

Кнез Сергије Николајевић Трубецкој

## ВЈЕРА У БЕСМРТНОСТ\*

Ако је у сазнању наше духовности могуће тражити основе вјере у постојање духовнога начела независног од тијела, онда, као што смо већ видјели, такво сазнање још не може само по себи да служи као доказ личне бесмртности. Оно, неоспорно, свједочи против материјализма и различитих разноликости сензуализма, али оно не доказује бесмртност личности.

Видјели смо да ни сазнање апсолутне 'самости' која се налази у дубини нашега 'ја', ни философски идеализам Платонов нијесу послужили за такав доказ: Платонову аргументацију је сматрао за незадовољавајућу још његов ученик Аристотел који је стајао с њим на истој подлози и признавао у духу човјека присутност вјечне, натчулне енергије. Дозволимо да наша душа, наше лично сазнање 'судјелује' у томе начелу — оно је различито од њега; наше осјећајуће 'ја' умире заједно са свом нашом огранском физичком индивидуалношћу. Зар 'није могуће видјети у њој временског носиоца, огран вишега духовног начела које се појављује у њој и кроз њено посредство и у исти мах се органичава у томе пројављивању, губи своју чистоту, као свјетлост која пролази кроз непрозирна бојена стакла?

Ако је Платонова критика инсистирала на супротности између универзалне идеје и индивидуалнога људског бића, мислиоци наредних времена другим путем су долазили до одричнога резултата.

Тако са гледишта критичкога идеализма, сав свијет појава, сва природа, као предмет опита, условљена је формама нашега сазнања, нашега опажања и поимања, чулности и расуђивања, који претходе свакоме опиту. Сазнајно 'ја' (субјект опита), јесте на тај начин априорни услов свега времено-просторнога свијета (објекта опита), свега што називамо природом или појавом. Али то познавајуће 'ја', тај претпостављени субјект сазнања, који претходи свакоме могућем опиту, и условљава га а-приори, ни издалека се не идентификује са нашим личним конкретним 'ја', каје је само предмет нашега уну-

---

\* Овај чланак је одломак (завршни) из философског есеја **Вера в бессмертие**, *Собрание сочинений*, II, Москва, 1906, 399—417., превео др Димитрије Калезић

тарњег опита и утолико је само условљено, априорним облицима' нашега сазнања. Мање од тога, унутарњи опит, по Канту, условљен је још и спољним опитом, уколико све наше унутарње психолошке промјене стоје у вези са спољним промјенама.

Наследници Канта, велики њемачки идеалисти, који су разрадили учење о 'апсолутноме ја', или 'апсолутноме духу', о свјетској вољи или универзалноме разуму на најодлучнији начин су разликовали та вјечна и апсолутна начела од ограничене људске индивидуалности. У системима Шелинга, Хегела и Шопенхауера, пантеистичким по суштини, за личну бесмртност налази се мало мјеста. А међутим, поменути мислиоци су били несумњиво идеалисти.

Али нема потребе да се задржавамо на историјским примјерима, кад је питање јасно само по себи. Ако нас теоријско самосазнање убјеђује у то да у дубини нашега познавајућег разума лежи надфеноменално духовно начело, и да је сав наш опит, посредством кога ми сазнајемо свијет, условљен исконским актима опажања и поимања, или, напосто, сарадњом тога активног начела, онда нам такво убјеђивање још не дозвољава да закључимо о **личној** бесмртности душе, о вјечности наше психичке индивидуалности. Исто тако, ако из моралне области ми износимо сазнање општеобавезности норми добра и правде и сазнања безусловне вриједности моралних идеја, духовних добара, која се признају за вјечна по своме духовном назначењу, онда и то само по себи још никако не доказује да је наше лично 'ја' бесмртно и неуништиво. То не доказује и несумњиво **самобитно стваралаштво** духа које ствара и фиксира идеалне вриједности у естетској области, то јест прије свега у области искуства, а затим и уопште у области чулнога опажања.

У томе смислу сви аргументи Платона и његових следбеника показују се неубједљиви. Сва апстрактна расуђивања о 'сродству' индивидуалне душе са наиндивидуалном, универзалном 'идејом', о сродству временске индивидуалности са надвременском духовношћу — изгледају само као покушаји сјединења посредством слика или метафора разнородних појмова који искључују један други.

А међутим, те слике и метафоре служе као израз основнога, мада и парадоксалнога факта нашега духовног живота: ми не знамо разум без субјекта, без сазнавајућега, мислећег 'ја', и таквим субјектом разума јавља нам се, прије свега, **наше** ја, наш сопствени субјект у његовој индивидуалној, ограниченој сфери сазнања. Исто тако ми не знамо никакав духовни живот без таквога субјекта. Ако га ми цијенимо као вјечан и безусловно вриједан, то је на основу **личнога** моралног опита и поимања; и ако ми признајемо надфеноменалну природу разума или идеалност мисли, то је опет на основу личнога самосазнања. Ми можемо да говоримо апстрактно о разуму и о идејама, о моралним вриједностима, али је несумњиво да све то преживљујемо, испитујемо, сазнајемо у сфери нашега личнога душевног живота. И ако нам анализа показује ограниченост тога личног сазнања, тиме нам она већ раскрива у њему и наиндивидуално начело; а у нашем личном сазнању, у **нашој друштвеној стварности, сједињују се супротности релативнога и безрелативног, временога и надвре-**

ног, феноменалнога и надфеноменалног, ограниченога и трансцендентног.

Ако се ми уздижемо над чулном присутношћу нашега сазнања, ако ми не пливамо и не тонемо у потоку осјећања, него се уздижемо над њима, осмишљајемо их у нашим опажањима и поимањима, прерађујемо их у вриједности које дају идеалан смисао, ако усред свих чулних неодољивих тежњи и мотива који одређују наше владање ми разликујемо идеалне моралне **основе** дјеловања, опште норме обавезног, онда у свему томе ми уочавамо основни факт нашега душевног живота, или непрестано стваралаштво. И тај факт буди у нама сазнање духовности — не разума, не мишљења само, не посебних функција нашега ја, него свега нашега нераздјељивог сазнајног бића које се постојано уздиже над својима пролазећим стањима, над оним што му је дано, над оним што је могуће сазнати током сазнања. Коријен вјере у бесмртност лежи, на тај начин, у нашем личном самосазнању.

Разматрајући појам **личности**, ми без тешкоћа примјећујемо да он означава не једноставну индивидуалност, него идеалност која се одређује идеалним знацима, естетским и моралним. Личност се поима као конкретно одређено лице — с њом се веже представа одређенога спољног моралног облика; даље, она је сазнавајуће биће, обдарено разумом, то јест способношћу идеалнога, и која се утолико јавља носиоцем вишега, наиндивидуалнога, надемпиријског начела; најзад, личност се поима као биће које посједује безрелативну, моралну, идеалну вриједност или достојанство. На тај начин сам појам личности означава конкретно сједињење индивидуалнога и наиндивидуалног, идеалнога и појединачног.

Духовни живот јесте живот личности. И ето зашто се вјера у бесмртност развија и разраста заједно са растом личности и њеним духовним животом.

## V

И тако, вјера у бесмртност је вјера у духовну људску личност, везана с развијањем личнога самосазнања и сазнања вриједности људске личности — теза која се потврђује самом историјом те вјере.

Већ у наредба који се налазе на релативно почетним степенима духовног развика, 'оци' — највољенији, најпоштованији и најцјењенији између покојника — нешто су више но једноставни привиди и служе као предмет најпобожнијега религиозног поштовања. Даље, личности које су се издвојиле за живота нарочитом мудрошћу (војници, вођи), који су пројавили за живота силу духа, такође се јављају предметом религиознога поштовања, постају **хероји**, придружују се бесмртности богова. Као што смо раније већ говорили, — бесмртност су тражили код богова; човјеку су они саопштавали путем откровења, — уколико се сам човјек показивао непосредно повезан са вишом силом, уколико су у њему сазнавали и поштовали ту вишу силу, видјели су у њему слику Божју. Истина, та се вјера подударала са вјером у богове од којих се ниједан није показао 'истинитим Богом', то јест није оправдао вјеру. Али напореда са тим религиозним вјеровањима ми

ћемо означити такође и она која су се јавила мимо религије — као резултат моралнога искуства и раста духовнога живота: личност добија безрелативну идеалну вриједност, као, на примјер, личност Сократа, која постаје бесмртна у сазнању Платона, открива му тајну своје духовности, сва прожета идеалом коме је служила. Ма како били неубједљиви докази бесмртности које је предлагао — Платон, као умјетник, је достигао оно што није успио да достигне апстрактним доказима: он је створио слику бесмртне личности Сократове у којој се као идеално-вриједно јавља не апстрактна идеја, него сама **конкретна одухотворена личност**.

Највиша безусловна, ако је могуће рећи, божанствена вриједност људске личности, открила се Платону не само у духовно-моралној страни, него и у естетском опажању: он је проживио то откривење у патосу полне љубави којој посвећује два надахнута своја дијалога, **Федар** и **Гозбу**. У тим дјелима он с поражавајућом дубином и умјетничком снагом показује **идеални** моменат ероса: биће које воли открива се вољеном у свјетлости која превазилази неземаљске љепоте а коју (свјетлост) нико осим онога који воли — не види ни осјећа као истиниту слику; напоредо са чулном склоношћу, са животињским инстинктом, он испитује чисти трепет дубокога поштовања 'пред светињом љепоте', и нехотице поштује предмет своје љубави који му се јавља некаквим вишим бићем. Ако он воли истински, његова је љубав чиста и несебична, способна да савлада грубе нагоне и покреће на највеће жртве онога који воли: он је спреман да сам даде свој живот за вољено биће, не зато што у њему види извор кратковремене животне насладе, него зато што у њему налази вишу вриједност. Такво благородно биће је **благодат** за онога ко воли; оно даје полета његовој души, подиже је над грубошћу и чулним животом и даје му да унапријед ужива вјечни идеал. И, с друге стране, то осјећање је способно да пробуди одјек у души онога ко воли, присиливши и њу да осјећа ону вишу вриједност коју она носи у себи.

Овдје поново умјетник Платон, који је примијетио у еросу пројаву, откривење више природе људске личности, залог личне бесмртности (**Федар**, 256), иде даље него Платон мислилац, који, исходећи из своје теорије идеја, стријеми да **објасни** ерос као тежњу према чистој, универзалној и утолико апстрактној идеји. Према његовоме философском учењу о еросу, предмет овога последњег јавља се не индивидуално биће, не личност вољенога бића, него чиста **идеја** љепоте. Кад се еротична тежња пробуди у човјеку, он као да од тога почиње да воли лијепо тијело и лијепе облике, од њих се уздиже до љубави према прелијепоме у области моралној и умној и, најзад, отуда је дужан да досегне врхунац бестјелеснога созерцања безобалнога мора прекраснога, чисте умом-постижне 'љепоте по себи', слободне од било каквих конкретних форми или слика. Ма како било узвишено то идеално созерцање и ма какво [било] његово умјетничко сликање, оно нас не може никако присилити да заборавимо да је љепота незамислива без конкретних форми или без естетске **појаве**. Та теорија која све своди на апстрактну идеју прелијепога и тежи да одвуче (одвоји) љепоту од појава, у коријену подрива сваку могућу естетику. Мање од тога, она

противречи дубокоме умјетничком представљању ероса које је дао сам Платон у своме **Федру**, сликању у коме се апсолутно вриједним, вишим бићем, за онога ко воли не јавља апстракција, него сва жива личност вољенога у његовом духовно-тјелесном облику. Нико није пришао ближе од Платона тајни ероса и тајни естетскога и умјетничког стваралаштва, везаног с њом. Али његово философско учење не објашњава оно исто што је он први пут с надахнутом прозорљивошћу сагледао и описао — оно откривење више вриједности људске личности, ту појаву **слике Божје** у лицу вољеног бића које се с таквом превазилазећом силом, с таквим силним патосом, доживљава у свјежој и чистој, а не развратној полној љубави.

У Платонову философском објашњењу ерос губи ту живу цјеловитост у каквој га представља умјетник Платон: он се распада на два супротна момента — умно созерцање чисте идеје у коме нема ничега еротског, и инстинкт размножавања врсте, физичка страст у којој нема ничега идеалног. Међутим, у стварном еросу, не гледајући на поларитет стријемљења која се исказују у њему, уклања се граница између идеалнога и чулног, и љепота је појава идеалнога у чулном, одуховљавање, преображај, просвјетљење чулнога. У Платоновој теорији ерос, као природни инстинкт размножавања, условљава чување или бесмртност врсте у смјени пролазних, смртних индивидуа; и над тим индивидуама које пролазе, смјењују се, посјећују **привидно** биће, уздиже се вјечно-постојећа **идеја**, крајњи предмет философскога созерцања.

Таква је граница апстрактнога умовања. Та вјера у личну бесмртност коју је Платон изнио из свога општења са личношћу Сократовом, из откривења више вриједности личности човјекове, преживљенога у патосу љубави — та вјера се није смјештала у оквире његовога умовања и није могла да буде доказана или оправдана апстрактом аргументацијом. Апстрактни безлични идеал и привидна индивидуалност — то је контрадикција из које антички свијет није изашао ни у области религије: привидно постојање без истинитог **живота**, или вјечни живот без личне бесмртности.

И ако на крају крајева ми зажелимо да укажемо на такво религиозно учење које је потпуно доследно и, не улазећи у унутарњу противречност са самим собом признаје реалну бесмртност као вјечни живот личности, онда ми нећемо наћи другог учења осим хришћанског. Хришћанство, религија Богочовјека, је јединствено учење, јединствена вјера, која је дала потпуно конзеквентан и, може се рећи, апсолутан изражај вјере у личну бесмртност. Основни факт и у исти мах основни парадокс нашега личног самосазнања — непосредно сједињење чулнога и идеалног, временог и надвременог, физичкога и духовног, узводи се овдје на апсолутни степен, на признавање јединства, сједињење Бога и човјека у лицу Христа и у захтјеву таквога сједињења, таквога јединства или богочовјештва за све вјерне који се позивају да у свакоме своме ближњем виде слику Христову, и сами по себи су дужни да јављају и проповиједају Бога свијету у својим ријечима и дјелима. Са те тачке гледишта човјекова личност се јавља као нешто апсолутно вриједно, потенцијално божанствено: а пре-



ма томе бесмртност личности која је испунила свој позив, која је ушла у 'живот', са гледишта хришћанскога вјероучења, показује се сама по себи очигледном и безусловно сигурном. Никакво извртање посебних текстова у смислу спиритуалистичкога пантеизма не може да издржа ни логичку, ни историјску критику у виду категоричкога свједочанства свега **Новога завјета**. 'Духовно' јеванђеље од Јована не чини изузетак: Христос је не само 'живот', него и 'васкрсење'. И хришћанска вјера у васкрсење, везана се вјером у бесмртност, показује убједљивије од свега да се судиоником живота на крају крајева показује не само душа, него сва конкретна личност.

Само догматско учење о Светој Тројици које се потом развило и које у апстрактној форми изражава основна вјеровања хришћанства, такође садржи у себи основну и истовремено парадоксалну представу лично-надличнога бића, представу која одговара тој идеји личности, какву даје и христологије Цркве. Према томе, сам 'живот' се поима као лични живот, лично општење.

Ето зашто хришћанство и јесте оригинална религија бесмртности. Ниједна друга религија није давала вјери у бесмртност ни довољнога садржаја, ни довољног основа. Сама старозавјетна вјера Израиља која је предвиђала хришћанску есхатологију у познијим споменицима месијанске апокалиптике, првобитно се задовољавала смртним представама о привидном царству — Шеолу и није знала за учење о бесмртности. Све остале религије у суштини су се колебале између представа о привидном животу, привидним мукама и привидном блаженству, и представе о безличној вјечности. Сам ислам који је позајмио своја загробна вјеровања од јевреја и хришћана, колеба се између чулних паганских представа и пантеистичке мистике: у сваком случају он не може да даде религиозни основ својој вјери у бесмртност. За основ хришћанске вјере у бесмртност историјски и логички служи Христос, личност Христова са свим оним што се у њој открило вјерујућима. И сама вјера у Христа зависи од личнога убјеђења, од тога да ли ми видимо у њему апсолутну божанску вриједност, да ли ми сазнајемо Бога у његовом лику, његовим ријечима и дјелима? То је већ питање личнога духовног опита и разумијевања, личнога богосазнања; и у зависности од тога како ће се оно решавати стоје и друга вјеровања, везана с њим.

На тај начин ми долазимо до следећих резултата у нашем расуђивању:

1 За основ вјере у личну бесмртност не служе било какви емпиријски факти као снови или привиђења, јер снови и привиђења не би могли да нам сугеришу ништа друго осим вјере у снове и привиђења.

2 За основ вјере у личну бесмртност не могу да служе ни апстрактна расуђивања спекулативне психологије која не излази из области апстрактних идеја и не могу да докажу бесмртни живот конкретне личности.

3 За основ вјере у бесмртност може да служи вјера у личност или откровење људске личности у њеној духовности или идеалној вриједности. То откровење ми преживљавамо у нашем моралном опиту, у нашем личном самосазнању и општењу с другим личностима.

Строго говорећи, то и јесте одговор на питање о коријену вјере у бесмртност, ма како биле различите религиозне представе у којима се она (та бесмртност — ДМК) пројицира. Морално, практично значење њено је очигледно, и на њему се овдје нећемо задржавати. Неупоредиво је теже и сложеније питање о теоријској вриједности такве вјере, уколико она стварно има одређен извор у личном самосазнању; јер ма како била она у нама дубока и силна, остаје несумњиво, да се у области теоријске философије не само **бесмртност**, него и само постојање личне душе јавља спорним, и уз то далеко од тога да је то тако само за материјалисте. Не само бесмртност, него и само постојање индивидуалне душе јавља се вјеровањем, при чему су, при ближем разматрању, и то, и друго вјеровање тијесно везана међу собом и имају један и исти извор. У самој ствари, признавање индивидуалне душе у својству самосталнога реалног бића још се не даје самом вјером у привиђења — у неких народа привидни двојник или сјена умрлога директно се разликује од његова духа. Даље, такво признавање није и резултат философије, — оно се врши независно од ње и мимо ње. Остаје да се тражи извор тога признавања — поново у нашем личном самосазнању, у нашем духовном опиту.

Не заборавимо да ми овдје говоримо о **вјери** у бесмртност, о **вјери** у постојање душе, при чему се трудимо да дефинишемо значење и смисао те вјере, не чинећи никаквих догматских допуштања: За једне та је вјера откровење, за друге — илузија којој је потребно психолошко објашњење.

Ми се не спремамо да се овдје удубљујемо у сложена питања и спорове о природи људске личности и личнога самосазнања. Свак, ко је било колико упознат са кретањем савремене философије и психологије, зна како се најразноврсније мноштво најразноврснијих мишљења на та питања излагало за последњих деценија. За једне 'јединство сазнања' је психолошка илузија; за друге — 'трансцендентни услов', опита и познања; за једне — то је чисто функционално јединство', иза кога се не открива никаква метафизичка реалност, — ништа осим мноштва физиолошких елемената; другима се овдје открива отвор према области метафизике, и тако даље. Али су сва та различита мишљења, ти спорови, са јасном очигледношћу — тако је то уколико је наше самосазнање које нам изгледа толико непосредно јасно и очигледно — далеко од стварнога **самопознања**. У самој ствари, лежи ли или не било какав метафизички субјект у основу нашега самопознања, и ма каква да је његова стварна природа, дужни смо да дозволимо, прије свега, да ми не знамо наше 'ја' које нам се представља као нешто непосредно и да немамо о њему јаснога појма. И како само почињемо да развијамо такво схватање и решавамо се да расуђујемо о бићу или небићу тога толико нама блиског предмета, о његовој природи, идеалности, или реалности, ми се тога часа заплићемо у противречностима и не можемо прићи било колико поузданим резултатима: „границе душе нећеш наћи, па макар прошао све путеве — толико је дубок њен „логос“ — каже Хераклит. Зар то не показује немогућност 'рационалне психологије' и зар овдје не изгледају противречности при-

родне и неизбежне, уколико ми приписујемо наше појмове стварима које леже изван граница опитнога и рационалног знања, као што је доказивао Кант?

Прије свега, било какве да су наше теорије, хипотезе или покушаји тумачења, дужни смо да допустимо да то 'ја', претпостављени субјект сазнања, није предмет чулнога опита, осјећања или опажања: опит, опажање, осјећање имају посла са низом стања сазнања; 'ја' је претпостављени центар на који се односе сва наша стања и активности, садашње, прошле, будуће — претпостављени 'носилац јединства сазнања. Јединство сазнања, ако га чак узмемо за чисто функционално, не своди се на било какво чулно опажање или чулни поредак: оно садржи у себи услов, и при том априорни, трансцендентни услов синтезе свега чулног, свих могућих 'чулних поредака'. Затим, ако само дозволите да у нашем разуму постоје појмови односа који се разликују од чулнога материјала сазнања, да у њему постоје **идеје**, различите од осјећања или мисли које ослушкују чулно опажање, — ако само [треба] појмити оно што се назива 'идеалношћу разума', онда треба дозволити да наше *res cogitans*, наше мислеће ја — свеједно је хоће ли оно бити идеално или реално, 'функционално' или супстанцијално — није предмет чулнога опита.

Али оно није ни чиста идеја или појам, апстрахован од низа функција или стања. Ми несумњиво посједујемо веома сложени и, како се види, измјењиви **појам** ја; али у сазнању свакога од нас такав појам служи само као знак реалне величине, онога мисаонога, чулног субјекта који се претпоставља иза свих функција и стања сазнања, али се њима не исцрпљује. Материјалисти идентификују тај субјект с нашим тијелом, или са дијелом тијела — нервним системом; стари су га себи представљали као другог човјека, — двојника или малог човјека, који живи у првome, великом човјеку, као у својој футроли; други су израдили префињенија учења о духу или души, ономе начелу које живи, дише, осјећа и мисли у човјеку, креће га. Али све то — само су различити покушаји тумачења нашега самосазнања које све своје активности и стања односи на непосредно сазнајни центар — 'ја': ово последње није ни чулно стање, ни низ стања, ни, понајмање, апстрактан појам.

Истина, уколико га ми разликујемо од посебних конкретних стања која чине присутни садржај сазнања, могуће је себе запитати — да се не јавља то ја као општа форма сазнања, форма која постоји сама по себи само у нашој апстракној мисли? Разумије се, никаква чиста форма не може да постоји друкчије него у апстрактном појму. Али, то изазива друго питање: је ли могуће видјети у нашем 'ја' — такву, чисту форму — једноставно чисто формално јединство нашега сазнања? Та сама 'форма', само јединство сазнања састоји се у неизмјењивome односу свих стања и аката нашега сазнања на један претпостављени идентични субјект, — **ја** мислим, **ја** знам. При томе, самим актом мишљења или сазнања ствар се још не ограничава; и ако чак наше 'ја' замишљамо уз помоћ апстракције, прелаз од чисте мисли на реално постојање лежи у самоме основу, у самом субјекту те мисли: „ја мислим, према томе — ја постојим”.



Пожуримо да се оградимо од тога да се овдје још не исказују никакве конкретне дефиниције у односу на ту 'мислећу ствар': питање о њеној природи, о њеној супостанцијалности, остаје отворено. Али тим не мање, у томе полажају се исказује основна **онтолошка** претпоставка мисли, сазнања уопште, и у томе смислу Сократ је био у праву кад ју је поставио на сам врх своје онтологије. Недостатак све последње није се састојао у томе што она није била критичка, откуда потичу све њене злоупотребе и несхватања. И међутим, све значење знаменитога *cogito, ergo sum* састоји се управо у онтологији — у унутрашње-неопходном прелазу од мишљења према бићу. Без основа неки од Декартових критичара теже да униште онтолошки карактер те поставке и да је сведу на чисто аналитички суд „ја мислим — ја сам мислећи”. Истина, они потпуно правилно показују да чисто логички из „ја мислим” ништа друго, то јест никакво друго биће осим мишљења, није могуће извести. И тиме не мање Декарт види у своме *cogito ergo sum* — спасење од свеопште сумње чистог рационализма, тврду потпорну тачку онтологије, то јест прелаз од чистог мишљења према бићу. Могуће је примијенити такав остварујући прелаз, наша мисао 'трансцендира', то јест прелази преко својих граница; и ако се држимо гледишта које апстрактно супротставља мишљење и биће, таква трансценденција се показује не само нелогичном, него потпуно неостваривом. Међутим, при ближој анализи нашега мишљења ми се убјеђујемо у то да тај прелаз према реалноме постојању чини основну, предсазнајну, априорну претпоставку цијеле наше логичке мисли, нашега сазнања уопште.<sup>1</sup>

Шта је то 'ја' које мисли — то је још немогуће извести из Декартове поставке. Какав је начин реалнога постојања нашега 'ја', то ми не можемо знати непосредно, зато што је само постојање нашега 'ја' нешто што претијече наш опит и нашу рефлексију расуђивања: оно је **субјект**, а не **објект** осјећања и мисли, и у томе смислу на њега се односе ријечи **Упанишаде**: „Оно је невидљиво и све види, недоступно слуху и све чује, недоступно разуму и све разумије”. „Ја постојим” — то значи да моје постојање није прост факт мисли или сазнања: оно се не **поставља** мишљу или сазнањем, него се **претпоставља** као нешто примарно. У ријечима „ја постојим”, 'моје' 'мислеће ја' се поставља у **онтолошки** однос према цјелокупности стварно постојећег.

У живоме сазнању моје 'ја' или субјект сазнања постојано се објективира, јавља се као предмет мога осјећаја и мисли, изражава се у непрекидном низу аката, осјећа се у низовима стања; али истовремено с тим, уколико оно само сазнаје, мисли и осјећа у нашем сазнању, мисли и осјећању, оно се не може познати ни као чулни објект (представа), ни као мислени објект (појам), и ето зашто смо, напореда са чулношћу и мишљењем, обавезни да дозволимо још и трећи фактор нашега самосазнања — **непосредну увјереност**. Оно што мисли и осјећа у нама, субјект који чини предмет наше увјерености, није ни по-

---

<sup>1</sup> Подробније развијање те мисли дао сам у **Основания идеализма — Третья степень идеализма и Сущее, как предмет веры**, и у чланку **В защиту идеализма**.

јава, ни идеја, ни представа, ни појам, мада ми имамо у односу на њега објективне представе и појмове, без којих ми не би могли о њему да мислимо; он се одређује тим представама и појмовима, али свака од тих дефиниција остаје неизбежно неадекватна и, тако рећи, периферијска, не дотичући се самога реалног бића које је дато непосредно, у коријену, у дубини саме мисли која дефинише.

На другом мјесту<sup>2</sup> постарали смо се да покажемо да непосредна вјера или увјереност сачињава фактор не само нашега самознања, него и све сазнајне активности нашега разума у његову односу према постојећем, уколико јој приписујемо поузданост и признајемо да је све постојеће што сазнајемо стварно **дато** нашем разуму, нашој мисли и осјећањима. У појединостима смо показивали да, ако у нашем сазнању наше 'ја' показујемо као реално биће, онда све наше представе о 'реалним бићима', које су нам вањске и разликују се од нас, образујемо по аналогији са том реалности наше сопствене самости која нам је (реалност — ДМК) непосредно дата, и да стварно постојање реалних самости — туђих 'ја' — није предмет чулног опажања или апстрактне мисли, него предмет вјере. Туђе 'ја', туђа сфера сазнања, које постоји **у себи и за себе**, не своди се ни на нашу мисао, ни на наше опажање, и постоји мимо њих; и било какви да су покушаји **психолошкога** објашњења сложених процеса опажања спољне стварности, — **гносеолошки** је признавање реалности туђих 'самости' друкчије необјашњиво, него уз помоћ вјере, која је иманентна свему нашем сазнању, уколико се оно односи на постојеће. Није тешко да се убиједимо у то да наше признање туђе самости или туђег 'ја' представља пуну аналогију с признањем наше сопствене самости. И овдје и тамо оно се не односи на чулну појаву, — као да би као груб доказ могла да послужи вјера у бесмртност те самости коју проживљава тијело; и, истовремено, оно се не односи на апстрактну идеју, — за чији доказ може да служи та прилика што многи одбацују не само бесмртност, него и сам појам душе, мада се нико не може одрећи од вјере у реалност туђег 'ја' које постоји за себе исто тако као што ја постојим за себе. Ја познајем туђу индивидуалност у њеним пројавама, у њеној ријечи и дјелу, у којој ми се она раскрива; ја поимах унутрашњи смисао тих манифестација, то јест мисао, осјећање, вољу, који се у њима показују и, истовремено, ја признајем за нама (иза нас — ДМК) реалну самост, субјект различит од мога субјекта. Ја га [пре]познајем у њима као субјект који мисли, воли, али га истовремено ја не поистовјећујем с њима, иако при томе ја 'трансцендирам' податке мога опита иза граница 'чисте' мисли, то смо већ показали, сличну трансценденцију вршимо у области нашега личног самосазнања.

Из свега горе реченог је јасно зашто реално постојање **душе** или **духа** не може да буде предмет емпиријскога или рационалног знања и зашто су све наше представе и појмови о њој само неизбежно неадекватне **слике** или **симболи** у којима се објективира или означава неизречена, трансцендентална реалност. Свеукупност онтолошких односа ми не познајемо из чулнога опита или апстрактних појмова, зато што су они предсазнајни и трансцендентни. Унутрашњи, онтолошки

---

<sup>2</sup> Основания идеализма.

однос нашега духа који у потпуности постоји — трансцендентно и предсазнајно и утолико сам по себи за нас не може бити предмет објективнога знања: он може да буде објективиран, идентификован, схваћен само у сазнању вишега поретка; али за нашу индивидуалну мисао он је трансцендентан и скривен у предсазнајној дубини наше самости. Онтолошки однос нашега самосазнајног 'ја', нашега духа, који нас веже са 'суштином ствари' — толико је скривен од нас као и сама та суштина. То је коријен нашега бића: ми не видимо тај коријен, не знамо како се дубоко он простире и како се сједињује у њедрима постојећега са коријенима других бића.

Је ли могућа 'коренито', интимно, духовно познање постојећега, познање не спољно, периферијско или апстрактно, него познање тако рећи 'централно' и суштинско, познање бића? Је ли могућ мистички гносис и откровење? Понављамо, у вишем сазнању је могуће допуштати такво знање као иманентно; а кроз посредовање само вишега сазнања, које обухвата, унутрашње прониче, онога ко надахњава сазнајне индивидуалности нашега поретка, може бити и њима је у већем или мањем степену доступно 'постојање' такве врсте, супстанционално познавање — интуиција, проницање трансцендентног поретка.

За такву врсту интуиције или откровења — надвремено биће духа може бити реално сазнајни предмет. Али за чисто рационалну, апстрактну философију која не зна за мистички гносис и, остајући вјерна себи, није дужна, и не може, да се ослања на било какве специјалне, откривене податке, убједљиве само за оне који су их испитали, — за такву философију је неопходно да остаје код прага трансцендентнога.

## VII

Као што се види, овдје је граница апстракције, граница чисте мисли. Али напореда с тим, гдје је та апстрактна философија која у томе или другом степену не би опажала у себи елемената духовнога опита, не би рачунала с његовим традицијама? Та чиста апстракција сама по себи не може ни да га створи, ни да га промијени; тако или друкчије њој пада у дио да о њему води рачуна. Постоји много степена духовнога живота и духовног поимања, али постоји несумњиво цијела сфера духовнога опита у којој ми преступамо границе субјективнога сазнања — сфера која нам се открива већ у нашем самосазнању и која обухвата у себе наше опште с другим личностима. Узмимо и тако означене појаве духовнога сједињења личности, страхопоштовања пред личношћу, интимнога љубавног зближавања, узајамнога пимања личности. У свима тим случајевима општења међу њима, разумије се, посредовано је свакојакима спољним физичким знацима који служе као израз духовнога садржаја; посредовано је мишљу и изражајем мисли, осјећања и воље уз помоћ ријечи и дјела. Али тамо гдје људска личност излази из своје духовне усамљености, гдје се међу појединим личностима везују дубоке моралне везе — тамо већ ми несумњиво имамо посла

не са појединим појавама чулно-емпиријског поретка, него са конкретним духовним опитом, иначе дјелимичнога узајамног откривања и узајамнога проницања личности које се спочетка јављају као сфере сазнања, затворене једна за другу. Ту појаву чија се најпростија форма већ опажа у самоме признавању туђе личности немогуће је објаснити самима емпиријским и интелектуалним факторима.<sup>3</sup> Као што је горе окренута пажња, она се објашњава само уз помоћ 'трансценденције' нашега сазнавајућег духа који лежи у основу све наше сазнајне активности, а заједно и нашега духовног опита.

На основу тога конкретног духовног опита и настаје вјера у бесмртну људску душу, у вјечни живот те душе. Појединачна вјеровања се могу разматрати као неодређене представе, више или мање тамни одрази духовне стварности у сновима наше чулне фантазије и у идејама нашега разума. Али не поричући значење интуиције и творачке фантазије, ми се не можемо враћати њима несвјесним утицајима. Творачке интуиције су вриједне не само за мистике, — оне озаравају ученога истраживача природе, историчара, филолога, не ријетко воде и правилним хипотезама и открићима: али зато њима је потребна општа научна провјера у критичкој конфронтацији са подацима опита и опитног знања. На исти начин, ако не у још већој мјери, у области метафизичкога апстраховања и духовног опита потребан је критички однос према појединим интуицијама или вјеровањима. И овдје је за разум који мисли неопходно критичко супротстављање са оним подацима трансцендентналне анализе и духовног опита, за које имамо основа да их сматрамо поузданим.

Као што је истакнуто, такве податке ми црпимо у философској анализи нашега самопознања и у моралноме општењу са ближњима које нам даје више или мање интимно и дубоко конкретно поимање личности. Та синтеза идеалнога и реалног, чулнога и натчулног, индивидуалнога и надличног, то јединство иманентнога и трансцендентног које се представља као граница чисте апстракције, овдје се јавља не у сликама или виђењима умјетничкога стваралаштва, него у стварноме живоме и конкретном духовном опиту.

Самопознање и духовно општење са ближњима — ето искуствени пут за познавање духовних истина, — пут на који је указао још Сократ. Самопознање нам раскрива духовне могућности човјека, — његове моралне воље, његовога разума, као способности идеала. Духовно општење са ближњима нам показује конкретно стварно остварење тих могућности у живој људској личности.

И што дубље познајемо више духовне могућности човјекове, што интимније и дубље ми волимо и познајемо људску личност, тим се више ми проничемо сазнањем њене безрелативне божанске ври-

---

<sup>3</sup> Прије неколико година то је доказивао проф. А. И. Веденски у своме чланку *О пределах и признаках одушевления*, С — Петербург 1892. Он се само узалуд трудио да објасни ту појаву некаквим 'моралним осјећањем', које као да нас зауставља (спречава, ДМК) да признамо реалност туђе душе или туђе живе личности, уколико се морално осјећање последице односа са таквом личношћу може зачети само последице тога пошто се, као, убиједимо у његову стварност.

једности, те њене умне љепоте, која се, као у визији, открива погледу онога ко воли и ствара собом људску личност. Од дубине и интензивности тога сазнања и зависи вјера у бесмртност. Онај ко је угледао 'лик Божји' у људској личности не вјерује њеноме уништењу, не вјерује смрти и самом физичком смрћу човјека долази се до признавање бесмртности његове духовне личности. Када умире нама откривена, појмљена, вољена личност коју поштујемо, њену смрт осјећамо као неподношљиву противречност и неправду, и пред нас се ставља питање, чему више вјеровати — материјалноме факту труљења, видљивог уништења, ишчезавања, или пак свједочанству нашега моралног сазнања за које личност остаје нетрулежна у својој духовности коју смо опазили, испитали, преживјели у својој **потенцијалној или остварујућој се божанствености** коју смо дознали? То је питање на које наука не може да даде ни позитиван ни негативан одговор — питање које не може да нађе своје коначно решење ни у области спекулације уколико она има посла с апстрактним мисливостима или идејама. То је питање вјере које ми решавамо у зависности од нашега личнога моралнога духовног опита; овдје нико не може да каже за другог да или не, зато што је вриједно и створено овдје само унутарње убјеђење у коме се садржи и само знање. Говорећи о моралноме или духовном опиту, ми безусловно одбијамо било какве морално-теолошке догме у духу Канта који је изводио бесмртност душе из 'постулата' или потреба моралног сазнања. Ми разумијемо просту непосредну увјереност која се показује у резултату интимнога моралног познања личности и вјере у личност, као што на примјер Платон није могао а да не вјерује у Сократову бесмртност.

Та вјера у личност може да буде силна и непосредна, независно од других наших вјеровања. И она може да буде осмишљена и философски оправдана, уколико она има најдубљи трансцендентни основ у самоме коријену нашега познавајућег разума, и објашњава се философским самопознањем, анализом духовних могућности човјека у области теоријској и моралној. Али философија њој не даје више и коначни основ, уколико апстрактно знање овдје није очигледно недовољно и не може да нас задовољи, чак и ако би нам се показивало потпуно убједљиво: вјери је потребна стварност, а не мисаоности и могућности. Њој није довољно да се убједи у више могућности' човјека, њој је потребна њихова реализација. И управо зато коначни апсолутни унутрашњи доследни израз вјере у бесмртност ми видимо у хришћанству, религији Бого-човјека, која признаје не само потенцијално, него и остварено, актуално јединство божанскога и људског у лицу Исуса Христа, као живо откровење, у које се сваки који ступа у општење вјере убјеђује путем личнога моралног опита, личнога сазнања. Овдје за стварно вјерујућег Христос не може да буде привид, не може собом да изражава и апстрактну идеју живота — онога безличног живота о коме говоре други моралисти у коме у суштини нико и ништа не живи, а сви лично умире. То је жива и бесмртна личност, 'Руководилац' тога живота у коме је **све живо**, у коме се уништава смрт и труљење, пун живот који је васкрсење. И онај ко 'познаје' Христа, познаје га не апстракт-



тно, него интимно, духовно, као личност, — тај вјерује у њега, вјерује не као у привиђење, и не као у идеју или догмат, него вјерује као у личност, и у тој вјери има норму и основ вјере у стварни и лични бесмртни живот.

## Summary

*Prince Sergye N. Trubeckoy*

### THE FAITH INTO IMMORTALITY

This article is the last work of the Prince Sergye Trubeckoy, it is — to quote Bulgakoff — his »philosophical swan song«, and was printed after the death of the author in his Collected Works, Vol. II, Moscow 1906.

As an expert in the heritage of the European and Greek philosophy, Prince Trubeckoy examined the essential threads of philosophy and broadened his scientific horizons towards the older Eastern philosophy.

As in many other problems he studied, so also while examining the subject of immortality, i. e. the faith into immortality, the author starts from the very beginnings which precede the philosophy in the modern sence of the word. In the first part of his work, which is not published here, the author presents the doctrine on immortality in various religions and mythologies before the Greek philosophy, in order to devote his special attention — and this is encompassed in this article — on Plato's understanding of the personal immortality. Plato reached the question of immortality as a poet, in dialogues, but as philosopher he did not manage to have this outreach by abstract proofs. According to the author, by Plato not the abstract idea is immortal but the spiritbearing person.

Comming from this point of view, the author, independently from the Revelation, but by his purely philosophical way, reaches the conclusion that the Christ's Resurrection is the most basic pledge of the personal immortality, which means no passing away and the eternal life of the person.