

učenje o seobi duša

(istorijsko-religiozni nacrt)

simeon ludvigovič frank

Učenje o seobi duša nužno je razlikovati od učenja o *opetutelovljenju* (perevaplošeniji). Poslednje se odnosi prema prvoj kao rod prema vidu (vrsti). Opšta misao, da ponaosobna ljudska duša nije jednom za svagda privezana za datu telo, već sposobna (nakon smrti, a ponekad već i za života) od njega da se otrgne i utelovi u novo telo — u telo — u telo drugog ljudskog bića, životinjskog i biljnog, i staviše u neceloizraslo (neorganičesko) telo, naprimer kamen itd. — jedva da nije opšta vera svih ili većine prvobitnih naroda. To je prirođan izvod iz »animističkih« predstava o duši, kao o »duhu« (slično demonima i drugim duhovima, koji naseljavaju sav svet), t.j. kao o posebnom biću samo slučajno obitavajućem u datom telesnom omotaču. Narodoslovje gotovo svih naroda puno je poverenja u sposobnosti da se »preobradi« u životinje, bilje, kamenje, i.t.d. Zle sile u tom nastojanju mogu da zarobe čoveka i pretvore ga u nekakav neljudski telesni oblik, dobre sile mogu da učine isto u prilog spasenju čoveka od neprijatelja ili uspehu njegovog poduhvata. Poznat je potstrek ruske bajke, po kojem Ivanuška ne samo da može da se preobradi u jaričića, već i da kaže ko ga je ubio, kroz svirala izrađenu od drveta izraslog na njegovom grobu. »Metamorfoze« (»Preobraćenja«) Ovidija i jesu zbirke basnoslovki i bajki (legende i skazoke) starog sveta o takvom rodu »pretvarjanja« čoveka, t.j. prelaženja njegovog »ja« iz običnog, vlastitog tela u najrazličitije drugačije telesne oblike. Bajke, ispovesti i priče takvog roda prvočinjući stepena narodnog duhovnog obradivanja, neophodno je čitko razlikovati od religioznih verovanja: tako i drugo sliveno s opštijim, prvobitno sasvim stranim sastojkom umetničke igre i mašte, predstavljanjem kako medusobne oduševljennosti i srodstva svih bića i stvari prirode, tako i o lakoći, s kojom neka duša može da menja svoj spoljašnji oblik ili se seli u drugo telo. Istorija prvobitnih zavetovanja (novospajanja) je pokazala, da je prapočetno zavetno sazvanje sveta, ako ne za sve, a ono za ogromnu većinu prvobitnih naroda bio »totemizam« — vera u proishodenje datog plemena iz određenog životinjskog koje se poštuje kao svešteni pokrovitelj i božanstvo plemena. Koliko god da je u drugim odnosima bio i nejasan smisao te vere, ona u svakom slučaju svedoci o tome, da se na prvim stupnjevima duhovno-zavetnog razvijaju ljudima predstavljaljala prirodnom (jestvujućom) jednakost ljudskog suštavstva s životinjskom (ne gledajući na razliku telesnog obličja), odakle i poniče predtava o lakoći prelaza jednog u drugo. Na ovo se odnosi, konačno, i mnogobožačko predstavljanje kumira i kipova, kao stvarnih utelovljenja bogova. Jevrejsko starozavetno predstavljanje naročitog stvaranja čoveka po »liku i podobiju Božjem«, t.j. iskonskom, neporavnjivom razlikovanju čoveka i svih ostalih živih bića jeste, nesumnjivo, prava jedinstvenost u istoriji zavetnih verovanja, samo to novo, samosvojno i nebitišće otkrovenje o suštavstvu čoveka (i Boga).⁽¹⁾ S biblijskom predstavom o čoveku, kao liku (obrazu) Božjem, povezana je misao o jedinstvenosti i neponovljivosti ličnosti (posebnosti/nedeljivosti), s čime se ne slaže i vera u opetutelovljivanje u drugo ljudsko biće.⁽²⁾

U opštem predstavljanju većine prvobitnih naroda o mogućnosti po ljudsku dušu da se ponovo utelovi nakon smrti ili već za života u drugo ljudsko, životinjsko ili biljno biće ili neživi predmet, potrebno je, kako je rečeno, da se razlikuje (odluči) učenje o seobi duša u tačno posebnom smislu takvog razumevanja. Pod njim se razume vera, da se kao normalan i neophodan oblik posmrtnog obitavanja duše javlja njen prelazak u drugo živo telo — u telo drugog čoveka, životinje ili raslinja, vera u stranstovanje, »tumaranje« (takav je smisao induske reči »sam-sara«) duše — od jedne telesne smrti drugoj — kroz razna celosrasla tela. Vera takvog roda u istoriji zavetnih predstava postavlja se više kao izuzetak, negoli opšte pravilo. Ona se susreće kod tri drevna »arijskih« naroda: kod Indijaca, Kelta i Tračana; od poslednjih je zajedno s obovođanjem boga Dionisa prešla u orfičku opštinsku drevnih Grka. Pripadnost tri naroda u tako nazvana »arijska« plemena, uostalom, u suštini ništa ne objašnjava. Ne samo zbog toga što je »arijanstvo«, kako je poznato, u naučnom smislu samo jezikoslovno shvatatanje (shvatatanje naroda čiji jezici pripadaju »indo-germanskoj« grupi i verovatno su proizašli iz jednog praezeljka) a niukoj meri ne ukazuju na jedinstvo rase, već je i odatle posebno, što drevni indusi do mešanja sa odvajkada tamnim starosedecima (aborigenim) indijskog poluostrva, kao prvo *nisu poznavali* učenje o seobi duša, baš tako kako je ono otsustvovalo i kod nesumnjivo zemljopisno bližeg i rasno-rodovskog »arijskog« naroda Iranaca, s kojim su oni nekada sačinjavali jedno indo-iransko pleme (za to učenje nisu znali ni drugi »arijski narodi«, osim izuzimanjem, kako je ukazano, Kelta i Tračana). Najstarija zavetna vera Indusa, kako se ona susreće u zavetnim blagogazima »Rgvede«, imala je bogojedinstveno značenje (teističeskij karaktere). To je bila vera ako ne u jedino, to u više Božanstvo — tvorca, promislitelja i sudiju sveta (Asurah-Varna, jednoznačan sa Ahura-Mazda/Gospod Nebeski — Mudri Gospod/drevnih Iranaca — »Vladike sveštenog zakona«) — i u vezi s tim, vera u ličnu besmrtnost na nebesima, u božanskom svetu umrlih »očeva«. Strogo očuvanje poštujicom negom obožanystvlenih predaka i obavezanost udovicu da očuva vernost umrlom mužu (već poznije — dobrovoljno da ga sledi u zagrobni svet) — te značajne crte najstarije induske zavetnosti očigled-

no su nesmestive s verom u seobu duša, koja se čak ni u zametima ne sreće u najdrevnijem spomeniku induske pismenosti — U »Rgvedi«.

Veoma je zanimljivo za prosledivanje u kakvom se početnom obliku u Indiji projavljuju — klasičnoj zemljii učenja o seobi duša — predstave, koje u čisto vremensko-nastajućem poretku sadrže zametke tog učenja.⁽³⁾ Koraci tog duhovnog prolaska postepeno počinju da se sreću u najstarijim bogoslovskim spisima nazvanih »Brahmane«, t.j. bogoslovske istumačenja obreda prinošenja žrtve: predstava o blaženom večnom, životu umrlih predaka počinje da se koleba i pomučuje uzne-mirenošću za njihovu sudbinu. Ne narasta samo saznanje da duše ne mogu odjednom da nadu obitavališta večnog života, već da »zaglašene ognjem i dimom« — pri sažganju tela — do otisnuća svome istinskom obitavalištu na nebesima treba mnogo da lutaju nešto u rodnu videnu čistilišta, ali izniči i čudnovata, jedinstvena u svome rodu predstava o mogućnosti »ponovljene smrti« za umrle u drugačijem svetu. Već se u Rgvedi sreće molitva za dušu umirućeg, naime za obdarenje pravom besmrtnošću, koje se sledstveno ne smatra sama po sebi nerazorivom. U »brahmanama« upravo se i govorii, da oni koji ne poznaju pravilne volšebne obrede posle svoje zemaljske smrti postaju »ponovo i ponovo hranom boga smrti.« Ovo čudno ispostavljanje u suštini je dovoljno postojano na osnovu opštег saznanja, koje predstavlja zagrobnu nebeski život duše potpuno odgovarajućem po sadržaju životu zemaljskom: ako se u drugačijem svetu ponavlja sve zemaljsko, lako je doći do zaključka, da se u njemu ponavlja — i pritom nejednokratno — i smrt. Ta ponovljena smrt već urmloga ne misli se po opštrem pravilu, kao njegovo novo ovapločenje na zemlji, već kao menjajući dogadaj, koji ne prekida njegov zagrobeni život. U tome svetu bog sunca (smrti) ubija čoveka (još do kraja neoslobodenog smrti) mnogo puta.« Ali u manjini spisa s time se povezuje i misao o utelovljenju, koja se za to razdoblje razmatra, kao retko radosno dogadanje vraćanja životu. Na taj način prvonacionalnim izvorom drevnoindijskog učenja o utelovljenju ili seobama duše, javlja se sumorno saznanje, da užas smrti nije jednokratno ispitivanje, kroz koji je čovek dužan da prođe — »za dve smrti se ne biva, jednom se ne prolazi« — već, može biti da je čoveku sudeno — posle prve smrti kao kraja zemaljskog života, mnogokratno da ga očekuje celi red smrti i u zagrobnom životu. Zavetni naglasak pri tome ne leži na videnosti novih života, već na videnosti *umnoženih smrti*. Isto tako misao o dvostrukoj zagroboj smrti sama je po sebi bila sklona da privede predstavljanju, po kojemu smrt u drugačijem svetu takođe označava načelo novog zemaljskog života, kao što je smrt na zemlji — načelo života u drugačijem svetu.

Privedeno predstavljanje verovatno bejaše ishodišnom tačkom kasnijeg induskog učenja o seobi duše — ali tek u čisto spolažnjem, vremenkonastajućem poretku. Po svom zavetnom podstrekru ono je gotovo neposredno suprostavljeno poslednjem. Ističe ono iz najdrevnijeg razdoblja indijskog oblikovanja duha, iz prisutnog čuvstva strasne vezanosti za život i njemu odgovarajućeg užasa pri pomicu na smrt, i samo je pojačavanje straha od smrti kako tada u poznjem klasičnom indijskom učenju o seobi duša — jednako kao i odgovarajuće grčko učenje, koje je naprotiv, proizvod odustajanja i odvraćanja od života i žede za konačnim upokojenjem u smrti (kako ćemo dalje videti). Između ta dva svetosagledanja i izosećavanja života leži razdoblje nekakvog korenitog duhovnog obrata (revoluciji), nedovoljno ocenjene u istoriji indijske zavetne pismenosti.

Istoričari indijske zavetnosti (pobožnosti) smatraju, da je jedan od prvih izvora tog poznjeg učenja o seobi duša bilo usvajanje totemističkih predstava od arijskih zavoevača Indije, zemlje tamnih starosedelaca, kraće rečeno — uticaj prirodnjačkog (naturalističeskog) sastojka prvobitne induske pobožnosti. U takvog prirodomernoj pobožnosti nemaju načelne međe između ljudske duše i oduševljennosti ostale prirode, tako da nema osećaja prevashodne nezamenljivosti značenja svake ljudske posebosti. Potpuno je prirodno (uobičajeno), da ljudska duša počinje da se razmatra kao neka voljnost razlivena u prirodi bezlične duševne dejstvenosti ili vaseljenske duševne podloge, odakle lako ponice predstava, da posle čoveče smrti zaliha duševne dejstvenosti ili duševnog prasloja (psihičeskog substrata), što sastavlja njegovu dušu, produžava da živi i dejstvuje u drugim tvorevinama prirode.

Ali, i taj potstrek se ne javlja središnjim i zasnivajućim u indijskom učenju o seobama duša. Sam po sebi on bi lako mogao da povede predstavama o konačnom rastvaranju duše u bezličnom duševnom okeanu; a u budističkom zavetnom svetosagledanju kao prvo — otkaz veri u samobitnost pojedinačne duše, shvatanje duše kao bezlične složnosti zasebnih njenih sastojaka i razvoja, javlja se za uslov spasenja duše od budućih seoba, konačnog uspokojenja u blaženju »nirvane«. Istinsko proisticanje učenja o seobi duša zaključeno je u spajanju prirodnjačkog osećanja sveta sa sveobraznim izgledom, koji uspostavlja pravo samosvojno dostojanstvo indijske pobožnosti — sa obrazom (idejom) *karme*.

Poznato je, šta je to karma. To je sudba ljudske duše u novom zemaljskom životu, opredeljena njenim delima u prethodećem životu — pripadala (unutrašnja) odmazda — nagrada ili kazna, — koja se dušom ispituje u novom utelovljenju, u zbiru toga šta je za nju bilo dovršeno u prethodnom životu. Karma je pre svega indijski oblik *teodiceje*. Pravda na zemlji uvek se slavi — ne samo u datom odlomku života, jednog ovapločenja duše, već njome posledujućem zemaljskom ovapločenju; stradalništva i radosci života samo iznimkom mogu da budu nezasluženim — oni su vazda zaslужeni u prethodećem životu. Karma daje opravdanje i kastinskem ustrojstvu društva: nepravednost društvenog ustrojstva, u kojem se pojedini čovek od rođenja koristi svim povlasticama i počastima više kaste, a drugi je osuden na bedu i poniženje pripadne nižoj kasti, iščezava, ako se veruje da se svako rada u toj kasti, koju je on sebi zasluzio svojim prethodnim životom. Karma je neki zakon određivanja naravstvene (samosvojne) snage u životu svakog čoveka — dobro i zlo, ostvarenja u pojedinom njegovom životu, koja se očuvavaju i produžavaju da dejstvuju opredeljujući mu tako sudbu u sledećem životu.

Moglo bi se pokazati da ovde postoji potpuna sličnost sa hrišćanskim učenjem o nagradi i ukoru na nebesima. Ali u učenju o karmi postoje i druge crte, koje se oštro razlikuju od hrišćanskog svetosazercavanja. Pre svega — pobuda pune obezličenosti *depersonalizacij* ljudske duše koja se u njemu nahodi. Tu se ljudska duša bez ostatka raspada na složevinu ili zbirku dobrih i zlih dela. »Srazmerno tome, kako se u gazdinstvenom obratu dobra svakog roda lišavaju svoje sveobraznosti i preokreću u jednorodne novčane vrednosti, tako je ovde postavljena misao, da se živa sveobrazna vrednost ličnosti preokreće u moralnu novčanu vrednost, u zbirku povoljnih i nepovoljnih karmi.«⁽⁴⁾ Jedinstvenost, koja je produženje besmrtnog u čoveku, jeste njegovo *delo*. Tako se opredeljeno sročilo učenje o karmi na tom mestu, jedne od najstarijih Upanišadi (Brhadaranyakopanišad), u kojem se u indijskoj književnosti početno susreće, u svojstvu novog tajanstvenog otkrića u oblasti duhovnog bitija baš to učenje. Neko pita Jadžnavalkju, šta je vlastitost besmrtnog u čoveku »Ako posle smrti čoveka reč njegovu odlazi u oganj, disanje njegovo — u vetrar, oko njegova u Sunce, njegov *manas* (umstvina i duševna sila, sp. *lt. mens*) — u Mesec, njegovo uvo na polovu, njegovo telo — u zemlju, njegov *atman* (samost) u *akašah* (svetsko prostranstvo), vlasti njegovog tela — u trave i vlati njegove glave — u drveće, njegova krv u same i vodu, — *gde tad ostaje sam čovek*. I kaza Jadžnavalkja: »uzmi me, dragi moj za ruku; o tome treba da razgovaramo sami, a ne ovde na skupu.« I oni su obojica otišli i razgovarali; a to o čemu su govorili bejaše *delo*, i što su slavili bejaše *delo*. Uistinu dobrim postaje čovek kroz dobra dela, i zlim — kroz zla.⁽⁵⁾

Drugi podstrek učenja o karmi je *zanesena revnost* (fatalizam), u vezi s mišljenjem o nemogućnosti iskupljenja jednom počinjene krivice. Delo, jednom počinjeno od čoveka, jeste sila koja produžava da živi nezavisno od njega, sila, nad kojom on više ne vlađa i koja opredeljuje svu njegovu buduću sudbu. Istina, u učenju Upanišadi o slivenju (ili jednosti) ljudskog »ja« (Atman) s Brahmom (prevashodnom božanskom prvoosnovom Bitiju), kao i u učenju spletne Joge, Sankje i budizma o nirvani, o blaženstvu »pogasnuća«, dopušta se mogućnost izlaska iz beskonačnosti stradanja, kao posledice zlih dela; ali taj izlaz pretpostavlja prekid svake delatnosti, istup kroz put otkazivanja ličnog života, iz zatvarajućeg kruga bludenja po svetu kroz opetutelovljenje. U *predelima* (određenjima) tog kruga života, naprotiv, sve je predodređeno i ništa više ne može da se dogodi pokajanjem i streljenjem ka dobru — već usled toga, što se čovek koji je izvršio zlodelo po sili karme lišava takvih naravstvenih sila i osuden je da po svojoj prošlosti tvori zla dela.

Odatle proističi i treći potstrek učenja i karmi — njegov *pesimizam*, i pritom nekako dvostruk. Ne da se time samo ovekovećuje zlo, — zlodela poriču čoveka da i u budućem životu bude zao i da tvori novo zlo — nego po sili te zakonomernosti — neuništivosti već izvršenog zla i poradanja njime novog zla — količine zlih dela i pobuda, a zatim i količine zlih dela i beščaša i bedništva u svetu neprekidno treba da se skupljaju i narastaju. I zaista, mi se susrećemo s učenjem o neprestalnom pogoršavanju i izrodavanju sveta. Karma ne određuje samo svelik moralno-psihički *perpetuum mobile*, već svaki obrat u tom beskonačnom samovraćašću točka uveličava oričenu pokretnu silu samovraćanja — zlo. Po učenju o bludenju (samsara) duše, dejstvo karme vodi po stepenom urušavanju i iscrpljivanju blagih sila svetskog života. Isprava dobro potpuno gospodari nad životom — kada duše, odlivci božanskog, na početku stupaju u svet — zatim na tri četvrtine, na polovinu, četvrtinu, dok zlo konačno ne razruši svetski život i duše se ne vrate svojoj ishodišnoj tačci (sadašnji sastojevi sveta jesu poslednji, najgori). Ali s time delo se ne završava — za jednim vekovanjem sleduje drugo, sa izvršenjem takve sudbine sveta, i tako u beskraj. Učenje o sebi duše ovde je na taj način povezano, kao kasnije kod pitagorejaca — sa učenjem o večnom ponavljanju svetskog bitija. Sav svetski život nema drugog smisla i drugog cilja, osim večne odmazde za jednom učinjeno zlo.⁽⁶⁾ Delimično po sili svoje nerazrušive veze s učenjem o kobnom spoju lanaca budućih života s *karmom*, donekle i nezavisno od takvog, prsto po sili osnovnog indijskog osećanja sveta, učenje o sebi duša ovde je duboko pesimistično — a takvo je, uostalom, kao i u celom drevnom svetu. Ako je prvanačelnom ishodišnom tačkom tog učenja bio, kako smo videli, *strah od smrti*, koji vodi košmaru ponavljajućim smrтi, to je klasično indijsko učenje o sebi duša, naprotiv izraz *straha od života*. Potrebno je da se dovoljno jasno podvuče, da misao o lancu novih rođenja i života za Indusa — kao i za grčke orfike — označava isto to, što je za hrišćanima košmar večnih adskih muka. Sam zemaljski život za Indusa je muka neutoljivih želja i postojanog stradalništva, i učenje o sebi duša izražava jezivo saznanje, da i smrt ne donosi kraj takvoj muci, a kroz nova rođenja je ovekovećuje. Tajanstvena drevna mudrost Upanišadi zna spasenje od tih večnih adskih muka zemnog života kroz uhood znanja u tu poslednju prvoosnovu duha, u kojem se ljudsko »ja« *atman* doskladuje (poklapa) sa sveobujmljujućim, večnim, bestrasno-neizmernim božanstvom Brahme — proizvod nekakvog zapadanja u greh (pregrešenja) samog božanstva (taj pogled na svet kasnije je učenost a učenje od mudraca Kapile, t.zv. Sankja). Stvarnost tvarnog (materije, *prakrti*), kao izvor zla, preokreće se u obmanjivost zemskog života, u očaranost »majom« (u spletu/sisteme/ *Vedante*). U oba poimanja slivenje s božanstvom, povratak k nepokolebljivoj blaženoj većnosti jeste odlazak iz života, isčeščavanje svetskog bitija (suštosti). Brahma je granično tajanstveno (mističko) razumevanje suštoga nebića, onog što osniva blaženstvo zgasnuća, isčeščavanja, rastvorenosti, slično ustrojstvu dubokog sna ili obamrlosti bez snovidenja — ali bez opasnosti novog probudjenja. »Brahma je s jedne strane blizak ideji božanskog »Ništa« hrišćanskih učitelja poričućeg bogoslovija, ali, s druge strane, razlikuje se od njega po prevashodstvenom isčeščavanju, utrnućem u nepostizivom svejedinstvu ljudskog saznanja. Budizam u tom pogledu nije uneo ničeg novog u indijsko zavetno saznanje — on ga je samo uprostio i popularizovao, opustošivši mističku metafiziku brahmanizma. On ne samo da već ne zna Brahmumu i slijenje s njime, nego — što je još važnije — on ne zna ni nepokretno središte ljudske ličnosti, *Atman*, u poslednjoj svojoj dubini uskladenog s Brahmom. Naprotiv, spasenje od večnih adskih

muka seoba duša — to je spasenje u budizmu osnovni cilj zavetnog učenja, jednakako kao i u bramanizmu — a ovde se daje kroz opažanje prividnosti same ljudske duše, kao jedinstva. Duša nije ništa drugo do prikupljenost, zbir, »svežanj« želja, životnih strasti; njeno navodno jedinstvo je samo mnenje, zlo navodenje slepe pohote u život, te sa opažanjem (usmotrenjem) tog zabludivanja čovek se spašava tog lanca rođenja, konačno umreti, rastvoriti se u nirvani.⁽⁷⁾ Buda, jednakako kao mudraci *Upanišadi* i sačinitelji sastava (ustroja) Samkje i Vedante, jeste *spasilac od života*, od rade beskonačnosti lanca rođenja, izvestitelj završnog utrnuća života u večnom pokoju nirvane. I ako Buda počinje svoju propoved svečanim rečima: »otvorite vaše uši, monasi: spasenje je od smrti nadeno«, to ovo imade tek spoljašnju sličnost ili neznatnu tačku dodira s Hristovim delom pobede nad smrću.

Ponekad Buda pobeduje smrt baš kao prelaz mukama novog života, ili pobeduje smrt kroz uništenje samog osnova (supstrata), kojom se smrt snabdeva — samog života. Samo zapadno saznavanje, kada se sadodirnuo sa ovim učenjem je moglo — na silu aksiomske vrednosti po svoj život — zapasti do zablude, primajući učenje o seobi duša za blagu vest o sveobraznoj besmrtnosti, o velikoj punoci života.

Taj smisao indijskog učenja o seobi duša, kao o večnim adskim mukama na zemlji, ostaje neizmenjen u celom starom svetu. Povezanost po poreklu odgovarajućih zavetnih predstava Tračana sa indijskim učenjem ostaje nerazjašnjena i sumnjava i po uočljivosti i po suštastvu; a tim je primetljivije, da kad su drevni Grci u licu ogranka »orfika« preuzeli od Tračana, zajedno s obožavanjem boga Dionisa, učenje o seobi duša ono je kod njih imalo i isti sadržaj i isti zavetni smisao, kao u Indiji.⁽⁸⁾ U besposvećujućim tajanstvima (orgiastičeskih misterijah) tračkog obožavanja Dionisa, u sveštenom bezumju bakhanalija, koje se tokom 8-6 veka do R. H. rasprostire po celoj Grčkoj, kao »zaraza« ili »požar« (izrazi Evripida u *Bakhanalijama*), njihovi su učesnici posedovali opit »ekstaze«, poput izlaska duše iz tela, njenog prebivanja u drugačijem božanskom svetu i, samim tim, iskustvo savršene inorodnosti duše telu. Grčki mit (basma) o Zevsovom sinu, Dionisu—Zagreju, rastrzavanom i progutanom od Titana, o spaljivanju ovih od Zevsa i proishodenju roda ljudskog iz titanskog pepela, što proglasa Dionisa, nosi znamenje dvostrukе prirode čoveka, smeštanja u nju božanske samobitnosti sa zlom, titanskim. U kasnijoj, očišćenoj grčkoj zavetnosti iskustvovanje božanskog naitija (ekstaza) (sličan opitu muslimanskih derviša i persijskih sufija) zamjenjuje se opitom askeze (umetne izrade, vežbe) — duhovnog (otud ne čisto moralnog) krajnjeg očišćenja duše od dodira sa svim zemaljskim, nečistim, telesnim, (kako bi ideja »sveštenog bezumja« i iz nje izvlačenja višeg znanja — igrala, kako je poznato, još veću ulogu u zavetno-metafizičkoj dušoslovesnosti Platona). Iz tog oštrog podvostručenja duše i tela, u povezanosti s beznadežnim pravilom, koje se odnosi na zemaljsko—telesni život duše (telo je za orfiko, kako je poznato, »tamnica« ili »okov« duše) izniče, s jedne strane, uzor blažene besmrtnosti, kao besteslovnog bivstva duše (uzor, kako je poznato potpuno odsutan kod Homera) i, s druge strane saznanje napora u dostizanju tog uzora. Učenje o seobi duša je kod orfika i pitagorejaca naime izraz tog tragičnog saznanja napora za dušu, da se konačno odrve iz telesne tamnice duše: posle smrti duša se ponovo ovapločuje u novo telo, zapada u novu tamnicu. Na neobičan način mi u toj vezi srećemo i indijsko učenje o *karmi*: u novom telesnom životu duše primaju odmazdu za dela u njihovom prošlom životu; duši je sudeno da to zlo u novom ovapločenju ispita na sebi, što ga je ona pričinila drugima u prethodnom životu. Jedinstvena, ali zavetno slabo suštinska razlika tog grčkog učenja od indijskog, sastoji se u tome, što po učenju orfika ne usleduje odmah opetutelovljenje nakon smrti, već se produžava vremenskim prebivanjem duše u podzemnom svetu, gde ona takođe snosi odmazdu za grehove svog prošlog života (po mitu kod Platona u X-toj knjizi *Države* taj se boravak u adu odvaja 1000 leta — a to je desetokratna odmazda za zemaljski život, za vreme normalno određeno što ističe za 100 leta). I isto, kao kod Indusa, zadatak »posvećenja« i čistog života sastoji se u tome, da se duša nauči »da se odrve iz kruga (rođenja) i odmori se od beda«. Seoba duša i ovde je, kako sledi, večnosnost adskih muka na zemlji, i spasenje se sastoji u izbavljenju od novih radanja. Ovdje je suštastveno različit od indijskih predstava samo uzor bivstva duše *nakon njenog spasenja* od kruženja rođenjima: on se ne sastoji u pogasnuću duše u nirvani, već u njenoj blaženoj pojedinačnoj besmrtnosti u božanskom nebeskom svetu. No i tamo i ovde seoba duša je zlo beskonacno dugačke prikovaniosti duše za telo i zemlju i spasenje od nje sastoji se u konačnom odvajajući od telesnog sveta, ili, kako je kasnije rekao Plotin, »u begstvu usamljenog usamljenom«, duše — *Bogu* (*phygé tou mónou próstón mónon*) — završne reči IX-te knjige šeste *eneade*, što su okončavajuće po rasporedu Plotinovog učenika Porfirija, za sav složeni splet zavetno-metafizičkih razmišljanja Plotina.

Orfičko je učenje u neizmenjenom vidu prešlo u takozvanu »pitagorejsku školu«, osnovanu od polu-basnoslovnog Pitagore u šestom veku do R. H. u južnoj Italiji. Pitagora je u daleko većoj meri bio zavetni obnovitelj i osnivač pobožne opštine, negoli utemeljitelj tog filosofskog celoskloppljenja, koje se razvilo medju njegovim učenicima; u svakom slučaju nas ovde zanima tek njegovo zavetno učenje o duši i njegovih sledbenika. Osnovom tog učenja bila je, kao kod orfičara, predstava o punoj *tudosti* između duše i tela, i zajedno s tim o jednorodnosti duše svih celosrastlih bića, te sledi, o mogućnosti za *bilo koju dušu* da prebiva u *bilo kojem telu*, po čijoj se sili seoba duša postavlja sasvim prirodno. Već savremenik Pitagore, filosof Ksenofan, spominje to učenje, ismevajući ga: »govore, da kad je on jednom prolazeći ulicom, video, kako tuko psa, uživkuo je, pun saosećaja: ne tuci — u njemu obitava duša mog prijatelja, poznadno ga po glasu.« Pitagori se pripisivala čudesna sposobnost da spominje svoje sopstvene prošle živote (baš kao i Budi iz Indije, koji podrobno u svim detaljima govori o svojim prethodnim životima). Askečki i pitagorejski način života imali su za cilj da spasu dušu od daljnijih opetutelovljenja i da joj pomognu da se vrati u njenu nebesnu domovinu. Upečatljivo je izraženo i učenje o *karmi*, da u svakom na-

rednom ovapločenju čovek dobija odmazdu za svoj prošli život. Naročito je oštroskičana misao, da uopšte sav zemaljski život čoveka jeste rezultat pada po zgrešenju, ogrehovaljenja, izvršenog dušom u njenoj nebesnoj domovini, gde je ona bila božanska ili bogoslično biće. (U čestica-ma, igrajućim u sunčanoj svetlosti, pitagorejci su zapažali takve duše, koje se spuštaju s neba na zemlju). S velikom umetničkom izražajnošću i pobožnom proživljenošću opisuje Empedoklo (po takvom odnosenju pitagorejac) čemeran ideo bogova, zbog svojih grehova palih na zemlju i primoranih na kruženje opetutelovljivanjima:

**Postoji presuda sudbe, bogova besmrtnih rešenje
Pradavno — stegnuto je ono neurušivom kletvom
Ko kaže svoje ruke grešnim prolivanjem krvi
Ili ko lažnokunjenjem u sporu sebe obeščasti
Od duhova, sazdanih večno — izvirućim životom — Trideset hiljada godina udaljili
su od blaženih da blude,
Terete smrtnih puteva menjaju oni neprestalno,
U množini raznih tela s vremenitom se radaju tokom.*

*Premda vazduha sila isteruje ih na more,
More na zemlju ih povraća, zemlja pak obratno
Goni ih zrakama sunca, zrake već — u vazdušne vihore.*

*Sve ih od drugog uzima i na sve oni mrze.
Sad i ja takav, izgnanik bogova i smeten sam.
Nekad davnio mladićem bejah i devojkom i pticom,
I grmom, i nemom u vodinastanju ribom.
Plakao sam i zapomagao, ugledavši tudinsko mesto.
O, s kakvog vrhunca, s kakvog carstva blaženstva
Padoh na nisku zemlju, živeći sad medu smrtnim!
Mračno mesto u kom caruju ubistvo i zloba,
Duhovi zlodela ovejavaju gomilom i šire su u mraku,
Suša, truljenje smenjivanjima, poplav i svakavke bede...⁽⁹⁾*

Empedoklo opakuje gorku sudbu ljudskog roda, poniklog iz grdnje i jecaja bogova*. Kroz očišćenje i rad nege (askezu) ljudi mogu da se podignu u novim rodenjima na više stepene bivstvovanja — radajući se jasnovidećim, pesnicima, враćevima, vodama i, na kraju, iznova postajući bogovima.

Zanimljivo je da se kod pitagorejaca, kao i u Indiji (pog. gore), učenje o seobi duša povezivalo s učenjem o povratku svega suštig (bitija), sa gušćim predstavljanjem (koje se svidelo Ničeju po svom bezizlaznom tragizmu i zahvatilo ga kao najsilniji ispit muškosti naše duše), koje po završavanju nekog svetskog razdoblja, sve u svetu ponavlja (beskonačan broj puta) u prevashodno jednoznačnom vidu. Učenik Aristotele Eudem u predavanjima je saopštavao svojim slušaocima: »ako je verovati pitagorejcima, da se sve mnogokratno ponavlja, to će ja o nekom ponovo pred vama rasuditi, i vi ćete ovde sedeti i sve će ostalo ponovo biti takvo*. Očevidno je da i spasenje očišćenih duša od kružnog toka rođenja nije mišljeno okončavajuće, već samo vremenito, a zatim treba da sledi njihov novi pad i novo kruženje rođenjima i tako beskrajno. To učenje o večnom vraćanju susreće se i kod orfika, a kasnije je bilo preuzeto u celopostavljanje *stoičara*. Orfičko-pitagorejske predstave o seobi duša sa nešuštinskim izmenama bile su popularizovane (snishodavane, narodusabrožene) kod grčkog lirskog poete *Pindara*. Za duše, sposobne za očišćenje, dovoljna su, po Pindaru tri uslediva zemaljska rođenja (obustavljanje vremenitom prebivanjem u (h)aju); nakon poslednjeg od njih, u kojem se duša rada kao »heroj«, vodom ljudi, ona se vraća večnom blaženom životu u božanskom svetu. Ne samo učenje o seobi duša, već otvoreno njegov odgovor, susreće se sa svelikom »karme«, koja određuje sudbu ljudi kod grčkih tragičara, osobito kod Ajshila i Sofokla: sile, a nekako i samobitnost već izvršenog greha iznova produžava da živi u sudbini potomaka i kroz njih kažnjava sve novijim zlo delima i bedništвom. I s time ujedno pada beznadežno predstavljanje života, kao s vrhostive »smrti« duše.

No, najveći umom, koji je prisvojio i filosofski razvio učenje o seobi duša, bio je *Platon*.

Središte slave Platonovog učenja o duši, njenog naznačenja i sudbine (učenja koje je u vezi s opštom Platonovom metafizikom, koju ovde ne možemo podrobniye da izložimo), leži, pre svega, na drugoj stvari /bodu u istoriji ljudske misli Platon se javlja najvećim predizvestiteljem učenja o duhovnoj, vantelesnoj i nezemaljskoj prirodi duše i o njenoj besmrtnosti. Duša je po svojoj prirodi večna, budući srođena za čulne oči nesagledivom i večno-neizmenljivom svetu ideja, kojom po svojoj prirodi pripada i proishodenjem od potisnutog božanskog sveta, te budući nositeljem načela života na zemlji, koje je samo po sebi neprevazilazno. Moguće je smelo reći, da je vera u ličnu besmrtnost duše u vezi s verom u njenu bogosličnost (bogopodobije), u značajnoj meri ojačala u saznanju čovečanstva pod uticajem platonizma. Sama po sebi ta vera stoga ne ide zajedno s učenjem o seobi duša, a po nekim joj je odnošenjima, štaviše, suprostavljena: manjoj meri, indijsko i orfiko-pitagorejsko predstavljanje o mogućtvu otelovljivanja ljudskih duša u životinjske ili čak biljne očigledno je neusaglasiva s platoničkim učenjem, da se osnovom duše i izvrom njene besmrtnosti javlja načelo čiste duhovnosti, povrh-čuvstvenog razumevajućeg sagledanja, pa i uopšte temeljni istinski put duše, odgovarajući njenoj pravoj prirodi, jeste »put nagore«, u nebesni svet. Isto tako, oštroskična dvostrukost između nebesnog i zemnog sveta, predstave o zemaljskom životu, kao o izgnaništu duše, kao vinovniku njenog pregrešenja na nebesima (u mitu izloženom u *Fedru*, kao ishod oslabljenog razumevajućeg sazercanja duši na nebesima otpadaju krila i ona se survava na zemlji) i opšt Platonov osećaj beznadežnosti zblžava ga orfiko-pitagorejskom krugu ideja (ili zbog toga pozajmljivanja od njih); te u toj vezi on prisvaja i učenje o seobi duša. Istina je da se ono kod njega uvek izlaže u mitskom (basmoslovnom) obliku, sa upozorenjem na »drevno kazivanje«, ili kao u zaključnoj knjizi *Države*, na svedočanstvu čuvenog lica, koje je vremenito boračilo u zagrobnom svetu i koje je osaznalo njegove tajne — tako da u suštini ne ostaje sasvim jasno, u kojoj je meri Platon ozbiljno verovao u bukvalan smisao učenja o seobi duša i u kojoj mu meri ono služi

samo za mitologičku opremljenost za druge, fundamentalne predstave o opšt prirodi i naznačenju duše. U svakom slučaju osnovna dvostrukost kod Platona, predstava o gotovoj tudini duše telu, te kao da po samu slučajnoj unutrašnjoj vezi između njih Platonu čini prirodnom pitagorejsku misao, da *koja bilo* duša može da obitava u *kojem bilo* telu, misao, protiv koje je poznaje oštros protestovao s tačke videnja svog poimanja duše, kao usvrhovljenosti (entelehiji) tela, Platonov učenik, Aristotel. Nema više potrebe za podrobnim zadržavanjem na učenju o seobi duše kako se ono razvijalo kod Platona: ono u opštosti ponavlja učenje orfika i pitagorejaca. Ocenimo samo dve odlike Platonovog učenja, od kojih je najodsudnije druga:ao prvo, Platon nigde ne spominje mogućnost otelovljivanja ljudske duše u biljke — granica ovapločenja ostaje životinjski svet, i pritom preimutstveno u licu višeg njegovog roda: grabiljivih zveri, orla, labuda, ptica pevačica; a i to su nekako granični slučajevi, a tada kao po opštih pravilu seoba je duša ograničena svetom ljudskih bića. Drugo, viša razlika po počelu Platonovog učenja sastoji se u tome, što se suštinski ogradi beznadežno učenje o unapred-delenju budućih sudbi duše »karmom«: u već spomenutom mitologičkom opisu u X-toj knjizi *Države* umrlih duša, koje su prošle očišćavajući ispit u podzemnom svetu, same sebi izabiru buduću sudbu, t. j. rod svog ovapločenja, rukovodeći se pri tom opitom prošlog života. Jednom izabravši sudbinu, duše već u daljnem pripadaju vlasti odluke (roka), neophodnosti, ali, sam izbor — slobodan je. Tajanstveni prorok uzima sa lana Lahese (*moira*, t. j. sudbe prošlog) listića s nacrtima budućeg života i slažući ih pred dušama, koje od njih mogu da odbiju, govoriti im: »jednodnevne duše, počinje novi smrtonosni spust iz života besmrtnog roda. Ne bira vas (t. j. ne vašu sudbu) demon, već ćete vi sami sebi da izaberete demona (životinji put) ... Krivica je na izabirućem; bog nije kriv«. Ovde se oštros naglašava sloboda i odgovornost čoveka za njegovu stepenovanu sudbu. Prošli život ne ugrožava daljnju sudbu duše kao neumoljiva karma, ne osuđuje je s bezizlaznom neophodnošću na zlo i stradanja u sledećem životu — Platon jasno govorii, da bi to bilo neuskladivo s Božjom sveblagošću i slobodom čoveka. Delo, opstojava, naprotiv tako, da iskustvovanje prethodnog života nečemu uči čoveka (razne ljude — u raznom stepenu), i takvo (odnosno) znanje, koje mu je zaista nužno te šta je dužan da izbegava, rukovodi njime pri slobodnom izboru novog života. Naime odatle ističe važnost zemaljskog života u zadobijanju istinskih, filosofski utemeljenih razumevanja o istinskom suštstvu dobra i zla.



Vera u seobu duša nije se očuvala u kasnijim razdobljima grčke pobožnosti — ni u grčkoj filozofiji, gde je bila istisnuta i potpuno drugaćijim, aristotelovskim poimanjem duše, i panteizmom stoicara, za koje je duša delić božanskog ognja, što ima da se slijije sa svojim istočnikom i materijalizmom škole Epikura, koji je postavio za svoj osnovni zadatak da spasi ljudje od straha misli o bilo kakvom zagrobnom bivstvovanju i propovedao potpuno iščeznuće duše sa smrću — nepostojećeg ni u narednim pobožnim verovanjima (po svedočanstvu odličnog znalca tog pitanja Rodea). Ta se vera ponovo susreće u preporodu Platonovog svetsogledanja u novoplatonizmu. Ako kod najvećeg od mislilaca novoplatonizma, Plotina, misao je uporno usaglašavana sa sozercanjem božanskog sveta, srođenošću s njime i težnjom k njemu ljudske duše, pa učenje o stranstvovanjima duše po zemaljskim telima kod njega ima još daleko podčinjeniju ulogu, nego kod Platona: ovapločenje ljudskih duša u životinjske Plotin se očigledno koleba da prizna, i samo ga uslovno smatra mogućim (»ako, kako govorii, duše životinja jesu duše ogrešivih se ljudi«) i sam je sklon misli o korenitoj suprostavljenosti između ljudskih i životinjskih duša (poslednje on smatra gotovo proizvodom razlika jedne svetske duše po celom ucelosraslom svetu). Da opetutelovljivanje i opšte za njega (ukoliko je u njega moguće verovati) jeste nešto u suštini protivreće istinskom nebeskom suštstvu duše i omogućeno samo po sili toga, da duša ogreze u (pri) zemne utiske, kako bi se

obleplila njoj tudinskim sastojcima (up. posebno Eneada I, 1 *Sta je to čovek i šta je to životinja*).

S pobedom i rasprostranjenjem hrišćanstva, s pojačanjem vere u pravu ličnu besmrtnost i u vaskresenje umrlih, iz saznanja zapadnog sveta iščezava vera u seobu duša, koja je i u drevnom svetu bila vazda samo slučajna i iznimna pojava. Ta je vera posebno neusklađiva sa pod uticajem hrišćanstva pojačanim saznanjem prevarahodnog i neizmenljivog dobra svake jedinke u njenoj sveličnosti. Vera u seobu duša, mimo predašnjih svojih (napred spominjanih) za stupnika, opire se o prastaru predstavu, po kojoj se suštost ličnosti zaključuje u nekoj »duševnoj tvari«, u podudarnosti sa njenom podlogom (osnovom), u »duši« kao nekoj »samobitnosti«, nezavisnoj od njenih izraza u pojedinačnom saznanju.

Suštastveno je u tome samo brojno, numeričko razlikovanje duša, a ne razlikovanje značaja posebnosnih saznanja: samo pod takvim uslovima »jedna i ista duša« mogla je, kao kod Empedokla, »biti mladićem i devojom, pticom, grmom i ribom«.

U tom odnošenju zanimljiva je i još uvek ima značenje celovitog sklopa, kao izraz zapadnog saznanja, izraslog iz hrišćanskih zasada, kritika (lučeve odvajanje) kojog podvrgava učenje o seobi duše engleski filozof Džon Lok. U svom *Ogled o ljudskom razumu* (1690), prosudjući problem samobitnosti i u delimičnosti duševne samobitnosti, Lok ukazuje, da je jedinstvo i jednakost ličnosti kao nosilac duševnog života, zasnovana na jedinstvu ličnog samopoznanja, ličnom sećanju na prošlo, a nikako na jedinstvu većne duševne samobitnosti (substancijalnosti). Ako se seoba duša dopusti, to u svakom novom ovapločenju duša, ne pamteći predašnje, biva sasvim drugom ličnošću, osobinski, a zatim i brojno drugim čovekom, i po svom sjedinjenom saznanju ničim se neće razlikovati od otpre rođenog novog čoveka — čime se poništava svaki radni moralni (čudoredni) i religiozni (zavetni) smisao vere u seobu duša, koja se na taj način pokazuje pustom i bespredmetnom igrom uma.

Ukoliko se vera u seobu duša sporadično susreće u zavetno-filosofskom saznanju novog veka, ona ima suštastveno drugačiji zavetno-moralni smisao, nego u svojoj klasičnoj vrsti u Indiji i staroj Grčkoj. Tamo, kako smo videli, »bludeњe« duše po zemlji (samsara), »kruženje rođenjima«, kao neka vrsta adskih muka na zemlji, kao *zao ideo* od kojeg duša ište *izbavljenje* — u panteističkom slivenju s *Brahmom*, pogasnuće u *nirvani* ili u pokoju blažene lične besmrtnosti u nebeskom svetu. U novom evropskom saznanju povezanim s njegovim očekivanjem najboljeg (optimizmom), s potvrđnom ocenom zemnog života i verom u njegov napredak, taj klasični smisao učenja o seobi duša sasvim se utire i zamjenjuje prepostavljanjem seoba duša kao nekoj najispunjenoj i najpoželjnijoj vrsti zagrobne besmrtnosti duše. Odreduje li se ta vera prosto žedu što dužeg učestvovanja u zemaljskom životu, žedu koja ostaje nezadovoljenom kratkoćom jednog ljudskog veka ili moralnim saobraćenjima u ispravljanju grešaka po budućim utelovljenjima predstojećeg i smeštanju nezasluženih nečasnosti i nepravdi — u oba slučaja vera u seobu duša ispoveda se i vraća kao *blaga vest* prinoseći utehu ljudskoj duši. Za takvo odnošenje primerena su Lesingova razmišljanja u njegovom *Vaspitanju ljudskog roda* — u istoriji evropske misli jedno od prvih zasnivanja vere u napredak čovečanstva. Ta vera prepostavlja, da će svako novo pokolenje da živi moralno i intelektualno harmoničnije i poštije od prethodnog, žanjući plodove napora i stradanja prethodnog. Ali dobrostivost napretka bila bi nepotpuna i štaviše uključivale bi u sebi protivrečnost, da ukoliko bi svako dano pokolenje bilo tek sredstvo za bolje nasleđujućeg, svakoj ličnosti ne bi bila data mogućnost da saučestvuje u svoj punoci naravstvenog i duhovnog usavršavanja čovečanstva. A s tim u vezi, naime, Lesing smatra »nikako od prve besmislenom« ideju, da »sam ja na svom putu savršenstvovanju dužan da prodem kroz mnoge kore (omotače) ljudskosti«. Očevidno je da Lesingu pri tome ne dolazi u glavu suštinski, gore navedeni Lokov stav.

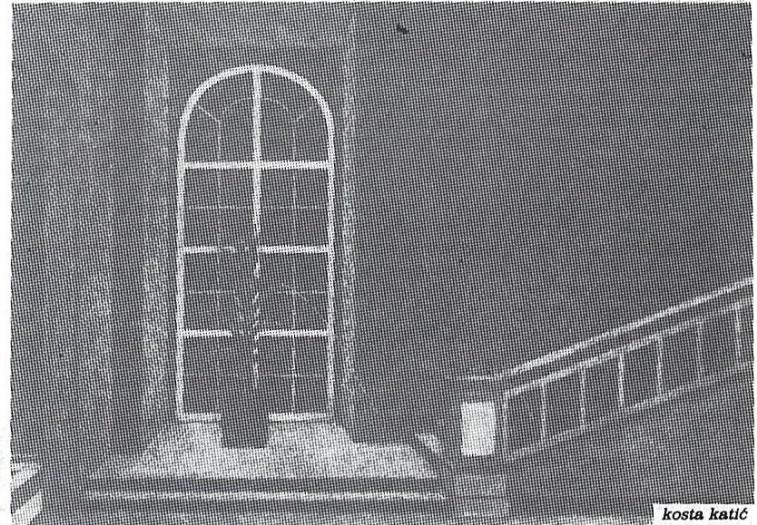
U nešto slično »seobi duša« verovao je — po sili svoje nezatomljive žedi tvoračkog učestvovanja u životu — i Gete. Poznate su njegove reči u starosti: »Ako se tokom celog svog života neumoljivo naprežem, i moj duh je sposoban još mnogo da sazda, to je priroda obavezna da mi isporuči novu vrstu postojanja, kada mi sadašnja telesna kora otkaze da dalje služi: »Gete je verovao u večnost duše, kao nepodeljive »monade«, kao svojstvom nezamenljivog i sveobrazno nerazrušivog posebnog suštastva. Ističući i starogrčka orfička predstava o seobi duša, kao lutanja duše po bilo kojim telima, bilo je sasvim strano njegovom titanskom samosaznavanju, s jedinjućem univerzalizam sa napregnutim individualizmom. On je oštros podcrtavao sveštenonačeljan ustroj »monada«, odabranost odeljenih viših monada i njihovo načelno razlikovanje od ostale »gomile monada« (Monadenpack). Evo zašto je određnica »seoba« duša u suštini sasvim neodgovarajuća Geteovoj misli: »seoba« duša bila bi neusklađiva s nepokolebljivom njihovom svešteno-načelnošću (hijerarhijom). Gete je verovao gotovo u usledujuća vaskrsenja duše u novim i za njih odgovarajućim suštastvima telesnih likova.

Jedan od njegovih savremenika kazuje, da je u noćnom zavijanju psa on poznao vapaj nekog nižeg domena — a nije moglo da mu dode u glavu, kao Pitagori, u satiričnom opisu Ksenofana, da u njemu pozna i »glas umrlog druga«. U svojim filosofsko-poetičkim razmišljanjima *UrWorte. Orphisch*, on oblikuje ličnost kao »izgrađen, živi, razvijajući se lik«, koji »ne može da razdrobi nikakvo vreme i nikakva sila« — »takav si — nema bežanja od sebe — tako su govorili već Sibila i proroci«. Ta »monada« trpi na zemlji od množine slučajnosti, koje se njome zbivaju po njoj predustanovljenom putu — ljubav je vuće k slivenju s opštim, ali po naravstveno ograničavajućem zakonu, u samooperedelenju se sadaje oposebljenje višeg stepena; ali svoje dovršenje ono nalazi, na kraju krajeva, u okrilačenoj nadi na večni život u kojem se izražava nje-govo najdublje suštstvo: »jedan zamah krilima — vekovi su nam ostali otpozada«. Širinu metafizičkog svetosozerca Gete očigledno ne meša sa uskoču predstave o opetutelovanju duše uobičajeno nam poznatim vidovima zemnog bivstovanja. On misli beskonačnost svetova i likova života i veruje u vaskrsenje i novo ovapločenje u nekim nama nevidljivim novim eonima i likovima vaskrsenja života. Zavetne Geteove predstave u saglasnosti sa sveopštenjem njegovog duha, moguće je razumeti jedino kao neki spoj tačaka nebeske besmrtnosti, vaskrsenja u ploti (telesnom) i »opetovapločenja«. Po sili svebogovske predstave o jedinstvu Boga i vaskrsenju bitja, kao i po jedinstvu »nebeskog« i »zemaljskog«, besmrtnost je duše za njega samim tim i njeno vaskrsenje u ploti, »ovapločenje«, novo razdoblje u njenom sudeoništvu u vaskrsenju bitju. To sazercanje stoji sasvim naročito (lično) u krugu verovanja u stepenovanu sudbu duše i tek se do diruje s običnim učenjem o »seobi duša«.

prevod sačinio: Petrović M. Aleksandar

napisao: Simeon Ludvigovič Frank, prevod iz zbornika: »Perešelenie duše« problema besmertija 6 okkuljtizme i hristianstve, Ymca Press, Paris, 1935.

prevod sačinio: Petrović M. Aleksandar



kosta katić

(1) Slučajan odzvuk totemičkih predstava u Bibliji ne sastoji se samo u tome što osuduje običajevanje zlatnog teleta, već i u govoru proroka Daniila o vavilonском caru Navuhodonosoru koji je za kaznu za samopreuznesenje bio »rastavljen od ljudi« i hranio se travom kao vo (Dan. 4,26—30).

(2) Mesta koja su od savremenih teosofa navodena iz Jevangelija, kao da sadržavaju učenje o opetutelovanju, samo spoljašnjim likom održavajući sličnost tog učenja, a suštastveno imaju sasvim drugi smisao. Ako narod prima Isusa (*od stih. Jehošuā, /Gospod je Spas/, Spasitelj*) kao vaskrslog Iliju, Jeremiju ili drugog proroka, ili Irod predskazuje da je on vaskrslog Jovan Krstitelj, te se podrazumeva da ovo nije veru u opetutelovanje, već u pravo vaskrsavanje umrlog na zemlji — od strane ljudi koji ne poznaju šta sledi ličnosti — Hrista (*od stih. Mašiah/Pomazarik/ Mesija*). Reći samog Isusa o Jovanu Krstitelju, kao o lili koji dolazi na zemlji, očigledno da posude drugečiji smisao: upotrebljavajući narodnu veru u novi dolazak Iliju (uzetog živim u nebo), Hristos u sročenom u toj veri ukazuje, da je Jovan već ispunio ulogu prednaznačenu Iliju: »I ako hoćete vjerovati on je Ilijia što će doći« (Mat. 11,14).

(3) O onome što sledi kao i rečenome vi. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* Bd. I, Abt. 1., Oldenberg. *Die Lehre der Upāniśadēn und die Anfänge des Buddhismus*. 1915, st. 27—35 i I. Farquhar, *The erowin of Hinduism*, 1913; odr. »Seelenwanderung« u »Religion in Gesch. und Gegenwa.

(4) H. Oldenberg, *Die Lehre der Upāniśadēn und die Anfänge des Buddhismus*. 1915, st. 113

(5) Deussen, *Geheimlehre des Veda*, st. 37

(6) Ovdje lako ponice pitanje: otkud samo za dela donose plod i opredeljuju bezishodni tok svetskog dogadanja? Kud se devaju plodovi dobrih dela i ne mogu li oni da nadmaše prve? U karmi određenog čoveka dobra se dela takođe pokazuju u njegovoj budućoj sudbi kao i zla. Ako se, ne gledajući na to, uvek pretežno misli na stranu zlih dela — i učenju o karmi načelno je pessimističko, a to je očigledno odatle što se dobro misli kao odlaganje od života, izlazak iz kružnih putanja svetskog života, a zatim na poslednje ne može da se ima zasnovan uticaj.

(7) Za sve gore rečeno uporedi prelepou istraživanje jezuite Dahlmania: *Nirvana*, Berlin, 1896, a takođe i gore navedenu knjigu Oldenberga

(8) U produžetku vidi Erwin Rhode, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube bei Griechen*, 7. v. 1921, Bd. II, st. 1—137.