

učenje o seobi duša

(istorijski-religiozni nacrt)

simeon ludvigovič frank

Učenje o *seobi* duša nužno je razlikovati od učenja o *opetutjelovljenju* (pervaplošćenju). Poslednje se odnosi prema prvome kao rod prema vidu (vrsti). Opšta misao, da ponaosobna ljudska duša nije jednom za svagda privezana za dato 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 štaviše u necelozraslo (neorganičeskoe) telo, naprimer kamen itd. — jedva da nije opšta vera svih ili većine prvobitnih naroda. To je prirodan 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 ometaču. Narodoslavlje gotovo svih naroda puno je poverenja u sposobnosti da se »preobrati« 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 preobrati u jarcica, već i da kaže ko ga je ubio, kroz sviralu izradenu od drveta izraslog na njegovom grobu. »Metamorfoze« (»Preobraćenja«) Ovidija i jesu zbirke basnoslovki i bajki (legende i skazoke) starog sveta o takvom rodu »pretvaranja« čoveka, t.j. prelaženja njegovog »ja« iz običnog, vlastitog tela u najrazličitiye drugačije telesne oblike. Bajke, is-povesti i priče takvog roda prvopojčinjući stepena narodnog duhovnog obrađivanja, neophodno je čitko razlikovati od religioznih verovanja: tako i drugo sliveno s opštim, prvobitno sasvim stranim sastojkom umetničke igre i mašte, predstavljajim kako međusobne oduševljenosti 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 prapoečno zavetno sazercanje sveta, ako ne za sve, a ono za ogromnu većinu prvobitnih naroda bio »totemizam« — vera u proishođenje datog plemena iz određenog životinjskog koje se poštuje kao svesteni pokrovitelj i božanstvo plemena. Koliko god da je u drugim odnosima bio i nejasan smisao te vere, ona u svakom slučaju svedoči o tome, da se na prvim stepenovima duhovno-zavetnog razvitka ljudima predstavljala prirodnom (jestvujućom) jednakost ljudskog suštastva s životinjskom (ne gledajući na razliku telesnog oblića), odakle i poniče predtava o lakoći prelaza jednog u drugo. Na ovo se odnosi, konačno, i mnogobožacko predstavljajne kumira i kipova, kao stvarnih utelovljenja bogova. Jevrejsko starozavetno predstavljajne naročito 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 nebitujuće otkrovenje o suštastvu čoveka (i Boga).⁽¹⁾ S bibijskom 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 opetutjelovljajne u drugo ljudsko biće.⁽²⁾

U opštem predstavljajnu većine prvobitnih naroda o *mogučnosti* 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 stranstvovanje, »tumaranje« (takav je smisao induske reči »samsara«) 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 »arijska« naroda: kod Indijaca, Kelta i Tračana; od poslednjih je zajedno s obožavanjem boga Dionisa prešla u orfičku opštinu drevnih Grka. Pripadnost ta 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 shvatanje (shvatanje naroda čiji jezici pripadaju »indo-germanskoj« grupi i verovatno su proizašli iz jednog prajezika) a niukoj meri ne ukazuje na jedinstvo rase, već je i odatle posebno, što drevni indusi do mešanja sa odvajkada tamnim starosedeoicima (aborigenami) indijskog poluostrva, kao prvo *nisu poznali* 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 blagokazima »Rgvede«, imala je bogojedinstveno značenje (testičeski 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 svestenog zakona«) — i u vezi s tim, vera u ličnu besmrtnost na nebesima, u božanskom svetu umrlih »očeva«. Strano očuvavanje poštujućom negom obožanstvljenih predaka i obavezanost udovice da očuva vernost umrlom mužu (već poznije — dobrovoljno da ga sledi u zagrobni svet) — te značajne crte najstarije induske zavetnosti očigled-

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

Veoma je zanimljivo za prosledjajne u kakvom se početnom obliku u Indiji pojavljaju — klasičnoj zemlji učenja o seobi duša — predstave, koje u čisto vremensko-nastajućem poretku sadrže zametke tog učenja.⁽³⁾ Koraci tog duhovnog prolaženja postepeno počinju da se sreću u najstarijim bogoslovskim spisima nazvanih »Brahmane«, t.j. bogoslovskih istumačenja obreda prinosenja 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 nađu obitavališta večnog života, već da »zaglušene ognjem i dimom« — pri sažanju tela — do otisnuća svome istinskom obitavalištu na nebesima treba mnogo da lutaju nešto u rodu videnja čistilišta), ali izniče 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 govori, 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 opšteg saznanja, koje predstavljajne zagrobni 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 opštem pravilu, kao njegovu novo ovaploćenje na zemlji, već kao menjajući događaj, koji ne prekida njegov zagrobni 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 dogadjanje vraćanja životu. Na taj način prvonačelnim 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 suđeno — 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 zagrobnoj smrti sama je po sebi bila sklona da privede predstavljajnu, po kome smrt u drugačijem svetu takođe označava načelo novog zemaljskog života, kao što je smrt na zemlji — načelo života u drugačijem svetu.

Privedeno predstavljajne verovatno bejaše ishodišnom tačkom kasnijeg induskog učenja o seobi duše — ali tek u čisto spoljašnjem, vremenskonastajućem poretku. Po svom zavetnom podstreku ono je gotovo neposredno suprotstavljeno poslednjem. Ističe ono iz najdrevnijeg razdoblja indijskog oblikovanja duha, iz prisutnog čuvstva strasne povezanosti za život i njemu odgovarajućeg užasa pri pomisli na smrt, i samo je pojačavanje straha od smrti kako tada u poznijem klasičnom indijskom učenju o seobi duša — jednako kao i odgovarajuće grčko učenje, koje je naprotiv, proizvod odustajanja i odvratanja 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 poznijeg učenja o seobi duša bilo usvajanje totemističkih predstava od arijskih zavojevača Indije, zemlje tamnih starosedelaca, kraće rečeno — uticaj prirodnačkog (naturalističeskago) sastojka prvobitne induske pobožnosti. U takvoj prirodosmernoj pobožnosti nema načelne mede između ljudske duše i oduševljenosti ostale prirode, tako da nema osećaja prevashodne nezamislivosti značenja svake ljudske posebnosti. Potpuno je prirodno (uobičajeno), da ljudska duša počinje da se razmatra kao neka voljnost razlivena u prirodi bezlične duševne dejstvenosti ili vaseseljenke duševne podloge, odakle lako poniče predstava, da posle čovečje smrti zalih duševne dejstvenosti ili duševnog prasloja (psihičeskago 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 složenosti zasebnih njenih sastojaka i razvoja, javlja se za uslov spasenja duše od budućih seoba, konačnog uspokojenja u blaženstvu »nirvane«. Istinsko proisticanje učenja o seobi duša zaključeno je u spajanju prirodnačkog osećanja sveta sa sveobraznim izgledom, koji uspostavlja pravo samosvojno dostojanstvo indijske pobožnosti — sa obrazom (ideej) *karma*.

Poznato je, šta je to karma. To je sudba ljudske duše u novom zemaljskom životu, opredeljena njenim delima u prethodećem životu — pripadna (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 ovaploćenja duše, već njome posledujućem zemaljskom ovaploćenju, stradalništva i radosti života samo iznimkom mogu da budu nezasluzenim — oni su vazda zasluženi u prethodećem životu. Karma daje opravdanje i kastinskom ustrojstvu društva: nepravednost društvenog ustrojstva, u kojem se pojedini čovek od rođenja koristi svim povlasticama i počastima više kaste, a drugi je osuđen na bedu i poniženje pripadnje nižoj kasti, iščekava, ako se veruje da se svako rada u toj kasti, koju je on sebi zaslužio svojim prethodnim životom. Karma je neki zakon održavanja naravnstvene (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.

rednom ovaploćenju čovek dobija odmazdu za svoj prošli život. Naročito je oštro iskazana misao, da uopšte sav zemaljski život čoveka jeste rezultat pada po zgrešenju, ogrehovaljenju, izvršenog dušom u njenoj nebesnoj domovini, gde je ona bila božanska ili bogoslično biće. (U česticama, 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 odnošenju pitagorejca) čemeran udeo bogova, zbog svojih grehova palih na zemlju i primoranih na kruženje opetutehovljivanjima:

*•Postoji presuda sudbe, bogova besmrtnih rešenje
Pradavno — stegnuto je ono neurušivom kletvom
Ko okalja 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 vremenitim 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 mreže.
Sad i ja takav, izgnanik bogova i smeten sam.
Nekad davno mladićem bejah i devojkom i pitcom,
I grmom, i nemom u vodinstanjen ribom.
Plakao sam i zapomagao, ugledavši tudinsko mesto.
O, s kakvog vrhunca, s kakvog carstva blaženstva
Padoh na nisku zemlju, živčici sad među smrtnim!
Mračno mesto u kom caruju ubistvo i zloba,
Duhovi zlodela ovejavaju gomilom i šire se u mraku,
Suša, truljenje smenjivanjima, poplava i svakakve bede» (9)*

Empedoklo oplakuje gorku sudbu ljudskog roda, poniklog iz »grdnje i jecaja bogova«. Kroz očišćenje i rad nege (askezu) ljudi mogu da se podignu u novim rođenjima na više stepene bivstvovanja — radajući se jasnovidećim, pesnicima, vračevima, 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 suštog (bitija), sa gušećim predstavljanjem (koje se svidelo Niču 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 Aristotela Eudem u predavanjima je saopštavao svojim slušaocima: »ako je verovati pitagorejcima, da se sve mnogokratno ponavlja, to ću ja o nekoj ponovo pred vama rasuđivati, 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 nesuštinskim izmenama bile su popularizovane (snishodavane, narodusaobražene) kod grčkog lirskog poete *Pindara*. Za duše, sposobne za očišćenje, dovoljna su, po Pindaru tri uslediva zemaljska rođenja (obustavljanih vremenitim prebivanjem u (h)adu); nakon poslednjeg od njih, u kojem se duša rada kao »heroj«, vođom ljudi, ona se vraća večnom blaženom životu u božanskom svetu. Ne samo učenje o seobi duša, već otvoren njegov odgovor, susreće se sa svelikom »karme«, koja određuje sudbu ljudi kod grčkih tragičara, osobito kod Ajsihla i Sofokla: sila, a nekako i samobitnost već izvršenog greha iznova produžava da živi u sudbini potomaka i kroz njih kažnjava sve novijim zlo delima i bedništvom. I s time ujedno pada beznadežno predstavljanje ži vota. kao s vrhostive »smrti« duše.

No, najveći umom, koji je prisvojio i filozofski 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 detaljnije 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 srodna za čulne oči nesagledivom i večno-neizmenljivom svetu ideja, kojem po svojoj prirodi pripada i proishodjenjem 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 (bogopodobiće), 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, suprotstavljena: manjoj meri, indijsko i orfičko-pitagorejsko predstavljanje o mogućstvu otehovaljenja ljudskih duša u životinjske ili čak biljne očigledno je neusaglasiva s platoničkim ubeđenjem, da se osnovom duše i izvornom 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, oštra dvostrukost između nebesnog i zemnog sveta, predstave o zemaljskom životu, kao o izgnaništvu 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 zemlju) i opšti Platonov osećaj beznađežnosti zblizava ga orfičko-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) obličju, sa upozorenjem na »drevno kazivanje«, ili kao u zaključnoj knjizi *Države*, na svedočanstvu čuvenog lica, koje je vremenito boravilo 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 opštoj prirodi i naznačenju duše. U svakom slučaju osnovna dvostrukost kod Platona, predstava o gotovoj tudini duše telu, te kao da po samo 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 poznije oštro protestovao s tačke viđenja svog poimanja duše, kao usvrhovaljenosti (entelehii) tela, Platonov učenik, Aristotel. Nema više potrebe za detaljnim zadržavanjem na učenju o seobi duše kako se ono razvijalo kod Platona: ono u opštosti ponavlja učenje orfika i pitagorejaca. Ocenićemo samo dve odlike Platonovog učenja, od kojih je najodnosnije drugo.ao prvo, Platon nigde ne spominje mogućnosti otehovaljenja ljudske duše u biljke — granica ovaploćenja ostaje životinjski svet, i pritom preimućstveno u licu višeg njegovog roda: grabljivih zveri, orla, labuda, ptica pevačica; a i to su nekako granični slučajevi, a tada kao po opštem pravilu seoba je duša ograničena svetom ljudskih bića. *Drugo*, viša razlika po početlu Platonovog učenja sastoji se u tome, što se suštinski ograđuje 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 ovaploćenja, rukovodeći se pri tom opitom prošlog života. Jednom izabravši sudbinu, duše već u daljnjem pripadaju vlasti odluke (orka), neophodnosti, ali, sam izbor — slobodan je. Tajanstveni prorok uzima sa lana Lahese (*moira*, t. j. sudbe *prošlog*) listiće s nacrtima budućeg života i slažući ih pred dušama, koje od njih mogu da odaberu, govori im: »jednodneve 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 (životni put) ... Krivica je na izabirućem; bog nije kriv«. Ovde se oštro 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 stradanje u sledećem životu — Platon jasno govori, da bi to bilo neusklađivo 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, filozofski utemeljenih razumevanja o istinskom suštastvu dobra i zla.



zorica b. dordević

Vera u seobu duša nije se očuvala u kasnijim razdobljima grčke pobožnosti — ni u grčkoj filozofiji, gde je bila istisnuta i potpuno drugačijim, aristotelovskim poimanjem duše, i panteizmom *stoičara*, za koje je duša delić božanskog ognja, što ima da se slije sa svojim istočnikom i materijalizmom škole Epikura, koji je postavio za svoj osnovni zadatak da spasi ljude 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 svetosagledanja u novoplatonizmu. Ako kod najvećeg od mislilaca novoplatonizma, Plotina, misao je uporno usaglašavana sa sozercanjem božanskog sveta, srodnošću 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; ovaploćenje ljudskih duša u životinjske Plotin se očigledno koleba da prizna, i samo ga uslovno smatra mogućim (»ako, kako govore, duše životinja jesu duše ogrešivših se ljudi«) i sam je sklon misli o korenitoj suprotstavljenosti između ljudskih i životinjskih duša (poslednje on smatra gotovo proizvodom razlika jedne svetske duše po celom ucelosraslom svetu). Da opetutehovljivanje i opšte za njega (ukoliko je u njega moguće verovati) jeste nešto u suštini protivrećeće istinskom nebeskom suštastvu duše i omogućeno samo po sili toga, da duša ogrezne u (pri) zemne utiske, kako bi se

oblepila njoj tuđinskim 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 prevashodnog i neizmenljivog dobra svake jedinke u njoj sveličnosti. Vera u seobu duša, mimo predašnjih svojih (napred spominjanih) zastupnika, opire se o prastaru predstavu, po kojoj se suštost ličnosti zaključuje u nekoj »duševnoj stvari«, 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 posebnosti saznanja: samo pod takvim uslovima »jedna i ista duša« mogla je, kao kod Empedokla, »biti mladićem i devojkom, pticom, grmom i ribom«.

U tom odnošenju zanimljiva je i još uvek ima značenje celovitog sklopa, kao izraz zapadnog saznanja, izraslog iz hrišćanskih zaslada, kritika (lučeće odvajanje) kojoj podvrgava učenje o seobi duše engleski filosof Džon Lok. U svom *Ogled o ljudskom razumu* (1690), prosuđujući 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 večne duševne samobitnosti (substancijalnosti). Ako se seoba duša dopusti, to u svakom novom ovaploćenju 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, »bludneje« duše po zemlji (samsara), »kruženje rođenjima«, kao neka vrsta adskih muka na zemlji, kao *zao udeo* od kojeg duša ište *izbavljenje* — u panteističkom slivenju s *Brahmom*, pogasnuću u *nirvani* ili u pokoju blažene lične besmrtnosti u nebeskom svetu. U novom evropskom saznanju povezanim s njegovim očekivanjem najboljeg (optimizmom), s potvrdnom ocenom zemnog života i verom u njegov napredak, taj klasični smisao učenja o seobi duša sasvim se utire i zamenjuje pretpostavljanjem seoba duša kao nekoj najispunjenijoj i najpoželjnijoj vrsti zagrobne besmrtnosti duše. Određuje li se ta vera prosto žedu što dužeg učestvovanja u zemaljskom životu, žedu koja ostaje nezadovoljenom kratkoćom jednog ljudskog veka ili moralnim saobraženjima u ispravljanju grešaka po budućim utelovljenjima predstojećeg i smeštanja nezastuženih 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 *Vaspitavanju ljudskog roda* — u istoriji evropske misli jedno od prvih zasnivanja vere u napredak čovečanstva. Ta vera pretpostavlja, da će svako novo pokolenje da živi moralno i intelektualno harmoničnije i poštenije od prethodnog, žanjući plodove napora i stradanja prethodnog. Ali dobrostivost napretka bila bi nepotpuna i štaviše uključivala bi u sebi protivrečnost, da ukoliko bi svako dato pokolenje bilo tek sredstvo za bolje nasleđujućeg, svakoj ličnosti ne bi bila data mogućnost da saučestvuje u svoj punoći naravnstvenog i duhovnog usavršavanja čovečanstva. A s tim u vezi, naime, Lesing smatra »nikako od prve besmislenom« ideju, da »sam ja na svom putu savršenstvovanja dužan da prođem kroz mnoge kore (omotače) ljudskosti«. Očividno je da Lesingu pri tome ne dolazi u glavu suštinski, gore naveden Lokov stav.

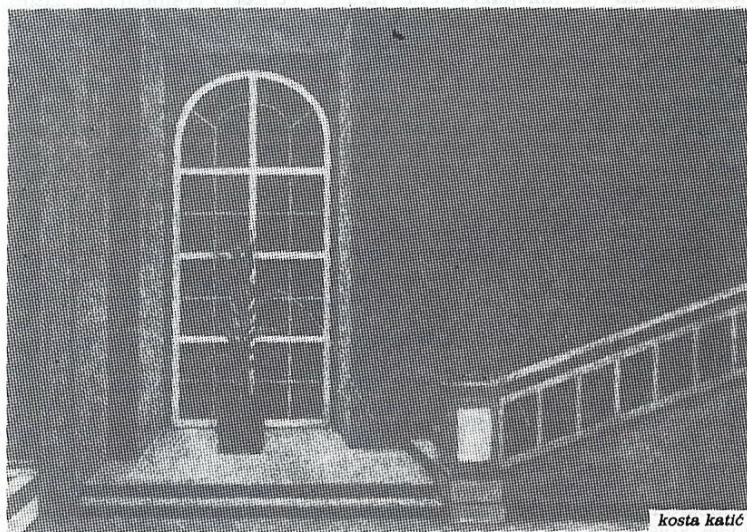
U nešto slično »seobi duša« verovao je — po sili svoje nezatomljive žedi tvoračkog učestvovanja u životu — i Gete. Poznate su njegove reči u starosti: »Ako se tokom celog svog života neumoljivo naprežem, i moj duh je sposoban još mnogo da sazda, to je priroda *obavezna* da mi isporuču novu vrstu postojanja,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

Jedan od njegovih savremenika kazuje, da je u noćnom zavanju psa on poznao vapaj nekog nižeg domena — a nije moglo da mu dođe u glavu, kao Pitagori, u satiričnom opisu Ksenofana, da u njemu pozna i »glas umrlog druga«. U svojim filofsok-poetičkim razmišljanjima *UrWorte. Orphisch*, on oblikuje ličnost kao »izgrađen, živi, razvijajući se lik«, koji »ne može da razdubi 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 vuče k slivenju s opštim, ali po naravnstveno ograničavajućem zakonu, u samoopredeljenju se sazda je oposebljenje višeg stepena; ali svoje dovršenje ono nalazi, na kraju krajeva, u okrilačenoj nadi na večni život u kojem se izražava njegovo najdublje suštastvo: »jedan zamah krilima — vekovi su nam ostali otpozada«. Širinu metafizičkog svetosozercanja Gete očigledno ne meša sa uskošću predstave o opetutovljenju duše u obično nam poznatim vidovima zemnog bivstvovanja. On misli beskonačnost svetova i likova života i veruje u vaskresenje i novo ovaploćenje u nekim nama nevidljivim novim eonima i likovima vaseljskog života. Zavetne Geteove predstave u saglasnosti sa sveopštenjem njegovog duha, moguće je razumeti jedino kao neki spoj tačaka nebeske besmrtnosti, vaskresenja u ploti (telesnom) i »opetovaploćenja«. Po sili sveobgovske predstave o jedinstvu Boga i vaseljskog bitija, kao i po jedinstvu »nebeskog« i »zemaljskog«, besmrtnost je duše za njega samim tim i njeno vaskresenje u ploti, »ovaploćenje«, novo razdoblje u njenom sudeoništvu u vaseljskom bitiju. To sazercanje stoji sasvim naročito (lično) u krugu verovanja u stepenovanu sudbu duše i tek se dodiruje s običnim učenjem o »seobi duša«.

prevod sačinio: Petrović M. Aleksandar

napisao: Simeon Ludvigovič Frank, prevod iz zbornika: »Pereselenie duše« problema besmertija 6 okkultizme i hristijanstva, Ymca Press, Paris, 1935.

prevod sačinio: Petrović M. Aleksandar



(1) Slučajan odzvuk totemističkih predstava u Bibliji ne sastoji se samo u tome što osuđuje obzivanje zlatnog teleta, već i u govoru proroka Daniila o vavilonskom 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 Jevandolja, kao da sadržavaju učenje o opetutovljenju, samo spoljašnjim likom održavajući sličnost tog učenja, a suštastveno imaju sasvim drugi smisao. Ako narod prima Isusa (od sthb. Jehošua, /Gospod je Spas/, Spasitelj) kao vaskrslog Ilju, Jeremiju ili drugog proroka, ili Irod predskazuje da je on vaskrsli Jovan Krstitelj, te se podrazumeva da ovo nije vera u opetovaploćenje, već u pravo vaskrsavanje umrlog na zemlji — od strane ljudi koji ne poznaju šta sleduje ličnosti — Hrista (od sthb. Mašiah/Pomazanik/ Mesija). Reći samog Isusa o Jovanu Krstitelju, kao o Ilji koji dolazi na zemlju, očigledno da poseduje drugačiji smisao: upotrebljavajući narodnu veru u novi dolazak Ilje (uzetog živim na nebo), Hristos u sročenom u toj veri ukazuje, da je Jovan već ispunio ulogu predznačenu Ilji: »I ako hoćete vjerovati on je Ilja što će doći« (Mat. 11,14).

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

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

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

(6) Ovdje lako poniče pitanje: otkud samo zla dela donose plod i opredeljuju bezishodni tok svetskog događanja? Kud se devaju plodovi dobrih dela i ne mogu li oni da nadmaše prve? U karmi određenog čoveka dobra se dela takode pokazuju u njegovoj budućoj sudbi kao i zla. Ako se, ne gledajući na to, uvek pretežno misli na stranu zlih dela — i učenje o karmi načelno je pesimističko, a to je očigledno odatle što se dobro misli kao odlaženje 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 prelepo istraživanje jezuita Dahlmanña, *Nirwana*, Berlin, 1896, a takode i gore navodenu knjigu Oldenberga.

(8) U produžetku vidi Erwin Rhode, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeit ts Glaube der Griechen*, 7. vg. 1921, Bd. II, st. 1—137.