi se, nesumnjivo, na imenicu *plerōma* u onom prethodnom, čime se jasno ukazuje na shvatanje pravovernih hrišćana o potrebi „učestvovanja“ (*participatio*) zajednice „u Hristu“, tj. u božanskoj punini.

Svako naučno ili filozofsko rasuđivanje o svetu koje polazi od bilo koje varijante evolutivne teorije, posebnu pažnju uvek usredsređuje na dva veoma značajna prelazna momenta: pojavu života i nastanka čoveka. U Šardenovoj koncepciji evolucije ta dva „trenutka“ obeležena su dvostrukim uskliknicima. Istovremeno, čitalac *Fenomena čoveka* prilično jasno uvida kako slavni francuski paleontolog ove doista radosne momente u istoriji sveta nipošto nije sklon da apsolutizuje. U Tejarovom sintetičkom shvatanju evolucije svi prelazi od kosmogeneze ka biogenezi i noogenezi neupadljivo i suptilno slede jedan iz drugog. Jer kao što nema oštre granice između materijalnog i duhovnog, tako jednako blede i razlike između organskog i neorganskog, atomskog i molekuskog, „fizičkog“ i „psihičkog“. Živi svet ne niče na temeljima neorganskog, njemu prethodi „predživot“ (*l'aprêve*). Kao što tangencijalna i radijalna energija deluju sinhrono i uzajamno, tako isto se iz zajedničkog jezgra, tzv. „tkiva sveta“ kontinuirano i konvergentno razvijaju i uzdižu organsko, psihičko i transpsihičko. Biologija se tako logično nadovezuje na fiziku, psihologija na biologiju, a religija i filozofija na psihologiju. U tejarovskom kosmosu odvija se stalna i veoma dinamična transformacija od nižih ka višim sferama života: „tkivo sveta se stalno usredsređuje u sve organizovanije oblike materije“. U ravni „organskog“, Drvo života se progresivno grana ka sve razvijenijim formama i rodovima (*phylym*).

Šarden prilično ubedljivo pokazuje kako je to kretanje, iako spontano i prilagođeno zakonima evolucije, uvek jasno usmereno ka sve savršenijim sintezama. „Od neolita“ — veli on — „uticaj psihičkog faktora počinje jasno da prevladava nad varijacijama somatskih faktora koje su sve bliže“ (F.č., str. 164). Zahvaćen spiralom koja se penje uvis, na jednoj od „okuka istorije“ („*tout en rasant de l'Histoire*“) naglo odskaka čovek. Već sa pojavom homo sapiensa, na tom Drvetu života, umesto jednostavnog spleta stabljika, počinje da se nazire sinteza. Osa antropogeneze probija se vrlo brzo, gotovo geometrijskom progresijom u odnosu na milijarde godina nesvesne evolucije vasione koja ne prepoznaje samu sebe. Nekoliko desetina hiljada godina čovekove vezanosti za planetu Zemlje samo su trenutak ueonima postojanja. Šta tek onda reći za vek ili dva unazad koji, prema Tejarovom shvatanju, dramatično najavljuju nov, odlučujući zaokret spirale. Tejarov savremenik Anri Brej jednom je dobro primetio da mi, predstavnici savremene civilizacije, „samo što smo otkočili poslednje konopce kojima smo još bili vezani za neolit. . .“ (F.č., str. 169). I onda — promena doba: ekonomske promene, industrijske promene, društvene promene; buran razvoj nauke, mišljenja. Naučne i socijalne revolucije, buđenje čoveka, evolucija kao da ubrzava tok. Spoljašnja, tangencijalna energija sve više se sabija prema osi, prema centru.

Proučavanje porekla čoveka dugo se, smatra Šardan, ograničavalo samo na njegovu *soma* stranu. Ono što je naročito važno shvatiti kada je o fenomenu čoveka reč jeste okolnost da u ljudskom biću evolucija po prvi put postaje svesna sama sebe. Tejar, s pravom, nikako ne prihvata da je evolucija samo jedna teorija, jedan sistem ili hipoteza. Slično kao Hegel o dijalektici, i Šardan o evoluciji smatra da je ona, pre svega, „opšti uslov kome treba da se povinuju i da ga zadovolje sve teorije, sve hipoteze i svi sistemi da bi bili zamislivi i istiniti; svetlost koja obasjava sve činjenice, kriva koju treba da slede sve crte — eto to je evolucija“ (F.č., str. 172–173). Ona, dakle, nije samo puki transformizam, nekoliko prirodnih zakona koji se, u činu saznanja, mogu o bjezivotno i ravnodušno posmatrati: „Neprestano hoćemo da se izdvojimo od stvari i događaja koji nas okružuju,

kao da ih gledamo spolja. . . kao da smo posmatrači, a ne element onog što se zbiva“ (F.č., str. 173).

Tejar, znači, ne posmatra evoluciju samo u odnosu na čovekovo prirodno, fizičko biće. Već u fazi neolita ona je snažno zahvatila i njegovu društvenu i istorijsku bit. Na jednom od, svakako, najznačajnijih mesta u knjizi koja se bavi fenomenom čoveka, francuski mislilac veli sledeće: „Nasleđe, koje čovek prenosi u zemljin sloj koji misli, ne prestajući da bude germinativno (ili hromozomsko) u individui, preselilo se, sopstvenom biti, u misaoni, kolektivni i permanentni organizam, u kome se filogeneza sjedinjuje sa ontogenezom. Iz lanca ćelija, nasleđe prelazi u okolozemaljske slojeve noosfere“ (F.č., str. 178).

Sa nastankom i razvojem čoveka čini se da evolucija produžava svoj tok u jednom „privilegovanom“ pravcu. Proces antropogeneze u sebi ujedinjuje niz njenih zakonitosti i moglo bi se, dosledno tumačeći Tejara, doista, poput renesanskih novoplatoničara, reći da je čovek mikrokosmos u relacijama sveskolikog univerzuma. U tom sve većem radikalnom napredovanju ljudskog posebnu pažnju privlači razvoj psihizma, tzv. noogeneza. Kada je reč o daljoj progresiji čovečanstva i budućnosti planete, Tejar vidi samo dva moguća pravca evolucije: prema jednom, svet bi okončao u entropiji, dok bi prema drugom (u čiji je napredak Šarden čvrsto verovao), univerzum težio nekoj vrsti „megeza“. Evo kako slavni naučnik i osporavani teolog izražava taj svoj optimizam: „Ne vidim drugi povezani, pa prema tome i naučni način da se grupišće taj niz uzastopnih činjenica, nego da se pokaže kao džinovska psihobiološka operacija — kao neka vrsta megasinteze. . . Da bi se probile do sunca, neophodno je da zajednički rastu sve grane krošnje. Izlaz sveta, kapija budućnosti, pristup u nadljudsko, ne otvaraju se ni za nekoliko privilegovanih, niti za jedan narod izabran između svih ostalih. Popustiće samo pred naletom svih zajedno, u pravcu u kome će svi da se spoje i dovrše u duhovnoj obnovi zemlje. . .“ (F.č., str. 195).

I upravo na ovom mestu u Tejarovom „fenomenološkom sistemu“ nauka kao da ustupa mesto teologiji, psihologiji i antropologiji — mistici. Jer tu više nije reč samo o životu ili mišljenju, već i o onome što Šarden označava kao nadživot (la survie).

Ako evolucija na svojim najvišim stupnjevima predstavlja kulminaciju svesnosti, onda, smatra Tejar, misao može da ekstrapolira samo u pravcu nadmišljenja (hiperrefleksije). Krećući se u tom pravcu, „makar to bilo i izvan prostora i vremena“, noogeneza ispoljava tendenciju ka sve većem sabiranju i usmeravanju prema transcendentnom singularnom totalitetu. Tu zamišljenu tačku u kojoj se vrši celokupno „zbrajanje svesti“ Tejar obeležava poslednjim slovom grčkog alfabeta — OMEGA.

Gotovo savim je izvesno da upravo to želi da kaže i Tejar de Šarden kada u spisu LE Milieu divin progovara o „tajanstvenoj Preroma, u kojoj se supstancijalno jedno i stvoreno mnoštvo stapaju bez napora u celinu koja će, ne pridodajući ništa bitno Bogu, nesumnjivo značiti nekakav trijumf i poopštavanje bivstva. . . Sam Hrist ne dela kao mrtva ili pasivna tačka konvergencije, već kao središte radijacije za one energije koje univerzum, posredstvom humaniteta, vode natrag ka Bogu.“⁸⁾ Reč je, zapravo, o panhrišćanskom parousia in unitate corporis Christi.

U gnostičkom sistemu Bazilida iz Aleksandrije, slično kao i u Pavlovom i Tejarovom učenju, Hrist nije samo istorijska ličnost — Isus, sin Marijin (kako je predstavljen u kanonskim jevanđeljima), već i mnogo univerzalnija, „metafizička ličnost“ — kosmički Spasitelj. Kao sin „Velikog Arhonta Ogdoad“ on i sâm učestvuje u „uspostavljanju“ (apokatastasis) kosmičkog poretka i jedinstva. Tako bar svedoči Hipolit u svojim Refutationes Omnium Haeresium.⁹⁾ A prema svedočenstvu crkvenog oca Ireneja (koji je, kao i Hipolit, „pobjicao“ jeretike) Valentinovi gnostici su, u mističkom traganju za božansko — ljudskim arhetipom, dolazili do saznanja da se „prvobitni otac svega, prapočetak i prvobitni neshvatljivi zvao Anthropos. . .“¹⁰⁾ Tim imenom — simbolom objašnjava se okolnost da je Hrist, prema jevanđelju, sebe nazvao „Sinom Čovečijim“ (ho hyiós tou anthrópou).

Zanimljivo je, na čisto arhetipskom planu, i Sardenovo shvatanje da se, u transcendentnoj tački OMEGA vrši i nekakvo „zbrajanje svesti“ („addition de conscience“). Poznato je, naime, da je u tumačenju Heraklitovog pojma Logos Martin Hajdeger pošao od jedne pomalo zastapljene etimologije ove reči; on je njeno poreklo izvodio iz starijeg, glagolskog oblika lego, légein, u značenju „sabirati“, „prikupljati“, pa se polisemična reč Logos, u Heraklitovoj upotrebi, prevodi i sintagmom „sammelnde gesammeltheit“ — „sabirajuća sabranost.“¹¹⁾ Heraklitova, a naročito docijnija, stoička koncepcija Logosa mogla bi, u svakom kosmološkom aspektu, osmišljavati stanje kosmičkog „sabiranja“ (nasuprot „rasutosti“, disperziji stvari — u Tejara označene kao „l'etoffe de l'Univers“). Adekvatna metafora, heraklitovsko — stoički simbol ovog sabiranja bila bi vatra (pýr). Kao manifestovani Logos (u Fenomenu čoveka to je spirala evolucije koja se uspinje uvis ka ne — prostorno — vremenskom središtu OMEGA).¹²⁾

Najzad, celokupna Tejarova zamisao „božanskog miljea“ unekoliko podseća i na Njutnovu predstavu univerzuma kao sensoriuma Boga.

Nakon utvrđivanja svih ovih, vrlo sugestivnih analogija, ostaje nam još da ispitamo koliko su fenomenološki stavovi i gnostičke vizije Tajera de Šardena saglasni i sa nekim paradigmatima savremene nauke koje, baš sredinom ovog veka (dakle, u vreme kada nastaju i Tejarova glavna dela) kao da ponovo aktualizuju i iznova osvetljavaju neke vrlo duboke i perenijalne slojeve helenističke duhovnosti.

III

Na Samom početku knjige Fenomen čoveka Tejaru de Šardenu je, kao što smo videli, naročito bilo stalo do toga da se njegov spis ne shvati kao metafizičko, pa čak ni kao filozofsko delo. Istovremeno, on je pod okriljem svoje naučne fenomenologije izložio jedan doista celovit i jedinstven pogled na svet u kome je, kako je to dobro primetio njegov prijatelj teolog Vildije, upadljiv piščev „duboki smisao za totalitet“. Osećanje tog „dubokog smisla“ nepogrešivo prati i filozofski obrazovanog čitaoca od početka do kraja Tejarovog najznačajnijeg dela, od punkta „alfa“ do zamišljene tačke „omega“.

Napred je već bilo reči o izvesnim spoljašnjim sličnostima između Šardenove i Hegelove „fenomenologije“. Tejarova koncepcija odlikuje se, međutim, još jednom značajnom osobitošću: kao „proširena fizika ili biologija koja daje opštu interpretaciju vasione“, ona ne samo da nadilazi granice svih posebnih nauka, već predstavlja, mislim, i jedan osoben pokušaj izgradnje celovitog sistema prirode ili sveta po uzoru na tradicionalni model izvođenja philosophiae perennis. U tom sistemu sveta fenomen čoveka zauzima, svakako, centralno mesto.

Sama činjenica da je Tejar odbijao da se njegovo delo nazove „metafizičkim“, ne predstavlja prepreku na putu zasnivanja jedne „nove sveopšte filozofije“ za kojom spekulativna i naučna misao Evrope vapi još od Lajbnicovih vremena. I dok je Lajbnicova ideja philosophiae perennis bila čvrsto vezana za projekt nove metafizike i scientiae generalis, utemeljene na „univerzalnoj matematici“,¹⁾ Tejar prema Greneovoj klasifikaciji, svoju fenomenologiju provodi kroz tri sastavna dela sistema: „fiziku“, „apologetiku“ i „mistiku“. Tri grane sistema, združene u celinu, „napominju i ovlašćuju metafiziku.“²⁾ Mislim da od ovde nije od presudnog značaja pitanje da li je Šardenova fenomenologija uistinu nekakva metafizika ili ne. Ako je posmatramo po uzoru na novovekovni obrazac opšte metafizike (volfovske sistematizacije) kao scientiae universalis, koja sadrži racionalnu kosmologiju, racionalnu psihologiju i racionalnu teologiju, onda doista, već u Fenomenu čoveka možemo naći elemente i jedne kosmologije — fizike, i jedne biologije — psihologije i jedne teologije — mistike! Ako, pak, poštujuemo autorov zahtev da se njegova knjiga ne čita kao čisto metafizičko ili filozofsko, nego, pre svega, kao savremeno naučno delo, onda, svakako, moramo primetiti da Tejar de Šarden spada u grupu onih mislilaca (neognostičara XX veka)* Vidi belešku 14 na str. Ad 3, koji u svom nactu univerzalne znanosti najavljuju radikalnu revoluciju, štaviše, jedan galilejevski preokret mišljenja koje će ubuduće jednako morati da poštuje zahtev za egzaktnošću kao i sposobnost intuitivnog zrenja „unutrašnje strane stvari“.

Jedan drugi moderni „gnostičar“, američki lingvist — „amater“ Bendžamin Li Vorf, možda najbolje opisuje to novo, tejarovsko usmerenje nauke kada kaže: „Danas nije potrebna neka naročita oštroumnost da bi se uočilo da je nauka, ovaj Veliki Otkrovitelj u modernoj zapadnoj kulturi, sasvim nenamerno došla do izvesne granice koju ne može da pređe! Stoga pred naukom stoje dve alternative. Ili mora da pokopa svoje mrtve, zbije redove i krene napred u sve čudnije predele, prepune stvari koje su zaprepašujuće za svest čije je razumevanje okovano obrascima i shemama jedne posebne kulture, ili će postati plagijator svoje vlastite prošlosti kako se jezgrovito izrazio Klod Hoton.“³⁾

U poslednjih nekoliko decenija, u gotovo svim onim znanstvenim disciplinama što su nekad činile sastavni deo sistema tradicionalne metafizike, sve je više znamenitih i uticajnih učenjaka koji veruju samo u onu prvu alternativu. Posvetićemo malo više pažnje upravo onim primerima iz kosmologije — fizike, biologije — genetike i psihologije — antropologije koji prilično jasno potvrđuju neka, još uvek samo intuitivna i maglovita predviđanja Tejarove fenomenologije.

Iste godine (1955) kada „Éditions de Seuil“ posthumno objavljuju Šardenov Fenomen čoveka, Vorfov istomišljenik⁴⁾ nuklearni fizičar Wolfgang Pauli u spisu Uticaj arhetipskih ideja na Keplerove teorije posebno naglašava sledeće: „Opšta želja za sve većim sjedinjavanjem našeg pogleda na svet veoma je, među naučnicima posebno, pojačana činjenicom da iako sada imamo prirodne nauke, više nemamo potpunu naučnu sliku sveta. Od otkrića kvanta deojstva, fizika je postepeno bila prisiljena da se odrekne svog gordog tvrđenja da je u stanju da, u principu, shvati ceo svet. Sama ova okolnost, međutim, kao ispravka ranije jednostranosti, mogla bi da sadrži klicu napretka ka jedinstvenoj koncepciji čitavog kosmosa u čemu su prirodne nuke samo jedan deo“ (M.V.).⁵⁾

Jedan od poznatijih pokušaja takvog izvođenja načinio je, takođe sredinom pedesetih godina, Alfred Nort Vajthed svojom poznatom „teorijom organizma“. Ova teorija sadrži niz elemenata (doduše, ne uvek do kraja razrađenih), koji bi, u domenu prirodnih nauka, mogli predstavljati značajnu sponu između kvantne mehanike i tejarovski interpretirane teorije evolucije. Vajthedova koncepcija naslanja se, u izvesnoj meri, i na Lajbnicovu ideju o „vidovima sagledavanja“ s tim što se povezanost Lajbnicovih monada ovde svodi na „dogadaje sjedinjene u prostoru i vremenu“.⁶⁾ Prema teoriji organizma engleskog matematičara i fizičara, kao i prema Lajbnicovoj monadologiji, jedan od osnovnih metafizičkih principa glasi upravo kao i Šardenov fenomenološki aksiom: „Sve je svugde i u svako vreme“. Vajthed nepristrasno podvlači jednak značaj koji je za modernu evropsku misao imalo Dekartovo uvođenje u filozofiju tradicije mišljenja koja joj je omogućila „izvesnu meru dodira s naučnim pokretom“ i Lajbnicovo zasnivanje jedne alternativne tradicije koja će biti „temelj i velikih domaćaja nemačke filozofije“. A onda, poput Vorfa ili Paulija, zaključuje: „Trebalo bi da filozofske škole ovog stoleća prihvate zadatak da te dve struje združe u jedan izraz iz nauke izvedene slike sveta...“⁷⁾ Predstavnik te alternativne, lajbnicovske tradicije bio je, mislim, u svom pokušaju izvođenja *philosophiae perennis sive phaenomenologiae* i Pjer Tejar de Šarden.⁸⁾

Na monadološkim ishodištima utemelji je svoju modernu kvantno-kosmološku koncepciju i jedan drugi poznati engleski fizičar – Dejvid Bom. Svojim zahtevom za radikalnim prodorom nauke u „unutrašnju stranu stvari“, tzv. „skriveni poredak“ (*implicit order*) Bom se, s druge strane, možda još više nego Vajthed, približio nekim najsuptilnijim idejama Tejara de Šardena. Prema mišljenju londonskog profesora fizike, kao i prema Tejarovom shvatanju, iza nivoa subjektivnog iskustva čovečanstvo predstavlja jedan jedinstven organizam. Svet svakodnevnog iskustva i manifestovane fizičke realnosti pripada tzv. „obelodanjenom“ (*explicit*) poretku univerzuma. S druge strane, postoji jedan dublji stratum realnosti koji tihuje van prostora i vremena; sam svemir je, zapravo, prema Bomovom vrlo radikalnom modelu, multidimenzionalni hologram u kome, kao i u Lajbnicovom kosmosu, sve prožima sve. Ovom odista smelom koncepcijom može se, prema Bomovom mišljenju, objasniti i potpuno „paradoksalan“ fizički fenomen poznat kao ERP – efekat koji je još 1935. godine prilično namučio i samog Ajnštajna i njegove saradnike Rouzena i Podolskog.⁹⁾

Holografska paradigma dobro se slaže kako sa Vajthedovom teorijom organizma tako i sa Šardenovom vizijom nadživota i evolucije. Prisetimo se samo šta u *Fenomenu čoveka* o tome kaže francuski mislilac: „U svesti svakog od nas, ogledajući se, evolucija vidi samu sebe...“(!); a nešto dalje i ovo: „Nasleđe, koje čovek prenosi u zemaljski sloj koji misli, ne prestajući da bude germinativno (ili hromozomsko) u individui, preselio se, sopstvenom biti u *misao-ni, kolektivni i permanentni organizam* (podv. M.V.), u kome se filogeneza sjedinjuje sa ontogenezom. Iz lanca ćelija, nasleđe prelazi u okolozemaljske slojeve neosfere“ (*Fen. čoveka*, str. 174 i 178).

Nekim Tejarovim pogledima o oduhovljenosti materije i unutrašnjosti, „radikalnoj“ povezanosti svega postojećeg, bliski su stavovi još dvojice savremenih fizičara i filozofa. Olivije Kosta de Boregard, po ugledu na Šardenovu hilozoističku koncepciju prirode, pretpostavlja je postojanje *infrapsihizma* kao glavnog uzroka negentropije. Frithof Kapra, koga su inspirisale i neke orijentalne filozofske doktrine, čvrsto je verovao u postojanje jedne jedinstvene psihičke i fizičke realnosti u kojoj se svaka mikro ili makro čestica, u izvesnom smislu, sastoji od svih ostalih: „Čestice nicu izolovana zrnca materije već modeli verovatnoće, međusobne veze u nedeljivom *kosmičkom tkanju* (podv. M.V. – upor. slične pojmove *l'Milieu divin* i *l'etoffe de l'Univers!*). One su različiti delovi jedinstvene celine.“¹⁰⁾

U oblasti genetike, neurofiziologije i psihologije izvestan broj modernih naučnika, na sličan način kao i pomenuti fizičari i kosmolozi, interpretira rezultate svojih istraživanja. Njihove znanstvene koncepcije u velikoj meri podržavaju optimizam svih onih mislilaca koji su, poput Tejara, verovali u mogućnost izgradnje jednog koherentnog, celovitog pogleda na svet, prirodu i čoveka.

Karl Pribram, neuropsiholog sa stanfordskog univerziteta ustanovio je saglasnost svojih vlastitih ideja o funkcionisanju i organizaciji mozga sa Bomovom holografskim paradigmom. Najsajetije formulisana, Pribramova hipoteza podrazumeva da ljudski mozak holografskim putem akumulira i pojmovima svakodnevnog iskustva obrađuje podatke koji su primljeni na nivou „neraščlanjenih“ formi „skrivenog poretka“. Te višeslojne informacije dalje se organizuju pomoću uobičajene predstave vremena i trodimenzionalnog prostora.

Pribramova shvatanja nimalo nisu u suprotnosti sa stanovištima „konvencionalne“ psihologije; Keler je još pretpostavljao kako između mozga i drugih fizičkih sistema postoji izvestan stepen izomorfizma. Pa ipak, stanfordski profesor, kao i drugi „neognostičari“, duboko veruje i to da naši prauunci „neće imati taj rasep između zahteva da budu tvrdokorni naučnici ili mekušci koji imaju mistička iskustva. Te dve krajnosti će se približiti tako da će naučnici početi da primenjuju naučne tehnike na spiritualne aspekte čovekove prirode“.¹¹⁾

Pa ipak, iako je, uz Renana, bio jedan od najvećih pobornika jedinstva religije i znanosti, Tejar de Šarden je, kao mislilac, još za života žestoko osporavan kako od naučnih, tako i teoloških autoriteta. Nije stoga nimalo slučajno što je on možda najviše inspirisao baš one savremene mislioce i teoretičare čija učenja obično nazivamo „alternativnim“. U nauci, kao i u religiji, uvek se prilično jasno može razgraničiti razvoj kako one ortodoksnе, pravoverne, zvanične, tako i one alternativne, „marginalne“, „jeretičke“ tradicije. I uvek je, tokom povesti ljudske civilizacije i kulture ona prva bila u povoljnijem, privilegovanim položaju od ove druge: pravoverni postavljaju kriterijume po kojima će nešto biti proglašeno za jeres.

Zajednička budućnost naučne i religijske misli u velikoj meri će zavisiti od toga hoće li jeretici smoci dovoljno snage i uverljivosti da nadvladaju zvaničnike, a da, pri tom, i sami izbegnu opasnost od otiskivanja u okoštali ortodokсни kalup.

Za takvu budućnost nauke borio se, nesumnjivo, i Tejar de Šarden. Na kraju ćemo nešto više reći o njegovom shvatanju odnosa nauke i religije. Pre toga bi, međutim, dobro bilo kratko se zadržati na nekim vrlo prozirnim analogijama koje postoje između njegovog poimanja suštine čoveka i određenih aspekata Jungove psihologije i savremene genetike.

Poznato je da se još od vremena Krika, Votsona i Vilkinsa genetska supstanca opisuje pomoću modela dvostruke spirale. Posrednim putem utvrđeno je, naime, da se molekul DNK sastoji od para nukleotidnih lanaca koji su uvijeni baš u spiralnom obliku. Nezavisno od ovog genetičkog otkrića, isti model spirale pokušao je da primeni i Karl Gustav Jung tumačeći psihičke procese u čovekovom „Selfu“. Jungov model Selfa može da (slično kao i blokovi nukleotida) porediti sa mehanizmom obnavljanja jezgra ugljenika u ciklusu ugljenik – nitrogen. M. Luiz fon Franc je ceo ovaj mehanizam dovodila u vezu sa nekim subatomskim procesima opisanim u savremenoj fizici elementarnih čestica.¹²⁾

- 1) M. Eliade, *Okultizam, magija i pomodne kulture*, Zora, Zagreb, 1983, s. 24;
- 2) *Op. cit.*, s. 25;
- 3) P. Grenet, *Teilhard de Chardin*, Paris, 1961, p. 192 (nav. prema zborniku *Nauka i teologija u XX veku*, Gradina, 1973, s. 108–109);
- 4) J. Maritain, *Paysan de la Garonne*, Paris, 1967, p. 176 (vid. *Nauka i teologija u XX veku*, s. 109);
- 5) *Op. cit.*, s. 117;
- 6) Ovakó Tejarovu fenomenologiju karakteriše njegov idejni protivnik Mariten.

- 1) P. Tejar de Šarden, *Fenomen čoveka* (F.č.), BIGZ, Beograd, 1979, s. 9 (upoređeno s francuskim izdanjem *Le phénomène humain*, Editions du Seuil, Paris, 1955);
- 2) F. Engels, *Ludwig Feuerbach i kraj klasične njemačke filozofije*, Glavni izdavači Marsa i Engelsa, Stvarnost, Zagreb, 1979, s. 1340;
- 3) Ovo jedinstvo znanstvena reči „videti“ i „znati“ koje je sadržano u indoevropskom korenu *vid* (i koje se, posredstvom lat. *videre* donekle zadržalo i u fran. *voir*) naročito dobro se očuvalo u slovenskim jezicima; upor. st. – slov. *videmu*, češ. *videti*, polj. *widzieć*, bug. *videti*, srp. hrv. *videti*, a naročito slovenačko *védeti* – u svom primarnom značenju – *znati* i.
- 4) U tom duhu se i u *Bhagavad-giti* na jednom mestu vidi: „Kad su sva bića u noći, budan je mudrac, a kada svi (misle da) su budni, mudrac samo mirak vidi“ (B.g.2.69).
- 5) Na upadljivo sličan način (samo najednom „mikroskopičkom“ planu) opisano je, u tantričkom sistemu joge, postdancije i oslobađanje unutrašnje energije (*kundalini*) čoveka i njeno spiralno, zmijolike kretanje iz korena tela, preko osnažnih čarki, do centralne tačke na vrhu lobanje (*brahmarañdhra*), tj. ka onom mestu na kome je, analoga Šardenovoj viziji, moguće ostvariti prelaz u potpuno novu, transcendentnu ravan „van vremena i prostora“. Prema drevnoj indijskoj doktrini, reč je o tzv. „Brahminim svetovima“ (*Brahma-loka*), dok se u Tejara svakako misli na doseganje mističke tačke OMEGA!
- 6) P. Teilhard de Chardin, *Le Milieu divin*, Editions du Seuil, Paris, 1957, p.141;
- 7) *Jevandjelje istine* (prev. N. Petrovića), Gradac, Čačak, 71–72/86, s.15; u ovom valentinskom spisu, pronađenom kod Nag Hamadija, čija originalna verzija sigurno nije starija od drugog veka pre n.e., sinkretičko učenje o Pleromi je još detaljnije razrađeno.
- 8) *Le Milieu divin*, s.149;
- 9) O Bazilidovom učenju po Hipolitu vid. opširnije u: A.I. Sidorov, *Gnosticizam i filozofija* (Religiji mira), Moskva, 1982, s.159–183;
- 10) E.Z. Pajgels, *Gnostička jevandjelja*, Rad, Beograd, 1981, s.158;
- 11) O tom problemu opširnije vid. u: S. Žunjić, *Heraklitov logos kao „birajuća zbranost“*, Filozofsko studije XI, Beograd, 1979;
- 12) Analogna sabranost ostvaruje se, prema Heraklitovom shvatanju, i u ljudskoj duši (*psyche*) koja, takođe, „ima svoj logos“ (Fr. 45,115) i koja, u stanju svoje „sabranošti“, sadrži element vatre (Fr.118). Ovom drugom, „mikroskopičkom“ vidu (duševne) sabranosti, prema Pátandelijevoj definiciji joge, donekle bi odgovaralo i stanje usredsređenosti u koje jogin stupa pošto je postigao „smirivanje vrtloga svesti“ (*čitta-vrtti nirodha*). O toj komparativno-filozofskoj temi opširnije sam pisao u radu *Filozofsko ispitivanje ishodišta indijske i hrišćanske religijske tradicije*, Filozofski fakultet, Beograd, 1984.

- 1) R. Šajković, *Lajbnic i opšte dobro*, Prosveta, Beograd, 1975;
- 2) P. Grenet, *Teilhard de Chardin*, Paris, 1961, p.192 (*Nauka i teologija u XX veku*, s.106–107);
- 3) B.L. Vorf, *Jezik, misao i stvarnost*, BIGZ (XX vek), Beograd, 1979, s.171;
- 4) *Vorfova Language, Thought and Reality* izlazi samo godinu dana kasnije – 1956;
- 5) W. Pauli, *The Interpretation of Nature and Psyche*, London, 1955, p. 209 (nav. prema: Ž. Kvispel, *Gnoziz i psihologija*, Gradac 71–72/86, Čačak);
- 6) A.N. Vajthed, *Nauka i moderni svet*, Nolit, Beograd, 1976, s.122;
- 7) *Op. cit.*, s.235;
- 8) O izvesnim dodirnim tačkama između Šardenove fenomenologije i Vajthedove teorije organizma, vid. u A. Thatcher, *Three Theologies of the Future: Moltmann, Teilhard de Chardin and A.N. Whitehead*, Baptist Quaterly, t.IXXV, P.242–250;
- 9) D. Bohm, *Quantum theory as an indication of a new order in physics* (Part B: Implicate and explicate order in physical law), *Fundations of Physics*, 1973,3 (2),139–168; o Bomovoj kontrolnoj teoriji vid. i u tekstu Dž. Glidmana, *Razum i materija* („Science Digest“), prev u *Galaksiji*, br. 134 / jun 1983.
- 10) Nav. prema: M. Louise von Franz, *Vreme triam i mirovanje*, Polja, 318/avg. 1985, Novi Sad, s.261;
- 11) Dž. Glidman, *Razum i materija*, op. cit., s.10; O Pribramovoj teoriji vid. opširnije u: K.H. Pribram, *Languages of the Brain*, Prentice–hall, inc., Englewood cliffs, New Jersey;
- 12) Vid. M. Louise von Franz, *Op. cit.*, s.258;