

ОСВАЈАЊЕ СРЕЋЕ: ОСВРТ НА РАСЕЛОВУ ПЕДАГОГИЈУ

Александар Ђаковац*
Православни богословски
факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: Освајање среће Бертранда Расела је његова најнефилософскија књижа, која понекад погледна на народне приручнике мудрих изрека и савета. У овом чланку се разматра Раселов однос према срећи у контексту онтолошкој и егзистенцијалној питања постојања, на које Расел не даје задовољавајући одговор. Аутор је настојао да укаже на извесне недоследности у Раселовој аргументацији у оквиру његовој покушаја да докаже како је могуће да човек буде срећан иако је атеиста. Ова студија не даје коначан одговор на то питање већ кристички обрађује Раселову тезу и аргументацију у светлу хришћанске онтологије, антропологије и етике.

Кључне речи: Берtrand Расел, срећа, бесмртност, атеизам, религија, онтологија, етика, идеологија.

Када је Расел написао чланак под називом „Јесам ли атеиста или агностик?“ питање је било реторичко. Он је несумњиво атеиста.¹ Агностиком би се могао сматрати само у крајње теоријској поставци где у агностике спада и свако ко не верује у богове олимпског пантеона пошто се (ни) њихово постојање не може философско–логички апсолутно негирати.

* adjakovac@bfspc.bg.ac.rs.

¹ Cf. Bertrand Russell (2011), *Am I An Atheist Or An Agnostic? A Plea For Tolerance In The Face Of New Dogmas*, Literary Licensing, LLC.

Раселова књига *Освајање среће*² је најнефилософскија књига великог философа. Ипак не и неважна. Она представља збирку погледа на свет и савета читаоцу како да постигне срећан живот. Иако је питање среће као сврхе живота детаљно разматрано још код Аристотела³ као једно од кључних философских а пре свега антрополошких и етичких питања, нисам могао да се одупрем утиску који ме је од почетка пратио. Суштина тог утиска је да је Расел у овој књизи читаоцу, или можда пре самом себи, желео да покаже како је човеку могуће да буде срећан *иако је атеиста*. На једном другом месту Расел се труди да управо то и докаже: „Верујем да ћу када умрем иструнити, и ништа од мог ега неће преживети. Нисам млад и волим живот. Али треба да презрем дрхтање са страхом при помисли на нестанак. Срећа није мање срећа због тога што мора да се заврши, нити мишљење и љубав губе своју вредност због тога што не трају вечно.“⁴ Заправо, потребан је велики напор самоуверавања да би човек прихватио овакво становиште. Чак би се, парадоксално, могло рећи да је за то потребна јака *вера*. Такав приступ ме је подсетио на готово анегдотски наслов једног протестантског приручника, који је био насловљен као *Како бићи срећан иако у браку*.

Сасвим је погрешно, и сâм сам велики противник таквог поступка, настојати да се дело неког аутора прикаже, или још горе разложи кроз психоанализирање ауторових „несвесних“ порива и мотива. На тај начин се аутор дезавуише а његова аргументација унапред одбацује као ваљана пошто представља несвесну психолошку „пројекцију“. Због тога се нећу бавити претпоставкама о могућим психолошким мотивима због којих је Расел приступио писању ове књиге. Међутим, бавићу се оним што је написано узимајући обзир лични историјски контекст о коме сам Расел говори.

Викторијанско хришћанство које је Расел у младости искусио, презасићено пуританским⁵ морализмом и хипокризијом која га неминовно прати, морало је да остави трага на његово сагледавање хришћанске поруке и религије уопште, што и он

² Користио сам превод др Љубе Поповића (Bertrand Rasel, *Osvajanje sreće*, Subotica – Beograd, 1978), и наводио према овом издању, које је доступно нашим читаоцима. Међутим, овај превод је понекад нејасан и нетачан па сам га срањивао са оригиналом и често мењао.

³ Највише у *Никомаховој еџици*. Ово питање се провлачи кроз читаву антику, осим код Платона.

⁴ Bertrand Russell (2004), *What I Believe*, Routledge, 7.

⁵ Cf. Rasel 1978: 10.

сам имплицитно признаје.⁶ Понекад се стиче утисак да се Расел баш труди – иако суптилно и као узгред – да полемише са уобичајеним мњењима везаним за религију када је у питању тема задобијања среће. Пример налазимо већ у првом поглављу, где говори о штетности претераног интересовања за себе. Интроспекција, према Раселу, може имати и добре стране, на пример можемо водити дневник или „постати калуђери“. И онда наставља: „Али ни калуђер неће бити срећан све док манастирска рутина не учини да заборави на своју сопствену душу. Срећу коју он приписује религији могао је да постигне и као чистач улице, под претпоставком да је приморан да остане чистач. Спољашња дисциплина је једини пут ка срећи за оне несрећнике чија је самоокупираност⁷ сувише дубока да би се могла излечити на неки други начин.“⁸

Расел као да је морао да овде напомене како вера свакако није узрок среће калуђера (или верника) већ је то дисциплина која одваја од егоцентричног бављења собом. Нећемо овде улазити у дубљу полемику да ли вера, барем у хришћанском предању, уопште има за циљ да доведе до среће онако како је описана код Расела. Свакако је тачно да је и мишљење на које се Расел осврће, да је вера узрок, услов или начин задобијања среће, било довољно распрострањено и код теолога и код обичног света. Мени је овде занимљиво Раселово настојање да покаже да то није тако. Такво настојање је по себи легитимно, али је овде симптоматично јер се налази на месту које се заправо не бави питањем вере и њеног односа према срећи.

Неколико страна даље, Расел се бави бајроновским песимизмом који оспорава. Између осталог наводи и делове из старозаветне *Књије Пројведника*, нарочито оне који говоре о томе како је све „мука духу“ укључујући ту и мудрост и уживање у земаљским добрима. Проповедник закључује а Расел наводи: „Зато ми омрзе живот, јер ми није мило што бива под сунцем, јер је све таштина и мука духу.“

⁶ У својој аутобиографији Расел помиње и утицај који је на њега у детињству имала његова баба, либерална по питању религије али врло строга у моралним назорима. Cf. Russell (1967), *The Autobiography of Bertrand Russell 1872–1914*, An Atlantic Monthly Press Book, Boston – Toronto, 16–17.

⁷ Израз „self-absorption“ Поповић је превео као „самопонирање“. По мом мишљењу тај израз није довољно јасан па сам га заменио јаснијим – „самоокупираност“.

⁸ Cf. Rasel 1978: 11.

Расел тврди како треба разликовати *расположење*, о којем је беспредметно расправљати и *интелектуални израз*. Што се тиче интелектуалног израза, Расел, изједначавајући аутора са Соломоном (иако уз ограду) види Проповедников проблем у томе што је био одвише богат и живео раскошним животом. Тако каже: „Као и друге животиње, људска животиња се прилагођава извесном залагању у борби за опстанак, и онда, ако је захваљујући великом богатству хомо сапијенс у стању да без напора олако задовољи све своје ђефове, само одсуство напора из његовог живота одузеће важан састојак срећи“ (стр. 20). Расел такође наводи примере како свакодневне преокупације решавају овакав „бајроновски“ песимизам. Тако каже да ако вам је дете болесно, нећете бринути о томе да ли живот има или нема вредности већ о томе да дете оздрави итд. Оваква аргументација је погрешна ако се узме сама Раселова подела на расположење и интелектуални став. Наравно да ће расположење и практична потреба утицати психолошки на занемаривање одређених питања, али их неће решити нити трајно одстранити. Та питања ће сачекати погодан тренутак да поново васкрсну онда када конкретни поводи за бављење свакодневним бригаама мину. Не улазећи у разматрање ауторства Књиге Проповедника, прихватимо са Раселом да то јесте Соломон. Соломон је, бар колико знамо, био прилично заузет човек. Ратови, борбе, сплетке, читав харем жена итд... Све је то несумњиво остављало и времена за доколицу, али не верујем да је доколица узрок његовог размишљања.⁹

Узрок изгледа лежи другде, тамо где га Расел не тражи – у чињеници смрти, нашој сопственој и свих које волимо. Та чињеница је оно што онеспокојава Проповедника а не сувишак времена. Проблем личне смртности или бесмртности је кључан за питање смисла. Покушај апологије трајне вредности живота у контексту смрти мени не делује убедљиво. Јер каква то вредност може бити, ако на крају крајева неће бити очију које ће у томе уживати, ако је коначна истина свега у растапању космоса на субатомске честице? То је питање које је мучило Проповедника (иако му субатомске честице нису биле познате) и то је узрок таштине коју он свуда примећује. Све ово опет не значи да Раселова примедба у потпуности не стоји. Нерад и беспосличарење заиста могу

⁹ Ако аутор није Соломон, како ствари по свему судећи стоје, то не мења ништа у вези са аргументом, пошто је и непознати аутор током свог живота очигледно био прилично заузет и земаљским бригаама и пословима стичући имање о коме бриње коме ће припасти.

довести до патолошких психичких промена које воде депресији и очајању. Али не треба бркати ова расположења са проблемима који су друге (онтолошке) природе и који представљају *интелектуални израз*. Грешка је Раселова што се не држи поделе коју је сам поставио, па проблеме који произилазе из интелектуалне – ми би рекли онтолошке – проблематике, сагледава просто на нивоу психолошког расположења. Расел у овој расправи уз Проповедника није поменуо Сенеку, а можда је требао. Јер код Сенеке и уопште стоика могу се наћи исти или слични савети за постизање среће које налазимо код Расела – ако не дословце, онда свакако по духу. С друге стране, Сенека не дели Раселов оптимизам или барем допушта да повремено испливају врло негативна и мрачна виђења живота. Тако Сенека¹⁰ изводи доследне закључке о смрти као избављењу од бесмисленог живота који је нужно испуњен болом: „Тешко је живети под јармом живота, али ја не видим разлог зашто му се треба покоравати! Доиста, зашто подносити тај јарам? Свуда нас многобројни, кратки и лаки путеви воде слободи. Захвалимо божанству што никога није приковао за живот и што човек може да сломи чак и нужност.“¹¹ Сенека овде говори о самоубиству као ослобођењу од јарма живота. Иако је ценио доколицу, Сенека свакако није био беспосличар. И поред свег настојања да у стоичком и уопште здраворазумском моралу утемељи смисао живљења и достигне срећу, и код њега је снажно присутан песимизам који није тако далек од оног који налазимо код Проповедника.

Но, било би погрешно оптужити Расела за површност. Неколико страна даље (24) он показује бриткост своје мисли, када разматра питање љубави и заљубљености. Говорећи о овом феномену примећује: „Изгледа да је Викторијино доба имало високо мишљење о љубави, али смо ми с нашом модерном префињеношћу¹² прозрели шта је она у ствари. За неке скептичније викто-

¹⁰ Није овде место да расправљамо о Сенекиној религиозности. Он се изражава као религиозан човек, али је његова религија веома блиска пантеизму и безличном схватању божанства. За нас је важно његово антрополошко гледиште које је по питању могућности превазилажења смрти нихилистичко. Код њега не постоји нада за лични опстанак људског бића након смрти. Смрт је крај и коначни нестанак и никаква есхатолошка нада не постоји. У том смислу Сенекина позиција је блиска атеистичкој.

¹¹ *Epistula*, 12 (Српски превод: Луције Сенека (2009), *Писма пријатељу* (пр. Албин Вилхар), Београд, стр. 48).

¹² Израз „sophistication“ је код Поповића преведен са „извештаченост“, што како ми се чини не одговара смислу, па сам га заменио изразом „префињеност“.

ријанце љубав је вршила извесне функције Бога кога су они изгубили. Суочени с тим, чак и они најприземнији,¹³ постајали су за тренутак мистични. Нашли су се у присуству нечега што је у њима будило тако узвишено осећање поштовања, узвишеније од свега другог, и нешто према чему су у дну свог бића осећали да му дугују неоспорну оданост. За њих, као и Бог, љубав захтева све жртве. Као Он и она је награђивала вернике тиме што је у све животне појаве удахнула неки смисао који још није испитан. Ми смо се навикли – више од њих – на васиону без Бога, али још не на такву која би била и безљубавна, и тек када до тога степена дођемо, схватићемо шта атеизам збиља значи.“

Овде Расел заиста добро примећује да обезбожење космоса са собом повлачи озбиљне консеквенце, са којима човек не може да се помири па ако и одбацује Бога на онтолошком нивоу ипак га наново измишља или на одговарајући начин супституише на пољу психологије што се пресликава и на етику. Тако се поједине вредности уздижу на ниво вечности, постају деификоване, и тако барем делимично способне да удахну смисао у обесмишљену егзистенцију, а кроз то осмишљавање и да пронађу утемељење моралности изван концепта *здрвој разума*. Јер која етика заиста може да буде заснована на доследно атеистичкој позицији осим оне сурово утилитарне? Само у таквом приступу може да се нађе крајњи рационални разлог било ког етичког поступања. Просто и само зато што нам свима заједно, или бар већини, не одговара да влада закон јачег јер желимо сигурност и безбедност, заснивамо морал и на њему законе који спречавају тлачење слабијих или то тлачење барем кодификују и постављају у одређене окви-ре где се зна шта коме припада и шта ко може да очекује. Чак и онда када су морал и закони, на пример у апсолутистичким монархијама, тако дефинисани да подржавају очигледну неправду и злостављање, они ипак дају неки егзистенцијални оквир који омогућава утемељење у свету. Чак и роб, кмет или слуга знају шта могу да очекују и чему да се надају, и чак и они којима то најмање одговара прихватају „добре“ разлоге због којих ствари стоје тако како стоје. Правила игре су постављена и то је оно што је важно, пошто сâмо постојање правила, ма каква она била, даје људима некакав осећај утемељености у овом свету из кога

¹³ Израз „hard-headed“ значи првенствено тврдоглав, али означава и особу до те мере прагматичну, несентименталну или реалистичну да узнемирава друге људе.

су радикално искорењени чињеницом смрти која долази и под знак питања ставља све, или боље, негира све. Свако усвојено правило игре омогућава развијање осећаја сигурности и пружа могућност да се заборави на смрт. Али да би то функционисало потребно је да та правила буду у што већој мери интернализована, да захвате све аспекте човекове природе, не само интелект, већ и осећања.

Овде не може бити речи о некој филантропији, јер је суштински свака личност, премерана својом пролазношћу, безвредна и неважна ако стоји на путу наших потреба, жеља и хтења. Благонаклоност према слабима, угроженима, болеснима могла би бити оправдана само очекиваним реципроцитетом (да ће и нама друштво помоћи ако се налазимо у невољи па зато подржавамо бригу о потребитима како би сами били сигурнији), или спречавањем побуне мање успешних који би оружјем хтели да добију „оно што им припада“. Оваква дехуманизација човека, барем човека каквог га још увек знамо, данас је заправо свеprisутна, мада се меша са сентиментом „љубави“ о којој говори Расел, као и са другим сличним сентиментима, као што је рецимо жртвовање за другог, милосрђе, старање о болеснима, старима, животињама, природним лепотама итд. Називам их сентиментима јер немају упориште у онтологији, док је однос према њима такав као да је онтолошко утемељење јасно утврђено. Другим речима, савремено секуларно друштво се понаша као да верује да личност човека има апсолутну вредност, док са друге стране постоји свест о томе да нема. Због тога имамо ситуацију у којој се непрестано прича о достојанству човекове личности, док се према потреби то достојанство безобзирно гази. Није овде у питању проста хипокризија. Реч је о томе да су одређене људске и посебно хришћанске вредности – пре свега апсолутно вредновање личности које проистиче из њене *вечне* уникатности – које проистичу из евхаристијског опита стварности света и човека, овде одсечене од свог извора и свог разлога, а наставиле су да по инерцији и даље буду сматране за вредности иако им недостаје упориште. Једино упориште им је друштвена инерција која међутим временом слаби, тако да оне све више формално бивају вредности, а све мање практично. Не желим да се стекне утисак да идеализујем прошлост. Увек је људска личност бивала негирана, само што се у претхришћанској прошлости многе од ових вредности једноставно уопште нису цениле. Тако имамо парадоксалну ситуацију: у Цркви је апсолутна вредност људске личности посведочена и на теоријском плану у

теологији и на практичном у Евхаристији. Па ипак, хришћани који с правом највише говоре о достојанству човекове личности врло су недоследни у реализацији таквог односа. С друге стране, они који немају ни теоријског ни практичног утемељења за веру у јединственост, непоновљивост и стога вечну вредност човекове личности, често у пракси поступају у складу са својим неутемељеним уверењем. Европски нехришћани, пак, иако немају утемељење за апсолутно вредновање личности, листом исказују да прихватају хришћанске вредности (иако неосновано, пошто објављују да у њих не верују) и можда се, чак и чешће него хришћани, понашају у складу са њима. Биће изгледа да многи хришћани заправо из своје вере не извлаче егзистенцијални закључак о апсолутној вредности личности већ им он, као и нехришћанима, служи за остваривање осећаја сигурности и утемељености у овом свету. Та утемељеност се базира на *некој врсти морализма* који имплицира да „се зна“ шта и како треба чинити, иако се то што „се зна“ по потреби може и превидети ако околности тако налажу. Тај свеprisутни морализам, својствен и хришћанима и нехришћанима, мења и трансформише свој садржај, али принципи његовог функционисања остају вазда исти због тога што су и разлози његовог постојања вазда исти – а то је покушај остваривања сигурности и извесности у иначе несигурном и неизвесном свету човековог бивствовања.

Темељно је питање може ли у космосу без Бога човек заиста постојати човек? Или барем може ли бити срећан? Негативан одговор не имплицира *a priori* истинитост атеистичке или теистичке позиције. Могло би се рећи да атеистичка позиција може бити тачна чак и онда ако нам не одговара, чак и онда ако су њене последице сасвим трагичне. Али ако атеистички став црпе снагу из привржености истини коју посматра као објективно сагледиву, онда мора бити спреман да изведе и одговарајуће антрополошке и етичке консеквенце. А једна од њих је да човек не може бити срећан ако нема Бога, пошто је без Бога немогуће замислити превазилажење смрти а без тога опет није могуће пронаћи трајни смисао егзистенције. Ма колико се успињали, резултат ће бити управо то што наводи Расел – и најприземнији ће наћи нешто што ће им дати осећај „мистичног“. Можда ће то бити заљубљивање о коме говори Расел, а можда друге сличне преокупације попут бриге о људским правима, екологији или просто речено идеологија без обзира на њен садржај. Ово опет не значи да је религија по себи противтежа идеологији. Историја нас учи да није тако и да

религиозне идеје и те како бивају уклопљене у идеолошке окви-ре. Можда би се могло рећи да што је аутентична вера слабија то је потреба за идеологијом већа, па била та идеолошка структура испуњена религиозним или било којим другим садржајем. Свака идеологија у крајњој линији јесте покушај давања смисла постојању. Може то бити организована или приватна идеологија, више или мање разрађена, више или мање флуентна, мада се може приметити тенденција ка омасовљењу појединих идеолошких концепција. То би било оно што се данас назива тренд. Тако је идеализовање заљубљености био преовладавајући тренд викторијанског доба, вероватно из разлога које сам Расел помиње,¹⁴ док је данас то борба за људска права или заштита околине или национална острашћеност или глобализација или шта год друго. Овде не желим да кажем да је било шта од тога лоше по себи (мада може и то да буде), већ указујем на то да се различите идеје лако укалупљују у шаблон идеологије. Разлог томе је управо трагање за смислом. Ако се он не види, онда се мора измислити. Човек има тежњу да тако структурира свет да он има смисла. Битна је структура а садржај је измењив.

Моја је теза да само у контексту вере и то хришћанске вере изражене у стварности евхаристијског опита може доћи до превазилажења тенденције ка стварању идеолошких структура. Наравно, ако се осврнемо на историју, лако је показати да и хришћанство и те како може да буде идеолошки структурисано. Тада оно бива сведено на једну од идеологија која бива (с правом) критикована и „превазиђена“, и на концу увек замењена неком другом идеологијом. Међутим, аутентична порука хришћанства управо је темељно антиидеолошка, и због тога је хришћанство, упркос многим искушењима и падовима, барем делимично задржало тај „анархични“, антиинституционални приступ стварности, како у виђењу Бога, Његовог односа са светом, тако и човека. Ту антиинституционалност није увек лако уочити. Током векова је уложено много труда да се хришћанство институционализује и плодови тих напора видљиви су на сваком кораку. Од усвајања царских (државних) протокола, стила облачења клира подобног (византијским) државним службеницима, унутрашњег „правног поретка“ са уставима, законима, одредбама, члановима итд. Но, испод заслепљујућег институционализма, непрестано се помаља антиин-

¹⁴ Ти се разлози тичу демонизације већине онога што спада у сексуални живот, а што је опет резултирало претераном идеализацијом онога што је дозвољено.

ституционализам оличен у тихом удаљавању анахорета, формализацији и практичном напуштању и игнорисању прописа итд.¹⁵

Бог се јавља као слободан и као Онај који се не може сместити у било које оквире које човек покуша да Му наметне. Сваки логички приступ ту бива исмејан, јер никаква логика не може да опише реалност Бога који превазилази реалност као такву. Због тога је сваки говор о Богу нужно антиномичан, а схоластички¹⁶ труд многих теолога да теологију систематизују није показао превелике резултате. Бог је и свемоћан (када ствара) и немоћан (када страда), он је праведан и милостив, и гневан и сажалив, и Један и Тројица. Металогичност Бога је у хришћанству доведена до максимума и због тога је хришћанство по природи антиидеолошко и на том нивоу субверзивно према вазда идеолошки структурисаним друштвеним реалностима.

Оно што човека чини заиста *срећним* у овом свету јесте решење његовог суштинског егзистенцијалног проблема – проблема смрти. Ниједан секуларни концепт – философски или практични – то питање не може да реши на задовољавајући начин јер човек заправо хоће само једно: да живи, да постоји, да буде. Без решења тог проблема, без превазилажења смрти, човек је осуђен на покушај да се утемељи на овом свету и да ту потражи своју егзистенцијалну сигурност. Такво утемељење је увек базирано на покушају да се слика света конструише тако да пружа *ушисак* смисла кога уствари нема. Уколико не постоји искуство Царства Божијег, онда увек постоји неки супститут у некој врсти утопизма. То може бити сневаче о некој будућој држави среће и благостања,¹⁷

¹⁵ Због тога не треба да чуди, и рекли бисмо чак да је то благослов Божији, што Православна Црква никада није саставила нешто као *Codex Iuris Canonici*. А познато је да законско уређење представља темељ сваке институције.

¹⁶ Под схоластичким овде немамо у виду само историјску теолошку схоластику, већ рационалистички метод односа према истини који није ни временски ни географски специфично одредив.

¹⁷ Дobar је пример Александар Кожев, који у својим предавањима о Канту (Aleksandar Kožev (1976), *Kant*, Beograd.) између осталог настоји да докаже како је сваки теолошки исказ логички нужно лажан, док са друге стране промовише своју веру (наводно необориво логички доказану) о будућој Држави среће на крају историје. „У тој Држави може бити универзално признато само рационално и разумно понашање, а оно, по дефиницији, уклања несрећу и, према томе, осигурава минимум среће неопходне за задовољење. Једини природни изузетак чини патња проузрокована болешћу. Али, с једне стране, медицина све више ублажава ту патњу. А с друге стране, њу можемо укинути самоубиством. Што се пак смрти тиче, она, као што је то видео Епикур, не може да смета срећи, јер мртав човек не живи, а жив човек, једини који може да буде

сциентистички оптимизам, психоаналитичко напредовање кроз индивидуацију, медитативно сједињење с природом, аскетско са-мопорицање. Али сваки од ових покушаја се у крајњој анализи увек сусреће са другом страном.

Библиографија:

Russell, B. (1967), *The Autobiography of Bertrand Russell 1872–1914*, An Atlantic Monthly Press Book, Boston – Toronto.

Rasel, B. (1978), *Osvajanje sreće*, Subotica – Beograd.

Russell, B. (2004), *What I Believe*, Routledge, London – New York.

Russell, B. (2011), *Am I An Atheist Or An Agnostic? A Plea For Tolerance In The Face Of New Dogmas*, Literary Licensing, LLC.

Kožev, A. (1976), *Kant*, Beograd.

Луције Сенека (2009), *Писма пријатељу* (пр. Албин Вилхар), Београд.

Примљено: 16.8.2013.

Одобрено: 22.8.2013.

срећан, никад није мртав“ (стр. 37). И овде је поновљена наивна Епикурова теза о томе зашто смрт није проблем за човека. Такво тумачење би одговарало само животињи која не може да антиципира будуће догађаје. Човек, међутим, себе па и своју срећу никада не утемељује само на прошлости и садашњости већ, можда и највише – на жељи, која се тиче будућности и која је најважнији покретач човековог деловања. А основна жеља *ga bude* у епикуровском дискурсу је осујећена и због тога човек не може да буде трајно срећан. Чак и да верује у Кожевљеву Државу разума која гарантује срећу, његов је проблем што он неће бити становник те Државе јер га неће бити.

THE CONQUEST OF HAPPINESS: REVIEW OF RUSSELL'S PEDAGOGY

Aleksandar Đakovac

*Faculty of Orthodox Theology
University of Belgrade*

Summary: *The Conquest of Happiness by Bertrand Russell is his the least philosophical book, which sometimes reminds of books of folk sayings and advices. This article discusses Russell's relationship to happiness in the context of the ontological and existential questions of existence, in which Russell does not give a satisfying answer. The author has tried to point out some inconsistencies in Russell's argumentation within his attempt to prove that it is possible for a man to be happy even though being atheist. This study does not provide a definitive answer to this question, but addresses critically Russell's thesis and arguments in the light of Christian ontology, anthropology and ethics.*

Key words: *Bertrand Russell, happiness, immortality, atheism, religion, ontology, ethics, ideology.*