

ОД ИСТОГ ПИСЦА:

La Philosophie Naturelle et Relativiste de R. J. Boscovich. Edition de la Vie Universitaire. Paris, 1922.

Есеј о Дименсијама Времена. „Мисао“. Год. VI св. 70. и 71. 1922.

Оријентације Сазнавања. Улаз у Теорију Сазнавања. — Издавачка књижара Ђ. Зекмановић и Друг. Скопље, 1923.

Сница Философске Стваралачне Делатности Блеза Паснала. Издавачка књижарница Геце Кона. Београд, 1924.

Херанлит. Издавачка књижарница Геце Кона. Београд, 1924.

La Pensée Philosophique Créatrice de Pascal, in Collection Historique des Grands Philosophes. Librairie Félix Alcan. Paris, 1925.

Д-Р ДУШАН НЕДЕЉКОВИЋ

НЕМОРАЛНОСТ
БЕСМРТНОСТИ
И
ЕТИЧКА ФУНКЦИЈА
СМРТИ

БЕОГРАД

ИЗДАВАЧКА КЊИЖАРНИЦА ГЕЦЕ КОНА
1, Кнез Михаилова улица 1

1928.

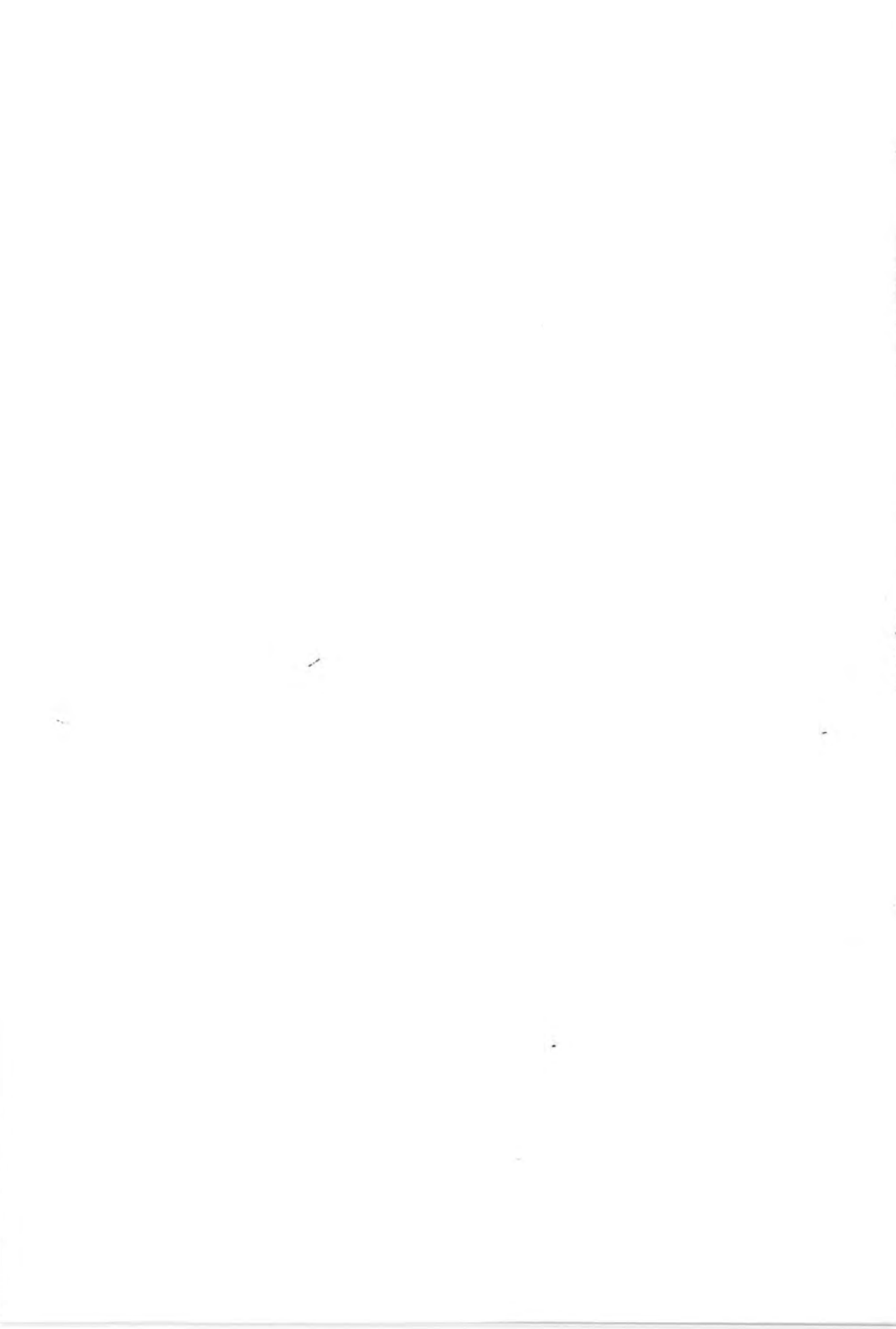


Посвећено

великој и драгој усјомени

Јована Цвијића

и сећању на наше еџичке разговоре.



УВОД¹

Метафизичка питања: јесу ли људи стварно бесмртни, шта је сама собом смрт, је ли уништавање могуће и т. д., нећемо овде постављати. Чак нас се она овде специјално не могу ни тицати. Јер наша тачка гледишта није метафизичка. Она је чисто етичка.

Питаћемо се, тражићемо, и доказиваћемо искључиво са позитивне животне *етичке* тачке гледишта. А са те тачке ми ћемо бесмртност и смрт видети само као животне функције, као морална правила, принципе, постављања вредности. Као искључиво такве ћемо их ми критички испитивати и конструктивно одређивати. Само као таквим ћемо им и потражити њихову унутрашњу природу у свој њеној етичкој нужности којом се поставља у моралној релацији индивидуе и друштва.

Да бисмо ово учинили на што широј искуственој основи, претходно ћемо проучити бесмртност такву каква се она у човечанском духовном искуству од примитивних доба до данашњих дана развијала, и разликовати два

¹ Ова етичка студија писана је у Паризу и Охриду преко лета 1924. год. а читана је у два предавања на Београдском Народном Универзитету децембра 1925. г.

њена типа. Тако ћемо је у највећем њеном искуственом богатству моћи са наше чисто етичке тачке гледишта испитивати и судити.

А кад будемо у првом одељку јасно разликовали и дефинисали примитивни односно антички тип бесмртности, у другом одељку модерни тип бесмртности и у трећем етички одбацили сваку бесмртност као нужно неморалну, ми ћемо се у четвртом одељку позитивно конструкторски питати о конкретној етичкој функцији коју смрт има у животу.

Ако читалац морајући у трећем одељку да напусти до сада апсолутни и чврсти „етички постулат“ бесмртности као битно неморалан, мора се резигнирати да са Lamartine-ом одобри:

*Marchez. L'humanité ne vit pas d'une idée.
Elle éteint chaque soir celle qui l'a guidée.*

читалац ће у четвртом одељку, у коме ће бити разложена позитивна животна функција смрти, наћи, надамо се, себи утеху и надокнаду.

Примитивни и антички тип бесмртности.

„To be or not to be..
To die, to sleep; to sleep!
Perchance to dream“.

Shakespeare, Hamlet
III, 1.

Кад би неко питао: Које откриће је највеће од свију оних која човек је у универзуму учинио? свакојачо се не би преварили они који би одговорили: смрт. Јер, једини човек је нама познато биће које зна за своју сопствену природну и неизбежну смрт и рачуна с њоме. А рачунајући са том чињеницом, изграђује он, видећемо, сасвим друкчије свој живот него да је без ње, него што га изграђују бића која нису ње свесна.

Читави народи, разуме се примитивни, не знају за природну, неизбежну смрт.¹ Па кад је ово откриће човек учинио? То се историчари нису питали. Можда се нису ни могли

¹ Letourneau вели: L'idée de la mort naturelle est étrangère à des groupes ethniques tout entiers“. (La sociologie d'après l'ethnographie, 1884, p. 216). — За ове примитивне народе смрт је резултат бачених нечијих чини или урока, а не природнога закона. У то прелогичко доба људског духовног живота свачвја се смрт мора светити, јер је нечији злочин. Да

питати. Психолози, својим предметом истраживања ближи философским проблемима, одговорили су: примитивни човек је открио своју сопствену смрт, у свој њеној неизбежности, онда кад је стекао духовне операције апстракције и генерализације и њима из појединачних случајева смрти својих ближњих закључио нужност своје сопствене смрти, уочавајући идентичност своје природе са природом својих ближњих који сви редом умиру.

Свакојако да је тад почео поштовати мртваце, закопавати их, градити им камене саркофаге или их из поштовања прождирати¹, разуме се, све то само због тога, да би и сам кад буде умро, тако био поштован. Престао је да оставља мртваце како било на месту смрти.

Можда је тад човек и своју бесмртност замислио, измислио. Али за ово су биле потребне још и друге психолошке околности осим ове основне која је у открићу своје сопствене смрти. Ове околности су, изгледа, врло лепо размрсали Н. Spencer² и J. G. Frazer³ и L. Bourdeau⁴.

нико не баца чини и тиме да је да се не убија, човек би по тим примитивним друштвима живео вечито. Смрт је злочин. (L. Lévy-Bruhl. *La Mentalité Primitive*, 1922., pp. 20—27.).

¹ H. L. Gomme, *Ethnology in Folklore*, 1892. pp. 120—130).

² *Descriptive Sociology*, 8 vols. 1873—1881. — *The principles of Sociology*, 3 vols. 1879—1896. — *The principles of Ethics*, 2 vols. 1892—1893.

³ *The belief in Immortality and the worship of the Dead*, v. I, 1913; v. II, 1922; v. III, 1924,

⁴ *Le Problème de la Mort*, 1893,

Примитивни човек је у сновима пронашао своју душу, а затим у њима се срео и са душама мртвих, те појмио бесмртност своје сопствене душе. Он је спавао док је његово друштво било будно, а затим док га је ово уверавало да са места на које је легао није се ни макао, он је уверен био и причао да је путовао, одлазио ту и ту, врло далеко, видео тога и тога, лица жива, или чак и давно умрла. Тад је примитивни човек раздвојио своје ја на двоје. Ово што од спавача остаје инертно у друштву јесте тело. А оно што се сновима необуздано шета у најудаљеније крајеве и општи чак и са бићима која одавно у друштву не постоје, то је душа. Човек није једно него два: тело и душа.

Али како је могуће да спавачева душа у својим далеким путовањима сретa душе умрлих и чак давно умрлих људи? питао се примитивни човек. Могуће је једино отуд, мислио је он, што, кад човек умре, у ствари умре и распадне се само људско тело, а душа и даље живи, одвојив се од њега. Као што кад човек спава тако и кад умре душа његова се само одвоји од његовог тела. Креће се она тад и живи слободно, као у сну, а у таквом свету који се у обичним околностима, на јави, не може телесним очима спазити. Из овог пак примитивни човек је истим оним духовним операцијама апстракције и генерализације, којима је био већ открио своју сопствену смрт, закључио: пошто се душе умрлих људи, свију умрлих људи, сусрећу у оном другом свету (свету чисте душе, свету снова), онда кад и ја

умрем, пошто ћу и ја умрети као и сви остали људи, моја ће душа напустити тело, надживеће га и кренути се увек жива, бесмртна, у онај други свет, свет снова. Смрт сама није ништа друго до коначно раздвајање душе и тела¹. Тело умире, распада се и ништи. Душа не умире, остаје бесмртна, а смрћу се само сели у један други свет, у коме и живи људи, кад спавају, својим душама се крећу и делају.

Тако је примитивни човек одговорио концепцијом бесмртности своје сазнању, своје открићу смрти. И како је он одговорио тад, први пут, под простим упливом својих психичких услова, искључиво тако одговарало је човечанство све доскора, до модерног развитака људске мисли. Замисао бесмртности коју налазимо код примитивних људских друштава остаје типична за цело античко и средњевековно човечанство, а исповеда је и велики део модерног света. Сва делатност људске мисли

¹ — Болест за многе примитивне народе и данас није ништа друго до удаљавање душе од тела. А кад се душа сасвим одстрави и напусти тело настаје смрт. Зато да би излечили болест и спречили смрт, лекари ових друштава певајући из свег гласа привлачу душу болесникову да се врати своме телу, својој кући, својој породици. Малајски на пр. лекари (medicine-men) лече болеснике певајући магичке песме следеће садржине:

Cluck, Cluck! Soul of this sick man So and so
Return into the frame and body of So and so,
To your own house and house-ladder, to your own
ground and yard,
To your own parents, to your own sheath“.

(Ch. T. Burne, The Handbook of Folklore, 1914., p. 77).

ових доба о проблему бесмртности није ништа друго већ низ аргументација и развијања ове прапримитивне концепције. Она остаје типична за људско веровање у своју бесмртност све до *Ђордана Бруна* и *Бенедикша Спинозе*.

Покажимо то повлачећи у општим контурима линију људских рефлексија о проблему бесмртности до ових мислилаца, почев верском конструкцијом најглавнијих религија које су се у човечанству јавиле.

Мисирци су сматрали земаљски живот ништавним и празним, а веровали да тек после смрти настаје богатство, чистоћа, узвишеност људске егзистенције. Зато су често сав свој живот трошили у то да би што величанственију и лепшу „вечиту кућу“ саградили.

Па у чему се састојао њихов загробни живот?

Мисирци изгледа да своја веровања нису били утврдили. Сваки је могао сањати о своме посмртном животу како је желео. Али за све Мисирце, живот после смрти сав је био фантастично путовање које гдешто је и врло опасно, зато су поред мртвих остављали зборник упустава, *Књигу Мртвих*¹. (Загробни живот се идентификовао својом природом, као што се види, са сном.)

Било је и извесних маса Мисираца којима је било потребно за овај земаљски живот *апсолушно* какво етичко правило. Да би ово било што објективније и апсолутније требало

¹ — Le Page Renouf, *The Egyptian Book of the Dead*, 1904. — P. Pierret, *Le Livre des morts des anciens Egyptiens*, 1907.

га је поставити на основу природе загробног живота. И, за то су се нашли људикоји већ првим својим покушајима су постали свештеници, свети људи. Етичким својим садржинама мисирско небо, у свима својим променама значило је, као у осталом сва остала неба, извесну културну, друштвену, или државну политику. Тад се у овим масама појмовно уклапљавао загробни живот. Кад неко умре, тело му продужава свој чисто телесни, гробни живот. А његова душа иде на суд. Тамо је мере и одређују да ли је зла или добра. (Разуме се да су појмови зла и добра били дефинисани од мисирских свештеника елементима мисирског земаљског живота и тенденцијама њихове културне и друштвене политике.) Ако је зла, иде на муке, а затим је уништена. Ако је пак добра, праведно је награђена примањем у божански живот савршенства, улази и губи се у Озирису, постаје сам бог¹.

Али, као што је то још Maspero² утврдио, ово веровање је било једно од оних која су била намењена и припадала извесним и то најпростијим масама мисирског народа. У ствари сваки је Мисирац замишљао загробни живот како је хтео, сваки је, могло би се рећи, сањао о њему како је желео, или још исто речено

¹ — E. W. Budge, *Egyptian Ideas of the Future Life*, 1899; *The Egyptian Heaven and Hell*, 1904; — G. A. Reisner, *The Egyptian Conception of Immortality*, 1912.

² — *Etudes de mythologie et d'archéologie égyptienne*, 1893; — *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 1895, seq.

Шекспировим језиком, сваки је Мисирац замишљао да кад буде умро сањаће снове какви се њему свиђају.

Таква је бесмртност Мисираца. Психолошки, идентична је она са бесмртношћу прапримитивног човека.

Па на ову се своде и браманске, будистичке, хришћанске и мухамеданске бесмртности. Разуме се, треба прапримитивној концепцији бесмртности додати извесне етичке и опште културне тенденције да би се ова последња схватања теориски диференцирала и фактички да би била дата.

Тако браманци својим *Ведама* сањају о продужењу индивидуалног живота таквог какав се он има, само богатијег и победоноснијег, затим о метемпсихози којом, кад умре, не само да се својом душом човек надживљује него има права да се, према своме прошлом животу, врати у одговарајуће тело земаљског живота, при овој губећи памћење о прошлом своме земаљском животу.

А будисти, н. пр, додају трансмиграцији душа тежњу да кроз све различите животе абнегацијом и ослобођењем од сваког бола, трпљења и напора дође се до апсолутног смирења и уништења т. ј. да се уђе у Нирвану.

Заратустровци сањају слично оним ранијим масама мисирским и доцнијим хришћанским, да су људи бесмртни али различито. Праведни и верни, они који су у свеопштој борби били на страни Ормузда, смрћу својом улазе у вечити рајски живот амшаспанда. Неправедни и

неверни, они који су на страни Аримана, бачени су после смрти у пакао и вечне муке¹.

А са том још допуном што ће хришћани додати праведности маздеистичких верних правила „љубави ближњих“ а мухамеданци правило „доброте“ и „храбрости“² имају се још две бесмртности које својом основном концепцијом своде се на оно што је било уверење прапримитивних народа: кад се буде умрло сањаће се, а што је Шекспир сумњалачки рекао: „Бити или не бити... Умрети, спавати; спавати! Можда сањати“³.

Но јесу ли се Грци, са својим „недомашно“ великоумним мислиоцима, удаљили од ове прапримитивне бесмртности, јесу ли је привазили и дошли до какве друге која би друкчијом природом се дефинисала?

Разгледајмо најоригиналније и најснажније доктрине о бесмртности које налазимо у развиту грчке философије.

Док за Хомера у *Илијади*⁴ и *Одисеји*⁵ загробни људски живот је живот сенки, празних

¹ N. Söderbbom, *La vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions*, 1901.

² Sell, *The faith of Islam*, 1896; — Carra de Vaux, *La doctrine de l'Islam*, 1909.

³ Чак и један од најжучнијих модерних бранилаца бесмртности Ch. E. Jefferson, пошто је цитирао ове Shakespeare-ове речи, признаје: „This primitive belief has a grip on us, and we cannot shake it of“ (*Why we believe in life after death*, 1911., p. 129.)

⁴ Певање XI., стих 204—222.

⁵ Певање XXIII., стих 65—74.

бедних сенки¹, дотле питагорејци можда наслеђујући своја веровања од орфичара, уче о томе да је наше тело затвор само и казна душе за њене грехе и да душа трансигрира према својој праведности и заслуги кроз људска и животињска тела док не стекне своју савршеност. А не стекне ли је, онда одлази у тартар, пакао под земљом, у место казни и мучења. Сама собом душа је за њих бесмртна. Ово питагорејско учење нема готово никакве везе са философијом исте школе. Узајмљено је и састављено из неколико старијих религијских концепција које смо видели. Само, опет, од врло великог утицаја било је на рефлексије грчких философа о бесмртности². Овај утицај пада у очи када се испитују Сократова и Платонова схватања бесмртности. У питагорејској доктрини се налази мост којим се везују ако не и сасвим идентификују огромна већина античких и средњовековних теоретисања о бесмртности с једне стране а с друге сва религијска учења југа и истока и то све од веровања прапримитивног човека.

Што се тиче *Сократа* сви су изгледи да, иако доста обазриво и сумњалачки, ипак је проповедао концепцију која се није удаљила од прапримитивног замишљања и теоретисања

¹ I. Viel. Les Idées des Grecs sur la vie future, 1897, p. 25 et suiv. — Carlo Pascal, Le Credenze D' Oltretomba nelle Opere letterarie dell' Antichita classica, v. I. 1912, pp. 215—242.

² Cf. E. Rohde, Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen 7 Aufl. 1921.

питагорејске школе. „Знасте ви да ништа није сличније смрти од сна“, мисао је Сократова коју Ксенофон, верни ученик Сократов, бележи у своме дијалогу *Сиропедиа*. Као прапримитивни човек тако и *Сократ* мисли да се сном мало мање а смрћу више човек приближава, идући кроз други свет, божанству.

Истина је да оба најсјајнија ученика, и *Ксенофон* и *Платон*, бележе стално поред рефлексивна свога учитеља и његова колебања и сумње. Концепција *Сократова* остаје зато не мање примитивног типа, не мање идентификација загробног живота и сањања. По својој природи су за њега ова два исто, у степену се разликују. Тиме се ни у колико садржина Сократовог учења не разликује од садржина оних која смо до сада видели.

Дубитативни облик у коме *Сократ* говори у *Федону* и *Апологији* о бесмртности, изгледа нам да може бити обазривост и критичност у расуђивању али да може бити и реторика којом се *Сократу* даје потпун став хероја који полазећи у смрт подједнако гледа у очи како уништењу свега свога тако и селењу у свет у коме ће имати највећу своју срећу срести све оне велике људе о којима је за живота само сањао и поредити своје искуство са њиховим. Примера и бољег разумевања самог *Сократовог* схватања бесмртности ради, наводимо одељак из завршног текста *Апологије Сократове* у релативно добром хрватском преводу г. *Коломана Раца*. „Та смрт је, вели *Сократ* у одбрану пред судијама који ће га неправедно осудити на смрт, једно од

двога: или је таква, те мртав није ништа нити има икакво осјећање о чему, или је, како се говори, управо некаква промена и сеоба душе одавде на друго место. Па ако нема никква осјећања, него је као сан, кад ко спава, а не сања ништа, дивна би благодат била смрт. Ја мислим, кад би требало да нетко одабере ону ноћ, кад је тако заспао, те му се ништа ни уснило није, па кад би требало да остале ноћи и дане живота свога испореди с том ноћи, и да размисли и каже колико је дана и ноћи слађе од оне ноћи проживио, мислим не би их само какав обичан човјек него и велики краљ персијски лако избројио према осталим данима и ноћима. Ако је дакле смрт таква, благодат је, велим. И овако ми се цијело вријеме не чини ништа више него једна ноћ. А ако је опет смрт као сеоба одавде на друго место, те је истина, што се говори, да су доиста онђе сви покојници, — какога би онда већег добра било од овога, људи суци? Јер дође ли тко у Хад и ријешити се тих назови судача и нађе праве суце, за које се и каже да онде суде, тако Мино, Радамант, Еак, Триптолем и други, који су између полубога били праведни у животу свом, — зар ће лоша бити сеоба? Или опет да се састанете с Орфејем, Мизејем, Хесиодом и Хомером, — што би тко од вас за то дао? Ма жеља ме стотину пута умријети, ако је то истина. Та мени би и самоме био боравак ондје, кад би ме намјера намјерила на Паламеда и Ајанта Теламонова, и ако је још тко од старих с крива суда погинуо. Испоређивати доживљаје

с њиховим не би било — тако ја мислим — неугодно. А што би било главно, проводио би вијек испитујући оне ондје и истражујући, као ове овдје, тко је од њих мудар, тко ли мисли, а није. Што би тко, суци, дао за то, да испита онога, што је на Троју повео ону силну војску, или Одисеја или Сисифа или сијасет других и мушкараца и жена, што би их тко могао навести? С њима се ондје разговарати и боравити и испитивати их — била би то неизмерна срећа. Свакако зато ваљада они ондје не убијају. Та и иначе су сретнији они ондје од ових овдје па су још све остало вријеме бесмртни, ако је иоле истина, што се говори“.

Сумњалачки облик држања *Сократовог*, који је можда ту да само потенцира и прикаже рељефно његов херојизам, остаје сасвим ван садржине. Ова, пак, својом основном концепцијом, не узмиче ниуколико религијским веровањима, те ни појимању примитивног човека. Сама бесмртност у *Сократовој* мисли остала је типично иста. *Сократ* ју је само третирао људскије, са више духа и осећања живота. Чувено је његово песимистичко гледање на живот. Последња његова реч, по Платону, коју је рекао умирући јесте: „Критоне, Асклепију дугујемо петла! Па подајте га и не заборавите!“ Овим је *Сократ* дао на знање да је за њега живот само болест коју лечи смрт. Како за свако исцељење жртвовао се по један петао Асклепију, богу лекарства, то *Сократ* поручује да му се жртвује један за његово исцељење од сопственог живота, за

његову смрт, па било да смрћу он одлази у ништавило или у вечити живот Хада.

Плашон, најбриљантнији *Сократов* ученик продужио је и развио традицију свог учитеља. Систематизирао је он а затим потражио и нашао доказе оне концепције бесмртности која се афирмирала од примитивног човека до *Сократа*, његовог учитеља. Па ако бисмо усвојили ред, систем *Плашових* доказа који су А. Fouillée, P. Janet и G. Séailles реконструисали онда бисмо имали следећу доктрину која није ништа друго већ покушај да се примитивно схватање бесмртности постави на рационалне основе ако не и сасвим рационализује.

Пре свега само постојање врлине доказ је за *Плашона* бесмртности. Врлина диктира човеку одрицање чулног и ослобођење од свег телесног. А откуд би то било могуће да човек не носи у природи својој једно биће чије својство је да живи одвојено од тела, ван овог земаљског телесног живота као чист дух, чиста врлина и доброта?

Сличан овоме је други доказ бесмртности знањем и науком. Шта је то наука? Напуштање свега појединачног, свега чулног, свега привидног, отуд свега телесног, и тражење суштине ствари, оног што је опште и апсолутно, у што се прониче само најдубљом мисаоношћу и духовношћу. Сазнањем и науком неодољиво се удаљава човек од свег телесног и учи да се дефинитивно одвоји од свога тела, „вежба се да умре“. Наука и философија нису ништа друго до „вежбања“ одвајања човека

од привидног и телесног, враћање оном што је у њему чисто духовно, умирање је селење у прави, стварни, други свет, свет духовности. Зато самим својим постојањем, а према овој својој природи, наука и философија доказују бесмртност.

Трећи *Платонов* доказ бесмртности јесте нужна међусобна генерација супротних. Самим тим што је једно супротно дато биће дато и друго, и тим што је друго биће дато прво, и тако у бесконачност. Па као што је живот довољан услов смрти, исто тако је смрт довољан услов живота. Из живота постаје смрт и из смрти живот. (Ми овде просто разлажемо покушај рационализације примитивног и античког типа схватања бесмртности који се као такав ничим новим непромењен све до данас сачувао, остављајући на страну сваку могућу критику, коју у осталом не би било нимало тешко учинити а које ће се свакојачко и сам читалац лако досетити.)

Реминисценција је четврти *Платонов* доказ бесмртности. Сви чисти принципи су априорни, нису могли бити сазнати искуством него су откривени сећањем у људској души. А откуд би они могли бити ту, да их душа људска није донела са другог света? За *Платона*, као што ће то доцније за све хришћане бити, а као што је то врло лепо један хришћански песник рекао:

L'homme est un dieu tombé, qui se souvient des cieux.
У овом свету чулност и материјелност души сметају да директно угледа оно што је познала у животу чисте духовности, пре ро-

ђења, зато се мора дуго и тешко тога сећати. Наука и философија нису чак ништа друго већ напорна реминисценција. А ова као таква јасно доказује да је душа морала пре овог живота постојати као чист дух, а као таква да ће морати и после смрти постојати.

Пети доказ је доказ истином. Истина је по природи проста, вечита и божанска. Као такву људски дух њу налази у самоме себи. А зар би могао он њу у себи наћи да и сам није својом природом истоветан са њом, да није прост, вечит и божански? Душа људска не личи ни на што земаљско. Чим се она удуби у себе саму, напустила је она све од овога чулног и привидног света, и очи у очи са својом суштином она је, са мање или више јасности, пред надземаљским, божанским, вечитим, апсолутним.

Шести *Плашон*ов доказ бесмртности јесте доказ „активношћу људске душе“. Неки су били тврдили да душа људска није ништа више до хармонија лире, хармонија тела. Но кад се тело распадне, нестаје душе, као кад се лира развали њених звукова. Насупрот овој доктрини, *Плашон* доказује да се људска душа суштински разликује од хармоније. Она пре свега мора постојати пре тела, јер се оно тек њеном акцијом организује. Затим хармонија нема никакве своје сопствене есенције и егзистенције као људска душа. Најзад *Плашон* примећује да су у доктрини душе као хармоније, врлина и порок немогући. Јер, врлина би била хармонија хармоније а порок нехармонија хармоније. Оба ова случаја су проста

противуречност. Душа људска има својствену суштину и постојање, и сама собом значи активност која организује и креће све елементе рођења, живота и смрти, надживљујући их увек све. Може она, само ако хоће, и уништити своје тело. Вољом својом апсолутан је владалац. Као акција и извор сваке акције она је бесмртна.

Седми доказ је за *Плашона* у томе што суштином својом, идејом својом људска душа је живот. А отуд непосредно следи да је она не само бесмртна него и вечито жива.

Осми доказ је удубљивање само у шести. Као активност душа је покретач и себе саме. Вољом својом крећући све она је суштином и свој сопствени покретач, извор своје сопствене активности. А таква, црпећи сав свој покрет из себе саме, не може она ни бити уништена, ни умрети.

Девети *Плашов* доказ бесмртности је парадоксалан. У њему се доказује злим. Као што је добро оно што узвишава тако је зло оно што ништи. Па много је зла у свету и у души, а душа није никад уништена. Она је увек довољно дубоко духовна и егзистенцијелна да је ни сви пороци овога света не могу уништити. А кад је никакво зло не може уништити, она је вечита.

Десети доказ подсећа на први. Морална санкција би била немогућа, да после смрти не кажњавају се зли поновним бацањем у које земаљско тело и не награђују се добри бесмртним животом уз богове. Нужно је да врлина може бити награђена узвишењем у

духовности ка идејама, а порок кажњен падом ка чулности, злу и болу.¹

То су докази којима *Платон* покушава рационализирати примитивну још представу о бесмртности људској.² Њима он хоће још и много више, наиме да представи нужном ве-

¹ — За све ово треба пре свега видети Платонов дијалог *Федон* а затим и следећа дела која прављају о Платоновим доказима бесмртности: P. Janet et G. Seailles, *Histoire de la Philosophie*, 1894, p. 892—894; — C.F. Hermann, *De immortalitatis notione in Platonis Phaedone* 1835; J. Knaus, *Die Beweise für die Unsterblichkeit im Platonischen Phaedon kritisch beleuchtet*, 1870; — K. Neuhaus, *Der in Platon's Phaedon geführten Beweis für die Unsterblichkeitslehre der Seele*, 1885; — Fr. Schedle, *Über die Unsterblichkeitslehre Platon's*, 1871; — E. Seifert, *Platon's Beweise für die Unsterblichkeit der Seele*, 1875; K. Thiemann, *Die Platon'sche Eschatologie in ihrer genetischen Entwicklung*, 1891; A. Vera, *Platone e l'immortalità dell'anima*, 1881.

² — Ribot је психолошки врло пронициво објаснио афективну логику како постанка концепције бесмртности тако и њених доказа. Све ту потиче са повора имагинативног и афективног умовања. Ну како? „У првом моменту, вели Ribot, умовање је чисто имагинативно, жеља ствара и организује веровање: прави верни, онај који поставља своју потребу вечитог живота као нужну, тога се држи, глуп је за све нападе са стране. У другом моменту, кад се сумња увукла, умовање није више инструмент за прављење хипотеза да би се откривало, него напор д'казивања, постаје он *оправдавање*, пледирање; остаје он афективан у својој суштини али усвајајући манире и маску рационалне логике“. *La Logique des Sentiments*, 4-e éd. 1912 p. 101.

читост људског живота. Па не упуштајући се даље у питање која од трију *Платонових* душа је овако бесмртна као ни у критику ових доказа која је била чињена, и може се чинити, не идимо даље од саме конструкције ових доказа, конструкције која остаје као последња оригинална и нова карактеристична црта примитивног и античког типа бесмртности. Са *Платоновим* доказима примитивна концепција постала је комплетна и дефинитивна. Таква она, ни у чему есенцијелном непромењена, допире све до данашњег времена.

Њу александријски философи, са *Плоцином* на челу, само репродукују чак јој ни њен систематски *обрш* ни у чему не мењајући. Представа остаје иста а докази постављени.

Хришћанска концепција, као што смо то горе показали, у своме начину представљања не удаљава се нимало од примитивне.¹ Тео-

¹ — Део модерне протестантске философије изузетно се вратио са White-ом, Renouvier-ом Secrétan-ом, Pilon-ом, Daugiac-ом, Schaeffer-ом, Petavel-Ollif-ом преко своје кондиционалистичке концепције бесмртности једној врсти будистичке миграције. Ово, разуме се, није никаква есенцијелна или стварна промена. Исто тако ништа није суштински промењено хипокритним тражењем нових фундирења веровања у бесмртност. Чувена је G. Contarini-ева дискусија са својим учитељем Pomponatius-ом око начина на који се може фундирати веровање у бесмртност душе. Contarini је тврдио (*De Immortalitate Animae adversus Petrum Pomponatium*) да се бесмртност може научно доказати а Pomponatius да се може једино на откровењу засновати. Интересантно је да је последњу реч имао учитељ, за којег се говори да је имао у овоме питању компромисни и хипокритни принцип: *Intus ut libet, foris ut moris est.*

- лошка њена средњовековна рационализација поређена са *Плашином* тапкала је у месту¹. Католичко нежно човекољубље додало је примитивној и античкој концепцији загробног и бесмртног живота чистиштиште обећавајући тако људима, који се у земаљском животу нису одлучили дефинитивно ни за зло ни за добро, још једну прилику у којој ће моћи за добити рај. Али овај католички додатак примитивној концепцији изазвао је тако реакционарну дискусију у осталом, много већем, делу хришћанства, да је далеко од тога да се може сматрати као коначно хришћански усвојен, као дефинитивно „обогаћење“ хришћанског неба, како неки веле.²

Па и велика већина модерних философа, који нису остали резервисани у питању бесмртности, од *Descartes*-а па преко *Kant*-а до *Maurice*-а *Blondel*-а, *Edouard*-а *Le Roy*-а и *William*-а *James*-а, инспирисана хришћанством остала је при концепцији примитивних људи.³ И њихова бесмртност је сачи-

¹ — Сами хришћански писци веле да је хришћанска концепција бесмртности била „спремљена од индуских, мисирских, бабилонских, асирских, персијских веровања“. (Cf. S. D. F. Salmond, *The Christian Doctrine of Immortality* 1885, pp. 3—855.

² — A. Clutton-Brock, *Immortality*, VI, *A Dream of Heaven*, 1887, p. 136 f.

³ — Модерни се можда само у толико разликују у колико су критичнији те говорећи о бесмртности најчешће ће рећи оно што је *Descartes* писао принцеси *Elisabeth*-и: „Je confesse que par la seule raison naturelle, nous pouvons bien faire beaucoup de conjectures à notre avantage et avoir de belles

њена материјом снова и по типу снова,¹ као и бесмртност примитивних веровања, религија и античких философија.

espérances, mais non point aucune assurance". (Lettres t. IX. p. 369; ed. V. Cousin — O Descartes-овом схватању бесмртности душе Cf. O. Hamelin, Le Système de Descartes, 1912, p. 154—173.

¹ — Интересантно је приметити да извесни модерни мислиоци, кад о бесмртности медитирају, називају то, признајући, сновима. Тако н. пр. говоре ученици Ренан-ови о концепцији бесмртности свога учитеља. Marcel Hébert изводи у својој студији Sur la Vie future, 1915., овај пасус из Ренан-ове Lettre à Berthelot (in Dialogues Philosophiques, p. 189—190). „C' est en Dieu que l' homme est immortel. Les catégories du temps et d' espace étant effacées dans l' absolu, ce qui existe pour l' absolu est aussi bien ce qui a été que ce qui sera. En Dieu vivent de la sorte toutes les âmes qui ont vécu. Pourquoi le règne de l' esprit, fin de l' univers, ne serait-il pas aussi la résurrection de toutes les consciences? L' esprit sera tout puissant, l' idée sera toute réalité: que signifie ce langage, si ce n' est qu' en l' idée tout vivra? La manière dont ces choses s' accompliront ne peut que nous échapper, car, je le répète, dans un milliard de siècles l' état du monde sera peut-être, aussi différent de l' état présent que l' atome mécanique l' est d' une pensée ou d' un sentiment.“ — А пошто је навео реч учитељевог, М. Hébert је процењује на вели: „Ce n' est pas la certitude d' une doctrine philosophique, précise et dogmatique: c' est un rêve métaphisique, mais un rêve bien fondée.“ Што Hébert мисли да је то „сањарија добро заснована“ овде нас не интересује. Међутим да је систем рефлексивја о бесмртности оцењен као „сањарија“ необично нас занима, нас који смо издвојили примитивни и антички тип концепције бесмртности од једног другог, модерног типа, што се тиче њене генезе, њене форме и њене садржине, и окарактерисали га „сањаријом“.

II.

Модерни тип бесмртности. — Нетлшипова бесмртност.

„A being which was
always closing up with
everything would change
but would not die“.

Nettleship.

Постоји један други тип бесмртности који можемо назвати модерним, јер се јасно поставља тек са *Спинозином* философском доктрином. У човеку не може умрети оно што је у њему целина пре делова, оно што је космичко и апсолутно, божанска његова суштина којом пре свега апсолутно а затим и као појединачни живот релативно у универзуму поставља се, оно што је рационална нужна узрочност себе самог и свега што од ове узрочности зависи, што је као апсолутна супстанција извор себе самог и свег свога¹. Ова

¹ — Нешто од тезе овог типа бесмртности могло би се можда наћи у *Аристотеловој* дистинкцији *νοησις*-а, тог чистог и апсолутног универзалног духа који долази човеку споља. Али ова *Аристотелова* дистинкција и однос *Аристотелове* бесмртности са њом, тако је скачљив проблем историје философије да га и најбоље и

пантеистичка концепција бесмртности је рационално изведена из чињеница стварности овога живота и света, универсума најбудније јаве, ослонив се још само на геометриску ако не и логичку нужност.

Овај тип бесмртности није згодно разлагати историски због његове сложености и замашности у сваком систему. Зато ћемо изабрати један од система и дубље испитујући његову садржину и конструкцију тачно се упознати и са значењем целог типа.

Фундаментални систем *Синозин* нећемо узети због његове апстрактности и специјалне технике тешко приступачних свакоме читаоцу, но не због његове какве архаичности, јер је он исто тако актуелан као и многи други.

Међу савременим концепцијама бесмртности овог модерног типа изабраћемо *Nettle-ship-ову* која не само да је једна од оних које су последњег датума, него је једна од оних које су формулисане савршено приступачним речником и најјасније па ипак необично адекватно¹.

најопширније монографије о *Аристотеловој* философији као што је Hamelin-ова често и не спомињу. Зато ћемо се и ми ограничити на овој простој белешци. — Идући за *Аристотелом*, стоици нису много јаснији. Напротив, они тако различито, противуречно и неодређено говоре о бесмртности, да уопште не могу бити узети у обзир.

¹ — О развиту идеје вечитог живота код модерних и савремених философа врло је прегледно писао F. Hügel у својој књизи *Eternal Life*, 1912. (p. 121—323). Није се, нажалост, питао о типичности различитих доктрина, те је готово превидео *Nettle-ship-a*. Једва ако га и спомиње (p. 219).

Рецимо, пре свега коју реч о животу овог врло мало познатог енглеског философа.

Оно чиме Nettleship-ов живот пре свега фрапира јесте његова многострукост. А многоструки животи, прави многоструки животи су ретки али су увек велики. Nettleship је строги директор колеџа са којим су могли студенти ипак општити пријатељски, као са другом; дубоко стручни па ипак јасни и речити професор логике и писац о *Плашону*, *Аристошелу* и другим тешким грчким мислиоцима; професор и писац омиљен и у моди међу најкаприциознијим оксфордским дамама и код најпедантнијих енглеских научника; син који не може да остави и усами у животу своју мајку и изабере себи друга, напусти Оксфорд, своју директуру и живи у Лондону, а међутим вратоломни путник пешице кроз земље као што је крајем прошлог века била Албанија; и неустрашиви турист који се попео на све највратоломније врхове тиролских, швајцарских и француских Алпа и пењући се на Монблан погинуо у једној ужасној олуји. То је нешто од оних многих страна, смисала и реализација Nettleship-овог богатог живота. Ну ово богатство имало је своју поетичност и дубину. Док је „ветар певао своју мрачну јесењу песму“ око Nettleship-ових врата, знао је дубоки професор који је са толико окретности и елегантије руковао мислилачким системима, да са невероватном танчином потражи своју личну животну једначину према проблемима и идејама као што су бесмртност, задовољство, духовност, индивидуалност и т. д.. Нажалост ова Nettleship-ова тражења су остала само у белешкама.

Па ипак се нешто у овим белешкама може разумети. Те ћемо моћи једну од тананих интимних Nettleship-ових једначина покушати да реконструиремо, ону најсмелију: о бесмртности, која нас овде као пример типа модерне бесмртности нарочито интересује¹.

Модерни човек се у питању живота и смрти не може сложити са философима, констатује Nettleship, јер, док се здрав разум пита о „личној“ бесмртности, дотле модерни философи знају само за „безличну бесмртност“. Разлика је очевидна, али да ли је и основана?

Да би се одговорило на ово питање, треба извидети шта значи за ове две разномишљеничке стране „лично“ и „безлично“. Јер ту је разлика. А она је како на једној тако и на другој страни расплнута и нејасна. Сама ствар пак је танчина и тешкоћа.

Зато ће Nettleship напасти проблем сам собом и с фронта.

Ради се о томе бити бесмртан лично или безлично; што је то онда личност?

Личност је оно нешто непроменљиво што само себе садржи и одређује, и око чега се све остало променљиво као око своје осе и светлости врти и одређује. Личност је оно унутрашње и најунутрашњије (inward, the most inward) које остаје кад се човек свих васпитања, навика и обичаја отресе. Али је немогуће повући круг и омеђити овако одређену личност и остале ствари. Садржина познатих

¹ — Richard Lewis Nettleship Philosophical Lectures and Remains, London, 1897. t. I. Miscellaneous Papers and Extract from Letters.

ствари се протеже увек у садржину личности и vice versa. Све ствари су личне и све личности стварне. То је оно што Nettleship назива „коншинуитетом ствари“ (the continuity of things).

Али шта је личност, кад о њој говоримо? Можемо рећи да је тело које заузима извештан простор и дела на друга тела. Али на каква тела? Шта су та тела?

А кад најзад признамо да су та тела као и наша сопствена: тежине, боје, звуци, мириси, и т. д., ми признајемо да се оно што усвојисмо као личност меша у универсуму са свим осталим.

Остаје ипак нешто, ако се анализом будемо удубили у предмет, што заснива разлику личног и безличног. То је акција. Тако, акција чини да разликујемо оно што је *наше* од онога што није. Нечију смо руку дотакли „својом“. Шта овде значи „своје“? Цело је питање у томе. „Своје“, „наше“ јесте све оно што чини нашу моћ акције и нашу акцију. Дотичући се „својом“ руком, наша рука чини део наше личности. Али дотичући се својом руком нечег што је изван наше моћи и акције, дотичемо се туђе руке. Овај недостатак моћи (this want of power) чини разлику између личног и ванличног.

Али где је граница?

У телесној активности која се протеже кроз простор не може се одредити, а у духовној ње нема. Тако да оно најунутрашњије опет је савршени континуитет ствари. Јер све људске сензације, успомене, жеље, асоцијације, маште и закључци чине једну целину у којој је заиста све. Губитак, раздвајање, смрт јесте ме-

ђутим прекид континуитета. Значи, нешто што је немогуће. Оно што је собом садржало све ствари може се мењати али не може умрети.

Али, довикнуло би се Nettleship-у: помешали сте личност и безличност, односно личност се код вас проширила на сву безличност т. ј. ванличност; безличност се проширила на сву личност? — На овако постављено питање он не би одговорио, јер питање за њега није више у томе. А можда би одговорио: тим боље ако смо то успели!

Тек, питање се померило и односи се на чињеницу t , на трајање. Наш живот који је сам собом континуитет и целина траје ли и колико? Још у овом смислу треба доказати немогућност смрти немогућношћу самог овог питања.

По Nettleship-у питање трајања једва да се дотиче проблема бесмртности. Јер, трајање је за њега у толикој мери релативно да тек својом негативном страном може за овај проблем имати извесног значења.

Шта је то један час? Има ли ова реч свог апсолутног значења? Је ли час нешто апсолутно одређено па тиме одређује и само трајање? Не. Јер да би час могао бити нешто одређено требало би да је трајање бар одредљиво. Међутим трајање је за Nettleship-а тако чиста релативност да и сам час нема никаквог одређеног смисла. Сам собом час чак не само да не траје ни дуже ни краће него уопште не траје. Тек упоређено са кретањем земље око себе и око сунца или са кретањем нашег унутрашњег живота, кретање сказаљки на часов-

нику стиче своје трајање. Трајање је дакле однос а не нешто што само собом одређује се и постоји. Час ће трајати „дуже или краће“ према томе с којим и каквим искуством ће бити одређен, према томе у чијем ће односу трајање бити одређено. Час ће нам врло вероватно изгледати дуг ако га будемо провели у „очекивању“ нечег. Међутим „истих“ (како би се казало) 3600 секундних откуцаја трају неколико минута ако будемо одређивали њихово трајање у односу на какву интересантну и живу конверсацију. И још различитије трајање 3600 откуцаја може бити ако их са различитим феноменима будемо поређивали. Према томе хоћемо ли узети за терм упоређивања читање какве тешке књиге или какве занимљиве приповести, гледање комедије или трагедије, повлачење какве тачне и компликоване линије, певање какве интересантне и надражујуће песме или какве тешке и сложене и т. д., имаћемо и различито трајање оних 3600 секундних откуцаја. Ништа обичније од усклика: „Како је сат брзо прошао!“ „Што је данас дуго време, дуг дан!“ Трајање је релативно искуствима која се доживљују. Хоћете ли да вам сат, да вам дан, да вам живот дуже траје? Изаберите само за то таква искуства чији однос ће вам дати дуго трајање. Хоћете ли да вам дан, да вам живот прође брзо? И за то постоји избор.

Али можемо ли изабрати тако искуства да нам живот траје вечито? Не. Јер вечитост би била апсолут, а трајање је увек однос и релативно. Међутим постоји специјалан један случај у овој релативности трајања у коме

као да релативност за *Nettleship*-а саму себе превазилази. То је кад трајање није више однос два или више искустава него свију искустава. Кад је извесно биће *све у свим* искуствима онда се за њега може казати да му је „један дан хиљаду година и хиљаду година само један дан“.

Ну, тешко да је у оваквом случају хришћански, а једва *Брунов* и *Спинозин* Бог. Шта је с људима? Шта ли са *Nettleship*-овим животом? Да ли је његов дан трајао хиљадама година и његова хиљада година један дан? Да би се на ово питање одговорило треба знати да ли је он био *све у свим* искуствима. То *Nettleship* није рекао.

По њему, најзад, пре ће бити да трајање као нешто чисто релативно нема никакве дубље везе са проблемом бесмртности. А кад је трајање као растегљиви чист привид одстранено са поља проблема бесмртности онда први доказ бесмртности наиме да је живот континуитет и целина, ван опасности је и довољан.

Но да је *Nettleship* и потражио решење своје личне једначине према бесмртности у оном другом горе поменутом смислу у коме би трајање било узето као елеменат једначине, нашао би он био и онда оно жељено решење: да је бесмртан. Јер да би за њега један дан био хиљаду година, а хиљаду година један дан треба да је он *све у свима* искуствима. Али он је доказао да је његов живот континуитет и целина. А у континуитету и целини *све је у свему*. Значи да и његов живот као континуитет и целина сав је у свим искуствима и пре-

ма томе траје хиљаду година у једном дану, и један свега дан у хиљаду година. Тако је и у односу на трајање живот бесмртан.

Али да ли је *Nettleship* доказао да је живот континуитет и целина? Ту је кључ доказа бесмртности.

Да живот није континуитет и целина једини сведок јесте индивидуалност за коју је здрав разум сумњајући захтевао бесмртност.

Па шта је индивидуалност? — Животна је она целина која се не може поделити. Али ако је индивидуа недељива целина има ли она граница и ако има где су? Јер, ради се о томе да је се у свим искуствима све да би се било бесмртан. Границе се, међутим, не могу утврдити, значи да их уопште утврђених нема, закључује *Nettleship*. Привидно чак изгледа да је све оно што нам се може чинити као граница наше индивидуе померљиво, раширљиво. Ако смо дакле целина, која је део какве шире целине, онда својим границама можемо се раширити и постати та шира целина. Идеал би био својом индивидуалношћу саживети се са најширом целином, са универсумом, бити „центар свију периферија“. Преко себе, преко своје породице, преко своје партије, преко свога друштва, преко човечанства, преко животињства, преко живота, преко природе проширити се на сав космос, бити центар свију тих периферија јесте онај херојски спинозистички идеал који пре *Nettleship*-а још *Gothe* нешто мало друкчије поставља човеку говорећи својим лепим песничким језиком:

Nur wo du bist sei alles, immer freundlich,
So bist du alles, bist unüberwindlich.

Индивидуалност јесте нешто променљиво, повишљиво, проширљиво. Може и треба да постане све. Континуитет и целина је која може бити појединачна али може бити и универзална. Границе индивидуалности нису ни утврђене а камо ли апсолутне. Зато их треба проширивати да би се у свом континуитету и у својој целини било богатији.

Али овако говорити јесте за *Nettleship* а бити жртва просторности и привида. Овако говорити јесте бити сличан камену који би говорио: баш треба да проширим свој круг гравитације на целу земљу, па затим на месец, затим редом на све планете и сунце, па на кумову сламу и т. д. . . Сами собом ми смо већ цео универсум, целина свију целина, континуитет свију континуитета. Наш центар је центар свију периферија, наша свест је свест свију свести. У неколико смо све у свима искуствима. Наша „личност“, „индивидуалност“ јесте личност, индивидуалност односно „безличност“ свега а отуд је она несумњиво бесмртна.

Тако доказујући да је живот континуитет и целина *Nettleship* доказује уједно да је разликовање индивидуалног односно личног и безличног привидно, илузорно, и да је бесмртност чињеница и то бесмртност пантеистичка, јасно се издвајајући својим типом од примитивне и античке бесмртности.

А са овим смо видели и други, модерни тип концепција које је човечанство својим искуством створило и утврдило о људској бесмртности.

Трећег типа нема.

Знамо сад шта својом садржином, доказима, концепцијом и главним перспективама значи бесмртност. Ма са којих тачака је детаљно стали дубити и разматрати ми већ имамо њене најглавније елементе пред очима.

А ми ћемо је испитивати искључиво са моралне и животно-вредносне тачке гледишта.

III. Неморалност Бесмртности.

„Une critique rigoureuse pourrait aisément démontrer que ces fictions (conjectures sur une autre vie) nuisent plus qu'elles ne servent à la moralité véritable parce qu'elles l'égarent dans de fausses voies“.

L. Bourdeau (Le Problème de la Mort, p. 113).

Самим проблемом бесмртности ми се нећемо овде бавити. Али не зато што бисмо на важно питање о њему одговорили као што је *Конфуције* одговорио своме ученику *Ли-Ки*: „Кад се не познаје ни живот, како се може хтети познавати смрт“?¹ Нимало не негирајући бесмртност, нити легитимност проблема њене стварности, управићемо своја питања у сасвим другом правцу. Оставићемо, дакле, проблем бесмртности као такве на страну, па за-

¹ — G. Pauthier, *Les Quatre Livres Moraux de Confucius et de ses disciples*, 1840; A. Franck, *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*, 1875, p. 269. — G. Tucci, *Storia della Filosofia Cinese Antica*, 1921, p. 27—42.

узев према овоме проблему једино позитивну тачку гледишта живота, критички ћемо се питати о *моралној улози и живој вредности бесмртности*. Надамо се пак да ћемо са ове позитивне животне т. ј. етичке тачке гледишта јасно показати *негативност и неморалност* бесмртности. Ово ће нам бити лакше учинити, што су извесни мислиоци већ изrekli врло важне објекције. Али они су због нефундаменталности својих објекција закључивали само већу моралну „шкодљивост“ него „услугу“ примене идеје бесмртности. Тако гласи и најкритичнија процена животне вредности ове идеје изречена реченицом коју смо узели као мото овог одељка.¹ Ми ћемо, међутим, формулисати тако фундаменталну једну етичку објекцију доктринама бесмртности, да је нужно закључити не само моралну „шкодљивост“ бесмртности него и чисту њену неморалност.

Но пре него што бисмо учинили ову објекцију разложимо јасности ради оне које

¹ — Има и апологетских списа који су постављали питање: „Јели боље веровати у бесмртност“. „Is it best?“ пита се на пример чувени американски пастор W. Chester (Immortality a Rational Faith, 1903). Али као у Chester-овој књизи тако и у свима апологетским списима (В. н. пр. G. L. Dickinson, Is Immortality desirable? 1909.) који дозволе себи ову привидну критичност одговор на чисто етичко питање, је ли *боље*, не тражи се на пољу морала и етике. Хипокритно се одговор пабирча у науци, религији, философији, и то у оној философији која се пише стиховима (Ch. W. Chester op. cit. p. 87—33). Питање је међутим, чисто етичко, те га једино етички одговор може логично и задовољити.

су до сада биле чињене и одмеримо важност одговора који су им учињени.

Све учињене етичке објекције тези бесмртности могу се груписати као што је то врло добро F. C. S. Schiller¹ учинио, у три врсте; но не могу се онако обарати као што је овај бриљантни хуманиста то чинио.

Он пре свега поставља бесмртност као етички постулат². То му се не може преба-

¹ — Humanism, Philosophical Essays p. 337—342.

² — Укажимо узгред на вечити онај *circulus vitiosus* у коме се врти литература бесмртности узета у целини. С једне стране изван се морал постулира, доказује бесмртношћу, а с друге, кад то затреба, бесмртност се доказује моралом. Како се морал постулира бесмртношћу видећемо то детаљно код хуманисте Schiller-а, како се пак бесмртност постулира моралом лако је видети из неколико наслова одељака ма које апологетске књиге, на пр *Le désir de perfection morale exige une vie future*, (p. 45.) *La conscience morale confirme la foi en l'Immortalité* (p. 46.) у књизи *Preuves de l'Immortalité de l'âme*, W. Schneider, adap. G. Grazzago¹, 1912. Бесмртност захтева и доказује морал, морал захтева и доказује бесмртност, бесмртност је „гаранција“ морала, морал је „гаранција“ бесмртности, у славу *circulus*-а. Конкретног примера ради наведимо у прилог овој нашој опасци нешто од мора литературе која се овако врти у *circulus*-у *vitiosus*-у. — Kant, *Kritik der Praktischen Vernunft*, II.—4. (Hrsg. E. Cassirer, 3. V. 1914. 55, 132—134.); — M. Kaufmann, *Die Unsterblichkeitsbeweise*, 1912, IV. *Moralischer Beweis* p. 223—247; — A. Lemaître, *Comment poser l'affirmation de l'immortalité*, 1911, p. 29—48; — T. Gilardin, *L'Immortalité et la vie future devant la science*,

цити. Јер, заиста, са конкретне тачке гледишта бесмртност не може ништа више бити до постулат. Али оно што се са разлогом може спорити Schiller-у јесте да је, како он то вели, овај етички постулат нужан.

Зашто нужан? Откуд нужан, кад сам Schiller вели на једном другом месту да се још не зна желе ли људи бесмртност, иначе би она била прагматистички доказана? Schiller очекује још увек овај доказ од American branch of the Society for Psychical Research које треба да статистички утврди желе ли људи бесмртност, онда је она прагматички доказана. „Је ли бесмртност постулат? пита се Schiller. За сада не можемо ништа знати шта људи желе у томе смислу, а немамо ни разлога ни средстава да одлучимо шта треба да желе. Према томе очекујући публикацију статистичке анкете коју је предузела *Американска секција друштва за Психичко Истраживање*, свака

1895., p. 25; — D-r Ph. Kneib, Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, 1923, S. S. 24—40, 58—83; — Ch. Secrétan, Le Problème du mal, 1888, p. 314; — E. Pétavel-Olif, Le Problème de l'Immortalité 1891, p. p. 69, 71, 74—91; — J. S. Spiegler, Die Unsterblichkeit der Seele, 1895, Ethischer Beweis, S. 23, Wiederlegung, S. 24—27; — D-r G. Thiele, Die Philosophie des Selbstbewusstseins und der Glaube an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, 1895, S. S. 506—510; — J. H. Hyslop, Science and a future life, 1905, p. 358 ff — P. Lodicel, Où allons-nous? Etudes sur la vie future., 1899, p. 85 et suiv. — F. Hügel, Eternal Life. 1912, p. 391—393; Laxenaire, L' au delà ou la vie future, 1897, p. 39—61.

дистинкција, иначе врло потребна, о томе питању нужно је одложена“.¹

Лепо, па како је онда овај изврсни прагматистички писац могао тврдити да је бесмртност нужна као етички постулат? Можда би нам он одговорио да је нужна због тога што констатујемо да у овоме животу многи кривци избегну казну која гдешто падне на праве, а природа не може бити и није неправедна. Мора постојати други живот у коме ће истински кривци сигурно бити кажњени и прави који су кажњени добити награду за своје мучење. Иначе би природа остала без реда, без хармоније, без правде.

Али с каквим разлогом и правом Schiller, *хуманиста* постулира хармоничност и савршеност апсолутне природне стварности? И из каквог претходног постулата и каквом нужношћу га дедукује он?² Ово би вредно било знати, а Schiller није то ничим назначио, можда се није сетио, или није желео ни могао.

Чак је заборавио бесмртност као етички

¹ — *Axioms as Postulates*, p. 122 — Али не само да A. B. S. P. R. није ни до данас дошло ни до каквих позитивних резултата у овоме смислу него ни сви они многи америкашки експериментални психолози (као S. Spidle, *The Belief in Immortality*, in *Journal of Religious Psychology*, 1912., vol. V. No 1, p. 5—5) који су тражили методом tests-a. одговора на то питање жели ли модерно човечанство бесмртност нису још никако добили.

² — Па зар он сам не вели (op. cit. 339) да ни „сунаца“, ни „звездâ“, ни уопште „небеских гостију“ баш се ништа не тичу ни наше бриге, ни борбе за опстанак, ни морални наши проблеми?

постулат да дефинише. Јер оно о чему ће се расправљати мора се бар са неколико речи одредити и утврдити. Стилску и методску грешку коју је Schiller учинио избећићемо, бесмртност као етички постулат ћемо пре свега дефинисати. А да се не би могло ни помислити да је наша дефиниција друкчија него што би требало да је, узећемо је онако просечну и језгровиту какву ју је по Kant-у дао E. Voiras у La Grande Encyclopédie.¹ „Морални доказ бесмртности који је претворен од Kant-а у постулат практичнога ума заснива се на захтевима моралне свести. Да би врлина имала сву своју вредност, треба да јој је осигурана бесмртношћу. Дужност је наша да радимо на савршенству свога бића: како би ова дужност могла имати некаквог смисла, да је да нашег бића треба да нестане? Моралност је као перспектива која се отвара у вечитост. У осталом сама правда се бунује у нама кад помислимо да би ништавило могло бити плата за нашу врлину. Ако дужност није превара, неморална равнодушност природе према добру и злу само је привидна и прозирна: и пред тим што изгледа да их зло једначи добро ће имати последњу реч.“

Па узмимо онда бесмртност као етички постулат² али постулат сасвим у ваздуху, и

¹ — t. XX. p. 597.

² — Који, насупротив оном што би се могло с правом очекивати, није ни од свију хришћанских етичара усвојен. Јер док једни (и католици и православни) питају: Зар усвојити људско уништење смрћу није дозволити какав био па и неморалан живот? дотле други (протестанти)

разгледајмо већ груписане објекције чињене овоме постулату са одговорима и побијањима истих од снажне руке Schiller-ове.

Прва објекција није у ствари објекција него позитивистичко снашање неба на земљу. Није потребан други свет позитивном и чистом моралу. У овоме свету сваким добрим делом човек се надживљује. А ако је неко у себи остварио значајан какав карактер, овим ће он делати и живети док траје човечанство, релативно вечито, јер човеку нема живота ван човечанства. Но ова човечанска вечитост довољно је позитивна да етички постулат бесмртности добије своју праву вредност и снагу, не претпостављајући никакву загробну бесмртност.

Бранећи ову последњу, Schiller доказује да бесмртност човека у човечанству не само да не може бити никакав етички постулат чистог, ванрелигијског морала, него уопште не може значити ништа. Пре свега само добро дело није нужно човечански вечито. Зависи од тога како га буду други узели. Па не само да у туђим рукама оно може остати без икаквог

протестују питајући: зар осигурати свакоме човеку вечити живот није дозволити какав био те и неморалан живот, пошто на крају крајева живео како живео човек ће ипак увек живети? За ове друге бесмртност не може бити постулат него апстракција и химера. Бесмртност је онда награда врлине. (Cf. H. Lafoux, *Immortalité et Vertu. La croyance à l'immortalité de l'ame enlève-t-elle à la Vertu son désintéressement et son mérite*, 1899, p. 50; — E. Pétavel-Olif, *Le Problème de l'immortalité* I. 1891., p.p. 1-93; — A. Sabatier, *Essai sur l'immortalité*, 1895, p. p. 190-228.)

дејства т. ј. изумрети, ишчезнути, него може да буде и извитоперено и узето за зло. А затим, кад оно што какав велики карактер је учинио овако је у човечанству несигурно, овако етички постоји и непостоји, овако је далеко од чврстине етичког постулата бесмртности, шта треба казати о оном што од самог карактера је постојало? Оно са добрим човеком изумире. Сама индивидуалност првобитни творац и носилац карактера умреће, па према томе апсолутно узев етички постулат позитивистичке човечанске бесмртности за њу, реално и индивидуално не вреди.

Као што се види, овде они мислиоци који су тобож критиковали класичну концепцију бесмртности теоретичари су у ствари бесмртности и то једне специјалне врсте бесмртности другог, модерног типа. А Schiller који, са своје прагматичке тачке гледишта, треба тобож да брани класичну бесмртност и етичку оправданост њене аксиоматичности, напада позитивистичку, чисту моралну аксиоматичност бесмртности с разлогом и снагом.

Приметив да сви Schiller-ови разлози су чисто психолошки, ма да је он обећао да ће ове ствари разгледати са становишта етике, додајмо им ми један са којим ће етички бити оповргнут тобожњи нужни етички постулат позитивистичке бесмртности у човечанству.

Бесмртност у оквиру човечанства би могла бити етички постулат само онда кад би сваки могао осигурати сваком своме делу и самом свом карактеру прецизну санкцију будућих поколења. А ово је немогуће. Немогуће је пре

свега због тога што би за то требало да сваки својом индивидуом етички постоји за та поколења и њихову санкцију. А затим је немогуће а због тога што, да би се етички постулат бесмртности у оквиру човечанства могао етички конкретизирати и санкцијом будућих поколења већ се у своме индивидуалном животу човека руководити, требало би етику будућих поколења већ познавати.

Друга објекција која је учињена бесмртности као етичком постулату гласи: „Срамно је базирати моралност на страху од пакла и нади рају“.¹

Schiller обара ову објекцију тиме што вели да полиција није никада сметала моралности, ма да савршеној моралној заједници сасвим је излишна.

Али, могло би се рећи Schiller-у да, ако бесмртност паклена и рајска чини део полиције, полиција међутим никад и ни у једној етици није фигурирала као први етички постулат.

Што пак Schiller, бранећи етички постулат паклене и рајске бесмртности од ове објекције, прави разлику између с једне стране

¹ — Један од првих мислилаца који су се осетили обавезани да доказују моралност бесмртности јесте, нема сумње, Американац W. R. Alger. Његово огромно дело *A critical History of the doctrine of a future life*, 1914, остало је класично. Ова монументална студија закључује се одељком који носи наслов *Morality of the doctrine of a future life* (p 646 ff). Основна идеја овога одељка јесте да је бесмртност у моралном животу апсолутизирани жандарм. Али жандарм не може бити ни у коме случају садржајно морални постулат.

пакла и раја *мотива* и с друге *резултата* људског понашања, дистинкција је пре свега сувише танана. Сви мотиви, разуме се, нису резултати, али сви резултати, сви намерни производи наших акција, нужно су мотиви међу осталим мотивима наших акција. Тако разлика није фундаментална ни битна. Ако је срамно *мотивисати* сву своју моралност паклом и рајем, није мање срамна моралност која се дефинише паклом и рајем као *резултатима* свих својих напора. А затим ради се овде о једном етичком постулату и његовом образложењу, а ни о каквом резултату.

Трећа објекција, коју Schiller сматра најглавнијом гласи: *не можемо живети за два свешта одједном*. Ако хоћемо живети за будући, вечити, загробни живот, својом контемплацијом се толико одстрањавамо од овога живота, да у њему губимо сваку прилагодљивост и спретност. Тад живимо, како се каже, као „на оном свету“. Ако живимо за овај непосредно нам дати свет и живот, озбиљност и компликованост његових проблема нас толико преокупирају да не можемо имати ни времена ни интелектуалне могућности да их доведемо у ма какву везу са „другим светом“ и загробним животом. Ма каква бесмртност излишна је и суплементарна овде претпоставка и тешкоћа. И што је најгоре, њоме се само узалудно смањава и уништава вредност наше садашњице „претпостављеним значењем вечитог живота на оном свету“. Живи се дакле за један или други свет. Један не може служити као етички постулат другоме.

Schiller је устао и противу ове објекције и рекао да овај свет у којему се умире и онај у којему се бесмртно живи не морају бити апсолутно подвојени и искључивати се. Као прагматиста, он мисли да бесмртност може бити тако замишљена т.ј. постулирана да значи комплетирање (completion) смртности, other-worldliness замењује он better-worldliness-ом.¹

Али је чудно да Schiller није нити указао на бесмртност већ остварену у каквој досадањој религији или философији у којој би се имао само *бољи-свет* а не *други-свет*, нити показао макар и једном прецизнијом реченицом у чему би се састојао тај прагматистички *бољи-свет* који би заменио класични *други-свет* а који би остао с једне стране остварена људска загробна бесмртност а с друге класични етички постулат. Мислимо да он то није учинио због тога што није могао учинити², јер противе се

¹ — Приметимо да је у овоме Schiller неконсеквентан као хуманиста и прагматиста. Но није он сам. W. James му у томе прави друштво. „Боље“ у форми better-worldliness не може имати човечанско значење, него космичко, апсолутно, пошто се један свет од другог света њиме разликује. W. James на једном месту тврди (идући за Lotze-ом, Metaphysik, § 245) да је човек несумњиво бесмртан јер *вредан* (is worthy to survive) бесмртности (cf. The Principles of Psychology, t. I. 1901. p. 348—349), а на другом месту (Human Immortality. 1908) доказује то. Али о оваквој човековој вредности, космичкој и апсолутној зар сме говорити и спекулисати прагматист и хуманист? Зар није то противуречиво самој својој методи?

² — У осталом ту скоро у својој последњој књизи Problems of Belief, (p. 62—63) и сам Schiller

томе пре свега чињенице а затим и логика. Не само да будистичка Нирвана, како то мисли Schiller, него и сви други-светови свију религија, све те различито конкретизирани бесмртности имају се негативно према конкретно, непосредно датом животу. У свима религијама, из њихових специјалних бесмртности и других светова редовно се закључују и прописују за све верне извесна аскетства а за најверније калуђерства. А аскетства и калуђерства нису никад била сматрана као експанзије ни „егзалтирања“ ни „комплетирања“ конкретног људског природног живота, него као негација. За стицања свих других-живота који су нам до сад познати треба пре свега се одрећи највећег дела овога света и живота. (И најкроткија, најблажа међу свима религијама, хришћанска, захтева за бесмртност на оном другом свету, којег она открива, искључиву љубав својих ближњих и свога Бога, са презрењем себе самог; што просто значи захтевати од верних одрећи се свога инстинкта конзервације т. ј. онога што је сама основа људскога живота; а да не говоримо о ономе што се захтева од највернијих у хришћанском калуђерству.)

Но несамо да чињенице говоре да су бесмртни живот и овај конкретни антиподи и негативни један према другоме, него логички не може друкчије ни бити. Бесмртности вечито су супротне смртном и повременом животу исто тако као што је не-бело супотно белом. Па

признаје да је веровање у бесмртност *halfbelief* и да „threats of hell and hopes of paradise are so ineffective“, а ово је врло важно за нас.

као што нужно из не-белог моћи ћемо закључивати за бело само негативно, тако исто из бесмртног и оног света следиће све само негативно за смртни повремени наш живот и овај конкретни људски универсум. Ма какав постулат из једног биће чисто негативан у супротном свету.¹ — А из овог фундаменталног нашег става лако се и нужно закључује она најважнија (но ипак нешто површнија јер психолошка) објекција коју су до сада философи чинили бесмртности, наиме да се за два света не може истовремено живети. Не може, велимо, јер су негативни и искључују се како апсолутно и етички тако и логички.

Али све ове објекције, као што се то могло лако увидети, учињене су бесмртности у главном са психолошке тачке гледишта. Да би их оснажили противу Schiller-а ми смо им додали извесне етичке и логичке разлоге и доказе. Но оне остају и овако битно психолошке и логичке. Њима се констатују и доказују психолошке и логичке немогућности.

Ми ћемо међутим учинити са тачке гледишта искључиво конкретно моралног животног искуства једну чисто етичку објекцију која не може а да није фундаментална пошто се из ње нужно закључује неморалност бесмртности.

¹ — И не само етике које почивају на каквој бесмртности, него и све оне које циљају какав апсолут или на њему почивају, неизбежно су негативне. Ово смо детаљно и на многим примерима показали и доказали у нашем делу *Етика као Метода Моралног Искуства* I. *Кришчиси увод*, које намеравамо ускоро публиковати.

Рецимо укратко одмах да се наша објекција састоји у главном из обраћања пажње на специјалну моралну хетерономност бесмртности, а затим и из поређења ове чињенице са нужношћу савремене етичке искуствене аутономности.

Али шта је то хетерономност? И шта је то аутономност? — В. Јасоb је кратко и јасно дефинисао ова два етичка термина следећим речима:¹ „Прва обавеза коју нам намеће достојанство наших личности јесте да сами собом управљамо. Већина можда људи прима своја правила понашања сасвим готова и утврђена од своје породице, своје цркве или јавног мњења, мисли су то туђе а не мисли личне које њима управљају, и њихов живот цео је непрестано робовање. И то робовање је оно што философи зову хетерономијом, а противстављају томе под именом аутономије слободу оног човека који напором своје сопствене рефлексције, даје сам себи своје принципе делања. Аутономна индивидуалност не живи без правила него по правилима које је сама изабрала по своје нахођењу: сама је свој законодавац и свој господар“.

Па већ према самим значењима ових термина јасно је да свака етика која има своју основу и санкцију у загробном бесмртном животу хетерономна је. Свака бесмртност која хоће да у конкретном животу значи нешто и преведе се на језик реалних дејстава доноси моралне законе и етичка правила одозго, са „другог света“, са света „снова“ или из „це-

¹ — *Devoirs*, 1903., p. 15.

лине пре делова“, из суштине. Са тачке гледишта етике свака бесмртност као морални постулат значи хетерономност.

Но зар слепо служити целим непосредно дашим животном неком „откривеном“ или „замишљеном“ загробном или бесмртном животношћу није у ствари скинути са себе сваку моралну одговорност и, заклонив се иза природе другог света за који се живи, хити умаћи сваком етичком суду? Зар хетерономност бесмртности не доказује довољно њену неморалност?

Хетерономност сама за себе и у свом ширем значењу не мора бити неморалност. (Хетерономност историских, социјалних, биолошких, и т. д. услова индивидуалног делања не значи, јасно је, њихову неморалност него аморалност.) Али хетерономност у ужем своме смислу, као руковођење нечим што трансцендира све конкретно људско биће и искуство, значи сигурно неморалност. Јер као таква она својом садржином увек је само транспозиција овог конкретног, релативног и крајног живота негацијом у један који је апстрактан, апсолутан и бескрајан. А овај други се има према првом као његова негација. Те свака хетерономност која трансцендира искуство, негација је самог искуства и његове организације, морала и етике. Зато, сваки, у овом ужем смислу, хетерономни морал закључује се аскетизмом, негацијом живота, неморалним ништењем онога што је требало етички решити. Другим речима, *уместо сам својим искуством решаваши и решити своје животне проблеме, створиши своја*

убеђења и етичка правила, и сносиши за њих сам собом своју одговорност, кад се неко сасвим лењиво поклони и стави у службу некоме трансцендентном X (а могло би биши и Y, Z, и т. д.), учинио је фундаментални један неморални акт.

А ова наша принципијелна објекција теоријски је дефинитивна и решавајућа, јер нема никаквих својих унутрашњих нити спољашњих тешкоћа. Дистинкција етичке аутономности и хетерономности будући савршено јасна а још јаснији однос бесмртности као „етичког постулата“ према овој дистинкцији, наша етичка објекција има сву јасност која се може желети, те и сву доказну снагу коју може једна објекција теориски имати.

Али не само да је наша објекција теориски дефинитивна, таква је она и у искуству, јер се проверава и то не у овој или оној етичкој реализацији бесмртности него у свима религијским и философским етичким системима који су бесмртност узели за први свој постулат. И не само да наша етичка објекција, видећемо, побија и етички ништи моралне примене бесмртности, него их и објашњава. Ово последње пре свега истакнимо, а затим покажимо на многим конкретним примерима како наша објекција јасно доказује неморалност бесмртности у њеним човечански проживљеним реализацијама.

Има толико нарочитих бесмртних живота, толико различитих других светова колико народа који су у свом културном развоју дошли до специјалне једне културне или просто

класне политике. Бесмртност као постулат не постулира један морал него дуги низ морала врло различитих и често, као што ћемо видети, противуречних. Зато је, са етичке тачке гледишта, њена хетерономност нарочито неморална. Бесмртност као етичка основа, „као етички постулат“ је неморална, јер свака било духовна или економска политика постулира своју бесмртност, извињава се и намеће својом бесмртношћу, апсолутизира се на свој начин. А политичење заиста се не може замислити као легитимни постулат ма каквог морала. Специјално, пак, политичење помоћу других светова и бесмртности у анархичној различитости своје хетерономности, нужно и сигурно је неморално.

Бацимо тек брз поглед на само крајичак шаренила оних „других светова“ и „бесмртности“ који су у животу једног дела човечанства исполитизирани од различитих medicine-a, мађионичаря, мага, свештеника различитих секта, каста и класа са различитим државним, друштвеним и културним интересима, и поведимо рачуна о хаосу моралних доктрина и поступака који потиче из тога шаренила других светова, о човечанској конкретизацији бесмртности уопште.

Приметимо пре свега да прелогичко доба психолошког развитка човечанства не зна ни за какав однос моралног живота на „овом свету“ и оног загробног на „другом свету“. Чак дуго у почетку и логичког доба не види човек никаквог односа између утврђеног свог друштвеног моралног живота и „другог света“. Историја Мисираца, Грка, Римљана и Мексиканаца показује нам то јасно.

А кад су се најзад досетили да наш морални живот трансцендирају у онај „други свет“, свет снова, онда су људи апсолутизирали свакојаке своје духовне, културне и друштвене политике, тврдећи да је морал моралан тек кад је тако апсолутизиран, из постулата бесмртности изведен. Па су се из овог постулата извели тако многи, различити и противуречни морали, да треба да постане најзад јасно да изводити морал из овог постулата посао је етички некритичан и уопште неморалан.¹ Резимирајмо сву смешу контрадикторног шаренила концепција бесмртности и из њих дедукованих етика која је обескуражила савременог човека тако да је он са Alfred-ом de Musset-ом у најочајнијој скепси признао:

Pourquoi promenez-vous ces spectres de lumière
Devant les rideaux noirs de mes nuits sans sommeil,
Puisqu'il faut qu'ici bas tout songe ait son réveil,
Et puisque le désir se sent cloué sur terre,
Comme un aigle blessé qui meurt dans la poussière,
L'aile ouverte et les yeux fixés sur le soleil?

За Ескимљане, као и за хришћане, други

¹ — Дешава се и обрнуто. Извесна економска, друштвена или културна политика, да би се наметнула као какав категорички императив, гдешто пронађе неку бесмртност која њу људима диктује. Нису ретке књиге као што је E. D. Вискнер-ова које за рачун животиња а противу анатомиста и кочијаша носе наслове *The Immortality of Animals* (1907) *Бесмртности животиња*. Овде је сасвим јасно и просто политика сентиментализма дотерана до своје апсолутности и пароксизма поставила бесмртност животиња и то на „солидним“ (?) текстовима Библије и јеванђеља. Обично су случајеви историски много компликованији од овог.

свет се дели на рај и пакао.¹ Али за њих не иде праведан у рај а неправедан у пакао, као за хришћане. Из постулата бесмртности, из будућег живота рајског и пакленог изводе они сасвим другу етику. Срећни на „овоме свету“ не могу а да не буду срећни и на „ономе“ и иду у рај, а несрећни не могу а да не буду несрећни и иду у пакао. Зашто? Зато што они који уживају милост свемоћних богова у овоме животу не могу је изгубити у оном другом и будућем. Они пак који су у немилости тешко да ће се на другом свету из ње извући. — Основно морално правило према овоме је: бити пошто по то срећан да би се и у другом животу живело вечитим рајским животом; на овом свету треба својом срећом стећи милост свезнајућих и срећних богова.

Таитанци и урођеници са острва у Великом Океану исто тако су постулирали бесмртност. И за њих се ова конкретизирала „другим светом“, светом снова, који се делио на рај и пакао. Али за њих нису срећни одлазили у рај а несрећни у пакао, као за Ескимљане. Сасвим другу моралну и економску политику су они бесмртношћу неморално водили. За њих у рај одлазе само велике вође и значајни људи. Тиме су они свеци, и то не само на

¹ — Оригинална литература за све употребљене следеће конкретне примере налази се наведена у књигама: J. G. Frazer-a, *op. cit*; E. Westermarck-a, *The origin and development of the moral ideas*, 1917., Vol. II. p.p. 515—552; L. Bourdeau-a, *Le Problème de la Mort*, 1893, p.p. 103—111, Hügel-a, *Eternal Life*, 1912.; P. Sebillot-a, *Le Folk-Lore*, 1913., p.p. 252—271.

оном свету, у своје рају, него, разуме се, и у овом. Па тако постулат бесмртности са рајем и паклом постоји само за то да се из њега може дедуковати актуелна светост друштвених шефова и других значајних људи. Пакао се, по њиховом мишљењу, пуни незначајним обичним људима. Има међу урођеницима на острвима Великог Океана и великодушнијих моралиста који конструишу морал на бесмртности тако да извесна племена, тешећи се од вечигих мука пакла у који их води њихова обичност и ништавност, верују да ће их све прождерати још на путу к оном другом свету некаква џиновкиња.

Слично овоме Мексикански урођеници су веровали да су само свештеници и племићи фаворизирани после смрти: сви остали падају у најодвратнију беду. Само свештеничке и племићке душе постају птице са разнобојним перјем и умилним гласовима. Сви остали несвештени и народни људи постају својом душом буба-швабе, јеленци, стенице, говноваљи и т.д. разни инсекти. Морал, у овоме садржан, је сасвим јасан. Свештеници и племићи су још у овом животу донекле свеци и боговима блиски људи. Сви остали људи нико су и ништа. А према овоме онда се прописује читав етички систем односа чију чисту политику и неморалност не треба доказивати.

Могли бисмо још номенути сличне случајеве Перувијанаца и извесних средњевековних католика. За прве само прави Инке, старински перувијанци улазе у дом сунца и могу ићи за сто богова. Свештеници и пле-

мићи одлазе самим тим што су такви у рај. Светина пак самим тим што је састављена из простака одлази у неки мучни свет, који личи на грчки Хадес. Но из овог перувијанског пакла може понека простак да буде удостојен том милошћу што ће бити примљен у рај да својом душом служи, буде посилни душама племића и свештеника. — Разуме се лако да сва ова перувијанска бесмртност није ништа друго до симболима апсолутизирана политика извесних класа, политика друштвена и културна. — Онима, који имају на памети средњовековно католичанство са његовом дефиницијом односа краљева и високих племића са Богом, са његовим „светим“ и „непогрешивим“ папом, са његовим индулгенцијама у име ове „светости“ и т. д., не треба етичку његову сличност са овим урођеничким дедукцијама морала из бесмртности нарочито подвлачити.

Суматрани су на истом постулату бесмртности исконструисали етику богатих. „Становници Суматре, вели Marsden, историчар овога острва,¹ имају не тако јасно веровање о будућем животу, али приписују бесмртност богаташу а не човеку пуном врлина. Сећам се да ми је један становник острва рекао са много простоте: Богати људи и моћни иду на небо, како би онда сиротиња могла ући унутра.“ Отуд бесмртност диктује морал грамжљивости. Треба на сваки начин постати богатим и моћним. По ту цену само стиже се на небо,

¹ — History of Sumatra, p. 289. — L. Bourdeau, op. cit. p. 104.

у рај. А обавезно је, разуме се, одавати нарочито поштовање богаташима и бити им увек у вољи, пошто су они на оном свету сигурно рајски људи а на овоме, као такви свеци.

Са многим другим примитивним ловачким народима, Канађани из бесмртности дедукују етику храбрости и ловачке вештине. Добри, храбри и вешти ловци иду у рај. А они који су рђави ловци и никад ништа не улове, иду у једну врсту пакла где неће имати никад ништа јести ни пити. Све је у томе постати добар ловац, а кад је се једном то, онда као једној врсти свеца, срећном бесмртнику све се може. — Морал који се овде изводи из бесмртности проста је економска политика једног друштва.

Затим бесмртност је диктирала два сасвим супротна веровања и две супротне етике. С једне стране стари Скандинавци постулирали да у Валхалу, рај изгинулих, улазе само ратници који гину у боју. (Опет друштвена политика). А с друге стране Индијанци са Калифорније постављаху као принцип: Нитарија, Велики Дух, божанство мрзи свађу и рат. У његов дом, у рај улазе само тихе и мирне душе. Свађалице, пак, и ратници изоловани су на једном острву где могу, не вређајући мир тихих и мирних, слободно једни другима копати очи.¹

¹ — Ако би нам требало правду дедуковати из небеских премиса и примењивати је из страха од „la réalité céleste“. (A. Sabatier, Essai sur l'Immortalité, 1895., p.p. 227) били бисмо заиста у забуну: које небо да изаберемо? Јер много је небеса а већина их је противуречних. Те скупа узета дала би многе правде које би заједно биле кривде: доказ заблудног фундаирања морала или можда несвесне хипокризије.

Скандинавски Хел т. ј. пакао није много веселији од калифорнијског свађаличког и ратничког острва на другоме свету. Само што у Хел не иду ратници, напротив они иду у Валхалу, Одинов дом. У Хел одлазе они који су срамно умрли природном смрћу у постељи. Јер срамно је у постељи умрети. Дешавало се да какав ратник мора умрети у својој постељи од срамне природне смрти. Онда је он заповедао пре него што би издахнуо, да му се срце копљем прободу. А убуд копља је „Одинов знак“. Па кад се са њим, сав крвав јави на вратима Валхале, ипак је примљен унутра.

Слично овоме мухамеданци и крсташи, ратујући једни противу других, веровали су да се може живети како се хоће и да је довољно погинути у борби противу неверника или чак и само се борити противу њих па да је се сигуран да ће на оном свету, у вечитом животу уживати све рајске благодати. (Разуме се да је и ова хетеронормност бесмртности као и оне друге само класна или друштвена политика, и са позитивне етичке тачке гледишта неморална.)

Потсетимо читаоца још само на хришћанску моралну (у ствари неморалну) дедукцију етике из бесмртности. Зато наведимо тако оштра и тако тачна резоновања L. Bourdeau-а јер она овде, резимирајући сву досадању француску позитивистичку критику хришћанства, изузетно иду својим обртом директно у прилог нашим критичким назорима. „Веровања... у којима не беше умешана никаква идеја правде, владала су, код Грка, још и у доба

Пиндара, за кога блаженство после смрти привилегија је извесних природа и производ добронамерности богова. Приписује га он слави, моћи и богатству пре него врлини. Дуго времена је било опште усвајано да ће мртваци имати на другом свету онај положај којег им је судбина доделила на овоме свету, да ће вође бити позване да управљају, моћни да буду почаствовани, понизни да буду унижени и робови да служе и робују. Али, кад демократија напредујући поче да се бори за власт противу аристократских класа, прохте се њој да има удела и у небеској срећи, и иста револуција која даде светињама политичка права отвори им и рајска врата дотле искључиво резервисана за велике. Исус, смели новатор, искључује богате из неба и обећава ово сиромашнима као оштету за њихове дуге несреће, не водећи рачуна о добру које су први могли учинити ни о злу које су други способни учинити. „Опомени се, речено је богаташу баченом у пакао, да си ти примио добра своја у животу своме, а Лазар само зла, зато се он сад теши а ти се мучиш.“ (*Јев. по Луци XVI. 25*). На другом месту Исус објављује да, у Царству Божијем, „први ће бити последњи, а последњи први,“ (*Јев. по Матеју XIX. 30. XX. 16; V. 5, XIX 24. и ш. д.*), компензација пре него правда, компензација која просто замењује једно непоштење другим бескрајно га погоршавајући, чинећи га вечитим. Ово извртање улога, које је обезбедило хришћанству привржеништво пролетера, било је један од најглавнијих узрока његовог триумфа.¹

¹ — op. cit. p. 105—106.

Сад смо се подсетили неколиких примера оног што се из постулата бесмртности дедуковало. И какве су све ту различите и колико противречне етике!

Како је оваква дедукција била могућа?

Могућа је била тако што бесмртност нема никакве стварне, искуствене везе са проблемима живљења и однашања у животу већ је чиста апстракција као и вечитост.¹ Па као елеменат сасвим стран конкретном моралном искуству, као празна апстракција могла је бесмртност хетерономно и априорно послужити као тобожњи постулат различитим и противуречним класним, културним или друштвеним политикама.

Шта, дакле, управо значи и вреди бесмртност као етички постулат који се конкретизира овако различитим и противуречним политикама?

Бесмртност значи просту неморалност.

Но могло би се још рећи да су само досадање хетерономне конкретизације бесмртности рђаве и да, можда, бесмртност ће наћи у искуству човечанства начина да од неморалне

¹ — D. Mahke је у својој књизи *Der Will e zur Ewigkeit*, писаној 1917. на фронту, потражио, ослањајући се на Платона, Leibniz-а и Kant-а, у вечности, као таквој, идеал који је сам собом довољан да „се може, како је Husserl рекао, превазићи и беда и смрт“. Ова књига великог оптимизма и херојизма често је толико тужна и меланхолична да се претвара у запевку и жалопојку. Друкчије и не може бити. Јер, ако се узме за идеал каква апстракција која је увек бескрајних димензија, све људско је очајно уско у својој крајности и ма колико се напњали, увек ће бити далеко од своје мете, од бескрајне апстракције вечности.

постане основним етичким постулатом. Досадања постулирања етике бесмртношћу појединачна су и као таква не успевају, а то не доказује неуспех, нетачност, неморалност принципа постављања етике на бесмртности.

На ово ћемо ми повући следећу разлику. Са тачке гледишта искуства редовно продужена и поновљена анархија различитих и противуречних етика које су постулиране бесмртношћу и апсолутом „другог света“ упућује нас на индуктивни закључак врло велике вероватноће да ће бесмртност увек својим етичким применама бити извор неморалности. Са тачке гледишта логике међутим може се утврдити да појединачни случајеви не могу нити дефинитивно доказати какав општи принцип нити га дефинитивно оборити.

Но не упуштајући се у логичке дискусије него остајући увек стриктно на пољу етике и томе ћемо доскочити. Напоменимо пре свега да кад се постави ма какав „вечни живот“ у основи етике онда добра и зла којима треба циљати и заслуживати овај „вечити живот“ постају „мистерије“.¹ Јер, ако у људима живи неки бесмртни принцип онда откуд зло а откуд добро, откуд ђаво а откуд анђео? — Мистерије. На апстракцији постављена етика неизбежно је систем конфузних и јалових апстракција и мистерија. — Затим рецимо оно што је најглавније. Постулат бесмртности јесте постулат

¹ — „Мистерија добра“ и „мистерија зла“ су обични термини готово свију развијених теолошких етика. Cf. н. пр. F. P. Cobbe, *The Hopes of the Human race, Hereafter and Here*, 1874. p. XXXV.

једног апсолута, и као такав постулира он нужно негацију свега конкретног и релативног. Бесмртност дакле узета чак и апстрактно од свију својих неуспешних конкретизација, узета сама за себе не може бити ништа друго до негација свег животног и свег конкретно моралног. Као негација овога она је, разуме се неморална. А да је бесмртност нужно негација, да су сви етичари који су као Исус постављали своју доктрину на бесмртности нужно а не случајно морали негирати сваку човечанску вредност говорећи са њим: „Јер што је у људи високо оно је мрзост пред Богом“,¹ већ смо горе доказали указујући на ту чињеницу што је бесмртност и постала негацијом смртног овог живота.

Тако смо, надамо се, доказали, не да је бесмртност „више шкодљива него што служи“ као што је то у моментима највеће смелости тврдио L. Bourdeau², већ да је радикално и то

¹ — Јеванђеље по Луци XVI. 15.

² — А како Bourdeau, тако су још многи други позитивни етичари критиковали постулат бесмртности, али увек, као и он, без фундаменталности и конфузно. Наведимо најскорији по датуму пример те површне и конфузне критике, која, таква, морала је остати неодсудна, нерешавајућа. — На једној седници философског друштва Belot је критички приметио: „Il y a d'abord des problèmes purement métaphysiques — existence de Dieu, immortalité de l'âme, optimisme, etc. — qui ne sont vraiment rattachés à la morale qu'après coup et dont elle ne dépend en aucune façon dans son existence.“ [B. S. F. Ph. 1903., p. 14] Али тврдити да морал узет у његовој стварности ни у колико не зависи од проблема н. пр. бесмртности говорити је кон-

како конкретно, искуствено, тако и принципијелно, суштински, неморална.

И друкчије не може ни бити. Лако је то увидети ако само једним погледом поредимо оно што је основни услов сваке моралности са оним што смо видели да је бесмртност. Да би ма који акт био моралан, и да би за њега уопште могла личност одговарати, мора потицати из аутономне, слободне одлуке оне личности која руковођена свим мотивима и мобилима чулним и идеалним, одлучује се за њега знајући што ће учинити, зашто ће учинити, и колико консеквентно са својим и друштвеним животом. Међутим, бесмртност диктира хетерономно, из ванморалног искуства и то редовно различите и противуречне етичке принципе и правила моралног однашања и делања и као таква нужно је неморална.

физно. Ако Belot тврди да у стварности бесмртност не може утицати на морал и етику једне средине или индивидуе, ово је нетачно. Историја па и садашњица насупрот томе пружају масу примера. Ако тврди да етички бесмртност н. пр. не може да се директно односи на моралну стварност, и ово је недовољно, те према томе и нетачно. Ми смо дали врло прецизне доказе да метафизички проблем бесмртности, узет као егички постулат, нужно за собом повлачи неморални став, неморални какав етички систем, неморалност.

IV.

Етичка функција смрти и њена животна вредност.

Plus encore que la Vie,
la mort nous tient sou-
vent par des liens subtils.

Ch. Baudelaire.

[Semper Eadem].

Der Tod ist der eigen-
tliche inspirierende genius.

A. Schopenhauer

[Die Welt als Wille
und Vorstellung. t. II
S. 527.]

Критичка наша расматрања о бесмртности, учињена са етичке тачке гледишта, остала би негативна и непотпуна, кад их не бисмо продужили питајући се о позитивној животној функцији смрти и тражећи тачну детерминацију етичке вредности ове животне функције. А кад ово последње будемо учинили онда ће наша студија имати и своју широко позитивну страну, конструктивни одељак, и бити у своме предмету заокругљена.

Два нам се питања, у овом позитивном закључку намећу. *Прво*, каква је егзистенцијелна функција смрти у животу? *Друго*, каква

је животна етичка функција смрти и каква вредност ове функције односно улоге?

Прво питање је значајнији савремени филозоф G. Simmel, писац који због своје оригиналности и због лепог стила је назван немачким Bergson-ом први себи поставио. Његов чланак *Zur Metaphysik des Todes* је стога чувен.¹ У њему је Simmel дао и врло снажан одговор на то важно метафизичко питање стварног односа смрти и живота додајући му највећим делом своје студије своју спекулацију о трансмиграцији душа.

Али Simmel се задржао искључиво на метафизици животне функције смрти. Друго питање је сасвим превидео. Проблем моралне улоге смрти који би нас у овој студији једино интересовао није нико па ни Simmel постављао. Њега ћемо ми овде покушати пре свега да јасно и чврсто поставимо, а затим и да консеквентно решимо.

Да би наша разлагања о овом другом, чисто етичком проблему била довољно јасна, потребно је бити упознат са резултатима Simmel-ових истраживања и конструкција о првом чисто метафизичком проблему. Јер, ма колико да је наш морални проблем одвојен и независан од Simmel-овог, односи се његова специјална поставка на исти предмет на који и Simmel-ов, те *психолошки*, чињенице мета-

¹ — Нисмо, нажалост, могли доћи до његовог немачког оригинала, штампаног у Logos-у t. I. No I, па ћемо говорити и цитирати по француском преводу: *Métaphysique de la Mort* in *Mélanges de Philosophie Relativiste*, ch. XI. ed. Alcan, Paris, 1912.

физичке животне функције смрти могу осветлити много што-шта у проблему животне етичке вредности смрти. У психологији метафизичког Simmel-овог третирања проблема апсолутног егзистенцијелног односа смрти са животом наћићемо многу чињеницу на коју се обично не мисли а која је преко потребна за правилно разумевање конкретног етичког проблема нормативног, моралног односа смрти према животу, тог проблема о коме се, колико нам је познато, није до сада у етици ни питало а камо ли да се он решавао и дискутовао. Оставив све остало у Simmel-овој студији на страну, разгледајмо дакле, метафизичке одредбе којима немачки мислилац дефинише животну функцију смрти, да бисмо са више светлости се питали о етичкој улози и етичкој вредности смрти.

Simmel разликује пре свега органско од неорганског. Па вели да неорганско тело добија свој облик од спољашњих утицаја: друга тела га разбијају, парају, глачају и т. д. Органско тело, напротив само себи даје свој облик, црпи га из своје дубине. Оно, чиме се оно граничи није му одређено спољашњим околностима него долази из његове сопствене дубине.¹

(Приметимо одмах да претпоставка ове дистинкције, основне премисе за сва остала Simmel-ова извођења, није ригорозно тачна. Јер није да органска тела искључиви су детерминанти својих облика и она могу бити „разбијана“, „парана“, „нагрђивана“, „масакрирана“ па потом да даље живе. А, затим, није да неор-

¹ — *op. cit.* p.p. 166–167.

ганска тела примају искључиво и апсолутно споља свој облик. Јер, кохезија постоји, три агрегатна стања су чињеница. Несумњиво је да у одређивању облика неорганског тела његова кохезија је одређивач међу осталим спољашњим околностима који је од пресудног значаја. А кохезија, унутрашња је неорганском телу. — Но оставимо озбиљну ову објекцију која би се могла учинити основној Simmel-овој премиси а отуд и целој његовој метафизици смрти, јер ми нисмо пошли да тражимо поуке него само светлости у рефлексијама великог савременог филозофа.)

Тела која примају свој облик од спољашњих узрока, неорганска тела, не рађају се и не умиру. Тела пак која свој облик сама себи дају рађају се и умиру. Па Simmel види¹ у самој овој природи форме органских бића суштински присуству смрт². Живот се целим својим током дели у два доба: доба рашћења и доба опадања. Што се тиче овог другог, доба опадања, непосредно је јасно да живети у њему значи у ствари умирати т. ј. живети и умирати су само две стране једне и исте ствари. Али зар и доба рашћења, органског развијања, све до животне кулминације тачке, чвршћање и крућење ћелијица, зар није и оно у сваком своме тренутку умирање? „У сваком поједином тренутку нашега живота, вели Simmel³ при-

¹ — op. cit. p. 168.

² — Логички требало би да је таман обрнуто. Јер оно што само собом поставља своју форму, границу себе према свему осталом треба да је вечито. Али овде се ради о фактичном.

³ — ibid.

родом смо својом бића осуђена да мремо, и без ове предестинације, која дела непрестано и тајанствено, сваки од ових тренутака био би друкчији.“

Не треба, дакле, замишљати смрт као Перку која пресеца конач живота. Није смрт моментана граница и крај нашега живота, него једар од основних форматорских чинилаца његових. „Не граничи она или пре не формира она наш живот у тренутку кад га напуштамо. Него је фактор који не престаје формирати живот борећи све његове садржине: ограничење наметнуто од смрти целини живота дејствује на сваки од његових садржаја, на сваки од његових момената. Квалитет и форма сваког од ових били би друкчији да је да могу превазићи ову иманентну границу.“¹ Смрт је општа унутрашња граница свакога момента и целог тока људског живота. Она је оно што стоји у сваком животном детаљу и карактерише га нарочито. Јер тек смрћу као антитезом живот добија свој пуни дубоки и прави метафизички смисао. Осетити специјалност импулса и полета живота не може се ако се у исто време нема на уму да то што је импулс и полет с једне стране с друге је бег испред смрти. Па сваки индивидуални живот је целина која тежи да ту иманентну своју границу колико толико прошири, пошто је не може ни у коме случају избећи. Знајући да неизбежно трошимо свој живот и богатимо своју смрт ми онда тежимо да трошећи свој живот и обогатимо га и учинимо снажним према његовој унутрашњој граници,

¹ — *op. cit.* p. 169.

смрти, која се у сваком тренутку снажи и велича.

Оно што је Simmel хтео својом метафизиком смрти јесте да покаже, ако не и докаже, како неорганску идеју смрти, Паркино пресецање животног конца, треба заменити органском идејом смрти као унутрашње форматорске границе живота. Овим се он само метафизички удубљује у научно тврђење великог француског физиолога Claude-a Bernard-a да се живот најдубље дефинише смрћу. „По нашем схватању, вели Simmel,¹ смрт је форматорска снага чије дејствовање је непрестано, кроз сав ток живота од саме његове појаве. Живот би био скроз и скроз друкчији да га смрт не прати још од самог његовог почетка, и да се ограничава на томе да дела у часу кад се открива у свој својој чистоти, у нарочито назначеном часу смрти.“

Сећајући се Hegel-ове методе (тезе, антитезе и синтезе) Simmel констатује да живот, теза, не би имао никаквог свог специјалног карактеристичног смисла нити своје сопствене вредности, без своје антитезе, смрти. Смрт чини не само да живот постаје самога себе свестан него и да се заједно са смрћу превазиђе појимајући своје више ступњеве егзистирања у метемпсихози. Смрт чини да се у животу диференцирају животне садржине с једне стране и животни процес с друге. „Да живимо вечито, вели Simmel, живот би врло вероватно остао збркан, без икакве

¹ — Ibid. p. 171.

диференцијације са својим вредностима и својим садржинама. Ништа нас више не би подстицало да их мислимо у другом облику осим у оном у којем би их сазнавали, пошто би нам било могуће реализирати их у томе облику бескрајно пута. Али умиремо ми и тиме сазнајемо да је живот случајна и повремена једна појава која би могла, на извештан начин, бити сасвим друкчијом. Тако се родила мисао да није нужно да садржине живота деле судбину процеса живота, тако је привучена пажња на извесне садржине чија вредност, стојећи с оне стране живота и смрти, није подложна никаквом нестанку нити свршетку.¹

Остављајући на страну Simmel-ову хипотезу егзистирања апсолутних, надживотних и надсмртних садржина и вредности људског живота, које онда чине бесмртно људско ја, које из тела у тело и из живота у живот трансмигрира, пошто смо видели да је са наше етичке тачке гледишта ова хипотеза нужно неморална, задржимо ми неоспорну светлост чињенице, коју берлински филозоф врло добро уочава, што смрт својим иманентним противстајањем животу разликује и дели живот с једне стране на процес и с друге на садржине т. ј. вредности. Смрћу се процес живота непрестано кочи и најзад ништи. Али смрћу животне садржине и вредности се не коче и не ниште. Напротив, смрћу се оне разликују и независно постављају.

На питање дакле каква је егзистенцијелна,

¹ — Ibid. p. 172.

стварна, метафизичка функција смрти у животу, Simmel је метафизички одговорио: смрт је унутрашњи форматор који раздваја животни процес од животних садржина.¹ То је чисто чињеничка светлост коју нам Simmel може пружити у нашим етичким истраживањима о моралној функцији и вредности смрти.

Али пре него што бисмо овима пришли учинимо једну преко потребну психолошку критичку примедбу и образложимо једну нашу фундаменталну психолошку дистинкцију. Ради се о психолошком пореклу бесмртности. А о њему су сви психолози сагласни. Па како то сваки психолог мисли, тако је, Wijngaendts Franken писао. А ево шта је он рекао и шта му ми примећујемо.

Кад Franken у своме чланку *Psychologie de la croyance en l'immortalité* (*Revue Philosophique*, 1903. p. 272—282.) трага за психолошким извором веровања у бесмртност и најзад налази да (p. 279) „la croyance en l'immortalité a pour principale source le désir de vivre“, „веровање у бесмртност има свој најглавнији извор у жељи живети“, не иде он дубоко, не удубљује се он у психолошку природу овога извора. Јер ако је извор веровања у бесмртност жеља живети, онда је само оно што се у овој жељи за животом односи на квантитет, на количину, дужину живота творац бесмртности. Желети

¹ — Сем овог одговора, све остало у студији Simmel-овој (теорија метемпсихозе, њени докази) мање је важности и оригиналности, а нас овде специјално не интересује.

да се наш живот квантитативно продужи и после смрти није само собом ништа квалитативно не односи, се директно и иманентно ни на какву квалитативност живота. А пошто је тај део жеље који ствара илузију бесмртности својом природом у квантитету и сасвим аква-литетан, онда не може собом ништа жи-вотно квалитативно те ни морално значити

Кратко речено, кад се жеља живети пси-холошки крене и дела у смислу квантитета онда ствара илузију бесмртности (празну кван-титетску химеру¹ коју су различити вешти људи и умешне класе неморално квалитативно интерпретирали и врло политично експлоа-тисали) а кад се крене у смислу квалитета онда остаје у оквиру целине овоземског жи-

¹ — Неки песници су врло јасно осетили праз-нину и неважност временског квантитета живота, и схватили да је живот сав у својим садржајним квали-тетима. Тако је *Овидије* следећим стихом тврдио да је квантитет живота сасвим споредан:

Mihi sex menses satis sunt Vitae:
Septimum Orco spondeo.

А *М. Ракић* је следећим чувеним својим стиховима још снажније и драматичније истакао то мишљење да је квалитет или садржина у животу све а квантитет сасвим индиферентан:

Ја бих да ми Време да све моје дане
Што би редом дошла с далеких крајева,
Да их све од једном, као јато шева,
Пустим у слободу на четири стране!

Да их бацим свуда и на вјеки вјека!
По пределу мрачном, сјајном, топлим, ледном.
И с очима пуним планина и река,
Да проживим живот у тренутку једном!

вота и носи, поставља све вредности, па и моралне.

Поставимо сад себи проблем животне етичке функције смрти. Па се питајмо пре свега, да човек живи вечито, би ли за њега могле постојати уопште практичне и моралне вредности?¹ Претпоставимо да се наш живот протеже у бесконачност, да живимо вечито, па било то апсолутно или само привидно вечито као што су животиње бесмртне не знајући за своју смрт.² Нема сумње да би сав наш живот протицао тада у трчању за свакодневним ситним својим потребама, јести и спавати. Као животиње које не знају за смрт и као извесна племена и класе људи који било не могу да воде рачуна о томе да ће умрети и то уносити у

¹ — Велики француски хемичар и мислилац, чувени друг и пријатељ Репап-ов, M. Berthelot, није се овако етички питао о улози и вредности смрти, али је пратећи њено космичко значење дао у једној својој белешци следећу тако дубоку рефлексију, која нас је у многоме подстакла на наша чисто етичка истраживања и размишљања. Ево шта је он прибележио. *D'après le mythe antique, la mort et l'amour sont frères: l'un donne la vie, l'autre l'enlève. C'est que la mort est la fin nécessaire de tout acte et de toute forme de l'Etre. Sans la mort consequence fatale de la vie, le monde serait insensible, immobile, et par rapport à notre conception des choses, anéanti.* (Science et morale, 1896., p. 312. Последњу реченицу смо ми подвукла).

² — Можда би се и нашао ко да тврди да извесне више животиње (н.пр. коњ) знају за своју неизбежну смрт и унапред се ње плаше?—Да се у противно увери довољно је да консултује страницу 346 у делу *La vie et la mort* (1909) чувеног француског природњака A. Dastre-a.

свој живот, било просто не воде рачуна о својој смрти, ми бисмо трчкарали за непосредним својим потребама које нам наше тело намеће или положај у друштву диктира. Да смо бесмртни, стварно или привидно, не бисмо се могли уздићи ни до каквог вишег идеала. Не бисмо имали потребе појимати га и тражити. Јер, да би се схватила каква мета која уздиже целину нашег живота, треба да се већ живот схватио као целина. Треба индивидуални живот да се уздигао изнад самог себе као једноставног и бесконачног процеса, као река која непрестано тече и не пресушује, треба да је схватио у себи иманентну унутрашњу границу смрт и њоме ограничену своју целост, да би појмио да за квалитативно пуније и стварније своје постојање треба твима својим конкретним силама и напорима поставити какав виши циљ, какав идеал а са њиме, разуме се, и одговарајуће вредности. Животиње и људи каји не знају за неизбежну своју смрт или не мисле на њу немају никаквих идеала ни вредности којима би тежили да се превазиђу. Привидна бесмртност значи ван-идеалност. Смрт иманентно граничећи наш живот и чинећи да је ограничена целина, изазива са етичке тачке гледишта, живот као целину да се превазилази идеалима и вишим вредностима и тако покушава превазићи и оно што је он иманентно у својој дубини, ограничени низ садржина, ток који има свој почетак и крај. Нужна индивидуална смрт етички иманентно условљава схватање у жи-

воту виших вредности и идеала.¹ Сазнање смрти чини да се конкретна садржина начина однашања конкретно трансцендира, узвишава, превазилази из индивидуалног у етичка правила и принципе. Делећи животни процес од животних садржина, и ригорозно граничећи сам процес живота, смрт оставља још само у смислу квалитативних садржина могућност превазилажења индивидуалног,² а ово прева-

¹ — Нетачно је, дакле, оно мишљење *Цицероново*: „*Nemo unquam sine magna spe immortalitatis se pro patria offerret ad mortem.*“ (Tuscul. Quaest. Lib. I, cap. 15.) Херојско одушевљење које чини да се борац за отаџбину жртвује није произведено никаквом апстрактном, а priori надом бесмртности, него конкретним земаљским разлозима и осећањима који су се превазишли и уздигли својом садржином до висине најснажнијег идеала за чије постигнуће се и живот жртвује. Херојство је резултат, израз, остварење конкретног живота као целине, а не банкнота којом се небо купује. Кад треба да живот да пуну меру напора ка своме идеалу, не пита хоће ли смрт бити уништење или улаз у Валхалу.

² — А многи народи виде у овом квалитативном превазилажењу једини смисао и једину вредност људског живота. Тако J. G. Frazer спомиње извесне народе који из великог поштовања према своме владоцу чим оболу или уопште на ма који начин животни квалитативно почне опадати убијају га. Па и код нас у народу био је обичај, како су то одлично утврдили Dr. С. Тројановић и Dr. Тих. Р. Ђорђевић, да се старци убијају кад почну у својој животној квалитативности и узвишењу (једином разлогу онда постојања) да падају. Dr. Тих. Р. Ђорђевић је још са много научних разлога и објаснио овај наш стари народни обичај, закључујући аналого Frazer-овим случајевима: „Онако исто као што су код неких народа убијани владоци кад се мислило да у њима почне слабити

зилажење није ништа мање него прва основа свега морала. *И свака етичка вредност није ништа друго до каква појединачна животно квалитативност и садржина посматрана са тачке гледишта смрти, нужне ограничености људског живота. Јер само са те тачке гледишта очевидно је да услов sine qua non стварања и одржавања ма које животне садржине јесте људска солидарност.* А тиме је постављена основа сваког морала и сваког теоретисања о правилима људског однашања т. ј. основа свију приближних одређивања етичких вредности појединих животних садржина па било да су оне створене или их тек треба стварати. *Зашто што су људски животи нужно ограничени и целине, тек ослањајући се једни на друге могу културно савлађивати материју, побеђивати природу и постављати своје животне садржине и етичке вредности у прогресу. Тим што су људи свесни да ће сваки индивидуално неизбежно умрети упућени су једни на друге, наслањају се једни на друге, продужују се једни у друге, превазилазе се једни у друге. А та нужна солидарност је извор свег морала и основа све конкретне етике.* Таква је дакле та примордијална,

или ослаби божанска моћ, тако су у нас могли бити убијани домаћини из истих разлога.“ (Сf. *Наш Народни Живош*, 1923. ст. 151.) Кад се са животног квалитативног, божанског узвишења шефа једне наше старинске задруге почне падати, наш је народ осећао да такав живот постаје бесмислен и да је дужност коју налаже поштовање према њему не дозволити му да се унизи, уништити га. Без унутрашње квалитативности живот нема разлога ни права постојати.

дубока фундаментална функција смрти у стварном моралном животу људи и њиховој етици. Без ње не би индивидуа постављала себи никакав идеал а човечанству никакву солидарност, те не би сазнала ни за какав морал ни вредности, нити за што људско уопште. Етичка функција смрти постављач је свег што је морално и човечанско.

Тако, док је бесмртност, видели смо, извор неморалности, дотле је смрт извор сваког почетка моралног искуства и постављач основе сваке конкретне етике. Сазнање неизбежности природне смрти сваке индивидуе повлачи за собом раздвајање индивидуалног процеса живота од индивидуалних животних садржина које својом различитом квалитативношћу значе и постављају индивидуални идеал а овај опет, да би се могао остварити, захтева, нужно поставља човечанску солидарност.

Насупрот етичкој негативности бесмртности, позитивна етичка функција смрти је с једне стране у њеном нужном условљавању поставке индивидуалног идеала, израза и мете индивидуалног живота као целине, а с друге у њеном захтеву и поставци људске солидарности којом индивидуалне животне садржине и идеали једино се могу превазилазити и управљати целином индивидуалног животног процеса, и чак асерције њихових остварења, стајати изнад свију индивидуа као етичка правила и принципи.

Пошто смо скицирали етичку функцију смрти, питајмо се о њеној вредности.

Вредност етичке функције смрти лако

ћемо проценити ако разгледамо само неколико њених реализација.

Да човек не рачуна са својом смрћу пре свега би живео он сасвим случајно, без икаквих идеала, као што живе животиње. Живео би у пуној пролазности не будући је нимало свестан. Пролазност његова коенцидирала би са вечитошћу. Био би он вечит као и животиње. Али он рачуна са својом смрћу. Схвата да је његов живот иманентно ограничен и целина. Уздиже се он изнад своје пролазности те рачунајући са њом поставља њој насупрот садржине свога живота, вредности и идеале. Али уздиже се он изнад своје пролазности само чврсто рачунајући са њом и непрестано је узимајући у обзир. Јер из тог што је пролазно и у непрестаном покрету и мени извлачи се у смислу квалитативног различитим релацијама и фиксацијама оно што превазилази пролазност, што је садржина, вредност и идеал. Једна дакле, од реализација етичке функције смрти јесте уопште познати и дубље упознати непрестано протицање живота, животну пролазност и у њој прозрети оно што је сопствена вредност, оно што је свој лични идеал.

Друга, много јаснија и важнија реализација етичке функције смрти је та што индивидулни живот као целина постаје искључиви извор све сопствене среће. Ова реализација људског сазнања смрти изгледа нам да је била опажена од проницљивог L. Bourdeau-а. „Узалудне ће бити све наше жалбе, све молитве и наде вели он док само преклињемо надприродну моћ и тражимо да је добијемо милошћу или чудом, добра

за којима жудимо, треба стећи својом сопственом делатношћу, треба нам да сами остваримо свој идеал“¹. Зашто? То Bourdeau не каже. Али горња нам фундаментална испитивања о етичкој функцији смрти могу врло лако на то зашто одговорити. Зато што нико не може боље осетити и разумети наш идеал од нас самих, нико не може тачније предвидети шта треба урадити да би се он остварио, нико неће са више интереса и енергије прегнути да се он оствари. Отуд је велики немачки песник Schiller могао рећи: „У твоме срцу се блиста звезда твоје судбине“. Све зависи од саме индивидуалности. Од ње зависи какав идеал и са каквим животним вредностима ће се у људској солидарности изградити и поставити. Од ње зависи каквом снагом ће своме идеалу потражити остварења. Од ње, дакле зависи хоће ли бити срећна. А сваки ће бити срећан ако буде потражио своју срећу у себи, у ограниченој целини свога живота, а ослонив се, у овоме тражењу, само на себе. Слично ономе што ће Maeterlinck доцније проповедати својом чувеном *Плавом Пшћом*, Buffon је још тврдио: „Срећа је у нама самима, била нам је дата, несрећа је ван нас и ми је тражимо“². Само ако правила нашег живота нађемо у самом изразу сопствене индивидуалности, целине нашег иманентно ограниченог живота, у личном идеалу, бићемо срећни. Тако, дубоко позитивни кинески философ и мудрац *Конфучије* рекао је: „*Научи до-*

¹ — L. Bourdeau, *Le Probleme de la Mort*, 1893. p. 327.

² — Цитирано по L. Bourdeau-у о р. cit. p. 329.

бро живети, и проблем твоје смрти је тим решен“. Кључи свију тајана су у тајни нашег живота. Ући у целину ове тајне и живети њеним кључевима јесте у основи решити и све остале у толико у колико се односе на нас и поћи сопственој срећи. А само ако све наше вредности су дедуковане из нашег живота као целине, из нашег сопственог идеала моћићемо њима бити вођени својој срећи. Само ако својим мишицама избијемо искру своје среће имаћемо је снажну и постојану. Старосрбијанци из Скопља и околине веле:

Не треба молишва ама мошка.

А готово код свију Југословена је позната и практикује се пословица:

У се, и у своје кљусе.

Срећа је у нама, у нашем конкретном живљеном животу као целини и нашој делатности. Треба само што боље уочити свој живот као целину па према њој поставити свој идеал и што енергичније делати, па ће се сигурно бити срећним јер и само стремљење своје идеалу испуњава живот дубоком радошћу. То је друга конкретизација етичке функције смрти.

Наведимо још једну, трећу, ону којом етичка функција смрти ништи сваки аскетизам на супрот бесмртности која диктира увек по какав аскетизам и увек је негација живота. Сазнање нужне природне смрти значи сазнање конкретног живота. Сећање смрти значи сећање живота. Тим што иманентно у себи носимо своју смрт и сећамо се тога, ми смо

као приморани да водимо више рачуна о телесној и духовној хигијени свога живота.¹ Једино позитивно значење упуштава

Memento mori, u Memento homo, quia pulvis es et in pulverem reverteris,

несумњиво је у

Memento vivere.

Казати да се треба сећати своје смрти није ништа друго већ тврдити да треба живети што паметније, што умније, да би се живело што боље, што узвишеније, што срећније.² Смрт, која иманентно граничи наш живот, нормативише свему животном да би успело

¹ — У овоме детаљу сусрећемо се са *L. Bourdieu*-ом (ор. cit. p. 337) иако сасвим погрешно схвата смрт као Паркино прекидање конца које се неминовно дешава на крају сваког живота и не пита се о иманентној животној етичкој функцији смрти, тек увиђа он да идеја смрти далеко од тога да треба да парализује наш животни полет напротив појачава га подсећајући нас да се журимо да у овако „кратком животу“ што више „уживамо“. „Loin de nous décourager de vivre, l'idée que notre existence finira bientôt est au contraire une raison pour nous hâter d'en jouir. L'imminence de la mort et la certitude que chaque instant nous rapproche d'elle, sont une recommandation pressante de ne rien perdre du temps qui nous reste“. Читалац већ зна зашто се са овим припростим *Bourdieu*-овим хедонизмом не можемо сложити.

² — И *Montaigne* је говорио: „N'ayons rien si souvent en la tête que la mort“, али он је мислио да је то потребно због тога што се треба навићи на њу, „s'apprivoiser à elle“, „se concilier“, „s'accointer“ да се треба фамилијаризирати са њом јер она није ништа друго за њега до „последњи чин комедије“. У сасвим другом смислу усвајамо, дакле, ми *Montaigne*-ово правило.

границу и меру. Физиолошким функцијама одређује умереност и равнотежу. Идеалним људским тежњама препоручује непретеривање, паметно ограничење. Јер пошто сваки људски живот има своју иманентну границу, своју целину, свој идеал, те је свака вредност и свака срећа индивидуална, то пре свега не треба имати претеране претензије побољшавати и усређавати друге, а затим не треба имати ту илузију да ће се човек усређити нечим што стоји сувише високо, што је изнад његове моћи и њему немогуће. Смрт је иманентно све животе ограничила и изделила. Сваки живот мора, ако хоће бити срећним, одржати своју границу и своју меру т. ј. држати се својих квалитета, својих садржина, свога сопственог идеала и остваравати га. Тежити за нечим што је изван домашаја нашег живота што не чини део нашег животног унутрашњег идеала неувиђавност је исто тако као штети решавати проблеме туђих живота које једва ако можемо знати споља, по неким од њихових детаља, површно.

Људи који се често сећају смрти моралнији су и боље воде свој живот. Јер, смрт скаки пут кад се узима у рачун, носи собом синтезу целине тога живота, који се онда савршено слободно и са пуном одговорношћу моралном одлучује и дела. Сваки пут кад са тачке гледишта смрти посматрамо свој живот видимо га као целину, а као такав он јасно назначавача своју меру и изражава, поставља свој идеал, а овај за своје остварење претпостављајући солидарност у човечанству поставља

и сву моралност. Зато сетити се своје смрти јесте боље стегнути свој живот као целину и у њему његову интимну меру, његов природни идеал, оно чиме ће се одмерити, одредити тачније и целисходније сваки акт, и тиме постати паметнији, практичнији а будући све то солидарно са индивидуалностима других људи и моралнији.

Зато, сетити се своје смрти јесте и егзалтирати свој живот и то у смислу вишег и и бољег. Зато у Мисиру и староме Риму, како причају Херодот и Плутарх, кад се хтела каква свечаност или гозба да учини нарочито веселом и узвишеном онда се јело, пило, свирало, играло, беседило и певало у присуству просутих људских костура Зато и студентска омладина својом интернационалном студентском песмом сећа се смрти да би се надахнула правом животном радошћу за најидеалнија и најморалнија узвишења.

Gaudeamus, igitur,
 Juvenes dum sumus,
 Post iucundam iuventutem,
 Post molestam senectutem,
 Nos habebit humus.

А да је смрт морализирала и егзалтирала живот и људи првих култура, како егзалтира данас студенте, сведок је најстарија песма на земљи; „снажни и несравњено лепи еп о вавилонском јунаку Гилгамешу“.¹ Кад Гилгамеш из туге за изгубљеним побратимом ЕнгиDOM

¹ Видети инструктивни чланак Г. д-р. В. Чајкановића *Доњи Свеш код Старих*. С. Књ. Гласник, књ. XVIII, бр. 7, 8; књ. XIX, бр. 1.

силази у доњи свет да потражи побратима и нађе вечни живот, једино искуство које у својој бесмисленој лутању стиче речено је следећим стиховима:¹

Гилгамешу, куда журиш?
Живот који тражиш, нећеш наћи.
Када су богови створили људе,
Они су за људе одредили смрт,
А живот су за себе задржали.
Зато, Гилгамешу, буди милостив према самом
[себи,

Буди весело и дању и ноћу,
Сваког дана приређуј гозбу,
И дању и ноћу играј и певај.
Одело нека ти буде чисто,
Глава нека ти буде опрана, поли је водом.
Радуј се својој детету, које је уз тебе,
А твоја жена нека ужива у твојој загрљају...

Слично овоме, Библија, која скептички отворено пориче бесмртност и други живот, налази у идеји смрти, иманентној животној граници разлог и извор највишег веселја. Због тога што ће као и „стока“ неповратно једнога дана ишчезнути, човеку остаје да се својим „радом“ весели, радује, узвишава. Ова дубока библијска концепција изречена је најјасније следећим *Проповедниковим* речима, пуним егзалтације и поезије:

„Рекох у срцу свом за синове људске да им је Бог показао да виде да су као стока. — Јер што бива синовима људским то бива и стоци, једнако им бива; како гине она, тако гину и они, и сви имају исти дух; и човек није ништа бољи од стоке, јер је све таштина. — Све иде на једно место; све је од праха и све се враћа у прах.

¹ Превод Г. Д-р В. Чајкановића, XIX, бр. 1, стр. 52-53.

— Ко зна да дух синова људских иде горе, а дух стоке да иде доле, под земљу? — Зато видех да ништа нема боље човеку него *да се весели оним што ради*, јер му је то део. — ... Зато ја хвалах весеље, јер нема ништа боље човеку под сунцем него да једе и пије и да се весели: и то му је од труда његова за живота његова...¹

У једном другом делу књиге Проповедникове, савршено јасно се приписује смрт као граница и живот као целина која у сваком тренутку свога дејства треба да даде своју пуну меру, сву своју могућност говорећи:

*„Све што ти дође на руку да чиниш, чини по могућности својој, јер нема рада ни мишљења ни знања ни мудрости у гробу у који идеш.“*²

Па као најстарији Вавилонци и као библијски Јевреји, и стари Мисирци су својим јероглифама записали своје животне егзалтирање помишљу на смрт, ту унутрашњу и неизбежну границу људског живота. А тај њихов запис, кад се саставе „незграпни чланови јероглифа у гипки и ритмичан говор песме“, генијалан и усхићен гласи у виртуозном преводу Г. Богдана Поповића:³

„Тела се губе од памтивека и млађи долазе на њихова места. У јутру се сунце рађа, а вечерње сунце залази. Људи замећу, жене рађају, и све живо днше ујутру; — али сви који су рођени одлазе на место које им је одређено.

„Ти буди весел!

„Нека се крај тебе просипају мириси и мирисава уља, и вију венци лотова цвећа за тело твоје драге коју волиш, која крај тебе седи.

¹ — Библија, III, 19—22; VIII, 15; XI, 9.

² — Гл. IX, чл. 10 — Библија, Беогр. 1925. ст. 556.

³ — *Огледи*. Књига II. ст. 199—200.

„Нека се пред твојим лицем оре песма и весеље,
док не дође дан да приспеш у земљу тишине и ћу-
тања!“

Тако у овој трећој реализацији, етичка функција смрти, конкретно узета, није само, као што је то била у првим двама реализацијама, извор практичних и етичких сугестија него је и извор животне егзалтације. Па док бесмртност нужно етички закључује аскетизам, морал „a ntivita“ „против живота“, етику негације, дотле конкретно узета смрт и сећање на њу неизбежну, извор је позитивне моралности и егзалтације живота.

Са овим смо видели етичку функцију смрти и три њене реализације а са тим и њену вредност. Ради нарочите рељефности профила ове вредности може се још подвући та чињенца што се етичка функција смрти, по трећој својој реализацији на коју смо скренули пажњу, има да бори својом снажном позитивношћу противу свију негативних и аскетских етичких дедукција из бесмртности. Сви етички постулати „будућих живота“ и „бесмртности“ ништили су неизбежно овај конкретни живот и негативно моралисали. Смрт напротив најпозитивније постулира, поставља целину људског живота и тиме указује на његове различите квалитативности а из ових изводи његову унутрашњу искључиву вредност.

Сви нас гробови опомињу да је наш живот целина коју онда као такву треба квалитативно испунити у што вишем степену, да се може само квалитативно а не квантитативно

у дужини времена превазилазити а то увек ослањајући се на солидарност људи и тим постављајући у њиховој основи сва етичка правила држања и однашања. Сви нас гробови уче ономе што нам италијански говоре својим облигатним натписом у стиху:

Io fui come sei tu,	(Ја сам био као што си ти,
Tu sarai come son' io;	Ти ћеш бити као што сам ја.
Pensa a questo,	Мисли на то,
E va con Dio.	И иди, збогом.)

Иманентна смрт етичком својом функцијом постулира сваком индивидуалном животу као целини нужност поставке конкретног индивидуалног превазилажења, нужност идеала, и нужност поставке људске универзалне моралне солидарности да би индивидуални идеал односно превазилажења имао своју садржинску вредност и могућност остварења.

Кад су људи учинили то највеће откриће, кад су открили смрт самим тим су нужно поставили две основе сваког конкретног позитивног морала: *нужности квалитативног личног превазилажења и нужности људске солидарности.*





ИНДЕКС ИМЕНА

- Аристотелес 29-30, 31. Göthe 37.
Baudelaire Ch. 68. Grazaguol G. 42.
Belot 66. Hamelin O. 28, 30.
Bergson H. 69. Hébert M. 28.
Bernard Claude 73. Hegel 73.
Berthelot M. 28, 77. Hermann B. F. 25.
Blondel M. 27. Херодот 87.
Boirac E. 45. Хесиод 19.
Bourdeau L. 10, 58, 60, Хомер 16, 19.
62, 66, 84. Hügel F. 30, 43, 58.
Bruno G. 13, 35. Husserl 64.
Buckner E. D. 57. Hyslop J. H. 43.
Буда 15. Исус 63, 66.
Budge E. W. 14. Jacob B. 53.
Buffon 83. James W. 27, 50.
Burne Ch. T. 12, Janet Paul 21, 25.
Carra de Vaux 16. Jefferson Cl. E. 16.
Cassirer E. 42. Kant 27, 42, 45, 64.
Chester W. 41. Kaufmann M. 42.
Cicero 79. Кнаус J. 25.
Clutton-Brock A. 27. Кнеиб D-r Ph. 43.
Cobbe F. P. 65. Конфучије 40, 83.
Contarini G. 26. Ксенофон 18.
Cousin V. 28. Lafoux H. 46.
Dastre A. 77. Lamartine 8.
Dauriac 26. Laxenaire 43.
Descartes 27. Leibniz 64.
Dickinson G. L. 41. Lemaitre A. 42.
Fouillée A. 21. Le Roy E. 27.
Franck A. 40. Letourneau 9.
Franken W. 75. Lévy-Bruhl L. 10.
Frazer J. G. 10, 58, 79. Ли-Ки 40.
Gilardin T. 42.
Gomme H. L. 10.

- Lodice! P. 43.
 Lotze H. 59.
 Лука Св. 63, 66.

 Maeterlinck M. 83.
 Mahnke D. 64.
 Marsden 60.
 Maspero 14.
 Матија Св. 63,
 Montaigne 84.
 Musset A. de 57.

 Nettleship 29-38.
 Neuhaus K. 25.

 Овидије 76.

 Pascal Carlo 17.
 Pauther G. 40.
 Petavel-Olif E. 43, 46.
 Pillon 26.
 Pierret 13.
 Пиндар 63.
 Платон 18, 21-27, 31,
 64.
 Плотин 26.
 Плутарх 87.
 Pomponatius P. 25.
 Поповић Богдан 89.
 Проповедник 88, 89.

 Ракић М. 76.
 Рац К. 18.
 Reisner G. A. 14.
 Renan E. 28, 77.
 Renouf Le Page 13.
 Renouvier 26.
 Ribot Th. 25.
 Rohde E. 17.

 Sabatier A. 46.
 Salmond S. D. F. 27.
 Schedle Fr. 25.
 Schaeffer 26.
 Schiller F. C. S. 42-52.
 Schneider W. 42.
 Schopenhauer A. 68.
 Seailles G. 21, 25.
 Sébillot P. 58.
 Secrétan 26, 43.
 Seifert E. 25,
 Sell 16.
 Shakespeare 9, 15.
 Simmel G. 69-75.
 Söderbom N. 16.
 Сократес 17-20
 Spencer H. 10.
 Spidle S. 44.
 Spiegler J. S. 43.
 Spinoza B. 13, 29, 30, 35,

 Thiele G. 43.
 Thiemann K. 25.
 Тројановић Д-р С. 79.
 Tucci G. 40.

 Веде 15.
 Vera A. 25.
 Viel J. 17.

 Westermarck E. 58.
 White 26.

 Заратустра 15.

 Ђорђевић Д-р Тих. Р.
 79—80.

 Чајкановић Д-р В. 87,
 88.

САДРЖАЈ

	<i>Стр.</i>
<i>Увод</i>	<i>7</i>
<i>Примитивни и антички тип бесмртности</i>	<i>9</i>
<i>Модерни тип бесмртности. — Нешлицова бесмртности</i>	<i>29</i>
<i>Неморалност бесмртности</i>	<i>40</i>
<i>Ешичка функција смрти и њена животносна вредност.</i>	<i>68</i>
<i>Индекс имена</i>	<i>93</i>
