

# СУОЧАВАЊЕ СА ПРОБЛЕМОМ СМРТИ

## УВОД

Још пре неколико деценија онај ко би се бавио проблемом смрти вероватно би био изложен подозрењу да је у најмању руку близак реакционарној филозофији. По тадашњем готово општеприхваћеном левичарском гледишту, „револуционарне филозофије смрт ’стављају у заграде’, док се реакционарне филозофије стављају под њено знамење“ [Морен 1981: 312]. За разлику од наводно реакционарних, декадентних грађанских филозофа, који се у својој мрачној усамљености препуштају бесплодним размишљањима о смрти, револуционарни мислиоци, заинтересовани за општељудско добро и праведнији свет, за своје теме изабрали су живот и борбу. Блоховски речено, нада је афекат који покреће марксистичке мислиоце, а стрепња грађанске. Будући да је најдубљи извор стрепње управо стрепња пред смрћу, за слободноумног мислиоца најбоље је да се уздржи од бављења проблемом смрти и самим тим буде заштићен од опијумског деловања религије.

У међувремену су се друштвено-историјске околности значајно промениле. Владавина капитализма, и то оног бездушног, који у својој глади за максималним профитом има тенденцију да потпуно укине социјална давања и људе изложи немилосрдној експлоатацији, поприма планетарне размере. Свест људи је заслепљена индустријом културе, која им из дана у дан све више слаби сваку помисао на могући отпор. Усисани у безличну свакодневицу производње и потрошње, конформистички заинтересовани за пуко самоодржање и лагодну забаву, све више се препуштамо инерцији, постајући неспособни не само за колективну него и за личну побуну. У таквој друштвено-историјској ситуацији теоријско разматрање проблема смрти, чак и из левичарске перспективе, може постати потенцијална снага отпора, црв који нагриза наизглед компактни друштвени тоталитет.

Као што су то својевремено истакли егзистенцијални мислиоци, свест о смрти има значајне консеквенце по наш живот. Она нас може подстаћи да преиспитамо властити живот, да се запитамо како располажемо временом које нам је дато, а којег је непрестано све мање и мање. Будући да свест о властитој смртности има потенцијал покретача за прекид са устаљеним неаутентичним начином живота, да нас подстиче да се запитамо који је смисао живота, да нас упућује на пут тражења аутентичног начина

бивствовања, нема сумње да смрт представља проблем који је достојан теоријске пажње и филозофског промишљања.

## СМРТ КАО ФИЛОЗОФСКИ ПРОБЛЕМ

Приметимо одмах на самом почетку да проблем смрти није тек један од бројних теоријских проблема филозофије, него да је вероватно најзначајнији од свих њених проблема. И то управо зато што то није тек пуки теоријски проблем, него што је егзистенцијални проблем, што се ради управо о нама самима. Након што је указао да је смрт „прави инспиришући геније или Аполон филозофије“, Шопенхауер (Schopenhauer) истиче: „Нема сумње да би се без смрти тешко и филозофирало“ [Шопенхауер 1986: 399]. По нашем мишљењу, не само да је тешко, већ је заправо немогуће да се бави филозофијом онај ко није смртан. Наиме, услов за бављење филозофијом је, и по Финку (Fink), управо свест о властитој коначности човека. Он с правом примећује да „филозофија има свој најунутарњији порив из извесности смрти човека. Неки без-коначни субјект, који би био вечно поуздан у сама себе, имао бивство као посед који не може изгубити, не треба да филозофира – штавише, уопште не би могао филозофирати. Филозофија је искључиво могућност смртог човека – она произилази из знања смрти, његов је најчистији отисак“ [Финк 1984: 108].

Разлог због којег „проблем смрти има нарочити примат у целини људске егзистенције“ Финк види у томе што се у свести о смрти буди „смисао за све загонетно и упитно“ [Финк 1984: 107]. И заиста, управо загонетност о оном што нас чека после смрти, подстиче човека да размишља о односу бића и ништа, као и да се пита да ли је душа бесмртна.

## СТРАХ ОД СМРТИ

Иако је и животиња смртна, она ипак, осим можда нејасне слутње, нема свест о властитој смртности. Она додуше осећа страх пред опасношћу, чак предосећа смрт господара, тугује над његовим гробом. Али самим тим што у њој није изражена свест о властитој индивидуалности, она и није свесна смртности као такве. Наиме, страх од смрти извире управо из свести о могућности губљења индивидуалности, било властите било блиске особе. Као што психолошка истраживања показују, „од оног тренутка у

коме је постало свесно себе као јединке, дете почиње да осећа да га се смрт тиче“ [Морен 1981: 38].

На основу упечатљивог искуства изненадног увида о властитој издвојености из свејединства и постајања свесним себе као издвојеног ја, могу да потврдим да је страх од смрти повезан управо са индивидуалношћу. Ако се добро сећам, имао сам пет или шест година када сам доживео болно искуство издвајања из свејединства. Било је летње поподне. Читав свет је зрачио хармонијом. Нисам осећао да сам различит, издвојен из околине. Додуше, видео сам различитост унутар свејединства, али нисам имао издвојено ја. Као да сам био у свему, као да сам био идентичан са тим свејединством. Наједном сам постао свестан свог ја које је различито од остатка света, које је лоцирано у мом крхком телу. Схватио сам да се не налазим у другима, да смо сви међусобно одвојени. Обузео ме је велики страх јер сам увидео да сам смртан. Све док сам припадао целини није било смрти, а сада када сам издвојено ја прети ми опасност да нестанем.

Као додатни аргумент за тврдњу да је страх од смрти повезан са индивидуалношћу, подсетимо да су социокултурни антрополози запазили да је страх од смрти „много слабији у примитивним народима него у напреднијим друштвима“ [Морен 1981: 44]. Дакле, што је израженија свест о индивидуалности, што се појединац више издваја из општег, утолико је страх од смрти јача. С друге стране, у околностима када је угрожено оно што индивидуа осећа као своје, оно опште којем припада, страх од властите смрти слаби. То најбоље показују ратна времена, када опстанак заједнице има примат над потврђивањем индивидуе, када је човек спреман да жртвује живот за њу.

И туга коју осећамо због нечије смрти у сразмери је са тиме колико нам је та особа била блиска, колико смо је доживљавали као посебну, непоновљиву личност. Са изузетком ретких особа са израженом емпатијом, већину нас много више погађа смрт познате особе од нестанка хиљада непознатих људи. Будући да оне за нас нису биле конкретне индивидуалности, да се нису издвојиле из безличности општег, углавном прилично равнодушно примамо вести о њиховој смрти и без већег душевног потреса препуштамо их заборава.

## СУОЧАВАЊЕ СА СМРЋУ

За разлику од животиње, која „живи не знајући стварно за смрт“, човек је свестан смрти управо зато што је умно биће. Тај властити болни увид, који трује радост живљења, који би могао да паралише вољу за животом, ум такође покушава да неутралише нудећи „противотров за извесност смрти“ [Шопенхауер 1986: 399]. Тај притвотров су, по Шопенхауеру, заправо различита религијска и филозофска учења. На нама је да испитамо колико је тај противотров делотворан.

Почнимо најпре са филозофским противотровом, уз подсећање да је одувек као један од предуслова да се неко сматра мудрим човеком било његово храбро суочавање са смрћу. За разлику од обичног, природног човека, који „остаје безусловно привржен животу, који се до крајности опире приближавајућој се смрти, и прима је са очајањем“ [Шопенхауер 1986: 401], mudar човек се не плаши смрти, већ јој ведро и спокојно иде у сусрет. Но то још увек не мора да значи да су његови разлози за такво понашање уверљиви и прихватљиви за нас. Познато је да има и неуких и недуховних људи који се не плаше смрти, као и да храбро суочавање са смрћу може почивати на погрешним основама. Отуда је неопходно размотрити разлоге који поједини филозофи наводе у прилог свог гледишта да се не треба плашити смрти.

Запитајмо се да ли је уверљива Епикурова тврдња да „смрт, то најстрашније зло, нема никаквог посла са нама; јер док ми постојимо смрти нема, а кад она стигне, онда нас више нема“ [Диоген 1979: 371]. По Епикуру, „за нас смрт ништа не значи, јер све што је добро и лоше налази се у осећању, а смрт представља крај сваког осећања“ [Диоген 1979: 370]. Можда би такав аргумент могао у извесној мери да утешити оне који се плаше пакла или гневних божанстава, али мени је он увек изгледао као неверљива мисаона акробатика. Страх од смрти почива управо на страху од апсолутног губитка свесности, од краја сваког осећања, од апсолутног нестанка. У прилог таквог схватања наведимо Унамунову (Унамуно) тврдњу да је и у данима безазлене дечије вере „увек осећао ништавило ужаснијим од пакла“. По шпанском филозофу, „боље је живети и у болу, него не битисати у миру“ [Унамуно 1991: 40]. Не бити, растворити се у ништавилу, бити лишен сваке свести, то је оно чега се плашимо!

Размотримо укратко и Сократов став према смрти. Овај велики антички мислилац с правом је синоним за филозофа управо зато што је давао примат начелима у односу на пуки биолошки живот. Спремношћу да положи живот за истину остао је узор будућим мислиоцима. Нема сумње да је његово спокојно суочавање са смрћу један од најупечатљивијих догађаја западне културе. Али на чему је почивало његово ведро суочавање са предстојећом смрћу, током суђења и док је испијао отров?

Аргументи које он наводи наизглед подсећају на скептичке. У прилог става да се не треба бојати смрти, који толико одудара од владајућег уверења да је смрт нешто зло, Сократ каже: „Јер, бојати се смрти, грађани, не значи ништа друго него држати се мудрим, а не бити мудар. То значи мислити да човек зна оно што не зна. Та нико не зна није ли смрт од свих добара највеће добро за људе, а опет плаше се од ње као да поуздано знају да је највеће зло“ [Платон 1982: 56]. Не претендујући да поседује сазнање о природи смрти, он излаже две могућности: „Јер смрт је једно од овога двога: или је таква да онај ко је умро није ништа, па нема никаква осећања ни о чему, или је, према оном што се говори, некаква промена и сеоба душе одавде на друго место.“

Наравно, ако је друга могућност тачна, нема разлога за страх, поготово за човека који је живот провео у врлини: континуитет свести се наставља у оностраној сфери, и то можда још у бољим условима. Неупоредиво је занимљивије размотрити прву могућност, поготово што Сократова теза асоцира на Епикура. По Сократу, ако је прва логичка могућност тачна, тј. „ако нема никаква осећања, него је све као сан, кад се спава и ништа не сања, смрт би била чудо од благодати“ [Платон 1982: 69]. Приметимо најпре да, иако је у многим културама истакнута сличност смрти и сна, па се на пример у старој Грчкој тврди да су Хипнос и Танатос браћа близанци, смрт и сан ипак нису исто. Уколико је смрт апсолутно ништење, апсолутни дисконтинуитет, нешто после чега нема буђења, онда свакако има разлога за страх од смрти. Уколико је пак смрт нека врста одмора, обнављања животних снага, сан после којег се освежени будимо, она не треба да нас плаши. Дакле, да Сократов став према смрти почива само на наведеним аргументима, његово храбро суочавање са смрћу не би било сасвим уверљиво. Али Сократ није био само рационалиста. Он је на свој начин веровао у богове и ослушкивао божански глас који га је водио кроз живот. Сократ је био уверен у своју мисију, у то да је управо он „тај кога је бог подарио граду“ [Платон 1982: 58], да је његова филозофска делатност заправо служба посвећена богу. Отуда његова порука Атињанима да треба увек да имају на уму „истину: за добра човека нема зла ни у животу ни после смрти, а богови не одбацују дела његова“. Ако би смрт била тотално поништење Сократове личности, то би заправо у неку руку значило да су богови одбацили његов труд и његова дела. Трудећи се читавог живота да усклади живот са божијом вољом, Сократ и на крају суђења задржава поверење у божанску промисао: „И ово што ме је сада стигло није пуста игра случаја, него је мени очевидно да је за мене боље да већ сада умрем и да се мука ослободим“ [Платон 1982: 70]. У овим

речима одзвања Сократово уверење да је он испунио своју мисију и да спокојно може да оде из овог света.

Готово општеприхваћено је мишљење да Платонова *Апологија* прилично верно излаже Сократово филозофско становиште, за разлику од каснијих дела у којима Платон Сократу ставља у уста своје филозофско учење. Ако је то тако, онда с резервом морамо узети наводне последње Сократове речи из *Федона*: „Критоне, Асклепију дугујемо петла. Принесите ту жртву, немојте заборавити“ [Платон 1982: 173]. У том захтеву да се принесе жртва богу лекарства садржано је наводно Сократово уверење да је овоземаљски живот заправо некаква болест, док би смрт била излечење од ње. Није искључено да је Сократ заиста тако мислио, али нема сумње да Платон тако мисли, поготово ако имамо у виду његово учење о свету идеја и сеоби душа.

Као што је познато, Платон је инспирацију за своје схватање судбине душе после смрти нашао у орфичким мистеријама. На трагу Питагоре и Емпедокла, Платон сматра да се душа сели из тела у тело све док не буде довољно чиста за блажени боравак у оностраном свету идеја. Будући да се смрт схвата као одвајање душе од тела, да смрт није апсолутно растакање свести и поништење, нема разлога за страх онај ко је проводио живот у врлини. Позивајући се на древну причу, за коју иначе верује да је истинита, Платон тврди да душу после смрт чека суђење, од чијег исхода зависи њено онострано пребивалиште. Непристрасни и праведни божански суд руководиће се процењивањем стања душе у тренутку смрти. Ово стање зависи од начина на који се човек понашао током живота, тј. да ли је живео моралним или неморалним животом. Већину душа чека прочишћење у Хаду и ново рођење, али има и оних душа које ће због своје непоправљивости бити осуђене на вечне муке у Тартару, као и оних душа које ће због своје чистоте и племенитости бити награђене боравиштем на острву блажених.

За Платона, као и за стоике, смрт није тек један од теоријских проблема филозофије. Ослањајући се на орфичко учење да је тело „гроб“ [Платон 1968: 142], тамница или оков душе, да тело самом својом природом спречава душу да спозна истину, Платон сматра да је задатак филозофије „ослобађање и одвојење душе од тела“. А пошто је смрт као таква „ослобођење и одвајање душе од тела“ [Платон 1982: 107], сасвим је логично што он тврди да је филозофија својеврсно „спремање на смрт“, и то „радосно“ [Платон 1982: 127] спремање, а не некакво престрашено и тескобно ишчекивање.

Тело је препрека сазнању не само због страсти које прљају и помрачују душу, него и због саме природе телесних чула која наводе на обману. Наиме, телесна чула су способна да приме само оно што је чулно и видљиво, док им оно невидљиво, чисто, умно и божанско остаје недоступно. Стога филозофија одвраћа душу од бављења оним чулним и пролазним, те је охрабрује да „се у саму себе сабира и збија“ [Платон 1982: 130], јер једино на тај начин може „гледати ствари по себи“ [Платон 1982: 106]. Будући да „нечистоме није допуштено да се дотиче чистога“, филозофија поприма функцију очишћења душе. Платон попут Питагоре верује да ћемо, ако аскезом и умним бављењем очистимо душу, након смрти бити „заједно са другим чистотама и сазнаћемо сами по себи све што је по себи чисто и јасно; а то је зацело истина“ [Платон 1982: 107]. Констатацијом да „у ред богова није допуштено никоме ко није неговао филозофију и растао се са телом у потпуној чистоти“, Платон заправо тврди да филозофија доприноси „спасењу душе“ [Платон 1982: 129], чиме је доводи у блиску везу са религијом. Физичка смрт за филозофе престаје да буде нешто чега се треба плашити и постаје предмет жарког очекивања. Заинтересовани за сагледавање истине, „прави филозофи истински теже мрети, и од свих људи њима је смрт најмање страшна“ [Платон 1982: 108]. И док живе, они у великој мери слабе утицај тела на душу, умиру за чулно и привидно, да би смрћу доспели у прави, вечни живот.

Платон својим тумачењем смрти сугерише да је Еурипид у праву кад каже: „Ко зна није ли живот смрт и није ли смрт живот“ [Платон 1968: 142]. На Платоновом трагу схватања смрти као извлачења „из тамнице овог ружног и смрдљивог тела“ [Сенека 1978: 479] је и Сенека (Seneca), који такође сматра да нас после смрти чека нови почетак, да се ми у оностраном животу, попут детета у мајчиној утроби, припремамо за онострани свет, да је дан нечије смрти заправо „рођендан за вечити живот“ [Сенека 1978: 478]. И по хришћанском учењу, човек је странац на земљи, а свој пролазни живот треба да искористи као припрему за задобијање вечног блаженог живота. Али на чему почива њихово уверење у бесмртност душе. Не ради ли се можда ипак о пукој вери, о нечем што је страна филозофији, као што те данас сматра већина оних који се баве филозофијом?

## РАЗЛИКОВАЊЕ ФИЛОЗОФИЈЕ И РЕЛИГИЈЕ У ПРИСТУПУ ПРОБЛЕМУ

За своје уверење о бесмртности душе Платон је, осим позивања на мистерије, покушао да у *Федону* наведе и теоријске доказе. Ипак, његови докази нису успели да

убеде мислиоце васпитане у просвећеном духу, који су склони да са сагласе са Кантовом тврдњом да је наш теоријски ум немоћан у суочавању са метафизичким питањима, те да се стога мора ограничити на сферу могућег искуства. Уосталом, ни хришћани, који верују у бесмртност душе, не прихватају Платоново учење о сеоби душа. Није ли већ то довољан разлог да филозофија одустане од суочавања са проблемом смрти и, као нерешив, препусти га религији?

Пре него што одговоримо на ово питање, подсетимо да током историје није било јединственог схватања о томе шта је то заправо филозофија. Ако занемаримо чињеницу да су многи хришћански подвижници називани филозофима, и то управо због свог контемплативног живота и тежњи ка мудрости<sup>1</sup>, нема сумње да постоје макар две парадигме филозофског мишљења, које оличавају Платон и Аристотел. Док је код Платона и неоплатониста филозофија у блиском контакту са религиозно-мистичким приступом стварности, Аристотелова филозофија се ограничава искључиво на однос са науком.<sup>2</sup> Нема сумње да нововековна филозофија готово у потпуности следи аристотеловски дух, да је њој наука постала узор. За разлику од средњовековних филозофа који су рачунали са могућношћу да буду озарени натприродним светлом, модерни мислиоци се ограничавају на природно светло људског ума. То се у први мах може учинити као знак скромности, као израз увиђања коначности људског сазнања, али није тешко уочити да се често иза те привидне скромности крије охоло одбацивање свега оног што измиче појмовном мишљењу. За разлику од средњовековних филозофа који су заиста били скромни, који су признавали инфериорност људске мудрости у односу на божанску, модерни мислиоци с висине гледају на религију као на ненаучну сферу. Она се понекад чак изједначава са пуким фантазирањем и сујевејем.

Сужавањем филозофије на однос са науком иде руку под руку са сужавањем човека на интелект. Али човек је више од његовог разума. Он је уједно и срце и воља. Отуда филозоф не треба „да филозофише само разумом, већ вољом, осећањем, крвљу и сржи, целом душом и телом“ [Унамуно 1991: 27]. Поготово је то случај када се суочавамо са проблемом смрти, којем адекватно можемо приступити само као потпуне личности. Уколико се у старту ограничимо на разум, уколико властиту егзистенцију

---

<sup>1</sup> „Највећи хришћански писци који су живели у доба Оригена, монашки живот и идеал називали су 'филозофским животом', а саме монахе 'филозофима'“ [Јегер 2002: 44].

<sup>2</sup> Говорећи о разлици између Платоновог и Аристотеловог мишљења, Карл Алберт (Albert) указује да „Платон полази од сазнања које је упоредиво са мистичким искуством, а Аристотел од крајње оштроумног свакодневног мишљења“ [Albert 1996: 130-131].



ставимо у заграде, наша разматрања неће допринети да се макар мало приближимо тајни смрти.

Конфронтирајући религију и филозофију, приметимо да је Платонова тврдња да је улога филозофије да допринесе спасењу душе страна модерном лику филозофије. С правом се примећује да филозофија може да заснује етичку позицију, али спасење (ако нечег таквог уопште има) никако није ствар филозофије, већ религије. За разлику од филозофије, вера у бесмртност и настојање око спасења душе је срж религије. Уколико не може да понуди спасење, религијско учење се своди на пуку етику. Да Исус Христос није васкрсао, његова Беседа на гори би била третирана као узвишена морална проповед, он би био поштован као племенита личност, али не би био Спаситељ. Истичући да је вера у васкрсење суштина хришћанског учења, апостол Павле каже: „А ако нема васкрсења мртвих, то ни Христос није устао. А ако Христос није устао, онда је празна проповијед наша, па празна и вјера наша“ [1. Кор. 15, 13-14]. Зашто? Зато што бисмо се заваравали пуком моралном поуком, а не бисмо били у стању да победимо смрт. Ако нема васкрсења, онда „и они који уснуше у Христу пропадоше. И ако се само у овом животу надамо у Христа, јаднији смо од свију људи“ [1. Кор. 15, 18-19]. Ако нема живота после смрти, они који разуздано живе, који удовољавају својим страстима, били би у праву.

Инсистирајући на мотиву жудње за бесмртношћу као скривеном покретачу свеколике човекове делатности, Унамуно тврди не само да је свака религија „историјски настала из обожавања мртвих, тј. обожавања бесмртности“ [Унамуно 1991: 37], него и да је „зебња за бесмртношћу“ заправо „први и основни услов свег мисаоног или људског сазнања“, те самим тим „права основа, права полазна тачка сваке филозофије, мада философи, изопачени интелектуализмом, то не признају“ [Унамуно 1991: 33].<sup>3</sup> Није тешко сложити се са шпанским филозофом да људи настоје да продуже своје трајање кроз потомство, да желе да им се сачува име у сећању човечанства. Отуда труд око остављања трага путем научних достигнућа, уметничких дела, политичке и војне славе. Будући да у савременом свету слаби религијска вера у бесмртност, не чуди што „жеља за очувањем имена и славе постаје жестока и болна“ [Унамуно 1991: 48]. Несигурни у онострану сферу, људи настоје да се истакну по сваку

---

<sup>3</sup> Тумачећи прелаз са *Критике чистог ума* на *Критику практичког ума*, шпански мислилац тврди да се Кант „није мирио са умирањем“, те је стога код њега „постојање Бога изведено из бесмртности душе, а не бесмртност душе из постојања Бога“. У примату појма бесмртности над појмом Богом потајно се слажу са кенигсбершким филозофом и обични људи, јер што рече простодушни сељак, ако душа није бесмртна, „Чему онда Бог?“ [Унамуно 1991: 6].

цену, да буду примећени и запамћени, па макар у негативном смислу. У основи модерног култа оригиналности је очекивање да само оно што је индивидуално и непоновљиво заслужује да траје. Наиме, уколико је неко више оригиналан, издвојен попут планинског врха, „утолико је ближе бесмртности привидној, бесмртности имена“ [Унамуно 1991: 50].

Имајући у виду Унамунова извођења, јасно је да филозофија не сме да одустане од суочавања са проблемом смрти. Иако је религија најпозванија да тумачи смрт и бори се против ње, то ипак не значи да филозофија не може бити од помоћи религији. Ако није надмена, већ самокритична, ако признајући да је људска мудрост инфериорна у односу на божанско откривење негује непристрасност и беспредрасудност, њена разматрања могу користити управо тиме што ће онемогућити да се тајна поствари и поистовети са делимичним и непотпуним откривењем.

#### ОБЈЕКТИВНО И СУБЈЕКТИВНО ПОЛАЗИШТЕ У РАЗУМЕВАЊУ СМРТИ

Пре него што критички приступимо разматрању феномена смрти, подсетимо да су у оквиру филозофије углавном присутна два приступа смрти: објективни и субјективни. За оне који смрт посматрају како некакав објективни феномен, као нешто што их се суштински не тиче, карактеристично је да заузимају тако рећи спокојну божанску позицију. Разматрајући смрт са гледишта вечности, не чуди што дају примат универзалном над егзистенцијалним. Њима није тешко да уоче дијалектику живота и смрти, која одговара филозофским категоријама биће и ништа.<sup>4</sup> Будући да је смрт моменат живота, она је нешто природно и самим тим логична и прихватљива. Опште, тј. врста, је оно што траје и надживљава јединке које се рађају и нестају, бивајући замењене новим јединкама.

На могући приговор оних који полазе са становишта личности, индивидуалног ја, егзистенције, дакле оних који дају примат појединачном над општим, да им је несхватљиво како неко може да не размишља о властитој смрти, како не осећа стрепњу у суочавању са могућношћу апсолутног нестајања, одговор би могао да гласи да је теоријска делатност у тој мери обузета универзалним, да оно што је контингентно и

---

<sup>4</sup> Указавши да су биће и ништа празне апстракције, пуки моменти прве конкретне логичке одредбе постајања, Хегел (Hegel) подсећа да древне изреке делимично одговарају његовим логичким извођењима о јединству и разлици бића и ништа: „Популарне изреке, нарочито источњачке, да све што постоји има већ у свом зачетку клицу свог пропадања, док смрт, обрнуто, представља улаз у нови живот, изражавају у основи исто сједињавање бића и ничега“ [Хегел 1976: 87].

појединачно бледи пред мишљењем као таквим. Будући да теоријска делатност као таква подразумева рад појма и усредсређеност мишљења на оно опште, при чему се занемарује све оно што би омело ту делатност, па чак и властита телесност, теоретичар бива толико заузет сазнавањем да узнемирујућа помисао на крхкост властитог постојања готово ишчезава. Мислилац не стрепи од смрти јер се поистоветио са мишљењем, па му се чини да је немогуће да његова свест након телесног краја неће учествовати у оном што је универзално и вечно.

Онима који дају примат општем над појединачним блиске су пантеистичка и будистичка позиција. Иако се физичком смрћу укида појединачно ја утапањем у космичко свејединство, смрт ипак није апсолутно нестајање, јер свест и даље траје, а нестаје само оно што је било случајно и ефемерно – земаљски утисци, тј. садржина памћења. Будући да је управо чиста свест оно што је суштинско у човеку, нема разлога за узнемиреност. Штавише, утопљена у божанску свест, наша свест се ослобађа некадашње ограничености и спутаности телом, те ужива у блаженству божанског свезнања.

За оне који полазе од властите крхке, времените егзистенције, који негују конкретно а не апстрактно мишљење, који сматрају да се човек не своди на мишљење, да је живот изнад сазнања, монистичка позиција је неприхватљива. Жудећи за индивидуалном бесмртношћу, за очувањем властите личности и личног односа са Богом, Унамуно каже: „Не тежим да утонем у велико Све, у бесконачност и вечност Материје или Снаге, или у Бога“ [Унамуно 1993: 43]. Будући да наш разум не може гарантовати да има индивидуалне бесмртности, егзистенцијално мишљење је по правилу у знаку стрепње и човекове распетости антиномијама временитог и вечног, коначног и бесконачног.<sup>5</sup> Могућност апсурдног растакања у ништавилу побуђује потребу да се успостави смисао. Док је за мислиоце који полазе од општег целина извор и гарант смисла, они који полазе од властите егзистенције морају сами да изграде свој смисао. Филозофска извођења о смрти као о граничној ситуацији (Јасперс [Jaspers]) и човеку као бићу-ка-смрти (Хајдегер [Heidegger]) заправо почивају на покушају да освешћавањем неизбежности властите смрти човек иступи из безличности

---

<sup>5</sup> Кјеркегор (Kierkegaard), који је у свом супротстављању владавини општег инагурисао егзистенцијално-филозофску категорију индивидуе, инсистирајући на мотивима стрепње, бачености и очајања, каже: „Властито ја је свесна синтеза коначности и бесконачности, која се односи на само себе и чији је задатак да постане оно само (собом), што се може остварити само односом према богу“ [Kierkegaard : 23].

и постане личност.<sup>6</sup> Без обзира да ли су се приклонили вери или остали у неизвесности пред тајном смрти, смрт је за филозофе егзистенције подстицај за тражење аутентичног начина живота. Док атмосфера оних филозофија које у суочавању са проблемом смрти полазе од општег одише миром, филозофије мислилаца који полазе од појединачног су готово по правилу у знаку немира. На свакоме од нас је да процени да ли је мир првих истински мир или тек мртвило и празнина апстракције, као и да ли је немир других стваралачки немир или тек израз немоћи мишљења да се уздигне изнад пометње осећања.

## РАЗМАТРАЊЕ ГРАНИЧНИХ ИСКУСТАВА

Теоријско разматрање проблема смрти мора водити рачуна о разлици између властите и туђе смрти. Наиме, за разлику од могућности искуства смрти друге особе у овом свету, ми не можемо у оностраној сфери искусити властиту смрт. Смрт је прекид оностраног искуства и можда почетак ононостраног искуства, ако га има. Када бисмо могли после смрти да оживимо и вратимо се назад у тело, наша разматрања би почивала на личном искуству. Будући да то по свему судећи није могуће, остаје нам да спекулишемо о различитим могућностима.

Искуство смрти друге особе је, ма колико нам она била драга, ипак спољашње искуство. Ми можемо осетити како се бунимо против тог болног догађаја, али не можемо ништа променити. Од нас зависи само како ћемо се суочити са чињеницом смрти, да ли ћемо прибећи утеси религије или задржати скептички став. У тренуцима туге човек напросто жели да верује да са смрћу драге особе није све завршено, да ћемо се можда поново срести у ононостраној сфери.

Пошто филозофија инситира на патосу истине, а не на утеси, размотримо шта би човека могло да чека након смрти. Искуство потврђује да тело покојника убрзо након смрти почиње да трули и да се дезинтегрише. Оно се, као материјално, разлаже у материју. Али шта се дешава са душом, да ли она нестаје или на неки начин наставља да постоји?

---

<sup>6</sup> Будући да смо се определили за проблемски а не историјскофилозофски приступ проблему смрти, нећемо се упуштати у елаборацију гледишта о смрти појединих филозофа. За оне који би да се упознају са разумевањем феномена смрти неколицине великих мислилаца, препоручујемо књигу: Тадић 2003. Мањкавост наведене књиге је у томе што недостаје егзистенцијално суочавање са проблемом смрти, што се аутор ограничава на пуко реферисање гледишта појединих филозофа.

Једна могућност, коју заступа Симија у *Федону*, је да душа нестаје после смрти. Ако се душа упореди са нетелесном и невидљивом хармонијом на лири, она би нестала у тренутку када се инструмент, односно тело, дезинтегрише. Та логичка могућност заступа тезу о потпуном уништење душе.

Друга могућност је да душа неће апсолутно нестати, него ће се попут растварања тела у материју и сама растворити у светској души. Она би била лишена индивидуалности, али би учествовала у свеопштој свести.<sup>7</sup>

Трећа могућност је да је индивидуална душа бесмртна. Она би или настављала своју индивидуалну егзистенцију у оностраној сфери или би се повремено инкарнирала на земљи, мењајући при том своја обличја као што глумац мења улоге на сцени. У оквиру треће могућности смислено је питати се да ли начин живота на земљи утиче на онострану судбину, тј. чека ли нас онострана казна или награда.

За разлику од оних који су се определили за агностицизам, било је филозофа који су заступали неку од ових могућности, нудећи при том аргументе у прилог свом становишту. Разум свакако није у стању да просуди која од ових могућности одговара истини. Но пре него што одустанемо од одговора на ово питање, није на одмет размотрити нека од граничних искустава, која нам можда могу сугерисати да ли је смрт дефинитиван крај или је можда могућ и живот након смрти.

Прихватимо, дакле, као полазиште, модерно становиште да се филозофија не сме упуштати у конструисање фантастичних оностраних светова, већ да мора полазити од искуства. Али, ако нам је стало до истине а не верности научној коректности, осмелићемо се на прекорачивање редукционистичког научног појма искуства. Да би се приближила разумевању тајне смрти, филозофија не сме игнорисати искуства која се не уклапају у научне схеме.

Ако бисмо обратили пажњу на властито искуство, погото оно из младих дана, вероватно бисмо се сложили са Фројдом (Freud) да „у основи нико не верује у сопствену смрт“, да је упркос аргументима разума свако у дубини свог бића „убеђен у своју бесмртност“ [Фројд 2001: 18]. Као што показују археолошка открића, ово уверење је старо колико и човек. Сахрањена тела покојника у фетусном положају, као и предмети за свакодневну употребу у гробовима, израз су вере палеолитског човека у нови живот у оностраној сфери. Наравно, ни психологија ни антропологија ништа не

---

<sup>7</sup> Међутим, иако се нама логички чини да је тако, можда ипак грешимо. По речима Шри Јуктешвара (Yuktेशвар), чувеног индијског духовног учитеља, „када душа коначно одбаци три слоја тјелесних обмана“, тј. теласно, астрално и каузално тело, „сједињује се с Бесконачним, а да при том не губи ништа од своје индивидуалности“ [Yogananda 1991: 285].

доказују. Могуће је тумачити ту несвесну и древну веру у загробни живот као израз нечег изворног, али и као израз примитивног, још непросвећеног стадијума човека, односно пуне неразумне жеље срца.

Обично се каже да се о судбини душе после смрти не може знати ништа поуздано, будући да се нико није вратио из мртвих, те самим тим о томе немамо никакво искуство. Остављајући по страни за тренутак питање да ли је та тврдња сасвим тачна, обратимо пажњу на искуства оних који су били на рубу смрти. Као што је познато, постоје бројни документовани медицински извештаји о искуствима оних који су доживели клиничку смрт. Они који описују то стање готово по правилу тврде да су након уздицања из свог беживотног тела пролазили кроз некакав мрачан тунел у сусрет бљештаве светлости, да их је благонаклоно дочекивало неко светлосно биће пуно љубави, да су пристигавши на одредиште били окружени блиским особама које су раније умрле. Иако су осећали блаженство и спокој, помисао да још нису испунили свој задатак на земљи враћала их је живот.

Да ли наведене извештаје треба узимати као веродостојна сведочанства о оностраној сфери? Пре свега, треба истаћи да клиничка смрт ипак није исто што и сама смрт. С правом се може претпоставити да су се особе које су доживеле клиничку смрт налазиле у некој међусфери између оностраног и оностраног света, али да ипак нису биле мртве. По тврђењу езотеричара, дефинитивна смрт наступа тек када се прекине тзв. сребрна врпца која повезује физичко и астрално тело.

Сходно томе, садржај виђења оних који су реанимирани, „лишен је правог метафизичког значења. Њихова је важност социолошке и повијесне нарави. Она не откривају ништа о оном свијету, али итекако много говоре о менталитетима и владајућим облицима религиозности у одређеној средини и времену“. Ако бисмо упоредили виђења оних који су се „вратили“ из мртвих у средњем веку и данас, уочили бисмо да извештаји данашњих људи „готово никад не говоре о паклу док обилују дирљивим призорима поново пронађене обитељи и ’еколошким’ сјећањима на језерске и шумске крајолике“ [Hulin 1989: 72]. Насупрот данашњим оптимистичким очекивањима људи у погледу онострани судбине, средњовековни човек је имао веома изражен страх од пакла, што је вероватно дошло до израза и у виђењима оних који су се из смрти вратили у живот. О ужасу који је лењи монах доживео током неколико дана проведених у оностраној сфери, сведочи његова потпуна промена понашања

након што је оживео. Једине речи које је изговорио братији пре него што је постао затворник биле су „Спасавајте се“.<sup>8</sup>

Када говоримо о смрти није на одмет поменути и феномен тзв. панорамског виђења. Наиме, у свести особа које умиру или се налазе у великој животној опасности невероватном брзином репродукују се сви значајни тренуци које су преживели. Смисао овог феномена вероватно је у потреби да особа која окончава живот самој себи положи рачун о начину како је искористила време које јој је дато. Могло би се рећи да је то својеврсно имплицитно суђење самом себи.

По некима, феномен спиритизма може послужити као доказ живота после смрти, будући да су медијуми наводно у стању да комуницирају са душама умрлих. Ипак, било би крајње неопрезно поздати се у такав „доказ“, ако имамо у виду да се у многим религијама изричито осуђују спиритистичке сеансе. Разлог томе је што се сматра да медијуми заправо не комуницирају са душама умрлих, него да бивају запоседнути нечистим силама из поднебесја. Иако је оваково објашњење нематеријалистичко и подразумева веровање у демонске силе, оно ипак оповргава уверење да феномен спиритизма доказује постојање загробног живота.

Када говоримо о смрти и умирању, искуства особа која се налазе поред умирајућих и покојника нису за потцењивање. На основу свог дугогодишњег искуства и светоотачке литературе о. Рафаил Карелин пише: „Видљиви свет је од невидљивог одвојен непробојним зидом, али за човека на умору та преграда постаје све тања и све провиднија тако да се на неки начин налази у два света. Он чује гласове које наш слух не региструје и чини се као да његовој постељи прилазе људи који су га престигли на путу ка вечности, нарочито они с којима су га повезивали пријатељство и љубав“ [Рафаил 2012: 38].

Велика је разлика у начину умирања. Док неки умиру мирно и спокојно, озарени унутрашњом светлошћу, други умиру испуњени великим страхом. Чини се као да се бране од невидљивих непријатеља који су дошли по њих. По свему судећи, начин на који неко прихвата крај зависи од тога да ли је живот проводио у врлини или у греху. Лица покојника као да говоре куда су се упутили, које је њихово онострано

---

<sup>8</sup> Додуше, има такође медицинских извештаја који говоре о путовањима душа оних који су покушали да изврше самоубиство кроз ужасна и мрачна места. Након реанимације неки су описивали да су по казни доспели у некакву тамницу, други да су стекли поуку о светости живота. Особа која је преживела покушај самоубиства пише: „Кад сам доспео тамо схватио сам да се две ствари апсолутно забрањују: убити себе и убити другог човека“ [Александар 2006: 290]. У сваком случају, у највећем броју случајева они који су се вратиле у живот из корена су промениле дотадашњи недуховни начин живота.

одредиште. Док лица праведника постају светла и лепа, „постоје људи чија лица након смрти потамне и поприме тежак и мрачан израз“ [Рафаил 2012: 39]. Око покојника који су живели светим животом шири се пријатан миомирис, док из мртвачких сандука грешника избија несносан смрад.

Мада ови описи ништа не доказују, они ипак као да сугеришу да постоји онострана сфера, да начин на који неко живи одређује његово онострано боравиште. Будући да би многи били скептични према извештајима оних који су били уз свете особе на самрти, као и према речима умирућих светаца да по њих долазе анђели, светитељи, Богородица, па и сам Христос, нећемо разматрати те извештаје нити инсистирати на феномену озарености светлошћу светитеља у тренутку смрти. Задржаћемо се само на феномену нетрулежних моштију. То је нешто што је свакако необјашњиво, са чим наука не може да изађе на крај, па се зато обично прећуткује или чак ниподаштава. Нераспадање тела се несумњиво опире природним законима. Зашто се не распадају тела светих људи? Вероватно зато што су она преображена и обожена, што је натприродна благодат Светог Духа сагорела страсну палу људску природу.<sup>9</sup>

## СЕЋАЊЕ НА СМРТ

Иако филозофија мора да буде отворена како за гранична искуства тако и за религијска учења, она уједно мора да чува и критичку дистанцу у односу на њих. Филозофија не може напросто да усваји религијско гледиште о смрти, тим пре што се учења различитих религија о судбини душе после смрти у приличној мери разликују. Без намере да се упуштамо у детаљније разматрање ових учења, приметимо да су велике светске религије сагласне у томе да је душа бесмртна, али док далекоисточне религије заступају учење о реинкарнацији, монотеистичке религије сматрају да душе у оностраној сфери чекају на васкрсење и Страшни суд. Упркос те кључне разлике, савети како треба поступати у животу у основи су исти. Будући да верују да наше понашање у овом свету одређује нашу онострану судбину, велике светске религије препоручују морално вођење живота и духовно усавршавање. Да би тај наш труд био што успешнији, препоручује се сећање на смрт. Наиме, то сећање нас одвраћа од греха

---

<sup>9</sup> Иако је феномен нетрулежности карактеристичан за хришћанство, он није непознат у другим духовним традицијама. Поменимо извештај управника мртвачнице који сведочи о стању тела познатог духовног учитеља од његове смрти 7. 3. до сахране 27. 3. 1952: „Одсуство сваког видљивог знака распадања на мртвом тијелу Параманансе Yoganande најчуднији је случај у нашем искуству. ... Чак двадесет дана након његове смрти на тијелу се није видела никаква материјална дезинтеграција. ... Ни у једном часу није се из његовог тијела ширио никакав смрад распадања“ [Yogananda 1991: 6].



и подстиче на духовни подвиг. Управо зато препоручује се одвраћање од свега оног што угрожава то сећање, било да се ради о растрзаности ситним свакодневним бригаама, празнословљу или забави.

Наравно, с правом се поставља питање не квари ли нам то сећање наше ведро расположење, не одвлачи ли нас у туробна размишљања, не отежава ли нам непотребно живот. За оне којима је циљ живота чулно уживање, који не желе било шта да мењају у свом животу, одговор би могао бити потврдан. Али илузорно је очекивати да се срећа може наћи у пуком задовољавању пожууда. Пре или касније, човек осети zasiћеност и испразност. Он макар несвесно жуди за оним што је сродно његовој души, а то је оно што је божанско и вечно. За оне који верују да је наш онострани живот заправо припрема за вечност, сећање на смрт је нешто драгоценост: оно је, што би рекли свети оци, Божији благодатни дар. Ма колико се чинило да је сећање на смрт нешто непријатно, када се човек на њега навикне „осећа да га оно ослобађа робовања овом свету, окова страсти и помисли које га притискају као какво бreme“ [Рафаил 2012: 84].

Осим што сећање на смрт доприноси да водимо моралнији и духовнији живот, она нас подстиче да што интензивније проживљавамо сваки тренутак живота који нам је дат. Онај ко помишља да је овај дан можда последњи, сигурно га неће протраћити узалуд. Трудиће се да доживи пуноћу тренутка, осети радост постојања. Његов однос према ближњима биће сасвим другачији. Уместо да се равнодушно и немарно опходи, да га нервира свака ситница, он ће ближњем поклањати неупоредиво више пажње и љубави него иначе. Будући „да се пред лицем смрти брише свака увреда, горчина, међусобно одбацивање“ [Антоније 2006: 355], да оно материјално постаје ништавно у поређењу са личношћу другог, свест о смрти доприноси релативизовању материјалних добара и већем разумевању међу смртницима.

Религије су углавном сагласне у ставу да о човековој оностарној судбини одлучује стање његове свести у тренутку смрти. Имајући то на уму, неки сматрају да младост и зрелост треба провести у уживању, не мислећи на смрт, а тек пред старост сетити се смрти, покајати се и посветити духовном животу. Међутим, таква опредељење је крајње опасно, јер устаљено понашање постаје навика, која се укоренењује у наше биће и временом претвара у нашу другу природу, коју је у старости изузетно тешко променити. Осим тога, човек и не зна када ће умрети. Смрт може доћи изненада. Отуда императив да стање наше свести буде такво да у сваком тренутку будемо спремни на смрт. А да би стање наше свести било такво, да бисмо што мање

грешили, препоручује се сећање на смрт. Јер, као што поучава светоотачко искуство, човеку је немогуће „да побожно проведе данашњи дан, ако не буде мислио да је то последњи дан његова живота“ [Јован Лествичник 2008: 72]. Сећање на смрт ипак не треба да нас одврати од марљивог и преданог обављања наших дужности. Напротив, самим тим што савесним обављањем властитог позива служимо ближњима, што свако од нас „треба да освешта своје занимање“ [Пајсије 2005: 259], свети оци саветују да у свом деловању треба да се понашамо као да ћемо живети вечно, а истовремено да будемо спремни да умremo данас. Тако је, на пример, Старац Порфирије својој духовној деци говорио: „Ради као да си бесмртан, а живи као да си самртник“ [Порфирије 2005: 164]. Вероватно је то савет који ваља послушати.

Што се тиче саме смрти, филозофија не даје дефинитиван одговор, јер за разлику од науке, па и религије, она инсистира на питању а не на одговору. Смрт је тајна пред којом морамо остати отворени. Бог и у религији не открива све, већ само оно што је довољно за спасење. Стога ни различите описе оностраних сфера, који се појављују у различитим религијама, не треба узимати буквално, већ метафорично. Властито онострано искуство смрти, ако га буде, ће нас суочити са истином. Проблем је међутим што се то сагледавање истине догађа прекасно, када се више ништа у животу не може поправити.

На нама је да сами одлучимо да ли ћемо веровати у бесмртан живот или бити скептични. Можда је душа заиста пуки склад који се губи када се тело растаче, а можда је ипак вечна. Ако нам већ разматрања граничних искустава нису сугерисала одговор, можда се треба одлучити имајући на уму паскаловску опкладу о томе шта се губи а шта добија у зависности од избора. Ипак, будући да нам хладан разум не може помоћи у избору, послушајмо глас срца.

#### ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

Albert, Karl (1996), *Einführung in die philosophische Mystik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Александар (Милеант) (2006), „Живот после смрти“, у: Ј. Србуљ (прир.), *Господ није створио смрт (273-307)*, Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског.

Антоније (Блум) (2006), „Смрт“, у: Ј. Србуљ (прир.), *Господ није створио смрт* (353-376), Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског.

Диоген Лаертије (1979), *Животи и мишљења истакнутих филозофа*, Београд: БИГЗ.

Јегер, Вернер (2002), *Хуманизам и теологија*, Београд: Плато.

Св. Јован Лествичник (2008), *Лествица*, Манастир Хиландар.

Yogananda, Paramahansa (1991), *Autobiografija jednog yogija*, Zagreb: Arssana.

Kierkegaard, Sören (1980), *Болест на смрт*, Београд: Младост

Морен, Едгар (1981), *Човек и смрт*, Београд: БИГЗ.

Порфирије, Кавсокаливит (2005), *Живот и поуке старца Порфирија Кавсокаливита*, Нови Сад: Беседа

*Старац Пајсије – човек љубави Божије* (2005), Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског.

Платон (1982), *Одбрана Сократова / Критон / Федон*, Београд: БИГЗ.

Платон (1968), *Протагора / Горгија*, Београд: Култура

Рафаил (Карелин) (2012), *Умеће умирања или уметност живљења*, Подмаине: Манастир Успења Пресвете Богородице.

*Свето писмо Старога и Новог завјета* (2012), Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве.

Сенека, Луције Анеј (1978), *Писма пријатељу*, Нови Сад: Матица српска

Тадић, Љубомир (2003), *Загонетка смрти : смрт као тема религије и филозофије*, Београд: Филип Вишњић.

Унамуно, Мигел де (1991), *О трагичном осећању живота*, Београд: Дерета.

Финк, Еуген (1984), *Основни феномени људског постојања*, Београд: Нолит.

Фројд, Сигмунд (2001), *Актуелна разматрања о рату и смрти*, у: Ж. Мартиновић и М. Мартиновић (прир.), *Психоанализа и рат*, Београд: Чигоја.

Hulin, Michel (1989), *Скривено лице времена*, Загреб: Напријед.

Хегел, Георг Вилхелм Фридрих (1976), *Наука логике, I*, Београд: БИГЗ.

Шопенхауер, Артур (1986), *Свет као воља и представа, II*, Нови Сад: Матица српска.