

МЕЃУНАРОДЕН СЛАВЈАНСКИ УНИВЕРЗИТЕТ "Г. Р. ДЕРЖАВИН"
СВЕТИ НИКОЛЕ - БИТОЛА
РЕПУБЛИКА СЕВЕРНА МАКЕДОНИЈА

Факултет за психологија
Постдипломски студии по клиничка и советодавна психологија

КОНЦЕПТОТ НА СМРТТА ВО ПСИХОЛОГИЈАТА, ФИЛОЗОФИЈАТА, РЕЛИГИЈАТА, АНТРОПОЛОГИЈАТА И КНИЖЕВНОСТА

(Компаративна студија)

Магистерски труд

Ментор **Кандидат**

Проф. Д-р Сашо Кочанковски **Кирил Трајчев**

Свети Николе, 2021.

СОДРЖИНА

ВОВЕД 3

ДЕФИНИЦИЈА И ЕТИМОЛОГИЈА НА ПОИМОТ СМРТ……... 5

ФЕНОМЕНОТ НА СМРТТА……. 6

ПСИХОЛОГИЈА НА СМРТТА……. 12

ФИЛОЗОФИЈА НА СМРТТА…… 23

ТОЛКУВАЊЕТО НА СМРТТА ВО РЕЛИГИЈАТА…… 45

АНТРОПОЛОГИЈА НА СМРТТА…… 50

СМРТТА КАКО СОЦИОЛОШКИ ФЕНОМЕН…… 60

ПРОБЛЕМОТ НА УБИСТВОТО И САМОУБИСТВОТО ……. 68

СМРТТА ВО КНИЖЕВНОСТА…… 85

ЗАКЛУЧОК …….. 97

БИБЛИОГРАФИЈА 99

ВОВЕД

Прашањето за смртта е едно од најтешките, најсложените, најтегобните и најсуштинските прашања кое човек може да си го постави. Потрагата по одговор на ова прашање е стара колку и самата приказна за потрагата по смислата на животот. Самото толкување на човекот, животот и светот всушност почнува со размислата за смртта. Човекот уште од дамнина се обидувал да ја реши најтешката загатка[1] или енигма[2]. Смртта отсекогаш била мистерија во најразличните светски култури низ сите векови од историјата до денешни денови. Таа го привлекувала вниманието на источните мислители, во старата грчка и римска култура, на религијата, митлогијата, филозофијата, науката и цивилизацијата воопшто. Во античка Грција тајната служба упатена на некој бог, која будела надеж во повторно раѓање по смртта и поистоветување со богот на бесмртноста, ја нарекувале mysteria.[3] Тие на смртта гледале амбивалентно како на пријател и непријател, како на безначајна и моќна сила понекогаш посакувана, понекогаш проколнувана. Дихотомијата на овој став спрема смртта останува нејзин основен белег до денешно време, вели Бернхард Таурек.[4] Дали смртта е крај на животот, прекин на сите човечки тенденции и надежи, непријател на животот, или пак со неа почнува нов живот растеретен од земски грижи и пропаѓање и носи целосно спасение.

Смртта е сеопшт неспорен настан, единсвено во што сме целосно сигурни (иако не го знаеме денот и часот и зошто и како) е дека мораме да умреме.[5] Во секојдневната опсервација на смртта лежи и фактот дека смртта во себе ја носи и карактеристиката на нужност. Хајдегер неслучајно зборува за човечкото суштество како за *битие за смрт*. Животот и смртта како поларитети се најтесно поврзани во нивниот спесифичен антиномичен однос. Секој што се раѓа, што добива можност за живеење, ја носи смртта со (во) себе уште од самото раѓање (зачнување). Самата смрт, фигуративно кажано, се раѓа со раѓањето на животот. Затоа и симболично можеме човекот да го означиме како движечка клепсидра. Со секој одминат миг истекуваат и зрната (капките) живот во часовникот на постоењето на секој поединец. Имено, смртта овозможува и продолжување на видот (зрното првин умира, за повторно да оживее преку раѓањето на нашите потомци).

---

[1] Ljubomir Tadić, *Zagonetka smrti*, Filip Višnjić, Beograd, 2003.

[2] Емануел Левинас, *Смисао трансцеденције (Бог, смрт и вријеме)*, Издавачки центар Матице српске Друштва чланова у Црној Гори, Друштво философа Црне Горе, Богословски факултет Светог Василија Острошког, Никшић, Фоча, 2017.

[3] Ljubomir Tadić, *Zagonetka smrti*, Filip Višnjić, Beograd, 2003, стр. 57

[4] Бернхард Х. Ф. Таурек, *Филозофирати: учити умирати*, Адреса, Нови Сад, 2009, стр. 52

[5] Luj – Vensan Toma, *Antropologija smrti I*, Prosveta, Beograd, 1980, стр. 23.

Нејзината основна феноменолошка карактеристика – неминовноста или нужноста е таа што придонесува истовремено да биде игнорирана и застрашувачка. Зошто? Јанкелевич на едно место вели дека да се умре не значи да се стане друг, туку да се стане ништо или да се стане апсолутно друг, бидејќи ако релативниот друг е сè уште извесен начин на постоење, апсолутниот друг се однесува во однос на релативниот како небитие во однос на битие.[6] Таквата позиција и покрај перспективниот поглед и став на монотеистичките религии, ја ограничува смртта на „настан кој стави точка на животот".[7] Според Емил Сиоран, се умира отсекогаш, а самата смрт ништо не изгубила од својата свежина, па и понатаму останува да биде тајна над тајните.

[6] Vladimir Jankelevitch, *Smrt*, Zid, Sarajevo, 1997.

[7] Luj – Vensan Toma, *Antropologija smrti I*, Prosveta, Beograd, 1980, стр. 24.

ДЕФИНИЦИЈА И ЕТИМОЛОГИЈА НА ПОИМОТ СМРТ

До почетокот на 60-тите години од XX век неприкосновена дефиниција на смртта била дека таа е траен престанок (прекин) на битните животни појави (процеси) – крвотокот и дишењето. И денес кога се дијагностицира смртта вон здравствени установи, дијагнозата на смртта се засновува исклучиво на утврдување на престанокот на циркулацијата и респирацијата. Или би можеле да ја прифатиме и оваа дефиниција: Смртта претставува процес на постепено гасење на животот во претходно живо тело. Кога би ги редуцирале повеќето обиди да се дојде до најопшто дефинирање на смртта, можеме да извлечеме дефиниција која ќе служи како заедничка основа и за биолошкото и за филозофското сфаќање на смртта. Таа е следнава: *Под смрт се подразбира иреверзибилен и целосен престанок на животните функции на една индивидуа*. На прашањето што е умирање, би одговориле дека умирање е момент, процес, состојба кога ќе се претрпи смртта. Смртта по својата феноменолошка природа секогаш е индивидуална. И покрај многуте примери низ историјата за масовно умирање на луѓе, сепак секоја маса на луѓе е составена од поединци и секој ја доживува сопствената смрт на индивидуален начин.

Во најстарите речници поимот смрт не постоел. За неа се зборувало како за сон, патување, раѓање, болест итн. Во старогрчката митологија Танатос е општа и лична именка. Во првиот случај се однесува на самиот чин на умирање, на смртната казна, на телото на мртвиот. Во вториот случај (како персонификација) се однесува на главниот дух на смртта, на крилатата фигура која ги носи луѓето на крајот од животот. Танатос е син на „темната ноќ“, Еребовата сестра, која го раѓа без да спие со никого. Се раѓа истовремено кога и Морос (судбина). Брат му е Хипнос (сон). Словенското потекло е од основата на зборот ***мор***, сроден на латинскиот збор ***mors, moris*** и префиксот ***с***. Некогаш зборот мор значел општ помор, епидемија, а не поединечна смрт. Првата буква ***с*** потекнува од придавската заменка свој и означувала на сите словенски јазици само сопствена природна смрт, а не секоја смрт.

ФЕНОМЕНОТ НА СМРТТА

Ниедна човечка мисла или идеја не се променила толку малку уште од прастари времиња како идејата за смртта, што зборува доволно за неможноста за нејзино конечно дефинирање, утврдување, разбирање, толкување или побивање. Можеме да ја наречеме аисторична, вечна мистерија која ја крие својата суштинска основа. Меѓутоа со константно истражување на ова суштинско обележје на човековата природа, сепак доаѓаме до различни ставови за самата смрт. Ние знаеме што е смртта, дури и ќе ја дефинираме, но не знаеме што таа му носи на човекот, ниту пак ќе научиме кон неа безгрижно да се однесуваме. Смртта, од што и да е предизвикана и какви и да се нејзините последици, е настан во кој претходно живото тело станува мртво (освен ако неговото физичко пропаѓање е вештачки запрено), додека истовремено, психата останува без сознание (на пример, престанува да комуницира со психите на кое било суштество кое е живо во тој момент). [8]

Самата смрт се однесува на една состојба на отсуство на човекот, па оттаму пренаталното и постморталното непостоење можат да се изедначат во случај ако смртта ја означиме и како онтолошки крај, а не само биолошки крај за поединецот.

Сите општества се обидувале да изградат механизми на борба против смртта, што сведочи за исконскиот страв на човекот од оваа вечна мистерија. Во тој процес човекот само се менувал обидувајќи се да се прилагоди на смртта, но таа останувала иста. Неможноста за лично искуство на смртта е основната причина на нејзината тајна, бидејќи смртта ја познаваме како смрт на другиот. Личното непознавање на смртта е причина за вечната човечка дилема околу можноста за постоење на живот по смртта. Она што е неспорно и единствено емпириски извесно и потврдено кога говориме за феноменот на смрта е вистината запишана во една стара латинска изрека: „Смртта е извесна, часот не е извесен.“ Стравот од неизвесноста на моментот на смртта, проследен со дилемата дали и што по смртта постои, го прави овој феномен уште посложен. Животот е исполнет со страв или стрептеж од смртта. Стравот (стрептежот) од смртта се јавувал во оној момент кога првиот човек се соочил со физичкото пропаѓање на телото, што го навело да ја толкува смртта како престанок на постоењето. Во неможноста да прифати ваков крај на животот, човекот почнува да креира разни интерпретации на смртта, со надеж дека таа не е само ништавило. Наспроти фактот дека има мислители кои велат дека смртта ја решава загатката на животот, а не дека ја поставува, стравот од смртта не е намален и човекот никогаш не ќе се помири со фактот на смртта. Мислата за неа не е вродена во човекот, таа се јавува само како последица на надворешното искуство на пропадливост, конечност и

[8] Arnold Toynbee, *Man`s Concern with Death*, Hodder and Stoghton, London, 1969.

исчезнување. Само човекот е свесен за смртта и оттаму зборот смртник е синоним за човекот. [9]

И покрај тоа што смртта низ историјата честопати била маргинализирана и ставана во категоријата на табу, тоа не ѝ одзело ништо од актуелноста и свежината. Колку и да била сокривана, потиснувана, херметички затворана, таа со својата природа на немилосрдно чудовиште кое го голта човештвото полека, а сигурно, изградила статус на неодминлив, секојдневен и помалку или повеќе наметнувачки елемент на сечие живеење.

Една од главните карактеристики на секое општество воопшто е и толкувањето на смртта и утврдувањето на начини како кон смртта треба да се однесуваме. Ставот на општеството кон смртта го формира начинот на кој луѓето ќе живеат. Според Еуген Финк, култот на мртвите е најисконскиот култ, како едно надиндивидуално праискуство и социјална отвореност кон проблемот на смртта. Така смртта не е само природен, туку и општествен феномен, но и религиски и космички, кој ја нарушува колективната поврзаност, вели Лешек Колаковски.[10] Вистина е дека смртта ги разделува луѓето, но и ги изедначува, обединува во колективната крајна несреќа. Таа еднаквост го прави човекот посвесен за смртта и нејзината неминовност, но не му ја намалува тегобноста која настанува со исчекувањето на сопствената смрт. Во борбата со тој страв и обид да се победи смртта, човекот настојувал да создаде дела кои ќе го надживеат. Затоа што знаат дека ќе умрат, луѓето ја создале уметноста, науката, филозофијата, религијата итн. Уметноста е долга, животот е краток, вели една стара латинска поговорка. Во импулсот на човековата желба за бесмртност, го откриваме почетокот на цивилизацијата. Во желба да се надмине очајот поради смртноста и да се приближи до бесмртноста, човекот подигал вечни споменици и се стремел кон врвни културни достигнувања. Така културата станала материјална имортализација преку вечни остварувања. Уметноста е вид борба против смртта и израз на желбата за бесмртност. Плашејќи се од смртта, човекот ја создал идејата за бесмртност. Религијата, меѓу другото, почива на темелите на овој факт. Филозофијата во фокусот ја има и смртта како една од централните категории, а како главна тема на човековиот интерес смртта е и основен проблем во медицината, психологијата, социологијата, антропологијата, етнологијата и други науки. Историјата е наука која води евиденција за смртта на цивилизации, држави и луѓе или, како што вели Ниче, таа е сеќавање на смртта на модерниот човек, која постојано нѐ потсетува на минливоста на времето и животот, уништувањето и пропаѓањето. Смртта ги создава и најстарите градови, односно гробиштата кои Бодријар ги нарекува прво гето, создадено за да луѓето се оддалечат од мртвите. Се чини дека овие две различни метафори за гробот го потврдуваат вечно амбивалентниот став на човекот кон смртта како кон добра и зла појава. Поимањето на гробиштата како градови произлегува од позитивната корелација

[9] Исто

[10] Лешек Колаковски, *Мини предавања о макси стварима*, Плато, Београд, 2001, стр. 186.

на гробиштата со светот на живите, изедначувајќи ги, додека споредбата на гробиштата со гето упатува на оддалеченоста и изолираноста на мртвите од живите.

Во суштина смртта е феномен кој е метаемпириски и токму поради тоа е тешко да се промислува, проблематизира или на каков и да е начин научно да се третира, а при тоа да се дадат релевантни докази и аргументи. Ова произлегува од фактот што смртта е строго субјективно искуство, а само по себе е единствено и последно во животот на секој човек и не остава никаква постмортална рефлексија во личноста на поединецот поконкретно, бидејќи тоа е невозможно, па оттаму и неможноста да се зборува за искуство на смртта.

Бидејќи смртта има многубројни лица и се доживува на безброј начини, мораме да ја толкуваме во контекст и компарација со филозофски и религиозни, антрополошки, историски и социолошки, како и психолошки фактори кои ја проблематизираат. Само вакво интердисциплинарно и интерсубјективно толкување на смртта може да биде успешно. Објективниот став кон смртта може да нè одведе до статистички податоци на медицината и други слични науки, а субјективниот став само до личниот однос кон смртта. Интерсубјективниот обид за објаснување на смртта, кој го препорачува Таурек, најдобро се регистрира во уметностите: митови, песни, слики, архитектура, музика итн. „Така на пример митот за Орфеј е мит за смртта, а и патувањето на Данте на онаа страна води во царството на умрените. И Шекспировиот *Хамлет* почнува со враќањето на покојникот и во повеќе наврати кружи околу давањето смисла на смртта. Пирамидите од древниот Египет претставуваат архитектура на смртта. Арнолд Беклиновиот остров на смртта и сликите на *Страшниот суд* на Хиеронимус Бош и Микеланџело ја тематизираат судбината на мртвите, а кај Микеланџело самата смрт. Можеби најголем страв и трепет создава склуптурата на смртта, која во Бар ле Дик ја поставил Лижије Ришје, а која претставува полураспаднат труп кој додека стои подига и гледа едно срце. Моцартовиот *Реквием* е незамислив без односот кон смртта.“ [11]

Согледувајќи ја потребата за мултидисциплинарен и дисперзивен пристап кон феноменот на смртта на почетокот на XX век настанува и посебна наука наречена танатологија. Таа првенствено се бави со експликација и анализа на смртта од биолошки,медицински и антрополошки аспект и пропагира холистички пристап во односот кон луѓето на умирање и кон ужалените. Меѓутоа, таа своите интересирања ќе ги прошири и на знаењата стекнати од областа на психологијата, социологијата, историјата и други науки. Со цел подобро да се разбере смртта, филозофијата и уметноста први дале инструментариум кој ќе се користи во истраажувањето и проучувањето на смртта, додека религијата, иако по својата суштинска природа не бара истражувања, туку само вера, помагала и помага во феноменот на прифаќањето на смртта. Поради подобро разбирање на мултидисциплинарниот пристап кон оваа тема, можеме да зборуваме за танатологијата како за збир од сите овие човечки сознанија за

[11] Бернхард Х. Ф. Таурек, *Филозофирати: учити умирати*, Адреса, Нови Сад, 2009, стр. 11.

смртта. Според Тодор Кулиќ: „Танатологијата е мисла за смислата на животот виден низ призмата на смртта. Танатологиите се секогаш дел од моралот, но и од космологиите и учењето за настанокот. Танатологијата во религијата е концентрирана на толкувањето на односот на создателот и создадените и околу изнаоѓањето начин за враќање за создадените (спасените) кон создателот: подеднакво во Месопотамија, Египет и во христијанството. Станува збор за космологија како променлива историска свест. Британскиот социолог на религијата Џон Дејвис, пишува дека танатологијата ѝ дава смисла на 'културата на смртта', го дефинира односот помеѓу бесмртните богови и смртниот човек, формира ритуали и го осмислува чувствувањето на смртта." [12]

Човекот не отстапува од откривањето на суштината на смртта, па така го ползува целото свое знаење за да продре во неа и да се ослободи од својата најтешка судбина. Иако природен феномен, смртта мора да се разгледува како трагичен исход на човековиот живот, на која само љубовта може да ѝ биде опонентна животна сила. Една латинска поговорка вели: „Никој не може да избега од смртта и од љубовта." Интерпретирајќи ја оваа изрека, Тадиќ ќе рече: „Смртта е неподмитлива, неминовна и непопустлива. Љубовта, симболот на животот, неговата срж, духовна и физичка, е нејзин вечен непријател." Иако отпорот кон смртта можеме да го искажеме преку љубовта, сеќавањето на починатите и славењето на новиот живот кој настанува преку љубов, смртта секогаш се покажува како трагичен епилог на човековиот живот. Моќта и триумфот на смртта се поразителни за човекот. Бидејќи човекот е создаден за живот, смртта е секогаш трагична закана на постоењето. Суштината на човековата егзистенција всушност е чувствување на трагичноста, но тоа е и предуслов за создавање и движење на светот. Според некои автори, од тоа чувствување на трагичноста произлегуваат моралните норми и кодекси на однесување на човечкиот род, а не од воспитувањето, како што мислел Фројд. Постојано присутната мисла за смртта го навела човештвото на колосални цивилизациски промени, добри, но и зли. Еуген Финк вели: „Таа самата (смртта) не е феномен, таа се случува како заминување од појавниот свет, како 'отргнување', како исчезнување од сеопфатната присутност во која принципиелно се собрани сите 'феномени'. Бидејќи смртта не е, строго земено, никаков феномен, но се протега и ги засенчува сите феномени на животот на човекот... смртта е најмногу интерпретиран феномен на постоењето... Од смртта го очекуваме она што животот не можел да ни го даде... Таа ни е страшна и истовремено 'блиска'; таа има двојно лице на уништување и избавување." [13]

Смртта на другиот можеме да ја разгледуваме како феномен, но за сопствената смрт можеби треба да зборуваме како за ноумен, како што Кант го смета бог за ноумен кој не може емпириски да се провери од перспективата на овој свет. Ако ги занемариме вонтелесните искуства на пациентите кои биле во блиска средба со смртта (NDE-Near

[12] Todor Kuljić, *Tanatopolitika. Sociološkoistorijska analiza upotrebe smrti*, Čigoja štampa, Beograd, 2014, стр. 87.

[13] Eugen Fink, *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*, Nolit, Beograd, 1984, стр. 164.

Death Experience), тогаш можеме да се бавиме само со проучување на смртта на другиот како феномен. За ваквите искуства и понатаму се зборува со скептицизам, поради недостаок на нучни факти кои би ги објасниле, но документираните извештаи за овој феномен се сè поприсутни и истражувани.

Според мислењето на Едгар Морен[14], човечкото општество во текот на својот развој го менувало односот кон смртта во три фази. Архаичните општества на смртта гледале како на почеток на ново раѓање, а не како на човеково конечно пропаѓање. Светот на мртвите тогаш бил присутен во светот на живите. Во втората фаза, метафизичките општества го одвојуваат светот на мртвите од светот на живите, додека третата фаза донесува целосно негирање и отфрлање на смртта во модерниот свет. Хуманистите, кои на човекот му го враќаат Бога и му го всадуваат личниот однос со него, го одвоиле од црквата и му ја одзеле смртта како колективна вера во воскресението која владеела во раната средновековна мисла. Со просветителството и рационализмот, науката го презема главниот збор во толкувањето на смртта, со што сферата на истражувањето на овој феномен почнува да се сведува на овостраност и конечност. Човекот природно се плаши од смртта, не само затоа што човекот е природно суштество врзано за Земјата, телесниот живот и неговите манифестации, ниту затоа што би се плашел од пеколот (во христијанското средновековие луѓето помалку се плашеле од смртта отколку од пеколниот живот по смртта, според застрашувачките и педагошки подготвени претстави на црковните луѓе во институциите на црквата, а не Црквата како „мистично тело Христово“), туку во новиот век, првенствено затоа што се плаши од смртта како ништавило. Ваквиот страв на нововековниот и современиот човек од смртта како ништавило, зборува во прилог на напредокот на индивидуацијата на човекот и човештвото во однос на времето на „детските“ болести на христијанството, во кое колективната психа на големо преовладувала над индивидуалната. Колективната психа присутна во секој човек, исто така не знае за смртта и на смртните опасности кои се заканувааат однадвор или одвнатре, реагира со „трагичен оптимизам“ или со „неподнослива леснотија на постоењето.“

Ставот на модерниот човек кон смртта драстично е променет и тоа на лошо. Смртта е трауматизирана, станува оддалечена од животот, дива е и застрашувачка. Негирање на смртта е синтагма која ја вовел уште Сигмунд Фројд, но не престанала да важи ни до денешно време. Ваквиот однос на модерниот човек кон смртта Таурек ја нарекува „амнезија на смртта“.[15] Жан Бодријар смета дека одрекувањето или десоцијализацијата на смртта настапила како средство на идеолошка контрола. [16] Тој истакнува дека да се биде мртов денес претставува аномалија и затоа се прават обиди

[14] Edgar Moren, *Čovek i smrt,* BIGZ, Beograd, 1981.

[15] Бернхард Х. Ф. Таурек, *Филозофирати: учити умирати*, Адреса, Нови Сад, 2009, стр. 21.

[16] Žan Bodrijar, *Simbolična razmena i smrt*, Dečje novine, Gornji Milanovac, 1991, стр. 163.

смртта да се поништи со акумулација на материјално богатство, што човештвото го води кон култура низ која провејува смртта. Ваквиот општествен пресврт на ставот кон смртта, евидентиран е скоро во сите науки кои се занимаваат со овој феномен и скоро кај сите мислители на модерното време.

Психологијата му пристапува на феноменот на смртта од еден специфичен аспект во однос на некои други научни дисциплини и не ја намалува моќта на смртта, туку открива длабоки психолошки сфери на човекот кои го доведуваат до стравот од смртта (timor mortis). Оваа наука се обидува да го направи она што религијата не успеала: да ги укине стравот и тегобноста на човекот поради неминовноста од смртта. Религиозноста го намалува човековиот страв од смртта, но психологијата се обидува да го објасни и елиминира. Во длабочината на психата постојат некои основни архетипски ситуации, кои во текот на процесот на умирање секогаш излегуваат на површина. Човекот кој не верува во ништо чекори кон ништавило, оној кој својата судбина ја гледа во рамките на архетипското искуство – ги следи патеките на животот по кои правилно чекори кон својата смрт. И двајцата остануваат во неизвесност, но едниот живее во спротивност со своите нагони, а другиот во склад со нив. Централната компонента на религиите од исток до запад, од будизмот до христијанството е гадењето над телото поради неговата пропадливост, како и опсесивната фантазија за очистување и повторно раѓање, смета Фројд. Луѓето главно се ужасуваат од трупот, бидејќи не сакаат да ги потсетува на близината на смртта. Фантазиите се измислени за да се негира реалноста на смртта, кога средбата со нејзе не е можно да се одбегне. Значењето на поимот психотерапија е всушност лечење на душата и се разбирала и како подготовка за смрт. Фројд убаво воочил дека нашиот однос кон смртта е нешто за кое нашето мислење најмалку се променило од најраните времиња на човечкото постоење. За тоа придонела и нашата емотивна реакција на смртта и непостоењето на научни сознанија за неа. „Тенденцијата смртта да се исклучи од нашите животни пресметки носи со себе многу откажувања и исклучувања“, вели Фројд.[17] Првобитните луѓе имале, според неговото мислење, необичен став кон смртта: смртта на другиот не им пречела, па раната историја на човештвото била исполнета со сурови убиства. Меѓутоа во средбата со смртта на ближните, луѓето биле ставени пред ителектуална загатка која ги приморала да размислуваат. Во коренот на овие чувства, кои и денес постојат во функција на третирање на несвесното кон смртта, се јавила психологијата. Затоа човекот се впуштил во компромис: „Го (д)опуштил и фактот на својата сопствена смрт, но оспорил дека таа значи уништување – додека ниеден мотив не му наредувал да ја оспори смртта на својот непријател. Пред трупот на своите сакани измислил духови и неговото чувствување на вина заедно со задоволството се измешало со тага, делувајќи така што овие новостворени духови стануваат зли демони од кои треба да се плашиме. Физичките промени кои смртта ги предизвикала го навеле поединецот да го подели човекот на тело и душа – во почетокот на неколку души... На темелот на долготрајното сеќавање на мртвите дошло до претпоставка за другите форми на постоење и до идеја за живот кој продолжува и по евидентната смрт.“[18] Разликата

[17] Sigmund Frojd, *Mi i smrt*, Narodna knjiga – Alfa, Beograd, 2011, стр. 136.

[18] Исто, стр. 139.

помеѓу конфликтниот и амбивалентниот став кон смртта на првобитните и модерните луѓе лежи во тоа што модерниот човек повеќе не ги манифестира своите стравови поради смртта преку учење за душата, туку преку невроза. Ова психолошко растројство, кое вклучува фобии, анксиозни неврози и хистерии, се јавува поради намалената способност на снаоѓање во одредени ситуации. Главните карактеристики на невроитичната состојба се: чувство на тегобност, мала фрустрациска толеранција и систематско користење на одредени одбранбени механизми. Грижливата длабинска анализа на етиологијата и динамиката на неврозата открива дека човекот е подвоено, внатре себе самиот разделено суштество, во кое вечно се судираат свесното и несвесното, нормите и нагоните, внатрешните забрани и афекти, рационалното и ирационалното. Невротичната личност се чувствува како немоќна играчка во рацете на нејзе туѓи сили, таа не е во состојба да се отргне од импулсите, мислите и претставите кои (иако свесно не ги сака и ги отфрла) владеат со неа. Иако првобитно религијата ја нарекувал колективна невроза, подоцна Фројд ја доживува како одговор на човекот на искуството на сопствената немоќ и слабост. Бог е супституција за идеализираниот татко, а религијата е илузија создадена како компензација на човечката немоќ, смета Фројд. [19] Човекот не сака смрт од другите, туку сака да умре на свој начин. „Ако смееме како искуство без исклучок, да земеме дека сѐ живо умира од внатрешни причини, се враќа во анорганско, тогаш можеме само да кажеме: цел на целокупниот живот е смртта и обратно: неживото постоело пред живото.“[20] Кога човекот не може повеќе да се развива, тој е подготвен да умре. Истото го велеше и Ниче: треба да се умре во вистинско време. Од љубовта кон животот треба да се засака и смртта. Вака разгледуваната смртта би го намалила стравот. Одрекување на смртта е Фројдова синтагма со која се обидел да го објасни ставот на модерниот човек кон овој феномен. Тој во делото *Ние и смртта* вели: „Тешко е што човекот не умира еднаш, туку и дефинитивно. Не би имале ништо против смртта, кога со неа не би се завршувал и животот, кога би имале повеќе од еден живот.“ [21] Фројд смета дека извесноста на смртта го осмислува животот, прифаќајќи ја филозофијата на смртта како цел на животот, додека во сексуалниот нагон гледа исполнување на волјата за живот. Овој психоаналитичар развил скоро нов јазик и нова митологија за да го искаже убедувањето дека смртта е внатрешност на животот која не ја намалува неговата вредност, туку ја зголемува. Нагонот за смртта, според Фројдовото мислење, не го произведува Еросот, туку социјалната и физичката репресија кои се искусуваат како неисполнети фундаментални желби. Инстиктот на смртта или деструкцијата е ставена во служба на Еросот, а садизмот и мазохизмот се конкретни примери за тоа. Суштинскиот инстинкт на смртта, според Фројд, е повеќе оној свртен кон автодеструкцијата и самоубиството, отколку кон надворешноста преку убиство и

[19] Исто, стр. 8.

[20] Sigmund Frojd, *S one strane principa zadovoljstva. Ja i ono*. Svetovi, Novi Sad, 1994, стр. 39.

[21] Sigmund Frojd, *Mi i smrt*, Narodna knjiga – Alfa, Beograd, 2011, стр. 11-12.

агресија. Тој е специфичен човечки нагон, кој се стреми за враќање во претходната неорганска состојба. Нагоните на животот и смртта се тесно поврзани во процесот на живот, чија борба може најдобро да се види во чувството на вина на поединецот. Името Танатос, бог на смртта од грчката митологија, Фројд не го употребувал. Тој ќе се користи подоцна како антипод на Ерос, односно нагонот за живот. Непрекинливиот судир на Танатос и Ерос и нивното иманентно согласување прави вечна борба на доброто и злото во човекот. Позадината на Еросот е во нагонот и задоволувањето на нагонот, а нагонот за смртта треба да се сфати како универзален конститутивен елемент на природата во сите живи суштества со намена да се раздвојува на составни елементи, да се врати во поранешната неорганска состојба. Уште во античкото време се јавува филозофско мислење дека смртта има конструктивна функција во човечкиот живот. Танатос во грчката митологија е бог на смртта, кој е облечен во црна наметка, им ја отсекува косата на оние кои умираат и ги води во царството на мртвите. Ерос е божество, кое по пат на љубов обезбедува постојано создавање и обновување на светот. Фројд сака да докаже дека имајќи ја смртта на ум нашиот живот станува динамичен и содржаен. Мислата за смртта влијае на динамичниот тек на создавањето, значи нагонот за смртта го интензивира Еросот. Надворешно активираната активност на нагонот за смртта станува агресивност и овој нагон раѓа омраза, што потсвесно е желба за смрт на личноста која е омразена. Нагонот за живот – Ерос и неговиот атрибут – љубов и нагонот за смрт – Танатос и неговиот атрибут – омраза се наоѓаат во дијалектичка рамнотежа на единство на спротивности. А кога таа рамнотежа ќе се наруши така што кон истиот објект ќе се јават и чувство на омраза и на љубов, истовремено објектот да се мрази и да се сака, тогаш се работи за психолошки механизам на амбиваленција. Поради амбиваленцијата скоро секогаш се мразат и војуваат ближни и пријатели, отколку што би се мразеле да не се тоа. Значи Танатосот т.е. омразата и Еросот т.е. љубовта се иманентни, однапред дадени особини на човекот. Еросот го започнал животот, а нагонот за смрт ќе го заврши. Борбата на овие два ривали во човечкиот живот е непрестајна. Човекот се репродуцира и така преку Еросот ја победува смртта. Смртта како таква го исклучува животот и станува негова спротивност. За постоењето на инстинктот за смрт кај човекот уште од раѓањето Фројд бил категоричен. „Примарната агресија“, како што Фројд ја нарекува, настојува живото да го врати во неживо, органската во мирна неорганска состојба. Наспроти тоа, според него, Еросот е нагон на задоволство. Кај меланхолијата, вели Фројд, заболува супер егото, го напаѓа егото и покажува агресија кон него. Од супер егото се издвојува чиста форма на инстинкт на смртта кој по секоја цена настојува да го уништи егото. Пореметувањето се случува на релација его – супер его, доаѓа до дисхармонија во нивната кореспонденција. Инстинктот на смртта постепено се формира во процесот на слабеењето на одбрамбените сили кои го загрозуваат егото. Нагонот за смрт не се открива лесно, бидејќи е тивок и нечуен во нашата внатрешност за разлика од многу бучните нагони за живот. Никогаш не се среќава во чиста состојба и затоа тешко може да се разлачи. Се манифестира како садизам, мазохизам, посесивна љубов, амбиваленција, љубомора и сл. Бидејќи нагонот за смртта работи тивко на разорување на внатрешноста на живото суштество, тој станува пристапен објект на истражување

дури тогаш кога ќе се насочи кон надвор, кон другите луѓе и предмети во вид на агресивност. Нему му се спротивставува нагонот за живот во вид на симпатија, емотивни врски, пријателства, љубов и разум. Сензацијата која Фројд ја предизвикал со теоријата за Еросот и нагонот за смртта, односно сексуалниот и деструктивниот нагон ги разбила табуата повеќе за првата отколку за втората појава. За сексот денес најслободно се зборува, а за смртта тоа се прави со непријатност или најчесто се молчи. Фројд психолошки ја објаснува причината поради која на човекот му е тешко да верува во сопствената смрт – ние не можеме да ја замислиме бидејќи секогаш сме само набљудувачи на смртта и не можеме да ја искусиме одвнатре. Значи од позиција на живи ние не можеме ни да ја замислиме својата смрт, а бидејќи не можеме да ја искусиме, ние несвесно не веруваме во својата смрт, а веруваме во бесмртност. Несвесно не знаеме ништо за негативното и одрекувањето, па не можеме да знаеме ни за сопствената смрт. Иако некои нешта не можеме да ги замислиме без сопствено учество, тоа не значи дека тие не постојат и треба да се обидеме да се изборите со нив. Фројд пишувал и за табуата на мртвите и од антрополошки аспект видел сличности меѓу многу племенски обичаи во постапките со мртвите, кои проникнале на база на страв и непријателство. Воочил дека архаичните луѓе забранувале споменување на имиња на мртви поради страв од повикување на мртви, што подоцна како обичај ќе се развие со интересни нус-појави. Имено, давањето имиња од мртви деца станува како производ на ослободувањето на модерниот човек од стравот од мртвите и желбата спомените на умрените да се одржат што подолго кај потомците. И навистина мртвите во првобитните заедници многу повеќе биле третирани како непријатели, отколку како пријатели. Дури подоцна, со смалувањето на жалоста и минувањето на одреден временски период од смртта, тие исти духови почнуваат да се почитуваат и обожуваат. Во цивилизираните општества, со смалувањето на амбивалентните чувства кон покојникот (жал и непријателство) исчезнало и табуто на мртвите. Фројд смета дека од тотемизмот настанала религија, во чија основа лежи токму Едиповиот комплекс кој манифестира покајание и вина за делата направени на праотецот. Истата причина ја видел и во настанокот на моралот, општеството и уметноста. Илузијата според Фројд произлегува од човечките желби, а желбата за бесмртност е една од најголемите. Психолошките причини за човечката вера во религиските претстави Фројд ја објаснил вака: „Добрата власт на божјата промисла го намалува стравот од опаснста која со себе ја носи животот; воспоставувањето на моралниот поредок во светот обезбедува исполнување на барањето за праведност, кое внатре во човечката култура често останува неисполнето; продолжување на овоземското постоење во иден живот дава просторна и временска рамка во која треба да се очекува исполнување на тие желби.“ [22]

Францускиот психоаналитичар и психијатар Жак Лакан, покрај Мелани Клајн, најсериозно ја прифаќа Фројдовата концепција на инстинктот на смртта и смета дека нашето постоење добива смисла преку смртта. Тој ја разгледува концепцијата за нагонот на смрт како константна сила и непрестајна потреба која е наметната на

[22] Исто, стр. 329.

психата поради нејзината поврзаност со телото. Лакан, всушност, самиот нагон повеќе го поистоветил со смртта отколку со животот, тврдејќи дека парцијалниот длабински нагон за смртта и претставува во себе дел од смртта во сексуалните живи суштества. Нагонот за смртта за него не е есенцијален или органски концепт и не е неминовно вроден, туку може да се развива во текот на животот. Тој не е органски, ниту е поврзан со биологијата, туку е симболички нагон и како таков е безживотен. Меѓутоа тоа е централен поим во психоанализата бидејќи ја открива носталгијата за изгубената хармонија и желба да се вратиме во преедиповското единство со мајката. Лакан овој нагон го поврзувал со нарцизмот и самоубиството. Тој нагонот за смртта го сместува во симболички ред со што се одвојува од Фројд кој го претставува како повторување. Овој психоаналитичар нагонот за смртта го разгледувал како аспект на секој нагон кој не е спротивставен на еротскиот нагон. Секој нагон тежнее да се уништи себе. Секој нагон вклучува субјект во повторувањето и секој нагон е обид да се отиде над принципите на задоволството, до пределот на претераното задоволство односно уживање кое што е и мачење. Животот и смртта доаѓаат заедно во релација на поларни опоненти во самото срце на феноменот кој луѓето го поврзуваат со животот. Нагонот за смртта есенцијано ги изразува границите на историската функција на субјектот. Оваа граница е смртта – не како можен крај на индивидуалниот живот, ниту како емпириска сигурност на субјектот, туку како што Хајдегер ја нарекувал можноста која е во самиот субјект, која е безусловна, ненадмината, сигурна и како таква неопределена. Навистина оваа граница е присутна во секој момент во она што е завршено во историјата. Претставува минато во својата вистинска форма, не е тоа физичко минато чие постоење е напуштено, ниту епско минато кое е усовршено во делата на сеќавањето, ниту историско минато во кое човекот наоѓа гаранција за својата иднина, туку минато кое само се манифестира во свртена форма на повторување. Анализирајќи го делото на Маркиз де Сад, Лакан го внесува поимот „втора смрт“ во своето објаснување на смртта. Првата смрт е физичка смрт на телото, смрт која го завршува човечкиот живот, но која не го запира циклусот на пропаѓање и регенерација. Втората смрт е онаа која ја спречува регенерацијата на мртвото тело, точка на која сите циклуси на трансформација на природата се поништени. Таа втора смрт би можеле и да ја дефинираме како духовна, но не во религиски контекст. Лакан во нагонот за смртта гледа најчиста афирмација на животот и посебно смета дека улогата на психоаналитичарот е да да ја прифати и соголи смртта за да може да им помогне на другите да го сторат истото. Треба да се избришат илузиите на егото за да може тој да стане бесмртен.

Жил Делез и Феликс Гатари во делото *Анти-Едип. Капитализам и шизофренија* развиваат посебна теорија која во себе содржи филозофија и психоанализа – шизоанализа. Машинеријата на човечкиот ум или луѓето како желбени машини стануваат главни концепти на нивниот интерес (психоанализата се меша со капитализмот) за да го докажат канализирањето и контролирањето на човечката желба, а не нејзиното ослободување. За смртта зборуваат како за најобично искуство бидејќи се случува во животот и за време на животот. „Секој интензитет на крајот се гаси, секое

настанување и самото станува мртво. Тогаш навистина настапува смртта.“ [23] Тие го отфрлаат Фројдовиот нагон за смртта и истакнуваат дека во несвесното постои модел и искуство на смртта. Секој живот настојува да ја надмине траумата на раѓањето и да се врати во состојба на мирување. Делез и Гатари го гледаат инстинктот за смртта како тело без органи. „Смртта е тогаш еден дел од желбената машина, кој и самиот треба да се расудува, проценува во рамките на функционирањето на машината и системот на нејзините енергетски преобраќања, а не како апстрактен принцип.“ [24] Смртта всушност е позитивна сила.

Швајцарскиот психолог и психијатар Карл Густав Јунг, кој Фројдовото сведување на желбите на сексуален нагон, а неврозите на Едипов комплекс ги нарекол еретички, на основа на клиничото искуство стекнал впечаток дека смртта за многу луѓе претставува преобразување на душевните состојби. Јунг вели дека во неговото прилично долго психолошко искуство направил следења кај личности чија несвесна душевна активност можел да ја следи сè до непосредното приближување на смртта. Вообичаено блискиот крај го карактеризирале оние симболи со кои во нормалниот живот се најавуваат психолошки промени на состојби, имено симболи на повторно раѓање, како и промена на место, патување и слично. Јунг бил на мислење дека умирањето почнува многу порано од смртта и дека за неа треба да се подготвуваме. Во своите списи тој говори за клинички искуства со пациенти од чиишто соништа успеал да ги изолира симболите кои упатувале на скорешна смрт. Нашето тело знае како се умира, бидејќи сме родени со сознание за смртта, тоа припаѓа на нашата колективна свест. Уште Шопенхауер има речено дека сонот е дел од смртта и нејзин аванс. Јунг за смртта вели: „Смртта ни е позната просто како крај, тоа е завршна точка која често се јавува пред крајот на реченицата, вон која постојат само уште сеќавања или последични дејства кај другите. За оној кој ова го снашло, меѓутоа, последните зрнца од песокот истекле во долниот дел од стаклото; затркаланиот камен се смирил и застанал. Со оглед на ваквата смрт животот обично ни изгледа како проток, како работа на навиен часовник, чиј конечен престанок на работата ни изгледа разбирлив сам по себе. Никогаш повеќе не сме убедени во протокот на животот, туку кога човечкиот живот ќе згасне пред нашите очи и никогаш попродорно и понепријатно не се поставува прашањето за смислата и вредноста на животот, отколку кога сме сведоци како последниот здив напушта уште едно живо тело.“ [25] Следејќи ги своите пациенти, Јунг дошол до заклучок дека во староста повеќе се плашат од смртта оние кои во младоста се плашеле од животот. Јунг го замислува животот како дијаграм со нагорна линија по која човекот како млад почнува да се качува до врвот и надолна по која во староста почнува да се спушта кон долината на смртта. Постоењето и неисчезнувањето

[23] Žil Delez; Feliks Gatari, *Anti – Edip*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1990, стр. 270

[24] Исто, стр. 329.

[25] Karl Gustav Jung, *Duh i život*, Matica Srpska, Novi Sad, 1978, стр. 105.

се една иста линија. Но оваа вистина свеста не ја прифаќа. Животот го наоѓа својот крај во смртта, која според тоа е цел на комплетниот живот. Дури и неговиот подем и неговиот пад се само степени и средства за да се постигне целта, имено смртта. Јунг го поставува прашањето: „Ако раѓањето за човекот е многу значаен момент, зошто не е смртта? И двата се интенгративен дел од животот и тоа е како патека на зрно кое завршува во целта – животот завршува во смрт и тука не постои ништо спорно, така би требало и смртта да ја сфатиме, смета Јунг.“[26] Тој единствено ја признава непријатноста која го обзема човекот кога мисли на тоа што се случува по смртта. Религиозното објаснување е јасно – смртта е второ раѓање и се простира отаде гробот, но и неговото видување како лекар психијатар препорачува дека на смртта треба да гледаме само како на премин кон долг и траен животен процес. Смртта е верен придружник на животот и го следи како негова сенка. Единствено на овој начин преку вера во живот по смртта, самата смрт може да биде разгледувана како разумна цел, особено ако животот е безвреден. Јунговата архетипска поларност се одвива и на ниво на смртта и животот и основната цел на човечкиот живот станува помирувањето на спротивноста која тој ја нарекува индивидуација. На архетипската свест за смртта човекот, посебно уметникот ѝ дава субјективен карактер. Во својата автобиографија Јунг, меѓу другото, запишува дека пресудно прашање за човекот е дали тој е поврзан со нешто бесконечно или не? Само ако знаеме дека она што нешто значи е навистина бесконечно, можеме да го одбегнеме фиксирањето на нашите интереси кон ништожноста.

Психолозите и психијатрите отсекогаш се занимавале со проблемот на стравот од смртта и се обидувале да го објаснат на различни начини и во него наоѓале причина за многу ментални болести. Тагата поради смртта која е сосема очекуван процес, може да доведе до сериозни ментални потешкотии и душевни болести доколку добие поголеми размери. Очекувани и нормални фази на тагување поради смртта, според мислењето на повеќе автори, меѓу кои е и Луј Венсан Тома, се: „Најпрвин состојба на шок... Внатрешната болка често се доживува во ‘неизмерната стварност на светот’, каде како да се изгубило смисла. Тоа е колебање меѓу начелото на задоволство (човекот не верува во смртта) и начелото на стварноста (на која мора да и подлегне)... Втората етапа се поклопува со фазата на психореакцискиот пад, каде се среќаваме со многу болна депресија, губење на интерес за надворешниот свет, исчезнување на способност за љубов, психолошка инхибиција. Оттаму е и болното сосредоточување на покојникот, што особено се забележува на нивото на соништа, фантазии, мечти. Од тоа настануваат две последици: инхибиција и привлечна сила на мртовецот (да се соединиш со исчезнатиот да ја поделиш неговата судбина), често поврзувана со чувството на вина и пријателство... и востоличување на покојникот внатре во нас, значи во извесна смисла продолжување на неговиот живот. Третата фаза е период на прилагодување: тој почнува кога натаженото лице престанува да биде опседнато со минатото и сегашноста и се свртува кон иднината, се интересира за нови предмети, се

[26] Karl Gustav Jung, *O smislu i besmislu*, Divit, Beograd, 2000, стр. 21.

чувствува дека може да изрази нови желби.“ [27] Стравот од смртта може да вклучува различни форми: страв од погребување додека сме уште живи, страв од маки во животот по смртта, страв од мртви, страв од оставање на саканите на овој свет, страв од лично исчезнување итн. Последно споменатото чувство на страв произлегува од желбата за опстанок, што е сосема природно и сфатливо. Стравот од смртта е регистрирана уште кај Гилгамеш по неговото соочување со смртта на Енкид.

Христијанството на стравот на смртта гледа како на последен непријател кој треба да биде поразен. За тоа ни зборува светиот апостол Павле во *Првото послание до Коринтјаните*: „Еве, тајна ви кажувам; сите нема да умреме, но сите ќе се измениме, одеднаш, во еден миг, при последната труба; ќе затруби, и мртвите ќе воскреснат нераспадливи, а ние ќе се измениме; зашто распадливото треба да се облече во нераспадливо, а смртното – да се облече во бесмртно. А кога распадливото се облече во нераспадливост, и смртното – во бесмртност, тогаш ќе се збидне зборот напишан: „Победата ја проголта смртта”.“ (1. Кор15. 51-54)...[28]

Човекот почнува да станува свесен за својата смрт дури во периодот на адолесценцијата. Децата не можат да ја сфатат конечноста на смртта и за неа имаат претстава како за заминување и напуштање. Дури по дванаесеттата година од животот смртта почнува да се сфаќа како крај на животот, при што се јавува и страв од неа, кој својот врв може да го достигне во време на адолесценцијата. Стравот од смртта е најсилен во овој период поради неискуството со смртта и стравот од прекин на сè уште неисполнет живот. Меѓутоа тогаш тој е и најлабилен и може целосно да се занемари и отфрли. Постарите полесно го поднесуваат сознанието за смртта, особено оние кои имале исполнет живот. Сознанието за смртна болест ги доведува луѓето во различни фази на прифаќање и негирање на смртта. Најпрвин се јавува фазата на негирање, потоа на гнев, па ценкање со Бога или судбината, потоа се запаѓа во депресија кога ќе се сфати неминовноста на смртта и последната фаза води до апсолутно прифаќање на смртта. Ако се негира смртта, што сè повеќе се случува во модерното општество, стравот од неа станува поголем. Во одличната студија *За смрта и умирањето,* во која ги истражува психолошките одговори на болни кои се приближуваат до смртта, психијатарот Елизабет Кјублер Рос дошла до резултати кои ја покажуваат типичноста на човечкото однесување кон смртта. Луѓето низ историјата на различни начини се бореле со страв од смртта: „Старите Евреи сметале дека телото на покојникот е нешто нечисто што не треба да се допира; Индијанците пак зборувале за зли духови и со исфрлање на стрели во воздухот се обидувале да ги истераат. Многу други култури исто така имаат ритуали преку кои се грижат за ‘лошата мртва личност’, а корените им се токму во тоа лутење кое не сакаме себеси да си го признаеме. Традицијата на

[27] Luj – Vensan Toma, *Antropologija smrti II,* Prosveta, Beograd, 1980, стр. 102.

[28] *Свето Писмо*, Библиско друштво, САС на МПЦ, Лондон; Скопје, 1990, Нов завет, стр. 223.

надгробните споменици исто така лежи во желбата злите духови да се задржат долу, на што упатува и ритуалното фрлање на каменчиња по спуштањето во гробот. Исто така испалувањето на воените почесни плотуни многу потсетува на индијанското исфрлање на стрели кон небото... човекот во основа не се промнил. Колку и да мислиме дека во многу нешто сме напредувале, смртта е сè уште ужасан настан и стравот од неа е универзална појава. Она што вистински се променило е нашиот начин на кој ние денес се однесуваме кон неа.“[29] Рос дошла до заклучок дека човекот поседува несвесна можност да ја прифати сопствената смрт и постепено да се прилагоди на овој факт. Забележала дека вината следи многумина, и оние кои умираат и оние кои остануваат во живот како нажалени. Најголемиот проблем на модерниот човек е недоволната запознаеност со смртта. Смртта станала нешто што се крие. Уште од најрана возраст кај детето се дознава за мистериозноста за смртта и стравот од неа станува вкоренет во личноста на човекот. Најголема грешка е да се сокрива реалноста на смртта од детето кое чувствува промена и отсуство на одредена личност. Односот на лекарите и воопшто на медицината кон луѓето го докажува тврдењето дека смртта во модерниот свет се негира и одрекува. Лекарите сè повеќе се фокусираат на машините кои можат да го одржуваат животот, отколку на самите пациенти бидејќи не сакаат да се потсетуваат на неминовноста од сопствената смрт. Науката само го зголемила стравот од деструкцијата и смртта со создавање пронајдоци кои му се заканувааат на животот: атомски бомби, нервни гасови и многу случаи на креирана смрт во лаборатории. Рос смета дека и војната е еден вид потреба да се соочи со смртта, да ја покори и победи со тоа што од неа ќе се врати жив. Таа од клиничкото искуство забележала одредени фази во однесувањето на луѓето кога ќе примаат вест за евентуалната сопствена смрт. Првата фаза е неприфаќање, меѓутоа таа не може да трае вечно, бидејќи конечно мораме да се соочиме со неминовноста на состојбата. Неприфаќањето е само медиум преку кој човекот се обидува да продолжи да живее по таквата вест. Првата реакција обично е неверување, бидејќи човекот потсвесно е убеден во својата бесмртност, втората фаза која Рос ја забележала во своите истражувања е бесот, кој обично е насочен кон околина и кон Бога. Третата фаза Рос ја нарекува ценкање за продолжување на животот со лекарите или со Бога. Четвртата фаза е депресија. Отапеноста, стоицизмот, бесот или огорченоста го отстапуваат местото на чувството на голема загуба. Болниот мора болно да се пресмета со својата конечна разделба од овој свет. Реакциона депресија Рос ја нарекува онаа состојба која се јавува при реакција на болка или губиток, а подготвителна кога се плашиме и трепериме од смртта и иднината. Петтата фаза во вид на прифаќање може да настапи ако претходните се преживеани. Во неа мирно се очекува крајот и мал е бројот на луѓето кои грчевито се борат за живот и не ја прифаќаат смртта ако ги поминале сите наведени фази, забележува Рос. Надежта се разликува од неприфаќањето на смртта, таа е присутна кај секој човек било во смисла на безболна смрт, во смисла на смрт во тој момент, или пак, при излекување. Семејството на тој што умира минува низ истите

[29] Elizabet Kjubler Ros, *O smrti i umiranju*, Nađa Novaković, Beograd, 2010, стр. 13-14.

фази како и тој. Ненадејната смрт, од друга страна, ќе предизвика бес и очај кај ужалените, кога нема време за постепените фази на подготовка за прифаќање на смртта. Ирвинг Јалом, познатиот американски егзистенцијалистички психоаналитичар во својата книга *Гледање во сонцето* го разгледува стравот од смртта и се повикува на Епикур, чија филозофија би сакал да ја спроведе во пракса. Овој филозоф го поистоветува постоењето по смртта со непостоењето пред раѓањето и со тоа го смалува стравот од неа. Значајните настани во животот на човекот како што се болестите, губењето на важни личности или староста силно го наметнуваат стравот од смртта. За смалувањето на стравот можат да помогнат идеите на некои филозофи, особено на Епикур, кои Јалом ги применувал во својата клиничка пракса. Примери на случаи кои ни ги претставува во оваа студија навистина придонеле за напредок кај луѓе кои биле парализирани со стравот од смртта. Јалом ги наведува зборовите на Владимир Набоков од неговата автобиографија како слика на реална човечка перцепција на смртта: „Лулката се лула над амбисот, а здравиот разум ни зборува дека нашето постоење е само краток блесок на светлината помеѓу две вечности на темнината. Иако се тоа двајца идентични близнаци, човекот по правило, на пренаталниот амбис гледа со повеќе смиреност, отколку на оној кон кого што се движи (со некои четири илјади и петстотини отчукувања на час).“ [30] Јалом преку психотерпија се обидувал да ги утеши пациентите. Споредувајќи ги овие две состојби ги наведувал смислата на животот да ја пронаоѓаат во пренесувањето или бранувањето, како што тој го нарекува влијанието на човекот на другите луѓе. Имено иако личниот идендитет не може да се зачува, зад секого од нас останува нешто во вид на зборови, дела или постапки. Некогаш и не сме свесни за влијанието коешто сме го извршиле на другите луѓе. Така разгледувана смртта не мора да биде целосно уништување. Според Јалом, влијанијата на нашите дела остануваат да живеат и по нашата смрт. Јалом нè потсетува дека свеста за смртта му носи вредност на животот и уживање во ситните моменти на среќа. Ничеовото „Она што нас не нè убива, нè прави посилни.“ или Хемингвејовото „Стануваме посилни таму каде што се кршиме“ зборуваат за тоа дека негативните искуства во животот можат да нè научат да се впуштиме во самиот живот. Квалитетот на нашите животи е определен со начинот на кој ги толкуваме своите искуства, а не со самите искуства – на ова се обидувале да нè научат уште стоиците, Ниче и Шопенхауер, за да на крајот оваа филозофија стане главен концепт на динамичната и когнитивно – бихејвиорална терапија. „Внатрешната сталоженост потекнува од сознанието дека нас не нè вознемируваат нештата, туку нашето толкување на тие нешта.“[31] Ирвинг Јалом смета дека стравот од смртта предизвикува интерперсонална осаменост на човекот во светот, кога избегнуваме блискост со луѓето од страв да не ги изгубиме или самите се изолираме, не сакајќи да ги вовлекуваме другите во сопствениот тегобен свет. Друга форма на осаменост е егзистенцијалната осаменост, која е најсилна кога се соочуваме со смртта. Тогаш стануваме свесни дека светот којшто сме го изградиле исчезнува и

[30] Irving Jalom, *Gledanje u sunce*, Psihopolis Institut, Novi Sad, 2011, стр. 82.

[31] Исто, стр. 107.

никој не може да нѐ следи на нашиот пат. Единствено емпатијата може да помогне да сочувствуваме со другите кои одат во смрт, а не да бегаме бидејќи се плашиме од сопствената смрт. Кон крајот на XX век во социјалната психологија се појавува засебна психолошка теорија, која се вика теорија на терор менаџмент (TMT – Terror Management Teory). Неа ја претставуваат Џеф Гринберг, Шелдон Соломон и Том Пишчински. Таа специјално се занимава со истражувањето на конфликтот (стравот), кој кај луѓето се јавува помеѓу желбата за вечен живот и сознанието дека смртта е неминовна. Решението во совладувањето на овој страв теоријата на терор менаџментот го наоѓа во културата, односно во оние културни вредности кои проповедаат бесмртност, па макар и симболична (религија, национален идентитет, потомство).

Психологијата е наука која се занимава со животот, која го препознава човековиот страв од смртта како базично трагично чувство на човековото постоење, кое избива на површина, особено во граничните животни ситуации. Посебно со ова прашање се занимава аналитичката психологија, чиј главен претставник е Јунг и која се впушта длабоко во содржините на човечкото страдање и страв. Таа го препознава тагувањето како креативен процес кој е сроден на луѓето како архетипско искуство, но забележува дека кога тоа ќе го обземе целиот човек, го опседнува во текот на долг временски период. Тогаш може да дојде до психички растројства. Психологијата го објаснува постоењето на стравот од смртта со вродениот човечки стремеж за постоење и самоодржување, во чии рамки нема место за смртта, или пак, стравот е последица на доминацијата на нагонот за смрт над нагонот за живот. Човековото несвесно секако ја негира и отфрла смртта и дури со директна средба со смртта човекот пројавува страв од неа. Меѓутоа стравот никако не е сигурен показател на патологија, туку само прв испливува на површина на проблеми кои човекот ги потиснува. Психолозите, како и филозофите заклучуваат дека за здрав живот на секоја индивидуа неопходен чекор е соочувањето со смртта, како неминовен крај на човечкиот живот и истакнуваат дека модерниот човек ја занемарил смртта со потиснувањето на стравот, кој, кога ќе се дојде во ситуација на блиска средба со смртта, едноставно експлодира и го остава човекот во состојба на неверување, состојба која сѐ потешко може да се контролира и која може да доведе до психолошки растројства на личноста. Душевно болните се посебно подложни на стравот од смртта поради анксиозноста и депресивноста кои ги следат нивните животи. Психологијата има за цел на таквите болни да им укаже на ирационалноста од присуството на стравот од смртта, со која се соочува и психички здравиот човек скоро секогаш кога таа ќе му се приближи. Рос ни го објаснува природниот тек на жалење и изразување на стравот кон смртта, иако не ретко, посебно во модерното време кога човекот од една страна станал имун на туѓата и далечна смрт, а од друга страна слепо ја негира сопствената, таа донесува тотална парализа на човекот.

ФИЛОЗОФИЈА НА СМРТТА

Филозофското толкување на смртта ја опфаќа онтологијата на смртта, која во себе ги вбројува топологијата, односно местото на смртта во целокупниот склоп на битието и етиологијата, која поставува прашања за разлозите на смртта. Учењата кои смртта ја посматраат како можен продолжеток на животот по смртта, престануваат да бидат онтолошки и стануваат етички, но и тие биле предмет на проучување на филозофијата. На раскрсницата на патишта кон Хад и Елизиум старите Грци го гледале местото на каде што им се суди на мртвите. [32] Платон споменува и трет пат кој треба да ги натера душите на покајание, што соодветствува на подоцнежната христијанска идеја за чистилиштето. Христијанската концепција за смртта е исто така етичка затоа што во своето есхатолошко учење подразбира стекнување на право на живот по смртта. Моралниот аспект на смртта го потврдува и една стара поговорка: „Кога во текот на денот барем само еднаш би помислиле на смртта, би биле подобри луѓе“.

Човекот од секогаш го измачувало прашањето дали смртта е крај на животот или постои некој елемент на суштеството кој продолжува да живее и по смртта. Дуалистичката перцепција на смртта, во чија основа е верувањето во постоењето на душата на човекот по смртта, се јавила уште во античко време. Противречно на оваа концепција ја имаме материјалистичката теорија која човекот го гледа како тело со личност и ум кое со смртта пропаѓа. Материјалистичката филозофска традиција не гледа во смртта никаква мистерија или каква и да е загатка. Иако оваа традиција се засновува на емпириски и рационалистички претпоставки, на човекот не му е во природата безусловно да ја прифати, бидејќи со тоа ќе ја осуди својата егзистенција на ограничен временски период. Создаден за живот, човекот отсекогаш се борел против материјалистичката концепција на смртта.

Сите светски филозофски школи го проучувале прашањето на смртта како есенцијален проблем на човековото постоење. Така индиската класична филозофија не нуди вера во постоење на рај и пекол, туку селењето на душата е начин на којшто човекот може да дојде до спасение. Будистичката филозофија, која на основите на индиската мисла се развила во Кина и Азија и пошироко, смртта ја гледа како спасување и соединување со космичката енергија (доколку душата е подготвена за тоа), а животот како ропство. Верувањето во реинкарнација не е будистички стремеж кон победа над смртта, туку вид казна за душата која не достигнала нирвана (блаженство). Египетската филозофија целиот универзум го претставува како еден организам составен од повеќе составни делови, од кои еден е и човекот, кој тоа не престанува да биде и по смртта. Источните филозофии во голем дел ја прифаќаат смртта како природен ритам на животот, додека западното гледиште е дека смртта претставува напад на нашата природа и против неа треба да се бориме.

[32] Ljubomir Tadić, *Zagonetka smrti*, Filip Višnjić, Beograd, 2003, стр. 31.

Во античко време филозофијата се дефинирала како учење за смртта. Филозофите за смртта се интересираат како за општа појава и глобален феномен, додека смртта на поединецот ја гледаат како дел од вечниот природен процес, како составен дел од животот. Античката филозофија смртта на конкретното суштество не ја третира како онтолошки проблем. Пресократовците верувале дека треба да живееме од смртта, а да умираме од животот. Смртта за нив значела стопување на душата со нешто универзално и божествено. До тоа најлесно може да се дојде со аскеза. Бидејќи човечкото тело само по себе е гроб, а животот е смрт, треба постојано да се тежнее кон пронаоѓање на душата и пуштање таа да се втопи во универзалното. Систематско филозофско артикулирање на основните проблеми на животот и смртта прв има започнато Платон. Во Платоновите дела *Одбраната Сократова, Критон, Федон*[33], Платоновите идеи за умирањето станале најголем документ на филозофската теорија на смртта. Во *Одбраната Сократова* Сократ е обвинет дека ја расипува младината, не верува во боговите во кои верува државата, туку во некои други демонски суштества.[34] Тој го користи обвинението во своја одбрана. Какви и да се тие демони, тие мора да доаѓаат од боговите, па тогаш и самиот тој мора да верува во нив, се брани Сократ. Демоните на коишто тој се повикувал постоеле во него самиот, значи биле некој вид на свест и совест[35]. Срамот кој на Сократ му е нанесен преку обвинението му бил потешко поднослив од самата смрт. Никогаш не е праведно неправда да се прави, ниту неправда за неправда да се враќа, ниту од зло кога тоа се трпи, да се брани со тоа што ќе се враќа со зло, ќе каже тој. [36] Затоа ја избрал смртта, трезвено подготвувајќи се триесет дена, игнорирајќи ги молбите на пријателите да прифати излез: „Стравот од смртта, о луѓе, не е ништо друго, туку да сметаш дека си мудар, а да не си всушност; да сметаш дека знаеш што е она што не го познаваш. Никој не ја познава смртта, ниту знае дали не му е таа на човека најголемото од сите добра; меѓутоа тие се плашат како да знаат сосема добро, дека е тоа најголемото од сите зла“.[37] Сократ сакал да биде рамнодушен и потсетувајќи на тогашниот амбивалентен однос кон смртта тој вели: „Ако навистина не постои свест, туку таа е како сон, кога некој спие, а не гледа соништа, тогаш смртта е голема придобивка[38]... Ако пак смртта е некое преселување од овде на друго некое место, и ако е вистина она што се раскажува дека таму се сите што умреле, што би

[33] Платон, *Одбраната Сократова. Критон. Фајдон*, Македонска книга, Култура, Наша книга, Комунист, Мисла, Скопје, 1983.

[34] Исто

[35] Исто, стр. 22-25

[36] Платон, *Одбраната Сократова. Критон. Фајдон*, Македонска книга, Култура, Наша книга, Комунист, Мисла, Скопје, 1983.

[37] Исто, стр. 27-28

[38] Исто, стр. 43

било поголемо добро од тоа, судии“!? [39] Во уметноста постои блискост во интерпретацијата на сонот и смртта. Од филозофски аспект сонот е некој вид мала смрт. Платон ги запишал и зборовите, со кои Сократ се простил од судијата во *Одрана Сократова*: „Но веќе е време да се оди, јас во смрт, вие во живот. Кој од нас кон подоброто, секому му е нејасно освен на бога“! [40] Сократ во дијалозите *Федон* и *Критон* е безгрижен дури и весел, бидејќи верува дека по смртта ќе отиде во рајот, во којшто неговата бесмртна душа ќе продолжи да живее. Главните прашања кои се јавуваат во овие дијалози, особено во *Федон,* се оние поврзани со постоењето на душата. Имаме ли воопшто душа и ако ја имаме дали е таа бесмртна и живее ли по смртта, којашто се случува во последниот миг од нашиот живот. Сократ верува во бесмртноста на душата, а истото го прифаќа и неговиот ученик Платон. Душата размислува и е рационална, според Сократовото мислење. Таа размислува со воопштените идеи, што како главна идеја во својата филозофија ќе ја преземе и Платон. Тоа се многу апстрактни платонистички форми на идеи: „Не постои физичка идеална убавина, само идејата за убавина е идеална. Ако човековиот ум е во состојба да замисли апстрактни и нематеријални идеи, оние кои не постојат во емпириският и физички свет, кои се вечни и непроменливи, тогаш тој е во состојба да живее по смртта и да биде бесмртен. Тадиќ сугерира дека Платон учи дека овие идеи можеме да ги замислиме само кога душата ја изолираме од телото во текот на животот преку аскеза.[41] Со тоа и самата смрт полесно ќе се доживее како конечно одвојување на душата од телото. Во спротивно грешната душа не ќе може да се ослободи од телото по смртта, туку ќе остане заробена во него како и кога робувала за време на животот. Меѓутоа таквата душа на крајот ќе умре и од таквата смрт треба да се плашиме. Би била неочекувана добивка за неранимајковците кога ќе умрат, како што Сократ вели во *Федон*, смртта да им биде конечна разделба. Подоцна во дијалогот Сократовиот (Платоновиот) став се приклонува на идејата дека човековата душа постоела пред неговиот настанок (преегзистенција на душата) и дека по неговата смрт таа ќе продолжи да постои. Сократ верува во постоењето на живот по смртта, кој се одвива на три нивоа: на површината на земјата каде што одат праведниците (Хад) кои не треба да се плашат од смртта, покрај Ахерухијско езеро каде што престојуваат оние чиишто гревови можат да се очистат и во Тартар во којшто заминуваат непоправливите грешници. Трите места на престој на душата по смртта потсетуваат на римокатоличката мапа, која есхатолошкото бивствување го дели на: пекол, чистилиште и рај.

Без оглед што самоубиството и во Сократово време било недопуштено бидејќи луѓето се сметале за сопственост на боговите, тој сметал дека во неговиот случај самиот бог го нашол тоа решение за нужно. Истакнувал дека филозофите се

[39] Исто, стр. 44

[40] Исто, стр. 47

[41] Ljubomir Tadić, *Zagonetka smrti*, Filip Višnjić, Beograd, 2003, стр. 88.

единствени мудри меѓу луѓето кога можат да се радуваат на смртта, бидејќи знаат дека заминуваат во подобар свет во којшто душите не умираат. Човекот преку разумот може да ги совлада сите стравови, па и стравот од смртта. Бидејќи филозофите се тие во кои разумот, храброста, трезвеноста и праведноста се најмногу присутни, тие и најбргу ќе го совладаат. Филозофите треба да живеат така што ќе го негираат телото, ќе ја воздигнуваат душата и ќе се подготвуваат за смртта. Треба да се помириме со фактот дека смртта не зависи од нас и така нема да страдаме поради тоа што не можеме да ја избегнеме, туку ќе бидеме подготвени да умреме во секој момент. Така смртта не може да не порази и во тоа се крие стоичката мудрост. Телото, животот и смртта немаат никаква вредност, духот е тој во кој се наоѓа целата суштина и кој мора да се негува и да се сплоти со душата на светот кога ќе се познае конечната вистина. Смртта не е ништо друго, туку разделба на душата од телото. [42] Разделбата на Сократ од пријателот пред испивањето на кукутата ја потврдува неговата одлучност и радост да умре, верувајќи во бесмртноста на душата. Самиот Сократ му вели на пријателот дека треба да се утеши и да каже дека го погребува само неговото тело, а да го погребе така како што нему му е драго и како што мисли дека според обичајот најмногу би одговарало. [43] Очајот и плачот на пријателот Сократ го смирува со зборовите дека треба да се умира во побожна тишина, што е питагорејско гледање на смртта како свет час.

Грчката филозофија од бесмртноста на душата создава една од главните идеи на своите системи, а Платоновите дијалози *Федон* и *Федар* се најзначајните химни во слава на душата која не умира вели Луј Венсан Тома.[44] Впрочем во *Федон* филозофијата е окарактеризирана како учење за смртта. Платон истакнува дека душата по смртта ќе се ослободи од телото, кое е како затвор или подземна пештера и ќе премине преку реката до другата страна на животот кој ќе ѝ понуди бесконечност на просторот и времето. Тој верувал дека душата ни е дадена по раѓањето како дел од божјата егзистенција, со тоа што и раѓањето и самиот живот се само сон и заборав, период од животот кога душата преминала од состојба на повисока свест во состојба на пониска свест и таа само по смртта може да се врати во повисока состојба. Душата по смртта повторно се буди, ги познава стварите појасно и соочена е со суд на којшто божјото битие прво ги покажува нејзините добри и лоши дела направени во животот. Само чистата душа може да се надева на бесмртност, грешната ќе биде осудена на казна и ќе престојува околу гробовите, се обидува да даде своја интерпретација Тадиќ.[45] Рејмонд Муди истакнува дека Платон не се сомневал во живот по смртта, но тешко го замислувал поради материјалните тела и телесните сетила коишто ја заробуваат душата. Човечкиот јазик е несоодветен за откривање на конечните вистини,

[42] Платон, *Одбраната Сократова. Критон. Фајдон*, Македонска книга, Култура, Наша книга, Комунист, Мисла, Скопје, 1983.

[43] Исто

[44] Luj – Vensan Toma, *Antropologija smrti II,* Prosveta, Beograd, 1980,стр. 338.

[45] Ljubomir Tadić, *Zagonetka smrti*, Filip Višnjić, Beograd, 2003, стр. 90.

утврдил Платон, а истото го повторил Муди.[46] Епикурејската материјалистичка филозофија, за разлика од претходно претставената дуалистичка филозофија, го одрекува постоењето на задгробниот живот и зборува за смртта како апсолутно уништување. Епикур рекол дека човекот може да се ослободи од сè, но во поглед на смртта сите сме како жители на тврдина чиишто бедеми се урнати. Суштината на овој простран свет е наменета за смрт и уништување. Епикурејската визија на смртта е обид за нејзина целосна негација. Анимус и анима по смртта на човекот исчезнуваат и се губат во масата атоми кои лебдат низ космосот. Епикурејците (Епикур, Лукреций, Демокрит) сметаат дека со гаснењето на животот престанува сè, така што смртта и нема некоја важност, бидејќи по уништувањето човекот ништо не чувствува, а ако ништо не чувствува тој и не постои. Епикур истакнува дека не треба да се плашиме од смртта бидејќи, кога ние постоиме, неа ја нема, а кога таа ќе настапи, нас нè нема. [47] Смртта е само момент на страв и за да се ослободиме од него, Епикурејците предлагаат терапија Carpe diem и уживање во животот. За разлика од стоиците кои животот и смртта ги сметале за безвредни, Епикурејците го вреднуваат животот наспроти безначајноста на смртта. Тие не ја одрекуваат општата бесмртност на елементите, во којашто човечкото тело по смртта ќе се всели и ќе живее со некаква бесмртна смрт, но го одрекуваат постоењето на индивидуална бесмртна душа како есенцијален дел на човекот. Епикурејскиот став ќе се повторува во повеќе наврати низ историјата, која продолжува да се бори со обидите за смалување на стравот од неа.

Според мислењето на Аристотел, душата пропаѓа со смртта на телото кога конкретното суштество исчезнува, додека вечно останува човечкиот вид и човековата природа. Аристотел во списот *За душата* [48] разликува три вида души: разумна, сетилна и вегетативна. Човекот го одликува разумната душа, а бидејќи самиот збор душа по својата етимологија значи ветер, животен здив, дишење и т.н. така е и душата форма на живите суштества, бестелесна и подвижна супстанција на телото, но неодвоива од него. Во *Метафизика* [49] Аристотел го изнесува верувањето дека секое движење предизвикува синџир на настани и дека промената е вечно присутна, така што мора да постои и нешто што влијае на тоа движење, а самото да е неподвижно. Бог, како што Аристотел го замислил, не го создал светот, тој само преку првата мисла му обезбедил вечна промена и движење, па и смрт. Бог е неподвижен двигател и тој ги движи сите нешта, а да влијаел на создавањето на светот (промената) и самиот би морал да се промени. Тој е чисто духовно интелектуално суштество-мисла и затоа не го знае физичкиот свет, не влијае на него и нема план за него. Бестелесен е и затоа не може да

[46] Raymond, Moody, Jr. , *Život poslije života*, Prosvjeta, Zagreb, 1986.

[47] Ljubomir Tadić, *Zagonetka smrti*, Filip Višnjić, Beograd, 2003, стр. 83.

[48] Аристотел, *За душата*, Магор, Скопје, 2006.

[49] Aristotel, *Metafizika*, Globus, Zagreb, 1988.

прави телесни движења. Тој постои независно од сè, никогаш не се менува и вечен е како добро.

Римската филозофија на смртта ќе се формира на база на идеите на грчката филозофија. Цицерон, како и Платон смета дека обврска на секој филозоф е грижата за смртта, бидејќи со постојаното развивање на душата и спротивставувањето на поривот на телото тие всушност се учат на умирање. Цицерон проповеда надеж дека човекот може активно да влијае на одвојувањето на душата од телото. Меѓутоа процесот на учење на умирање, никогаш не може да биде успешен, бидејќи за да некој учи мора да го искуси тој процес, а смртта е неискуствен феномен. И Сенека на смртта гледала како на неминовност за која треба да се поготвуваме цел живот, но не со страв од неа бидејќи е излишно да се биде несреќен поради нешто што не чека во иднината. Не можеме да живееме, ако не сме подготвени да умреме е ставот на Сенека. „По смртта на сè му доаѓа крајот, па и на смртта“- вели тој. [50] За Сенека е поголем проблем да се навикнеме на смртта на другите, посебно на смртта на блиските луѓе, бидејќи болката за нив е вечно присутна во сеќавањето кое со текот на времето многу малку обледува. Самиот Сенека е трипати осудуван на смрт. Третиот пат по осуда на Нерон поради заговор, добил прилика, како и сите чесни луѓе од тоа време, сам да си го одземе животот. Бидејќи зборувал за самоубиството како излез од неподносливиот живот и бегство од моќта која другите ја имаат над нас, рекол дека најдобро нешто кое вечниот закон ни го дал е што ни дозволил еден влез во животот, а многу излези. Сенека така ќе го изврши најпознатото и најтеатралното самоубиство од античко време, поради што е поистоветуван со Сократ. Неговата смрт била тешка и болна - првин ги пресекол вените на рацете, што не довело до смрт, потоа и на нозете, за да на крај се отруе. Неговото стоичко поднесување на болка е проследено од присебниот став кој го задржал додека ги диктирал прошталните зборови на секретарите. Марко Аврелиј се смета за последниот стоик за кого смртта претставувала решение, а не проблем на животот. Својата филозофија ја изградил на основа на прифаќањето на смртта и желбата за заборав. Размислувајќи за покојниците, дошол до заклучок дека нивниот живот колку и да бил успешен, по смртта скоро и да е заборавен. Сè што е создадено од страна на природата умира и ние сме во постојан процес на трансформација, во која Марко Аврелиј не гледа зло. Признава дека постојаните промени не наведуваат да презираме се што е смртно, но смртта носи решение, ја сопира грижата за недостижните желби и нè враќа во елементарна состојба, како телото, така и душата.

Непресушните идеи на античките филозофи разгледувани се и усвојувани низ вековите подоцна, а нивните идеи за смртта нашле свои наследници и во средниот век и во модерното време. Средновековната филозофија своите христијански начела ќе се обиде да ги помири со идеите на големите антички мислители. Меѓутоа создавајќи ја идејата за еднократен настанок на светот, средновековната филозофија доаѓа и до сфаќања дека светот е конечен, што било целосно спротивно на античката концепција.

[50] Цитирано според Edgar Moren, *Čovek i smrt*, BIGZ, Beograd, 1981, стр. 308.

Свеста за тоа вселила длабока трагичност во човековиот живот. За луѓето од антиката светот бил вечен и ваквото сфаќање на првите христијани им се чинело безумно. Учењето за конечноста на светот, како и учењето за воскресение не само на душата, но и на телото било крајно апоретично, и такво нешто можело да се прифати само со вера. Апостолот Павле можел кај Платон да најде и надеж и љубов, но не и вера. Верата не била стожер на античкото мислење.

Боетиј во аристотеловски манир ја толкува душата која има животна, сетилна и разумска моќ. Користејќи ги утешните идеи на филозофијата, тој зборува за променливоста на човечката судбина и го велича слободниот човечки дух кој се воздигнува над судбината. Августин во бога ја гледа прапричината на сите нешта, а на човекот му остава слободна волја според која тој дејствува. Тома Аквински користејќи ги поимите на античката филозофија и респектирајќи ги Аристотеловите резултати, создал енциклопедиски систем на христијанска теологија и филозофија како врв на схоластиката. Како и Аристотел, Аквински истакнува дека бог не е материјално суштество и поради тоа не може и да се познае. Во него може само да се верува. Тука може да се бара и една од принципиелните ралики помеѓу религијата и филозофијата. Поредокот во светот подразбира точно утврдена хиерархија која води од бога, преку луѓето, животните и растенијата, па до неживата природа. Единствено бог е апсолутен и од него сè е создадено. Меѓутоа за Тома Аквински разумната душа е вечна и таа дури во идниот живот може да го познае светот на божјата слава.

Значаен елемент на христијанската филозофија е надежта во воскресението не само на душата, туку и на телото. Смртта како феномен може да се разгледува во однос на онтологијата на природата и онтологијата на личноста, кога би добиле различни суштини на смртта. Ако суштествата ги разбереме како дел од природата на која се враќаат по смртта, тогаш зборуваме само за начин на постоење. Меѓутоа од аспект на личноста, по смртта доаѓа до прекин на постоењето на суштеството – ништавило. „За разлика од старите Грци кои под смрт подразбирале друга страна на постоењето и за кои битието и небитието одат заедно, христијанските отци под терминот небитие подразбирале апсолутно ништавило. Христијаните на смртта гледале како на потенцијално небитие, како на ништавило, кое го загрозува секое суштество. Смртта го загрозува битието со апсолутно ништавило. По зборовите на Св. Апостол Павле ’Смртта е најлошиот непријател, последниот непријател на постоењето’ “. [51] Не е само ништавилото она што не очекува со смртта, туку личностите што умираат престануваат да постојат во вистинска смисла на зборот. Смртта на некој непознат член на општеството ја прави заедницата непроменета. Меѓутоа кога ќе умре блиска личност, ние се соочуваме со апсолутен губиток и апсурд на нејзиното исчезнување, колку и да веруваме во бесмртноста на душата. За да излезе природата од кругот на смртта и да се ослободи од ништавилото кое опасно не загрозува по стореният грев на

[51] Игнатије Мидић, *Проблем смрти у хришћанској онтологији*, Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, Пожаревац, 2012, стр. 101.

првиот човек, на луѓето им потребна заедница со Бога, а со самото тоа и помош Божја за де се оствари ова.

Ренесансната филозофија ќе го обнови античкото нтересирање за човекот наспроти средновековната фокусираност на бога. Платонистичката филозофија ја оживуваат Марсилио Фичино, Џовани Пико дела Мирандола, Никола Кузански и други кои почнуваат да го преиспитуваат светот и да ја одвојуваат филозофијата од теологијата. Схоластиката и натаму се задржувала на идеите на Аристотел, но и отстапува од него и го измирува своето учење со религијата. Противниците на схоластиката сѐ погласно почнуваат да ја изразуваат тенденцијата светот да се толкува од Платонистички аспект. Кузански предложил човекова сопствена визија на бог и во склопот на неоплатонизмот го разбил средновековниот систем. Кузански верува во бескрајноста на светот, непоимливоста на бога и во човекот како слика на микрокосмосот. Марсилио Фичино сакал да докаже дека двајцата најголеми филозофи на антиката всушност се во согласност. Фичино се обидел да го измири учењето на Платон со христијанските идеи и во средиштето на својата мисла го ставил логосот кој е еднаков на бога. Меѓутоа најголемата расправа се водела околу бесмртноста на душата, бидејќи следбениците на Аристотел ја одрекувале бесмртноста на душата и така дошле во судир со неоплатоничарите кои верувале во бесмртноста.

Општ тон на целата ренесанса и давал платонизмот, додека аристотелизмот бил антитеза. И останатите антички филозофски школи имале свои следбеници во ренесансата: стоицизам, епикуреизам, скептицизам. Лоренцо Вала на пример се застапувал за сетилните задоволства слично на епикурејците. Тврдел дека сѐ она што природата го создала мора да е свето и затоа не треба да се лишуваме од животните радости. Крајното уживање и љубов водат кон бога, но Вала прави разлика меѓу сетилно и душевно уживање. Скептицизмот се обновува во учењето на Мишел Монтењ, кој се обидува да ги разгледува животот, луѓето и општествените околности на тоа време рационално и сам за нив да извлече заклучок. За смртта Монтењ вели дека таа е цел и смисла на нашиот живот која не нѐ води кон некое исполнување, туку е крај на нашиот животен пат и не треба да нѐ интересира. Според Монтењ, ако не знаете како да умрете, подобро не мачете се, природата во вистинско време и целосно и доволно ќе ти ги даде инструкциите, таа ќе ја направи таа работа за тебе. Ако сме научиле како да живееме, ќе знаеме и како да умреме. Најпознатиот есеј на Монтењ на оваа тема *Да се филозофира значи да се навикнува на смртта* се базира на старогрчки извори, со кои авторот полемизира за стравот од смртта кој го третира како непотребен. Монтењ го истакнува филозофскиот став, смртта да ни биде секогаш пред очи бидејќи тоа е единствениот начин да се навикнеме на неа: „Кога тоа би бил непријател на кој можеш да му избегаш, би советувал човек да се наоружа со кукавичлук. Но бидејќи тоа не е возможно, бидејќи ќе ве стигне и вака и поинаку, било да сте плашлив бегалец, било да сте јунак, да научиме да бидеме цврсти и присебни. А како прво, за да на тој душман му ја одземеме најголемата предност во однос на нас, да постапиме обратно од она што повеќемина го прават. Да му ја одземеме необичноста,

да општиме со него, да се прилагодуваме на него и најчесто од сè да мислиме на смртта. Во секој момент да ја покажуваме на нашата фантазија и тоа во сите нејзини видови.“ [52] Треба да се прилагодиме на смртта со ставот дека бидејќи не знаеме кога ќе дојде подобро и да не ја очекуваме. Тоа ќе ни донесе слобода. Монтењ посакал сопствената смрт да ја дочека безгрижно: „Сакам смртта да ме затече како садам зелка, но рамнодушен кон неа и уште повеќе кон мојата недоработена градина.“ [53] Смртта дури донесува спас од животните страдања и бокли, особено на лицата од постара возраст. „ Ако смртта е брза и насилна, немаме време од неа да се плашиме; ако не е таква, забележувам дека колку подлабоко влегувам во болеста, толку поприродно почнувам да чувствувам извесен презир кон животот... Доколку веќе не ми значи многу пријатноста на животот, затоа што станувам неспособен да го ползувам и во него да уживам, дотолку сум помалку преплашен гледајќи во смртта.“ [54]

Животот постепено нè подготвува за смртта, одземајќи ни ја постепено силата, радоста и илузијата, додека не нè доведе до непостоење. Таа е составен дел на поредокот во вселената и животот во светот и таа е дел од нас. „Оној момент во кој сте се родиле ве води во смрт колку што ве води во живот. Секој ден кој ќе го проживеете вие од животот го крадете; вие живеете на сметка на животот. Постојаната ваша работа во животот е да ја градите смртта. Вие сте во смртта додека сте во животот.“[55] Од овие изложени ставови на Монтењ се стекнува впечаток за неговото сведување на смртта на еден момент кој не нуди можност за постоење на живот по смртта, ниту преку бесмртната душа. Во есејот *За судењето на смртта на другите,* тој изнесува примери на луѓе кои храбро се спротивставувале на смртта, одлучни сами да ја прегрнат не чекајќи таа да ги зграпчи, со што го ублажил ренесансниот и строгиот христијански став кон самоубиството.

Иако францускиот есеист Франсоа Ла Рошфуко рекол дека не можеме директно и долго да гледаме во сонцето и во смртта, бидејќи и едното и другото ќе нè заслепат, мислителите не престанале да се борат со горечките зраци кои смртта ги пуштала врз човештвото. Британскиот емпиристички филозоф Дејвид Хјум смета дека ако душата е бесмртна, таа мора да постоела и пред нашето раѓање, ако не сме свесни за претходниот живот, не ќе бидеме свесни ни за идниот. [56] Стравот од оностраноста е на некој начин ирационален. Физичките докази одат во прилог на смртноста на душата и тоа се единствени докази кои треба да се потврдат во однос на ова прашање. Ако телото умира и се распаѓа, како да веруваме дека душата продолжува да живее: „Дека

[52] Mišel Montenj, *Ogledi*, Ušće, Beograd, 2001, стр. 23-24.

[53] Исто, стр. 27.

[54] Исто, стр. 29.

[55] Исто, стр. 32.

[56] Дејвид Хјум, *О самоубиству и бесмртности душе*, Службени гласник, Београд, 2012, стр. 32.

нашите стравови од смртта претставуваат извор на страст, а не последица на нашата сеприсутна љубов преку состојбата на среќата, повеќе од добро ни го покажува самата смртност на душата. Бидејќи природата ништо не работи залудно, таа никогаш не би не надарила со страв од нешто што не може да се случи. Таа може да ни подари страв од неизбежното; но сепак човечкиот род не би можел да опстане кога природата не би нè проткала со аверзија кон она неизбежното. Сомнителни се сите учења кои се во милоста на нашите страсти, а надежта и стравовите кои го изнедриле ова учење, се сосема очигледни. [57]

Филозофијата пред Кант се обидувала до го објасни разумот, додека пак тој своето учење го засновал на практичниот ум, етиката, уметноста и моралот. Светот постои само како производ на човековите познавателни моќи. Бесмртноста не може да се замисли во чистиот ум, но во практичниот може. Неговата филозофија ги објаснува појавните нешта како феномени, а она што не можеме сетилно да го регистрираме, туку само го допираме со разумот обидувајќи се да ја познаеме суштината на нештата како ноумени. Меѓутоа ние никогаш не можеме да го познаеме објектот независно од субјектот и стварта по себе секогаш ќе ни остане нешто непознато. Од таму и трансценденталното, кое базично е надискуствено, не можеме да го познаеме. Бог не може да се познае со разум. Тој по прв пат во историјата на човечката мисла не тврди дека бесмртноста постои или дека не постои, туку дека е потребна. Умната потреба од бог како безусловно суштество (од кое сите останати би зависеле) на ниеден начин не го оправдува верувањето дека бог постои, исто како што и потребата да се биде богат не го оправдува верувањето дека во сопствениот џеп се наоѓаат куп талири. Нема теориски доказ за постоењето на бог, а онтолошкиот е уште најлош од сите. [58] Антиномиите во кои влегува чистиот ум иако нерешливи и апорични не треба да се отфрлат. Во пракса треба да се однесуваме како да постојат слободна волја и бог. *Критиката на практичниот ум*[59] го претставува човекот како слободно и морално суштество кое верува во бесмртноста на душата за да има причина за морално восовршување. Без бог како совршено морално суштество, не би имале парадигма за морална правилност. Моралот, според Кант, е природна религија.

Георг Вилхелм Фридрих Хегел на смртта гледал како на победа на видот над единката, разорување на поединечното поради општото. Тој смртта повторно ја враќа меѓу главните интересирања на филозофијата. Нема живот по смртта, а божјите атрибути Хегел ги припишува на државата. Смртта е реалност, не треба да се одрекува ниту да се возвеличува. Стравот од смртта е она што нас нè спречува да живееме и затоа Хегел во *Феноменологија на духот*[60] предлага дека треба да го ризикуваме

[57] Исто, стр. 37.

[58] Imanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, BIGZ, Beograd, 1990.

[59] Immanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, Naprijed, Zagreb, 1990.

[60] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologija duha*, Naprijed, Zagreb, 1987.

животот, бидејќи единствено на тој начин можеме да ја сочуваме својата индивидуалност и да ја искажеме својата слобода. Смртта нè поттикнува на активност и на мислење. По повод Хегеловата филозофија на смртта, Тадиќ ќе рече: „Човекот според Хегел може да биде историски индивидуум токму поради тоа што е конечен во времето и е свесен за својата конечност, што значи дека е смртен во строга смисла на зборот. Така целокупната историчност е поврзана со фактот на смртта. Човечките или духовните суштества се 'љубовници' на смртта. Смртта Хегел ја поимал како негација, како надминување. Животот сам по себе, ја изнудува смртта како сопствена спротивност.“ [61]

Артур Шопенхауер истакнувал дека и раѓањето и смртта припаѓаат на волјата, значи на животот, а на животот му е својствено да се јавува во единките кои настануваат, и како минливи исчезнуваат. Раѓањето и смртта подеднакво припаѓаат на животот и се наоѓаат во рамнотежа како взаемни услови. Овој филозоф смета дека стравот од смртта настанува поради волјата за живот, па неговата танатологија се засновува на обидот за смалување на тој страв. Стравот од смртта нè спречува да живееме во сегашноста и тој го споредува со заоѓање на сонцето кое не треба да жали затоа што заоѓа пред ноќ. „Смртта е сон во кој се заборава индивидуалитетот: сè останато повторно се буди или уште повеќе останува будно“, ќе напише Шопенхауер во *Светот како волја и претстава.*[62] Ќе ја прифатиме смртта само тогаш кога ќе ја совладаме моќната и ирационална желба да живееме. Одличен пример за таквата резигнација на човекот, Шопенхауер наоѓа во трагедијата, во која јунаците умираат очистени во страдањето, кога нивната желба за живот исчезнува. Со потиснувањето на слепата волја смртта станува избавување, бидејќи светот е грозно и непривлечно место исполнето со болка, беда и бесцелно скитање. Животот е секако одложена смрт во кој човекот е препуштен на себе, напуштен и загрозен. Човекот никогаш не може да најде задоволство во животот, бидејќи волјата е неограничена, а можностите за нејзино исполнување ограничени. Болката во смртта не треба да не заплашува, бидејќи таа се наоѓа на другата страна од смртта, смета Шопенхауер, со што нè потсетува на филозофијата на смртта кај Епикур. Песимистичката филозофија на Шопенхауер излезот го гледа само во естетичката природа на уметноста и етичката природа на кршењето на волјата.

Фридрих Ниче смртта ја гледал како занес сличен на животот. Тој сметал дека метафизиката на смртта ја уназадува западната култура и станува светска грижа со која општеството не може да се избори. Овој филозоф го критикува Шопенхауер и други слични, кои го оправдуваат постоењето на смртта доколку таа носи мир, тотално непостоење, слобода од сите сништа и наше конечно спасение. Ниче не ја негира можноста за промена на свеста за смртта, ниту се препушта на желбата за смрт, ниту се обидува метафизички да ја надмине, туку поучува дека треба да се поистоветиш со неа

[61] Ljubomir Tadić, *Zagonetka smrti*, Filip Višnjić, Beograd, 2003, стр. 127.

[62] Artur Šopenhauer, *Svet kao volja i predstava I, II*, Matica srpska, Novi Sad, 1981.

и да ѝ посакаш добредојде. Само дионисискиот став кон животот може на човекот да му донесе слобода, додека аполонискиот ја спречува индивидуалноста и го насочува кон воспоставените норми и верувања. Според Ничеовото мислење, моралноста што ја проповеда христијанската црква е симптом на декаденција, бидејќи проповеда желба за умирање и престанок на сите обиди за промена: „Кога тежиштето на животот се поместило во оностраност, во ништавило – тогаш сосема едноставно на животот му се одзело тежиштето. Големата лага за бесмртноста ја разорува секоја умност, секоја природа во истинктот, сè што е дејствено, животворно, што гарантира иднина во инстинктите, предизвикува идна недоверба. Да се живее на таков начин, што повеќе ќе нема никаква смисла да се живее, тоа е сега смислата на животот... Толкави искушенија, толкави свртувања од вистинскиот пат – едно е нужно... секој како бесмртна душа да има ист ранг со секого.“ [63] Христијанството не дозволува човекот да се издигне над еднообразноста на живеењето и да ги покаже своите квалитети, пориви и стремежи. Ниче упатува дека со светот не владее логосот туку хаосот. Тој затоа може да ја прегрне смртта, бидејќи го прогласува бога за мртов. Она што се почитува како божествено за Ниче е апсурдно, штетно, жално – злосторство против животот.[64] Стариот, метафизичкиот, христијанскиот бог треба да се замени со нов бог – Дионис кој ќе се појави дури кога ќе исчезне европскиот нихилизам, кој го отфрла овој живот во име на животот по смртта. Натчовекот како наследник на метафизичкиот бог, треба да биде човек од моќ и тоа ќе го постигне преку господарење над општеството, природата, па и космосот и со самостојно создавање на смисла на животот. Заратустра на насобраните луѓе ќе им рече: „Но ете тој Бог умре! О, вие возвишени луѓе, тој Бог беше вашата најголема опасност. Дури откако тој е во гроб, вие пак сте воскреснати. Дури сега доаѓа Големото Пладне, дури сега возвишениот човек ќе стане господар... Бог умре: сега ние сакаме натчовекот да живее.“ [65] Тоа што животот е минлив не треба да значи дека треба да се стремиме кон вечноста, туку да го направиме овој живот што повреден. Ниче му предлага на човекот да се фрли во понорот на космосот за да го најде вечното божество, та и сам да стане Дионис. Само натчовекот може да ја преживее постојаната рекуренција и да се издигне над неа, отфрлајќи ги сите предрасуди, догми и закони и да создава сопствена историја на сопствената волја. За Ниче не е главно прашање дали ќе умре, туку кога е вистинското време за умирање. Неговиот Заратустра вели: „Многумина умират предоцна, а некои умираат прерано. Уште светот не се навикнал на поуката ‘умри во добар час‘... навистина, кој никако не живее во добар час, како би можел истиот тој да умре во добар час? Подобро тој и никогаш да не се родил!“ [66] Преку Заратустра, Ниче ја проповеда слободната смрт која човекот ја прифаќа по сопствена желба и се спротивставува на посакуваната лесна

[63] Fridrih Niče, *Knjiga o filozofu. Antihrist. Dionisovi ditirambi*, Dereta, Beograd, 2005, стр. 142.

[64] Исто, стр. 148.

[65] Fridrih Niče, *Tako je govorio Zaratustra*, Grafos, Beograd, 1982, стр.290.

[66] Исто, стр. 74.

смрт која е исполнета со трпение, спокој и помиреност со овој живот. За самиот Христос вели дека прерано умрел. Трпејќи солзи и тегобност сам го изразил копнежот за смртта. Треба да се умре без огорченост и да се задржи ведрината на духот која не одликувала и за време на животот, а кога човекот еднаш ќе умре, тој ќе се врати во земјата од која настанал и во која ќе има мир, смета Ниче.

Сите филозофи на егзистенцијата истакнуваат дека стрептежот е основната состојба на човекот и дека тој е осамена единка означена со несовладлива трагичност на животот. Егзистенцијата е она внатрешно, суштинско јадро на човекот, негово сепство и негов стрептеж до самата смрт. Најчесто се остварува во граничните животни ситуации каква што е впрочем и смртта на другиот, според ставовите на Карл Јасперс. Тогаш човекот се повлекува во себе и иако е потресен до коренот на својата личност, тој храбо ја прифаќа смртта.

Серен Киркегор не ја гледа смртта како крај на човековиот живот, туку како транзиција кон идниот живот во вечноста. Човекот е суштество кое е конечно, но сака да стане бесконечно и поради тоа вечно е во криза. Тој трага по сопствениот дух и вистина до смртта и единствено на тој начин може да му се приближи на бога. Стрептежот е основен поим на Киркегоровата филозофија на егзистенцијата, а тој во однос на смртта зазема централно место. Човекот мора да научи да се плаши, бидејќи стрептежот е основа на егзистенцијата. Тој е создаден од човековата грешна природа, но му овозможува и слобода на живеење. Оттаму оваа филозофија ќе има многу влијание на модерната литература во која владеат темите на изолираност и апсурд во кои запаѓа човекот. Христијанството придонело човекот да ја запознае „болеста на смртта“, но само верата може да му помогне од неа да се ослободи. Верникот поседува сигурен противотров за очајувањето: можноста – бидејќи кај бог сè во секој момент е можно. [67] Бог ќе суди дали човек во животот бил духовно суштество, што единствено може да му донесе вечност. „Така очајувањето, таа болест на сопственото јас е болест на смрт. Очајникот е смртно болен. Тоа е во една сосем поинаква смисла од она што се однесува на некоја болест, најблагородните делови кои болеста ги нападнала; а сепак очајникот не може од тоа да умре. Смртта овде не е крај на болеста, туку смртта е крај во еден тек кој не се завршува. Не можеме да се ослободиме од таа болест, дури ни преку смртта, бидејќи овде болеста со своето страдање – и смрт – е тоа дека впрочем не може да се умре.“ [68] Очајанието на човекот му е природно вродено, се наоѓа во него самиот и тој мора да го прегрне за да ја победи „болеста на смртта“ и да се приближи кон бога. Киркегор така во христијанската надеж видел начин човекот да постигне вечен живот. Верувал дека преку аскеза и маченишство се искажува вистинската вера во христијанството. Меѓутоа тој се крева против христијанската црква бидејќи од Христа направила богочовек и со тоа ја профанирала верата.

[67] Серен Кјеркегор, *Болест на смрт*, Плато, Београд, 2000, стр. 64.

[68] Исто, стр. 48.

Карл Јасперс во рамките на својата филозофија на егзистенцијата ги разгледувал и животот и смртта. Смртта е неопходна за човекот да егзистира, односно да ја сфати осаменоста пред смртта и да стане свесен за стрептежот кој му го носи. Смртта е факт кој никогаш не се менува, меѓутоа ставот кон неа се менува, та и самата станува променлива. Поединечната егзистенција ја крои нејзината појавност, па таа не е она конечно што е. Јасперс ја разбира верата како необјасниво знаење и се залага за отвореност спрема трансценденцијата. Егзистенцијата ја гледа како интимност, внатрешна суштина на битието, слично на религискиот поим на душата, не може објективно да се објасни и се остварува единствено во отвореноста кон комуникацијата и довербата.

Шпанскиот филозоф Мигел де Унамуно со своето егзитенцијалистичко учење го претставува човекот како суштество кое не може да се замисли себеси како непостоечко и не може да прифати сопствено уништување. Дури иако не верува во бесмртност, човекот негува мала надеж во сопствениот живот по смртта, бидејќи без надежта тој не би можел да живее. Затоа Унамуно вели: „Сакаме сè или ништо! Сè или ништо! И каква друга смисла може да има 'да се биде или не', шекспировото to be, or not to be, на оној поет кој порачува дека на Маурициус во неговиот Кориолан му била потребна само вечноста за да биде бог... Да се биде, секогаш да се биде, безгранично да се биде. Жед за постоење, жед да се биде повеќе! Глад за Бога! Жед за вечна и овековечена љубов! Да се биде секогаш! Да се биде Бог!" [69]

Рускиот езотеричен филозоф Пјотр Демјанович Успенски истакнува дека наспроти сите разлики меѓу разните теории за идниот живот, сите тие имаат една заедничка црта: или го отсликуваат задгробниот живот сличен на земскиот или целосно го одрекуваат. Животот по смртта не може да се замисли во нови облици или нови категории: „А тоа е она што впрочем сите вообичаени теории за животот по смртта ги прави незадоволувачки... Филозофијата е премногу далеку од конкретните проблеми како што е проблемот на задгробниот живот. Науката не знае за светот од онаа страна на гробот; псевдорелигијата создава поинаков свет на сликата и приликата на земниот свет. Човековата немоќ пред лицето на проблемот на невидливот свет и смртта станува посебно очигледна кога ќе почнеме да согледуваме дека светот е многу поголем и многу посложен отколку што досега сме мислеле, и дека она што мислиме дека го знаеме зазема само крајно безначајно место меѓу она што не го знаеме." [70] Мистеријата и загатката на смртта според мислењето на овој филозоф е поврзана со тајната на раѓањето и заедно стануваат мистерии на времето. Смртта значи крај на времето дадено на поединецот, времето престанува да постои. „Кога ангелот на

[69] Migel De Unamuno, *O tragičnom osećanju života*, Dereta, Beograd, 1991, стр. 37.

[70] P. D. Uspenski, *Novi model univerzuma*, Metaphysica, Beograd, 2002, стр. 92-93.

Апокалипсата ќе каже: ‘Нема да има повеќе време’, тој зборува за смртта на човештвото.“ [71]

Феноменолошкото движење кое почнува со Хусерловата филозофија се стреми кон враќањето на самите ствари, односно кон универзалните суштини. Феноменолошкиот пристап ги разбира феномените така што го разгледува нивниот искуствен вид. Феноменологијата одбива да го објаснува светот, таа сака само да биде опис на проживеаното. Таа се придружува на тврдењето дека целосна вистина воопшто не постои. [72] Во феноменолошка смисла смртта е недофатлива и затоа не може да има феноменологија на смртта, бидејќи тоа е состоја во која не може да се најде намера или исполнување. Претставувањето на смртта сè уште е маска Memento mori, за кое не стои ништо. Затоа смртта е беззначајна, но и во беззначајноста треба да се согледа вредност. На човековото постоење својствено му е дека е конечно, времено и исторично. Од своето раѓање во светот човекот е секогаш битие во светот, но важен момент од опстанокот е и смртта, па затоа човекот е и бивствување – кон – смртта. Ваков став за смртта изразил Мартин Хајдегер, кој бил против објаснување на смислата на човечкото постоење на трансцендентален начин. За овој филозоф смислата на човекот е во неговата припадност на Земјата, во која тој е конечен и ограничен со просторот и времето. Хајдегер го разгледува човекот како „бивствувачко“ битие кое може да ја разбере смислата на постоечкото, она што го обележува постоењето на бивствувачкото е егзистенцијата, така што суштината на бивствувачкиот човек е во неговото „овде“ односно во егзистенцијата на постоењето. Умирањето не е никаков настан според Хајдегер, туку еден феномен кој треба егзистенцијално да се разбере. „Овдебитие“ значи „да се биде во светот“, фрлено во „овде“, да се стане постоење кон смртта. Додека егзистираме, „овдебитието“ е секогаш нецелосно и му претстои крај и смрт кога ќе ја добие целата целина. Крајот на битието – во – светот е смртта. Тој крај, кој припаѓа на она може-да-биде, а тоа значи на егзистенцијата, ја ограничува и одередува секогаш можната целосност на битието. Тоа да се биде-на-крајот на овдебитието во смртта, а со тоа да се биде цел во тоа битие, меѓутоа, ќе може феноменално одмерено да биде воведено во претресување на можното цело-битие само тогаш кога ќе биде добиен еден онтолошки доволен, а тоа значи егзистенцијален поим на смртта. Но смртта е примерена на овдебитието само во едно егзистенцијално битие кон смртта.[73] Во анксиозноста и средбата со смртта ние ја сфаќаме реалноста на ништавилото на себе самите и тогаш не сме во врска со своето суштество, ни со други суштества кога настанува колапс на тоталитетот на битието. Кога ќе сфатиме дека анксиозноста кон смртта е непотребна, бидејќи смртта е фундаментална структура на битието, тогаш стануваме автентични суштества, „овдебитија“ подготвени на смрт. Значи постојат два модуса на постоење според Хајдегер: секојдневен и онтолошки, кој единствен води кон

[71] Исто, стр. 550.

[72] Alber Kami, *Eseji*, Paideia, Beograd, 2008, стр. 129.

[73] Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1988.

автентично постоење. Тадиќ истакнува дека смртта за Хајдегер претставува егзистенцијал, а сè додека егзистира овдебитието, фактички умира. Смртта треба да стане детерминанта на животот, бидејќи живеејќи човекот умира. [74] За Хајдегер смртта станала форма на живот, бидејќи ни се покажува при самото раѓање. Тој тврди дека човекот е „битие за смрт“, бидејќи веднаш по раѓањето тој е виртуелен мртовец. Штом еден човек ќе дојде во живот, тој е веднаш доволно стар за да умре. [75] Значи целиот човечки живот е умирање кое не доаѓа однадвор како можност, туку е суштински дел на „овдебитието“. Се плашиме од смртта поради нејзиното доживување како ништавило. Хајдегер ги разликува стравот и стрептежот. Стравот се базира на објективната надворешност против која можеме да се бориме, додека стрептежот е внатрешна тегобност која нема свој предмет во објективната стварност и се јавува несвесно. За смртта не можеме да мислиме, а таа да не ни влева стрептеж, особено бидејќи ја искусуваме само како смрт на „другиот“, како нешто што стои надвор (онтичка смисла на смртта). Меѓутоа Хајдегер нè поучува дека ние секако ја живееме својата смрт, бидејќи нашето суштество од раѓање е насочено кон неа (онтолошка смисла на смртта). Смртта не треба да ја оддалечуваме од себе, како „привремено не уште“, како што вели Хајдегер, што ќе ни внесе само поголем стрептеж, туку треба да ја разгледуваме како можна во секој момент, и треба да се „истрчува во смрт“ или да се биде „слободен за смртта“. Тоа може да се постигне потпирајќи се на совеста или на „повикот на грижата“ и вината која ќе нè направи битие кон смртта. Само прифаќањето на смртта ќе не направи автентични индивидуализирани суштества, бидејќи секоја смрт е единствена. Хајдегер не ја намалува човековата желба за бесмртност, туку само ја нагласува нужноста од смртта која треба свесно да се прифати како привилегија на човекот и израз на неговата слобода. Смртта би требало да се разгледува како апсолут, возвишен авторитет и крајна цел на човековото постоење. Таа на животот му дава значење и не е крајна негација на човечката слобода, туку таа слобода ни ја овозможува. Хајдегер со својата филозофија не дава објаснување на смртта, туку нуди феноменологија на нашиот однос кон неа, со тоа што таа станува онтологија на смртта.

Еуген Финк исто така мисли дека ние живееме во сенката на смртта и дека таа нас нè одредува. Таа не е надворешно бивствување на човекот, туку бивствување на она бивствувачко кое ние секогаш сме, ќе каже Финк.[76] Смртта е главна карактеристика на човечката егзистенција. Поради свесноста за својата смрт, човекот е единствено „суштество за умирање“. За Финк смртта значи завршување на живото суштество и трансформација на битието во ништо: „Останува остатокот, труп, мртво тело. Ние за него велиме дека е лишен од живот, велиме дека од него исчезнала животната сила, душата. Мртвото тело како мртво тело е без сомнеж како еднобивствувачко. Во мртвото тело мртвоста има феноменална појава. Мртвото тело

[74] Ljubomir Tadić, *Zagonetka smrti*, Filip Višnjić, Beograd, 2003, стр. 166-167.

[75] Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1988.

[76] Eugen Fink, *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*, Nolit, Beograd, 1984, стр. 24.

спаѓа во околниот свет на живите, кои сега на различни начини го отстрануваат. Мртвото тело е посебно изложено на пропаѓање и распаѓање, е нападнато и разорено од гниење. Гниењето е процес на распаѓање на органска супстанција. Гниејќи, органската ствар се враќа во анорганска природа. Со распаѓачкото исчезнување на мртвото тело изгледа дека претходно живеачката индивидуа се разложила во ништо. Телото повторно се враќа во земјата. Но како стои состојбата со душата?“ [77] Филозофски настроениот човек отсекогаш го интересирало: Како нешто што е, што е постоечко може да престане да постои? Парменид прв го поставил ова прашање во рамките на западната филозофија, кога ги одвоил битието и небитието. Платон се обидел да ги спои. Човековиот дух не може да се помири со тоа да не е бесмртен, па верата во продолжување на животот на душата е во учењето скоро на сите филозофии и религии. Меѓутоа неминовноста на смртта е патос на нашата егзистенција. Таа го проткајува духовниот живот на човекот и колку да го нарекуваме умирањето разделба, а мртвите покојници, тие се составен дел на живите. Животот на едно општество, според Финк, е одреден со култот на мртвите. Општеството, таа празнина која мртвите ја оставаат ја пополнува со богови, демони, казни, раеви и пеколи, бидејќи не е во состојба поинаку да ја надополни. Наместо тоа, човекот го замислува нивното постоење на некое друго место. „Смртта на другиот е феномен, сигурно чуден и необичен феномен, но впрочем нешто што за нас се покажува; гледаме борба со смртта, очи кои се гасат; гледаме мртво тело; и ние мислиме дека тој што умира во моментот на смртта престанува да се познава самиот себе, да се доживува самиот себе. Неговата сопствена мрт за него не е феномен. Сопствената смрт не може „да се доживее“ – според познатото Епикурово резонирање, според кое не треба да се плашиме од смртта, бидејќи додека ние сме, смртта ја нема, а кога таа е, нас нѐ нема. Во разбирањето на туѓата смрт вклучено е извесно, макар и скудно разбирање на сопствената смрт; бидејќи ние гледаме како другиот умира со свест дека тоа за него е самата негова сопствена смрт.“[78] Ние ја сфаќаме смртта како уништување, пропаст, исчезнување на нашето постоење и така нејзината карактеристика станува сосема негативна. Меѓутоа главното прашање кое танатологијата го поставува е дали тоа ништо значи само ништо или е голо ништо, како што мислел Епикур, кога не постои причина да се плашиме од смртта. Стравот од смртта, од таа тегобна празнина на едно ништо од секогаш постои, па тогаш се поставува прашањето зошто? Иако иконографијата на смртта е многу богата, зад нејзината маска не постои вистинско лице кое го препознаваме и тоа е застрашувачкото. Неминовноста на средбата со непознатиот кој го поништува нашето суштествување е најголем непријател на човековото постоење, а за да ја сфатиме смртта како феномен потребно е да ја разгледаме и нејзината друга страна. Ако смртта значи укинување на конечноста можеме да ја сфатиме како спас – како нешто. Финк истакнува: „Земјата на мртвите, не поединечните живи, е она што фрла чудесна сенка на сјајот и светлоста на овоземскиот

[77] Исто, стр. 100.

[78] Исто, стр. 116.

свет. Секако изразот ‘земја на мртвите’ е метафора која одрекува противречност во себе: ‘земја’ сепак секогаш значи широк простор во кој нешто се случува, се одвиваат дадености, се случуваат настани... „Земја на мртвите“ не е подрачје среде универзалната присутност, не е зафрлена провинција, не е просторно-временска област. Таа ‘земја’ ја нема – таа е повеќе во некоја смисла ‘Ничија земја’, безсуштинско царство на сенки, едно ништо. Ние тоа таинствено ништо, кое за нас се покажува само поаѓајќи од заминувањето на мртвиот, го нарекуваме отсутност... некој човек престанува да биде ова одредено ‘сепство’.“ [79] Љубовта според мислењето на Финк, е една од категориите кои го обележуваат човековото постоење, а со која можеме да се бориме против смртта. Во неа се отвараме кон не-смртноста. Иако и таа може да биде болна и уништувачка, сепак високо ги воздигнува нашите животи во бесконечност. Така овој феномен е поврзан со смртта и во иста мера е мистериозен за човекот. Љубовта го крши неговото суштество, го истргнува од цврсто склопениот хабитус на неговото обично сепство, го лишува од сепството преку демонска сила. [80] Еросот како нагон за секогаш-битие со својот сетилен и надсетилен дел создал заедници и цивилизација со повторување на животот преку раѓање. Преку љубовта се спротивставуваме на смртта на земски начин и добиваме бесмртност и победа со давање на живот на следните генерации: „Екстазата на љубовта е сродна на смртта и блиска е на смртта, таа е така речено молскавично умирање и воскресение, еден пробив од единственост и пад назад во неа... Љубовта и смртта се испреплетени една во друга; она што нè подарува, сродно е на она што нè зема. Почетокот и крајот на човековото постоење се наоѓаат во скриен склад. Мистериите на љубовта и смртта одат заедно, тие воопшто не можат изолирано да се разгледуваат.“ [81]

Филозофијата на апсурдот, чиј претставник е Жан Пол Сартр, смета дека смртта е негација на човечката можност, а не на можноста на единката, како што Хајдегер истакнуваше. Според Сартр смртта не дава смисла на животот туку му ја одзема. Односот на битието и небитието кој го иницира самиот апсурд на смртта Сартр го разгледува во делото *Битие и ништо.*[82] Според него, човекот дури со смртта го исполнува своето постоење, бидејќи смртта е завршеток на сите проекти и со неа се станува само свое минато, само свое дело, она што е направено и остварено. Смртта е еден случаен факт кој ни доаѓа однадвор како и раѓањето и никако не може да биде човечка можност. За Сартр и почетокот и крајот на животот се апсурдни. Тој смета дека егзистенцијата и претходи на есенцијата, за разлика од повеќето филозофи низ историјата кои даваат примат на есенцијата. Сартр смета дека есенцијата кај човекот не е дадена однапред и одредена за сите луѓе и за сите времиња, туку зависи од самиот

[79] Исто, стр. 149-150.

[80] Исто, стр. 275.

[81] Исто, стр. 285.

[82] Žan-Pol Sartr, *Bićе i ništavilo I- II*, Nolit, Beograd, 1984.

човек, тој сам ја создава и тука не може да му помогнат ниту религијата, ниту науката, ниту филозофијата. Кога ќе осознае дека сè е бесмислено, а дека неговата есенција зависи од самиот него, човекот просто во мачнина егзистира со тегобност до смрт. Сартр на смртта и дава значење само во таа мера што таа ни овозможува апсолутна слобода. Не сум слободен да умрам, истакнува Сартр, туку сум слободен смртник. Ние не можеме смртта ниту мисловно да ја разбереме, ниту да ја очекуваме, ниту против неа да се наоружаме. Смртта не е смислен аспект на животот, туку нагло прекинување на секое значење. Нема „моја смрт“, бидејќи смртта е неодредена екстерна негација на субјективноста.

За смислата на животот како основно прашање на филозофијата пишува и Албер Ками. Апсурд е тоа што човекот умира, но апсурд е и неговото барање на вечноста. Според Ками, секој живот кој е обележан со трпение и помирување со околностите е апсурден. Меѓутоа иако смислата на животот ја гледа во бунтот против насилството и експлоатацијата, Ками едноставно вели дека и таквиот живот завршува со смртта. Тој на човекот му дава само два избори во борбата против својата апсурдна егзистенција: самоубиство или револт. Меѓутоа тоа не е нихилизам, како што често се интерпретира, туку единствениот одговор на Ками во борбата против бесмисленоста. Според Ками, смртта е единствената пречка што стои на патот на револтираниот човек. Кога Ками пишува за среќна смрт тоа не треба да се сфати како некоја смисла на животот, туку само како знак дека оние кои умреле не биле слободни или не успеале да остварат среќа во животот. Човечката слобода за Ками значи совладување на стрептежот пред смртта. Значи да не се предаваш, да дејствуваш и да можеш да умреш со отворени очи и без горчина. Човекот треба да го изразува својот творечки револт со кој истовремено ќе се бори против смртта, но не уривачки. Пишувајќи за христијанската метафизика и неоплатонизмот Ками истакнува дека незнаењето и прекорот кон систематичните факти како смртта ги заслепувало првите христијани: „Оваа идеја за скорешна смрт, впрочем тесно поврзана со второто Христово доаѓање, ја опседнувала целата прва генерација на христијани. Во нашиот искуствен свет, остварувањето на таа идеја на смртта се сведува на давање на нова смисла на нашиот живот. Во него всушност се открива триумфот на телесното, физичката преплашеност пред тоа збунувачко прашање.“ [83] Со критиката на Киркегоровата филозофија на надежта, Ками го нагласува очајот. Тој сопствениот егзистенцијален став го нарекува филозофско самоубиство. Своето разбирање на апсурдноста на човековиот живот Ками го споредува со митот за Сизиф, кој со своите задоволства и своите маки ја покажува суштинската апсурдност на животот. Постојаното туркање на каменот е со маки на кои не им се гледа крајот. Сизиф е свесен за тоа, но не отстапува од оваа залудна работа, со што ја формулира апсолутната слобода. Истото можеме да го кажеме и за Прометеј којшто е архетип на апсурден и револтиран човек. Ками не застапува резигнација и помирување со апсурдноста на светот, туку револт кон тој свет со што се бориме и против смртта.

[83] Alber Kami, *Eseji*, Paideia, Beograd, 2008, стр. 14.

Рускиот современ филозоф Владимир Варава смета дека сите традиционални филозофски дисциплини (онтологија, гносеологија, аксиологија) кои го анализираат феноменот на смртта за да ја прошират и збогатат претставата за човековата конечност, имаат ограничувања. Онтологијата не може да го открие реалното битие на смртта, гносеологијата не ја разбира внатрешната суштина на смртта, аксиологијата не може да одговори за вредноста на смртта сама по себе. Иако смрт нема без животот, точно е и спротивното. Двете бинарни позиции на животот и смртта се исклучуваат една со друга: животот е долг, пријатен и разновиден, а смртта е моментална, страшна и празна. Во еден момент таа го запира големиот тек на животот кој пред неа е немоќен. Тоа човекот го прави немоќен пред смртта, која е „иноприродна“, како што ја нарекува Варава. „Смртта е всушност целата исткаена од антиномии; и самата таа е континуирана антиномија и единствено како антиномија можеме да ја разбереме. Еве само неколку антиномии на смртта: природна натприродност, лична безличност, законито безаконие, вистинска невистина, очекувана неочекуваност, вистинска апсурдност, апсурдна вистинитост.“ [84] Меѓутоа во присуството и блискоста со смртта, поинтензивно се живее. Овој филозоф размислува за тоа како луѓето би живееле да ја нема смртта, да знаеме дека сме бесмртни, никој да не може да ни наштети, да нема страв од казна - од смртта. Варава смета дека тогаш би владеела целосна анархија полна со страсти, пориви и би биле повеќе од било кога, блиски до своите предци-животните „Човекот не постои затоа што постои смртта, смртта постои затоа што постои човекот. Не ѝ треба човекот на смртта – смртта му е потребна на човекот. Смртта е ‘онтолошко ковање’ на човекот; тој го добива своето вистинско постоење благодерејќи на смртта.“ [85] Таму каде што науката не може да даде одговор, се отвора пат за верата и навистина смртта станува феномен кој ги доближува филозофскиот и богословскиот дискурс. Најголемата смисла на постоењето на смртта која можеме да ја пронајдеме е влијанието на полнотата на живеењето и оттргнувањето од зачмаеноста на секојдневното постоење. „Што не е вредно за смртта, не е вредно ни за животот. Животот не е помалку таинствен од смртта“ вели Варава.

Нашиот јазик е создаден од зборови кои го отсликуваат физичкиот свет, така што светот на смртта, кој не е искуствен, можеме само симболички да се обидеме да го прикажеме. Жан Бодријар, како и Фројд, смета дека мислата за смртта суштински не се изменила од архаични времиња. Се менувал само ставот на човекот кон смртта благодарение на религијата и власта, кои ја презеле контролата над мртвите. Бодријар нагласува дека првобитното христијанство проповедало колективна волја за вечноста, а дека дури подоцна се внесуваат теории за индивидуално спасение како награда за добрите дела: „Со XVI век, тоа современо разгледување на смртта се генерализира. Преку контра-реформацијата и погребните и опсесивни барокни игри, но пред сè со појавата на протестантизмот, кој со индивидуализирањето на совеста пред Бога и

[84] Владимир Варава, *Етика неприхватања смрти*, Логос, Београд, 2010, стр. 47.

[85] Исто, стр. 28.

дезинвестирањето на колективните церемонии, го убрзува процесот на индивидуална анксиозност кон смртта. Од него исто така потекнува и џиновскиот современ потфат на завера против смртта: Етика на акумулацијата и материјалното производство, посветени по пат на инвестирање, труд и профит кои обично се нарекуваат 'дух на капитализмот'- со таа машинерија на спасение од која световната аскеза целосно се повлекла пред световната и производствена акумулација, а притоа не се изменила основната цел: заштитата од смртта.“ [86] Пред оваа промена иконографијата на смртта во средниот век сè уште била фолклорна и весела, потсетува Бодријар. Колективниот театар на смртта, како што бил *Танцот на смртта* потсетувал на еднаквоста на сите пред смртта. Од ренесансата смртта станува индивидуална и трагична. „'Нашата' смрт навистина е родена во XVI век. Ја изгубила својата коса и својот песочен часовник, ги изгубила јавачите на апокалипсата и гротескните и грозоморните игри на Средниот век. Сето тоа било фолклорна свеченост со која сè уште смртта се заменувала.“ [87] По ова време желбата за укинување на смртта преминува во индивидуален стремеж за акумулирање богаство. Ние ја десоцијализиравме смрта, ја натурализиравме, ќе рече Бодријар. Ние ја прекинуваме симболичката размена со мртвите, како што тоа го правеле примитивните племиња и доживуваме амнезија на смртта.

Смртта е непобитен факт и закон, но причината поради која размислувањето за смртта поразува и збунува не е во необично сложениот концепт на нејзината суштина, кој ги доведува нашите разумни капацитети до крајни граници, туку во тоа што нема концептуален профил, и недостасуваат и феноменски и ноуменски карактеристики. Вечната човечка желба за постигнување на бесмртност е базирана на основа на желбата за преживување на иста личност со ист идентитет, а не на просто преживување по смртта. Значи не е во прашање живот само на телото или душата по смртта, туку препознатлива комплетна личност каква сме биле пред смртта и која сакаме да ја зачуваме и по тоа. Непостоењето во смртта е она што предизвикува најголем страв од неа. Смртта не е добра за оние кои остануваат во живот и страдаат поради изгубените блиски, меѓутоа таа го има лошото лице и поради тоа што секого од нас го демне и му се заканува дека ќе дојде во еден миг од времето. Меѓутоа смртта е страшна токму и поради фактот што таа не го избира времето на доаѓање и скратува животи кои се многу вредни за живеење проследени со голема желба, иако во принцип сечиј живот би бил вреднуван на ист начин. Тие кои се исполнети со болка и страдање ја поништуваат негативната етичка вредност на смртта. Според претходното, да се биде жив не е само по себе вредност, самата содржина на животот го чини вреден истиот. Тука би се поставило прашањето што е она што повеќе не плаши: дали неминовноста на смртта или нејзината непредвидливост? И уште прашањето дали кога би го знаеле точниот момент на смртта, би имале попозитивен однос кон неа. Дали филозофијата успеала макар делумно да даде одговор на тајната на смртта? Бидејќи

[86] Žan Bodrijar, *Simbolična razmena i smrt*, Dečje novine, Gornji Milanovac, 1991, стр. 163.

[87] Исто, стр. 164.

животот по смртта не може да биде предмет на човечкото познание, а самата индивидуална смрт е нешто надискуствено, ниту филозофијата не може да дојде до крајни резултати. Кога религијата би дала потврден одговор и конкретен доказ во врска со вистинитоста на светот по смртта, филозофијата би станала немоќна и излишна. Она на што може филозофијата да нè научи за смртта, пред сè е знаење на незнаењето, како што ќе рече Финк [88] Преку знаењето и мудроста таа може само да го разгледува постоењето и учеството на смртта во човечкиот живот од овоземска позиција.

[88] Eugen Fink, *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*, Nolit, Beograd, 1984, стр. 165.

ТОЛКУВАЊЕТО НА СМРТТА ВО РЕЛИГИЈАТА

На индивидуален план религијата и филозофијата се среќаваат и скоро се проникуваат. Филозофијата опфаќа пошироко поле на истражување, додека религијата е фокусирана на поконкретни проблеми и прашања. Филозофијата го открива и зборува за бог во апстрактна смисла, додека религијата го нуди живиот конкретен бог. Разгледувањето на светот како целина и барањето суштина и смисла на животот се заеднички проблеми и на филозофијата и на религијата. Од таа причина религијата треба да ја разгледуваме како некое учење или еден вид филозофија.

Кога човекот станал свесен за својата смртност, исправен пред својот живот и осаменоста со сопствената смртна природа, се јавила потребата од бог. Мирче Елијаде истакнува дека суштинска карактеристика на секоја религија е толкувањето на смртта и будењето надеж во ново раѓање. Мигел де Унамуно еден од низата филозофи кои истакнуваат дека религијата настанала од односот кон мртвите односно кон бесмртноста. Меѓутоа тој религијата ја третира како учење кое пропагира желба за живот, а не за смрт. Религијата му понудила на човекот начин на кој најбезболно ќе може да се подготви за смрт. Сакајќи да ја негираат смртта, сите религии настојувале на некој начин да ја „десмртизираат“ смртта, како што ќе истакне Ирвинг Јалом. [89] Од стравот од смртта настануваат обожувањето на мртвите, негувањето на култовите и погребните ритуали, сè до доаѓањето на Христос во христијанството од кога смртта станува казна за стореният прародителски грев. Сите религии на основа на своето учење се фокусираат на надминување на смртта.

Египетската религија е една од првите која учела за бесмртноста на „Ба“ душата која се одвојува од телото и се втопува во небесата. Човекот според тоа верување има две души од кои „Ка“ душата престојува во човекот и е дел од неговото тело. Хиндуизмот како најстара светска религија која и денес постои, настанува околу XV век пред Христа. Оваа религија учи за селидба на душата или реинкарнација, а во што ќе се отелотвори душата зависи од нејзината карма. Поимот самсара (селидба на душата) го означува текот од раѓањето до смртта и повторното раѓање во склоп на животниот циклус. Смртта во хиндуизмот е природен процес. Човекот треба да се стреми кон постигнување на брахма. Будизмот кој произлегол од хиндуизмот се појавува некаде околу петстотини години пред Христа. Оваа религија нема во основа бог кој го створил светот, туку проповеда дека светот отсекогаш постои. Животот на Земјата го гледа како неподносливо мачење и страдање, но за разлика од западните религии ги прифаќа тие промени. Според мислењето на будистите секое раѓање е зло и смрт, да се родиш значи да страдаш и да умреш. Според нив, животот и смртта се една целина, па смртта е само почеток на ново поглавје на животот. Со повторното раѓање сме стекнале лоша смрт и против таа смрт треба да се бориме, додека идеалот е во

[89] Irving Jalom, *Gledanje u sunce*, Psihopolis Institut, Novi Sad, 2011.

соединувањето со космосот, односно нирваната како апсолутен живот. Додека човекот не го прифати духовното, а отфрли материјалното, тој ќе постои во постојани серии на повторно раѓање. Изворот на страдањето во будизмот е незнаењето. Смртта е шанса за стекнување на знаење за постигнување духовност, за соединување со нирвана, а животот односно постојаната реинкарнација и повторното страдање е само за оплакување. Будистите ја гледаат смртта како природен процес и кога знаат дека не можат да ја одбегнат тие за неа не се грижат. Според Согјал Рипноче парафразирајќи ги зборовите на Далај Лама за смртта се размислува како за преоблекување на стара, износена облека, а не за конечен крај, сепак смртта е непредвидлива – не знаеме кога и како ќе ни се случи. Ако сакаме добро да умреме, мораме да научиме добро да живееме. Со надеж за спокојна смрт, мораме да го развиваме спокојството на умот и начинот на живот. [90] Од смртта не треба да се плашиме според мислењето на будистите, но не треба ни да ја величаме – таа едноставно е животен факт. Меѓутоа за нејзиното значење за човештвото самиот Буда има речено дека од сите трагови, трагот на слонот е најголем, а од сите мисли сеќавањето на смртта е најголема. [91]

Јудаизмот разгледувајќи ја смртта проповеда можност за стекнување казна или награда на оној свет, за нечии праведен или грешен живот во овој свет. Исламот верува во смрт како крај на физичкиот живот по кој душата чека воскресение на самата неа и на телото, иако начелно тоа не е вера на спасението. Во гробот душата може да страда ако е грешна или да се одмора, ако е праведна. На судниот ден Алах ќе ги пробуди сите души, ќе ги воскресне телата и ќе пресуди кој ќе продолжи со својот вечен живот во пеколот, а кој во рајот.

Па сепак окупираноста со смртта никогаш толку длабоко не продрела во сржта на животот како во христијанската вера. Едгар Морен истакнува дека христијанската апологетика претставува опсесија која се храни со мислата за смртта: „Не верувајте дека некогаш можете да ја заборавите смртта, извикува таа. И таа ја открива во човековото срце, скриена како црв во плодот.“ [92] За возврат христијанството нуди бесмртност, воскресение, не на душата или двојникот, туку на интегралната личност каква што била пред смртта. За оние грешните ќе биде резервирано страшно место на измачување. Евреите исто веруваат во пеколот, но со ситни разлики во однос на христијаните. Бог ќе му пресуди смрт на човештвото поради Адамовиот престап на заповедта Божја, односно забраната да вкуси плод од дрвото на познанието. Не може да се сретне експлицитно откривање дека пред ова човекот бил бесмртен, туку само дека од тоа ќе стане смртен. Претпоставка е дека бесмртноста требала на некој начин да се заслужи. Во Едемската градина, покрај дрвото на познание постоело и дрво на живот кое Адам и Ева не го пробале, а кое можеби би им донело бесмртност.

[90]Согјал Ринпоче , *Тибетанска книга на животот и смртта*, Три, Скопје, 2006.

[91] Исто

[92] Edgar Moren, *Čovek i smrt*, BIGZ, Beograd, 1981, стр. 261.

Подоцнежната непомирливост со сопствената смрт и надеж во бесмртноста можеби лежи токму во колективното сеќавање дека постои стебло на животот, кое човекот имал можност да го проба. Голотијата на телото им го открила новонастанатото социјално чувство на срам, но и ранливоста, кое не е нешто друго, туку свест за смртноста. Казната за стореният прв грев како да не е самата смрт, туку тешкотијата на животот на која Бог им укажал на Адам и Ева, бидејќи при описот на страдањата кои луѓето ќе ги претрпат по протерувањето од рајот, смртта може да се доживее како олеснување и спас од тешкиот живот. Дури по смртта човекот може да се надева на бесмртност и целосно повторно обединување со Бога. И Свети Августин рекол дека смртта не е само казна, туку и лек за стореният грев. Мирољуб Петровиќ во книгата *Науката и проблемот на смртта* [93] изнесува светски научни докази (археолошки, историски, хемиски), со кои се обидува да ја докаже вистинитоста на Мојсеевите сведоштва. Тој наведува дека науката открива дека повеќе од 99% од човековото тело го сочинуваат само четири хемиски елементи (водород, кислород, јаглерод и азот), што навистина го претставува „правот земски“. Тој прав е уреден по точно уреден план кој е запишан во гените. Од друга страна е оној човеков дел во кој се запишува човековиот карактер, неговата меморија, духовни особини итн. По човековата смрт, духовната компонента се враќа кај творецот, а правот се враќа во земјата. [94]

Првите луѓе претставени во Библијата живееле долго: Адам живеел 930 год., Метузалем 969 год., додека Ное имал 600 години кога бил потопот, а живеел 950 год. Кога братот Каин го убил својот брат Авел и кога Каиновите ќерки посакале да се омажат за Ситовите синови, ширењето на гревот меѓу луѓето почнало да станува незапирливо, па и животниот век на човекот почнал да се намалува. Сатаната секогаш го поддржувал направениот грев, па може да се наречe и првопричинител на смртта кој има некаков вид на привремена власт над смртта. Бог се јавил преку воплотениот Христос за да ја сотре смртта и да покаже дека има власт над неа. Пред Христовото симнување во Адот, Сатаната бил тој кој имал власт над смртта. Второто Христово пришествие на кое ќе му претходи апокалипсата е време кога целото човештво ќе исчезне од Земјата поради сопственото зло кое ќе кулминира, но ќе воскреснат и душите на праведниците и по Страшниот суд ќе водат вечен живот според заслуженото. Западното христијанство во основата на својата теологија го третира гревот како етичка категорија, додека источните отци под грев ја подразбираат онтлошката позадина на проблемот. Човекот не може целосно да побегне од гревот, бидејќи тој е наследен и со раѓањето даден. Единствено верата во Бога може да придонесе за очистување на гревовите, а самата Христова жртва на крстот е најголемиот влог за човештвото, со што секој добива можност за вечен живот во есхатолошка смисла. Православното учење за душата зборува за тоа дека непосредно

[93] Мирољуб Петровић, *Наука и проблем смрти*, Еден, Сремска Каменица, 2005.

[94] *Свето Писмо*, Библиско друштво, САС на МПЦ, Лондон; Скопје, 1990.

по смртта таа не се преселува директно во небесниот свет, туку во првите четириесет дена е во фаза кога го минува „задолжителниот пат“, кој, меѓу другото, ги опфаќа и митарствата за да на крајот дојде во рајот или пеколот, во зависност од нејзината состојба во моментот на смрттта. Но тоа не го дава и конечниот статус на упокоената личност. Сè до Второто Христово доаѓање, состојбата на душата е подложна на промени условени од принесените молитви и „жртви“ од страна на останатите блиски живи луѓе на покојникот, коишто се во функција на негово конечно спасение и бесмртност во вечноста. Теолошкиот концепт, кој се бави со промислувањата и ставовите за смртта, воскресението и страшниот суд се нарекува есхатологија. Православието може да го наречеме есхатолошка вера, додека западното е повеќе етичка религија со есхатолошко учење. И во двата случаи смртта се третира како конечен земски крај на човекот за кој самиот е одговорен. Меѓутоа христијанското поимање на смртта е спасоносно, бидејќи ветува надминување на смртта и вечно постоење. Христос е првороден од мртвите како богочовек. Тој дава еден вид ветување дека луѓето ќе бидат ослободени од смртта, а тоа ќе им се даде особено на оние кои се влезени во тајната на крштението. Крштението е повторно раѓање преку кое се остварува заедница со Бога преку Христа. Со тоа секоја тага и страдање е придружена со радост, а самото спасение и бесмртноста бараат голема жртва.

Промената на ставот кон смртта во западното христијанство ќе почне да се формира непосредно по расколот, кога средновековниот човек почнува да го сака својот живот и она што го стекнал во него и почнува да се плаши дека со смртта тоа ќе му биде одземено. Од друга страна, концептот на чистилиште, рај и пекол станува цврсто втемелен во доктрината на западната црква, па смртта станува се повеќе процес од кој треба луѓето да се плашат. Новата општествена организација на доцниот среден век, како и новонастанатата економска ситуација по налетот на чумата диктира нов однос кон смртта. Поединечни професии кои се сметале за грешни до тој момент требало да се рехабилитираат. Некои од нив се извлечени од пеколот и сместени во чистилиштето, со што започнува и раѓањето на капитализмот. Овој вид на манипулација со смртта се нарекува танатополитика. Наоѓајќи се во сосема нова позиција, човекот се обидува да ги смири тие стравови од смртта преку земски решенија. Многу сложени церемонии, молитви и ритуали се практикувани за да и се помогне на душата во чистилиштето и да се скрати нејзиниот престој во него. Цели богатства се оставани на свештениците за да се молат за душата на покојникот и да го забрзаат патот од чистилиштето до рајот. Најбогатите си основале приватни капели со одобрние на владетелот во кој свештениците би се молеле за нив. Во оваа црковна пракса станува очигледна нееднаквоста во смртта, бидејќи на богатите им се овозможувала надеж во полесно освојување на рајот, а на сиромашните им се наметнува стравот од пеколот и чистилиштето. Чистилиштето не било секогаш дел од христијанската доктрина. Во раното христијанство смртта не е претставувана како страшен настан, туку како ослободување од искушенијата на грешниот свет и враќање кон Бога. Во раниот V век папата Григориј го воведува концептот на чистилиште во христијанството, под влијание на св. Августин според кого небесното царство е

отворено за безгрешните, додека останатите мораат да поминат низ очистувачки оган – „ignis purgatories“. Меѓутоа како догматско верување, овој есхатолошки концепт ќе биде утврден и ќе заживее во доцниот Среден век. Помеѓу 1150 и 1300 година христијанството се занимава со картографски прекројувања на просторот и на овој и на оној свет. Реорганизацијата на просторот на другиот свет навестила промена во односите меѓу мртвите и живите. Новата категорија била всушност новата социјализација на религискиот живот и теолошкиот одговор на сложеноста на општествените структури. Требало да се одбегнат и ублажат овоземските судири кои потекнувале од крутиот верски дуализам. Чистилиштето одговарало на новонастанатиот индивидуализам и давало можност и надеж за праведност и по смртта, а црквата го собирала профитот од смртта и ги контролирала живите преку задгробниот суд. Не само што човекот морал доволно да заработи за да живее, туку морал однапред да отплатува хипотека за мртвите. Чистилиштето нудело сосема поинаква визија на смртта за разлика од рајот и пеколот, во него мртвите не се целосно мртви. На душите во пеколот им нема помош, а на душите во рајот помош не им е потребна. Помеѓу овие две нивоа се наоѓа чистилштето, од каде душите можат да се упатат кон рајот со помош на живите. Значи може да се заклучи дека во ваков случај блискоста со мртвите најсилно е изразена преку врската на живите со оние за кои се верува дека престојуваат во чистилиштето. Верувањето дека смртта не е престанок на времето туку постои некоја друга шанса, уште повеќе ја зацврстило верата во чистилиштето.

Мирча Елијаде во делото *Свето и профано* [95] вели дека односот кон смртта бил пресуден во процесот на раздвојување на модерниот од традиционалниот човек. Имено во традиционалните општества доминирал афирмативниот став кон смртта, митската и религиозната слика на светот ја одредувала човековата положба во космосот. Човекот не е сметан само за телесно суштество, туку за суштество кое поседува непропадлив дух, така што смртта нуди само поинаков вид постење. Меѓутоа бидејќи религиозното искуство станува сè повеќе дел од внатрешниот живот, тоа ќе се слее во мистицизам, рационализам, романтизам и психологија. Како последица на фактот дека поедини феномени не можат да се докажат со разум, религијата ја заменуваат со атеизам, нихилизам и егзистенцијализам. Така почнува третата историска етапа на човековиот однос кон смртта која трае и денес и со која доминира одрекувањето, десоцијализацијата или амнезијата на смртта.

[95] Mirča Elijade, *Sveto i profano*, Alnari, Tabernakl, Beograd, Lačarnak, 2004.

АНТРОПОЛОГИЈА НА СМРТТА

Епохално дело кое пристапува кон анализа на смртта од најразлични аспекти, а следејќи го дијахронискиот однос на различните народи кон смртта, напишал францускиот антрополог Едгар Морен. *Човек и смрт* е дело кое преку систематско излагање за развојната мисла за смртта од архаичните општества до модерното време, претставува неисцрпен извор на информации за овој феномен. Поради подобро разбирање на различните научни пристапи на феноменот на смртта, му пристапуваме од аспект на поединечни научни сознанија, иако понекогаш е тешко да се определат границите на антропологијата и социологијата, кога зборуваме конкретно за проблемот на смртта, па и меѓу социологијата и психологијата, социологијата и религијата и т.н. Доказот за ова тврдење лежи во формирањето на нови научни дисциплини кои се создаваат со меѓусебно вкрстување на претходно споменатите науки, различни обиди за создавање на научни хибиридни дисциплини или пак систематизирање на знаења на повеќе научни дисциплини, како што е случајот со создавањето на танатологијата. Модерната наука не повлекува строги граници на своето истражувачко поле, понекогаш не е и во можност да го направи тоа, посебно кога сака да го истражи феноменот на смртта кој ги надминува границите на нашето познание. Смртта мора да била мистичен и таинствен настан за архаичниот човек кога прв пат се сретнал со неа. Прашувајќи се за прекинот на движењата, здивот и насмевката на дотогаш живиот и близок сродник, тој мора да бил исплашен од таа состојба на мирување и пропаѓање на телото, па веднаш развил механизми, со кои ќе го ублажи стравот од смртта. Најпримитивните племиња првобитно поради стравот од смртта го оставале мртовецот на местото на умирање без погребување и бегале од него плашејќи се дека мртовецот ќе стане демон или дека истата судбина ќе ги снајде и нив. Значи најстарата човечка реакција на смртта била бегањето. Нема докази дека луѓето позначајно размислувале за смртта пред периодот на неандерталецот, бидејќи во нивните гробови се пронајдени оружја кои упатуваат на тоа дека се погребувале со надеж дека животот по смртта ќе продолжи. Оружјето се полагало во гробовите поради верувањето дека двојникот може да се одбрани од таинствените сили кои му се закануваат на човекот по смртта. По првобитната реакција на смртта во форма на бегство, архаичните луѓе почнуваат да ја прифаќаат неминовноста од смртта и да трагаат за механизми кои би им го намалиле стравот од неа. Владета Јеротиќ истакнува: „Два акти се извршени: погребувањето е признавање на реалноста на смртта, бегањето од местото е одбранбена, магиска мера во борбата против смртта. Од една активност се раѓа религијата, од друга науката. Многу митови на народите зборуваат: со првото убиство дојде смртта во светот (Каин го убива Авел), меѓутоа има и такви митови, каков што е еден африкански, кој зборува за смртта како олеснување од тешкиот живот која народот ја барал од боговите. Голем е патот кој морал да биде поминат од паничното бегање од смртта до прогласувањето на себе за убиец. Ловците и понатаму се извинувале и правеле церемонијал на убиеното животно. Така се остварувало ‘второ бегство’ од смртта преку практикување

на магија... Смртта за примитивниот човек никогаш не е природен настан, туку е предизвикан од некој непријател против кого мора да се брани со магија. На овој начин смртта преминала во рацете на човекот.“ [96]

Смртта од почетокот на мислата за неа произвела верување во раѓање по смртта, било преку душа која се вслеува во некое животно или дете, или преку двојник на самиот мртовец. Едно прастаро верување во раѓање по смртта е поврзано со симболот на земјата, која по смртта на нејзините плодови има моќ повторно да ги раѓа, па и самиот покојник се враќа во неа и се подготвува за ново раѓање. И водата била симбол на раѓање и умирање. Меѓутоа смртта сè уште не постоела како поим, туку на неа се гледало како на сон, патување, повторно раѓање или несреќен случај. Поради многубројните метафори за смртта како животна промена таа се разгледувала само како промена на состојбата. Праисториските докази откриваат свест на човекот за смртта, но само за нејзината реалност, а не и за суштината. Механизмот кој примитивниот човек го измислил за да се намали стравот и ужасот од смртта е практикувањето на погребните свечености, ритуали и обреди по пат на кои се обидувал да ги смилува мртвите. Едгар Морен истакнува: „Архаичниот менталитет опсесивно верувал во присуството на мртвите. Се верувало дека духовите (мртвите) се вистински присутни во секојдневниот живот и дека од нив зависи имотната состојба на луѓето, успехот во ловот, исходот од војната, каква ќе биде жетвата, дали ќе падне дожд итн. Тие биле присутни дури и во сон што претставува последен доказ дека е во прашање опсесија.“ [97] Мртвите се замислувани како вистински двојници на човекот кои како сенка го следат своето тело за време на животот, а по смртта се ослободуваат од уништеното тело и водат сопствен живот. Енкидуовата сенка излегла од подземјето за да го потсети Гилгамеш, но не смеела да го запознае со тајните на смртта за да не стане очаен, бидејќи телото го разнесуваат и јадат црвите и од него останува само гнилеж. Тајните на смртта се преголеми за да може живиот човек да ги поднесе. Сенката за архаичниот човек претставувала тајна во која тој ја согледувал сопствената личност која продолжува да живее по смртта. Поради тоа и настанала праксата на спалување на телото, бидејќи било воспоставено верување дека додека телото целосно не пропадне душата останува заробена во него. Погребните култови имале за цел да го спречат покојникот да се врати и да ги вознемирува живите, бидејќи се верувало дека двојниците не живеат во земјата, туку на неа и дека се секогаш близу до живите. Идејата дека постои посебен свет на мртвите ќе се јави многу подоцна, а дури подоцна идејата за небесното царство кое се воздигнува над земниот свет, а во христијанството го претставува рајот. Поради стравот од одмазднички двојници ќе се јави и стравот од зли духови, а верата на архаичните луѓе во нивната милост и помош ќе изнедри надеж во добри духови. Амбивалентниот став кон смртта уште еднаш бил потврден. Цивилизираниот човек по толку време не успеал да го промени тој став. Уште повеќе

[96] Владета Јеротић, *Између ауторитета и слободе*, Беокњига, Београд, 2011, стр. 206-207.

[97] Edgar Moren, *Čovek i smrt*, BIGZ, Beograd, 1981, стр. 32.

ја оддалечил смртта од себе со обид на целосна елиминација на мислата за неа, со што не постигнува никаков напредок во борбата со стравот од смртта. Пример за амнезија на смртта кај современиот човек можеме да видиме и во начинот на грижата кон мртвите. Како и претхристијанските луѓе кои своите покојници ги погребувале на периферииите од градовите, човекот од последните векови повторно ги оддалечува гробиштата од местото на живеење на живите. Социјалната вредност на трупот исто така може да се следи дијахрониски. Во античка Грција трупот претставувал светиња и било неприлично да се одбие погреб дури и на непријател. Во грчката иконографија нема докази за тоа дека од трупот се гаделе, уште повеќе тој понекогаш бил и предмет на убавина. Подоцна средновековната уметност и книжевност ќе ја опседнуваат слики на трупови, а црвите, пропаѓањето на телото и черепите ќе станат чести симболи на смртта. Погледот на мртвото тело ќе стане неподнослив и во вековите кои следат. Тоа ќе се сокрива во ковчезите и спомениците, ќе се преместува од куќите во болниците, од земјата во крематориумите. За да ја смилува силата и моќта на мртвите, првенствено на оние кои во животот имале важна општествена положба (поглавици, шамани), архаичниот човек ќе им даде божествени својства. Поради стравот од смртта, човекот ќе почне да создава и божества. Она што божествата ги правело семоќни е тоа што немале обврска да почитуваат никакви морални ограничувања, биле целосно слободни да прават што им е според волјата, што ги натерало живите сè повеќе да се ограничуваат во своите морални норми и да појавуваат сè поголема љубов кон нив. Моќта се претвора во моќ на боговите, а знаењето за мртвите станува знаење за мртвите или религија, истакнува Морен. [98] Културите на предците ќе се пренесат на светителите како мали богови кои ќе прават хиерархиска скала кон едниот голем Бог. По појавата на христијанството, двојниците ќе станат симболи на злото, бидејќи душата ја презема улогата на бесмртност и станува средство по пат на кое и телото ќе дојде до воскресение. Верувањето во двојници, духови, привидениј а и проклетства ќе продолжи да се практикува кога спиритизмот ќе го обнови односот со двојникот преку медиумите. „Дефиницијата на духот во спиритизмот потполно се поклопува со дефиницијата на двојникот: и тој е душа на суштества кои умреле, силно влијае на луѓето и кога овие не се свесни за тоа, кога духот ќе се ослободи од телото тој е етерично тело и може да се движи низ просторот и да поминува различни растојанија со брзина на мислата... И двете верувања истакнуваат дека се халуцинации на појавувањето на двојникот, дека се сеништа на луѓе кои не умреле со природна смрт, туку се несреќни, неспокојни, зли.“ [99] Античките митови се неисцрпен извор во кој се наоѓа пример на бесмртни богови, кои послужиле како поттик за раѓање на надеж во човековото спасение по смртта. Културот на Деметра и Дионис се најважни во тоа. Ритуалот на славењето на Деметра ја манифестира смртта и повторното раѓање на вегетацијата, кое ќе следи по ослободувањето на Деметрината ќерка од Хад. Културот на Дионис настанал како и културот на Деметра од обожувањето на богот на

[98] Исто, стр. 187-190.

[99] Исто, стр. 203.

вегетацијата. „Во Дионисовиот култ и мит вообичаена е екстазата, убивањето и распарчувањето на дете (спарагмос) и јадење на сурово месо (омофагија). Деловите на растргнатото божествено дете преку чудо повторно се составуваат и Дионис повторно се раѓа. Неговото убивање и воскреснување обезбедуваат плодност и постојано обновување на природата, а јадењето на распарчениот бог или неговото свето животно и гарантира на верниците соединување со бог и спасение по смртта.“ [100] Надежта во бесмртноста на душата, според мислењето на Едгар Морен, настанала токму од култот кон богот Дионис. Восхитена и опиена душата за време на свеченостите се поистоветувала со бог и така ја откривала својата божја природа, па покажувала надеж во лично воскресение и вечен живот. Култовите и митовите за боговите ќе бидат заменети со универзалниот статус на Исус Христос, кога смртта ќе стане казна за стореното прародителски грев. Од сите богови кои биле обожувани од страна на луѓето, најсилно биле обожувани оние за кои се верувало дека умреле и повторно оживеале, било да е рекурентно или еднаш за секогаш. Човечкото обожување на еден бог кој умрел и потоа успеал да дојде до бесмртност повторно оживувајќи, се воздигнува до врвот тогаш кога се верува дека бог ја претрпел смртта доброволно и со намера. Хероите во античкиот свет исто така се сметани за духови на покојниците кои вечно живеат на Земјата и им помагаат на луѓето во борбата против смртта. Морен истакнува дека Фројд и Ото Ранк во нив гледале едиповска личност која обично оставена од своите родители, станува непријател на смртта и се стреми кон бесмртност.[101] Меѓутоа смртта ги победува и хероите и боговите. Бесмртноста за античките јунаци може да претставува само вечна слава кое нивното име ќе го чуваат од заборав. На Ахил ни големата слава која ја постигнал за време на својот краток живот не му донела утеха поради неизбежноста на смртта, а неговото искуство по смртта потврдува колку бил во право кога се противел на смртта додека бил жив. Неговата душа отишла во Хад, а постои верување дека мајка му Тетида го однела на островот Леуку, каде божјиот дел од неговото суштество продолжил да живее.[102] Ако смртта не можат да ја победат ни античките богови, човекот останува беспомошен во светот во кој преовладува злото на смртта со кое треба самостојно да се избориме. Некогаш хероите, а подоцна боговите го назначуваат патот кој води кон спасението, со тоа што се жртвувале и воскреснувале, што смртниците ќе ги наведе да го обожуваат нивниот култ. Антрополозите кои ги истражувале митовите на различните примитивни заедници, откриле дека сите митологии се концентрираат околу исти големи теми (настанокот на светот, промената во природата, дејствувањето на божествените сили), па во нив препознале една иста голема приказна, за цикличното движење на животот помеѓу раѓањето и умирањето, пролетта и есента, животот и смртта. Откако Карл

[100] Драгослав Црејовић; Александрина Цермановић-Кузмановић, *Речник грчке и римске митологије*, Српска књижевна задруга, Београд, 1979, стр. 118.

[101] Edgar Moren, *Čovek i smrt*, BIGZ, Beograd, 1981, стр. 226.

[102] Драгослав Црејовић; Александрина Цермановић-Кузмановић, *Речник грчке и римске митологије*, Српска књижевна задруга, Београд, 1979, стр. 74.

Густав Јунг ја изложил својата теорија за колективно несвесно, митовите почнале да се толкуваат како архетипски слики во кои се концентрирани мудроста и животното искуство на цела една заедница. Без оглед на својот внимателен дискурс, кога зборува за боговите и Фрејзер смета дека верата во боговите се јавила преку учтивото внимание иницијално посветено на мртвите. Тој верувал дека луѓето ја развиле идејата за живот по смртта, поради искуството кое го имале со мртвите во сон. Мртвите оживувале во нивните соништа и биле толку опипливи поради што се верувало дека тие мора да постојат на некое место. Примитивните луѓе така почнале да се однесуваат кон мртвите со целосно почитување, а што поважен статус имале во животот, поголемо обожување стекнувале во смртта. Овој процес се нарекува еухемеризам.

Повеќето култури имаат одредена идеја за смртта и водач за post mortem состојбата, што зборува за вечната важност на овој феномен за човечкото постоење и универзалниот страв од смртта кој ги наведува општествата за неа да се подготвуваат. Еден од најстарите запишани текстови за мртвите е *Египетската книга на мртвите* настаната околу две илјади и шестотини години пред нашата ера како водич на мртвите. Запишувани на ковчезите и пронајдени во пирамидите овие упатства имаат за цел да ги одведат покојниците во подземниот свет. На тој пат постојат многубројни препреки кои мораат да се поминат, а една од најважните е мерењето на срцето на тасот на вистината, кој ќе ја измери моралната вредност на човековиот живот и ќе влијае на условите на задгробното постоење. Владетелот на подземниот свет Озирис управува со судот и ги донесува одлуките.

Следбениците на орфичкиот култ, од VI пред нашата ера и I век од нашата ера, ги погребувале своите покојници во фетус положба заедно со инструкции за живот по смртта. Погребувањето на мртвите во фетус положба било распространето во минатото, што нам ни ја потврдува верата на луѓето во повторно раѓање по смртта. Митот за Орфеј, јунакот кој се симнал во подземниот свет за да ја ослободи својата сакана Евридика, се развил на основа на верувањето во бесмртност на душата која е осудена на постојано раѓање и умирање се додека постои телото како извор на зло. Овој култ го обвинува оригиналниот грев (инцестот на Зевс и неговата мајка) за таквата човечка судбина. Упатството на припадниците на овој култ ја истакнувало важноста на враќањето кон божјото потекло, со што ќе може да се избегне постојаното раѓање и умирање.

Тибетанскат книга на мртвите [103], запишана во VIII век од нашата вера опишува патување на свеста низ неколку фази на смртта: самиот момент на смртта, состојба помеѓу смртта и повторното раѓање и процес на повторно раѓање. Ако душата е свесна за невистинитоста на приказот по смртта таа може да ги прескокне фазите. Ако во првата фаза на умирање белото светло го препознае како вистинска промена на умот, душата ќе биде вечно ослободена и повторното раѓање нема да и биде потребно. Во втората фаза душата ја обземаат негативни мисли и чувства пред страшните слики и

[103] *Tibetanska knjiga mrtvih*, Prosveta, Beograd, 1988.

ако таа не ги препознае како аспекти на умот ќе добие ослободување, но ако се исплаши од тие слики душата потонува во следната фаза. Книгата учи дека сите добри и лоши дела во животот на поединецот ќе бидат преиспитани во некој момент на смртта и тоа ќе пресуди каква реинкарнација душата заслужува. Душата може да го постигне врвот само со соединување со Нирвана како апсолутен живот, кога престанува и циклусот на реинкарнација.

Средновековните Европјани исто така имале упатство како да се подготват за смртта – *Ars moriendi* или *Уметност на умирање* претставува збирка на првобитно латински текстови кои имале за цел да му понудат утеха на човек на умирање. Оваа книга станува еден вид виртуелен свештеник кој ја упатува личноста која е на умирање како да ги следи христијанските ритуали и истата ќе остане популарна до XVIII век. Во неа се дадени совети за „добро умирање“, кои предвидуваат неминовна борба на доброто и злото околу човековата душа, кога таа мора да има сила да одлучи. Оваа збирка на текстови за христијанската смрт се сметала за техника или метод за добро умирање. Меѓутоа овие упатства оставиле најсилен впечаток благодарејќи на скратената верзија сликовити гравури. Тие околу смртната постела ги претставуваат петте искушенија (невертство, очајување, нетрпение, суета и алчност), отфрлени со помош на пет ангелски вдахновенија.[104] Средновековниот човек ѝ бил близок на смртта бидејќи ја прифаќал како природен поредок, потчинувајќи се на законот на видот и верувал во спасение на оној свет. Таквата смрт Филип Аријес ја нарекува „скротена смрт“. Целото општество било релативно еднакво во смртта, бидејќи ритуалите на смртта во овој период не познавале класни поделби, но таа еднаквост ќе исчезне во доцниот Среден век. Морен истакнува: „Издигнувањето на боговите до онаа височина кога тие ќе станат кралеви на космосот делумно претставувало последица на големото ширење на стравот од смртта. Колку повеќе животот станувал стабилен и побогат, што повеќе добра поседувал човекот, толку по жесток потрес во него предизвикувала помислата на смртта и тоа повеќе го враќало во инфантилен стадиум, дотолку поголемо неспокојство го проткајувало верувањето во задгробниот живот и дотолку помоќен се покажувал бог, тој семоќен отец, и дотолку пострасна станувала понизната молитва со која луѓето од него барале да ги направи бесмртни.“[105] Со исчезнувањето на верата во двојникот и со прифаќањето на верата во бесмртната душа дошло до промена на менталитетот на луѓето, смета Едгар Морен. Општеството како заедница и вид да се движи кон индивидуализација на единката која почнува да бара бесмртност за себе. Филип Аријес исто така го согледува овој момент на трансформација на ставот кон смртта: „На човекот од доцниот Среден век и ренесансата му било важно да учествува во сопствената смрт затоа што во неа видел исклучителен момент во кој неговата индивидуалност добивала конечна форма. Тој

[104] Žan Delimo, *Greh i strah – Stvaranje osećanje krivice na Zapadu od XIV do XVIII veka*, Književna zajednica Novog Sada, Dnevnik, Novi Sad, 1986.

[105] Edgar Moren, *Čovek i smrt*, BIGZ, Beograd, 1981,стр.220-221.

бил господар на својот живот само во онаа мера во која бил господар на својата смрт. Неговата смрт му припаѓала само нему. Меѓутоа почнувајќи од седумнаесеттиот век тој го изгубил суверенитетот над својот живот, па според тоа и на својата смрт. Тој суверенитет почнал да го дели со своето семејство... Смртта некогаш била трагедија, често комична, која се играла за оној кој ќе умре. Денес смртта е комедија – често драматична во која се глуми поради оној кој не знае дека ќе умре.“[106] Значи човекот од раниот Среден век се помирувал со идејата дека сите сме смртни. Од средината на Средниот век човекот кој станува побогат, помоќен и писмен се препознава самиот себе во својата смрт односно ја открива „сопствената смрт“ како што вели Аријес. Од тогаш смртта се поинтензивно станува „забранета смрт“ како што Аријес ја нарекува, бидејќи се одрекува, за разлика од „својата“ и „твојата“ смрт која индивидуалноста стекната во ренесансата ја открива како сопствена смрт и низ култот на спомените донесува на некој начин бесмртност на починатите. Од осумнаесетиот век човекот во западните општества почнува да бара нова смисла на смртта, па ја драматизира и воздигнува. Меѓутоа со тоа се оддалечува од „сопствената“ смрт и сè повеќе се интересира за смртта на „другиот“. Со демократизацијата на поимањето на смртта, средновековната традиција Ars moriendi се заменува со новиот императив Memento mori. Како постојан придружник на животот смртта станува нешто на што треба да се навикне, со што треба да се живее со постојано потсетување на нејзината неминовност. Само така може да и се одземе морничавоста, она што го предлагале уште античките филозофи. Меѓутоа како што гледаме во делата на романтичарите, сликата на смртта се поместува кон имагинарното, со што донекаде се создава уште поголема дистанца помеѓу смртта и обичниот живот. Романтичарската книжевност го пројавува стравот од смртта, но посветува големо внимание и на физичката убавина на смртта со што ја идеализира. „Иако литературата го продолжила својот говор за смртта, обичните луѓе станале неми: Тие се однесуваат како смртта повеќе да не постои. Разидувањето помеѓу опишаната смрт, која останува и натаму брборлива, и вистинската смрт самотна и прекриена со превезот на молчењето, всушност е една од чудните, но индикативни карактеристики на нашето време.[107] Со напредокот на цивилизацијата и техниката, митовите за бесмртноста станувале сè понапредни, но човекот не успеал да ја победи смртта, ниту да дојде до познание на тој феномен. Благодарејќи на медицинскиот напредок, смртта станала процес, повеќе не е момент, но современиот човек не успеал да го скроти својот исконски и патолошки страв од смртта, трупот и распаѓањето. Стравот од смртта отсекогаш се јавувал поради стравот од губењето на индивидуалноста која првенствено се согледува во телесната препознатливост. Распаѓањето на трупот, како единствена емпириска неминовност на смрт, упатувало и на исчезнувањето на менталните способности на човекот и развивало сомнеж и желба дека животот по смртта е можен. Затоа човекот и ја развива опседнатоста со задгробниот живот. Моментите во кои е подносливо да се умре се само моменти на

[106] Filip Arijes, *Eseji o istoriji smrti na Zapadu*, Rad, Beograd, 1989, стр. 181-183.

[107] Исто, стр. 175.

поистоветување со општествената група како во војна, кога мислата за сопствената смрт апсурдно исчезнува. Тогаш преовладува поистоветувањето со општеството и единката ја менува свеста која станува скоро архаична и животинска во нагонот да убива. За да се брани сопствената група, нација или држава, за сопствената смрт се мисли малку. Во смртта се сака да се заборави смртта вели Морен. [108]

Бидејќи на човекот му станало сè потешко да се соочува со губењето на индивидуалноста, физичкиот свет и овостраноста, тој ја измислил институцијата смрт (капели, мртовечници, крематориуми, споменици) за да го намали стравот од неа и за да помалку се занимава со неа. Самиот погреб има за цел да ја одвои групата на ужалени и сè уште живи од мртовецот. Живите се вклучени во светот на мртвите од моментот на смртта до погребот. Кога овој период ќе се заврши, мртвите влегуваат во светот на мртвите, а ужалените се враќаат во општеството. За време на Средниот век и ренесансата погребот се изведувал како духовен чин, иако во овој период почнале да се јавуваат првите знаци на егземплификација на статусот и екстраваганција на погребите. „Човештвото никогаш не престанало да размислува за смртта, нејзиниот настанок (од негро африканските митови до христијанската теологија, најчесто е истакнувана некоја грешка на човекот), нејзините непосредни причини, нејзиното значење, нејзините облици и последици. Голема е заслугата на Едгар Морен што ја отцртал широката дијахрониска фреска на таквата рефлексија, поделена на три периоди. Пред сè смртта на луѓето од архаичните општества правела силен впечаток на имагинарен план со својата заразност, па затоа тие смислиле разни обреди за да ја спречат таа зараза на која упатувало распаѓањето на трупот, а и за да му се олесни на покојникот преминот во светот на духовите. Одбивајќи ја од себе помислата за конечно и целосно уништување, смртта за нив, всушност можела да биде само смрт – препородување, и во извесни случаји дури нешто мајчински блиско. Од таму идејата дека покојните живеат на друго место со сопствен живот, како и живите.. Потоа доаѓаат луѓето на метафизичките општества. Овој пат е во прашање радикално одвојување на живите од покојникот додека внатре во светот на мртвите се востановува разлика помеѓу непознати и големи мртовци од кои некои ќе дојдат и до титула богови. На тој начин човекот го изградил сфаќањето за егзистенцијата на ‘неродени мртовци’ и ‘бесмртни живи’. Врвните претци така стануваат богови, создатели, бесмртници... Најпосле модерното доба донесува една нова визија. Овој пат човекот не допушта со него да владеат духови (уште помалку двојници) и одбива на митовите и обредите да им дава било каква важност. Во име на науката (како кај Маркс) или можеби поедноставно за да ја отстрани сопствената тегобност (како кај Ниче) човекот свечено ја прогласил смртта на Бога. Техничкиот и научниот напредок, развојот на критичкиот дух, процутот на индивидуализмот и натпреварувањето кое го наметнува светот во кој рентабилноста ги заменила старите вредности, ја остават единката препуштена самата на себе. Спасот, доколку го има, се наоѓа во самиот човек, како што е и смртта негов личен проблем, со кој треба да се соочи сам без помош на

[108] Edgar Moren, *Čovek i smrt*, BIGZ, Beograd, 1981, стр. 48.

бог.“[109] Луј Венсан Тома извршил класификација на смртта, разликувајќи вистинска од божемна смрт, од кои втората често се споредува со спиење; стварна од имагинарна смрт од кои втората е сфатена како онаа одглумената во обредите или претставите како смрт на другиот; точна од постепена смрт, односно онаа која настанува во моментот (чин) од онаа која подразбира подолго умирање (процес); лесна од насилна смрт, односно безболна од брутална; добра од грда смрт, од кои првата е достоинствена и прифатена, а втората неприфатена, мачна и долга; јавна од приватна; плодна од јалова; вредна од безвредна. [110] „Плодна смрт е онаа која ја признава животната цена во онаа мера во која човекот е подготвен да го изложи на опасност... да се умре на јалов начин значи да се умре од ништо, или уште подобро за ништо или пак да не се умре за она во што се верува“ истакнува Тома.[111] Тој уште прави разлика помеѓу телесна и духовна смрт, онаа која го погодува телото со распаѓање, а духот со грев и отуѓување, и уште ја издвојува смртта без траг кога личноста се кремира или се погребува без обележје. Разгледувајќи ги причините за стравот од смртта Тома пред се ги истакнува: стравот од физичката болка, самотијата при умирањето, стравот од она што доаѓа по смртта и кој се јавува поради ужасот од распаѓањето на телото, неизвесност во постоењето на друг свет или ништавило, завист кон оние кои останууваат во живот. Како последна причина за стравот од смртта тој го наведува стравот од мртвите или духовите. Секој човек различно се однесува кон стравот од смртта: со скепса и зачуденост, со бунт, со очај, со компромис и прифаќање. Тома истакнува три начини на надминување на смртта: одрекување (ништавило на смртта, сон, селидба на душата, односно екс – систенција), сублимација (преобразување на двојникот, воскресение, трансцендентално постоење) и подбивање (црн хумор, смеа, карикирање).[112] Антропологот Даглас Дејвис смета дека смртта нè погодува на четири начини: лично страдање поради смртта на личноста која нам ни била блиска, свест за смртта на „другиот“, кога „другиот“ претставува далечна и непозната личност, свест за личната смрт и нашата вистинска смрт. [113]

Со сумирањето на резултатите на антрополошките истражувања, можеме да заклучиме дека ставот за смртта низ историјата се менувал, но стравот од неа никогаш не исчезнал. Само механизмите за надминување на стравот биле поинакви низ времето, а бидејќи смртта е неискуствен феномен, ниту сознанијата поврзани за неа не донеле разрешување на загатката на човекот од современото доба. Имено, изгледа дека современиот човек оптоварен со досегашните неуспешни обиди за создавање на задоволувачка претстава за смртта која би го избришала неговиот страв, и со сè поголем технолошки напредок, а сè помало религиозно чувство, се повлекува во себе и

[109] Luj – Vensan Toma, *Antropologija smrti I*, Prosveta, Beograd, 1980, стр. 214-215.

[110] Исто, стр. 238-270.

[111] Исто, стр. 267.

[112] *Luj – Vensan Toma, Antropologija smrti II*, Prosveta, Beograd, 1980, стр. 92-96.

[113] Douglas Davies, *A Brief History of Death*, Blackwell Publishing, Oxford, 2005.

самостојно се бори со стравот од смртта. Тој смртта не ја прифатил како сопствена егзистенцијална суштина, бидејќи човекот не може да се помири со тоа дека е „битие за смрт“, како што Хајдегер го нарекува. Ваквиот конфликт ќе доведе до амнезија на смртта кај современиот човек.

СМРТТА КАКО СОЦИОЛОШКИ ФЕНОМЕН

За социологијата како наука која говори за смртта, посебно важно е да се истакне влијанието на смртта на општеството и влијанието на општеството на смртта, како и танатополитиката. Толкувањето на смртта од социолошки аспект, исклучувајќи ги рамките на антропологијата и филозофијата не било многу застапено до втората половина на XX век. Во поново време интересот за погребните обичаи, и детската свест за смртта (општественото однесување кон смртта) ќе почнат да ги привлекуваат социолозите, а особено на темата на смртта ќе се фокусираат по завршувањето на двете големи војни. Целта на социолошките истражувања на смртта е будење на свеста за овој феномен и анализирање на социјалната димензија на смртта и умирањето. Смртта не е нешто што може да се замисли еднаш засекогаш, туку е идеја која мора одново да се претставува низ културата и времето, таа е културно дефинирана. На едно место Зигмунд Бауман истакнува: „Веројатно не би имало култура кога луѓето би биле несвесни за својата смртност; културата е разработено против-немотехничко средство на заборавот на она за што луѓето се свесни. Културата би била бескорисна без ненаситната потреба за заборав... Така константниот ризик од смртта – ризик секогаш познат, иако е пуштен низ густата длабочина на потсвесното – е, докажливо, самата основа на културата.“ [114] Едгар Морен има речено дека културата нема значење вон судирот на животот и смртта, кој е насочен против природата, животинското и варварското. Човекот е општествено суштество кое се прилагодува на смртта и истовремено останува неприлагоден. Како доказ за тоа дека се жалењето и погребот – првиот чин е доказ за неприлагодеността на човекот на смртта, а вториот е обид за прилагодување поради зацелување на раните. Здружувањето на општеството против заканата на смртта создало кохерентни заедници, но тие исто така ќе продолжат да го злоупотребуваат стравот од смртта со цел да се контролира општеството, со што посебно се занимава танатополитиката. Во откривањето на нејзините основни категории посебен придонес има дадено Тодор Куљиќ чие дело *Танатополитика. Социолошкоисториска анализа на политичката употреба на смртта*е е од пресудно значење на разбирање на оваа дисциплина. „Без земање предвид на конкретна општествена структура не можат да се воочат материјалните и идејните побуди на разновидните историски хегемонски визии на смртта, ниту идеолошко критички да се објаснува начинот на нивна употреба. Колку и да е метафизичка, филозофијата на смртта била посредно или непосредно поврзана со развојот на структурно-техничките општествени чинители.“[115] Смртта не е само биолошки факт и проблем на метафизиката, туку ја разгледуваме и во рамките на социјално – политичката

[114] Zygmunt Bauman, *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, Polity Press, Cambrige, 1992, стр. 31.

[115] Todor Kuljić, *Tanatopolitika. Sociološkoistorijska analiza upotrebe smrti*, Čigoja štampa, Beograd, 2014, стр. 89.

манипулација со оглед дека со векови се користела како средство за социјална контрола. Низ историјата смртта често била инструмент за чување на власта. Куљиќ истакнува дека политизацијата на смртта е најмногу видлива во средниот век кога црквата, проповедањето за гревот и влевањето на стравот од смртта ги наведува луѓето на вложување во оностраноста преку простување (купување) на гревовите или индулгенција. Првин единката ја направила неприкосновена нудејќи и бесмртност, а потоа ја прави заплашен верник кој ќе живее во постојан страв од вечни маки. Едгар Морен заклучува слично: „И на крај, службената религија која проповеда спасение по смртта ја успива единката, која стравот од смртта ја одржува духовно будна: таа религија се претвора во лукав изум на државата која ја користи најслабата точка на единката, нејзината желба за бесмртност, за да ја примора да не свртува од патот кој самата ѝ го определила.“[116] Откако ќе заслаби моќта на црквата, државата ќе ја преземе главната улога во инструментализацијата на смртта. И двете создаваат мит за несмртноста на кралот, кој е отелотворение на бесмртниот бог, поради подобра контрола на општеството, посебно во моментите кога престолот останува празен. Теоријата за две тела на кралот била долго застапена во европската историја, а посебно во Англија. Оттаму е и познатата парола: Кралот е мртов, нека живее кралот! Физичкото тело на кралот е смртно, но политичкото не е и не може да биде. Тоа само ќе биде заменето со нов наследник, кој станува следниот бесмртен претставник на политичкото тело на државата. Убиството на кралот кое во ренесансниот период во Англија било третирано во рамките на теоријата за две тела на кралот и имало поголеми последици е детал многу близок на Шекспировата експресија на оваа проблематика. Кралот имал политичко и физичко тело и неговата смрт не значи и смрт на кралот. Исто така идеологијата по дефиниција ја негира смртта, бидејќи своите идеи ги прогласува за вечни. Дури и казните за непослушноста кон црквата, па и кон државата биле пренесувани и на оној свет. Овој вид на здружена религиска и политичка идеологизација и манипулација со смртта исчезнала дури со просветителството во осумнаесетиот век. Дури кога црквата ја изгубила реалната хиерократска моќ преку конструирање на оностраното да ги контролира живите, владетелите можеле да станат самостојни во користењето на смртта и во дефинирањето на смислата на живеењето. Политичката употреба на смртта е видлива и во танатосоциолошкиот контекст. Куљиќ го објаснува како аспект на дискурсот за смртта кој се занимава со општествените нееднаквости кај умирањето, бидејќи смртта за социологот не е првенствено трагедија на поединецот, туку чинител на општествениот развој, функционален феномен кој го восовршува општеството на тмелот на смената на генерациите.[117] Секое ново време носи промена на ставот кон смртта и создава организиран систем во чии рамки ќе се дефинираат причините за умирање и состојбата по смртта. Значи односот кон смртта е секогаш условен од

[116] Edgar Moren, *Čovek i smrt*, BIGZ, Beograd, 1981, стр. 273.

[117] Todor Kuljić, *Tanatopolitika. Sociološkoistorijska analiza upotrebe smrti*, Čigoja štampa, Beograd, 2014, стр. 7.

општествената историја. Кульиќ вели: „Културните норми и симболи, кои се посредно и непосредно врзани со смртта, особено драматично се менувале во последните два века. Модернизацијата, распадот на патријархалното општество, слабеењето на религијата и напредокот на медицината се важни поттици за измена на односот кон смртта. Исчезнувањето на стравот од божјата смрт не го изменил само стравот од смртта, туку и употребата на смртта. Дојде до промена на начинот на умирање, но и на жалење.“ [118]

Општествените разлики во смртта се воочливи од дамнина и тоа на многубројни примери: стапката на смртност скоро секогаш била повисока меѓу сиромашните слоеви, општеството различно ги категоризира смртта на херојот, невиниот човек или злосторникот, поинаква е симболизацијата на насилната од природната смрт, па е различен и нејзиниот дејствен потенцијал. Опаѓањето на верата, атеизмот и секуларизацијата го менуваат односот кон смртта. Со напредокот на медицината морталитетот на децата е намален и смртта постепено станува проблем на старите, па така се менува и односот на општеството кон неа. Големите светски војни придонеле за прифаќање на смртта на млади луѓе, но и за развојот на новата култура на жалење. Социолошки гледано, да се разбере смрта значи да се разбере за која група се умира: семејство, вера, нација, партија или држава. Ако така се однесуваме кон неа смртта може да има смисла. „Дискурсот за смртта, стратегијата на совладување на смртта и на крај инструментализацијата на смртта чинат динамична идејна, идеолошка и организациона целина која во текот на историјата е восовршувана и тоа така што најчесто е прилагодувана на потребите на владеачките кругови... Она што треба веднаш да се истакне е Веберовото социолошко предупредување дека видот на повторно раѓање по смртта, кон што се тежнеело како кон највисоко добро во некоја религија, бил различен и секогаш зависел од карактерот на слојот кој бил најважниот носител на односната религиозност.“ [119] Секој политички пристап кон смртта понатаму подразбира симболичка врска помеѓу смртта и повторното раѓање. По умирањето на кралот, го наследува принцот. Мишел Фуко танатополитиката ја нарекол „неказнето усмртување“, значи таа не подразбира само исчезнување на „другиот“, туку оправдување на тоа исчезнување. Танатополитиката, пред сè, го опфаќа испитувањето на контролата на смртта. Зборувајќи за пожелната визија на смртта, односно за добрата смрт, Кульиќ го истакнува општественото значење во нејзиното формирање со цел на политичка и религиска контрола. Антиката како добра смрт ја пофалувала честата смрт во борба, а христијанството лесната и очекувана смрт, за која морало да се биде подготвен за да се влезе во царството божјо.

Односот кон трупот и ритуалот на погребување исто така се менувале во зависност од општествената организација кон мртвите, потребата за експлоатирање на

[118] Исто, стр. 9.

[119] Исто, стр. 13.

стравот, или пак, величањето на умрените поединци. Танатополитиката можела да манипулира со смртта дури со слабеењето на старото христијанско верување во оностраноста, иако и во Средниот век имало експлоатирање на задгробниот живот и прилагодување на учењето за казна и спасение на општествените цели. Казната на човековата вина од христијанското толкување се пренела во световниот живот, па така религиското објаснување на гревот, каењето, казната и искупувањето има сличности со кривичното признание, издржувањето на казна и ослободувањето. Чистилиштето во оваа споредба би можело да го заземе местото на притвор, а пеколот на затвор. За да се одбегнат гревовите нужна била покорноста и на бога и на кралот. Тоа сето одело во прилог на контрола на општеството, особено на онаа сиромашна маса која се покорувала на принципот „царевото на царот“. Чумата во очите на XIV век била повод за политичка манипулација со задгробното, а дури просветителството во XVIII век ја укинало оваа илузија. Сомнежот во црковната моќ сè повеќе опаѓа, а протестантизмот донесува нов раскол во црквата и народот се повеќе се свртува кон обидите за световно спасение. Дарвиновата теорија на еволуцијата потпомогнала на оваа човечка тенденција да гради индивидуалност и да ги контролира природните закони. Кога самата смрт ќе престане да биде контролирана од божјата волја се менува и политичкиот потенцијал на смртта, истакнува Кујиќ. [120] Човекот станува свесен за својата конечност и смртта сега ја гледа како своја слобода. Односот кон смртта станува видлив и на примерот на трупот кој постепено и сè почесто почнува да се користи за проучување на анатомијата на човечкото тело што води кон откривање на природните причини за смртта. Танатополитички гледано, клучната промена се случила кога животот по смртта во колективната свест е пренесен на имагинарна инстанца на политичкиот колектив. [121] Страшниот суд е заменет со политичка и етичка пресуда која починатиот ја добивал во рамките на нацијата и државата, а не на црквата и небото. Така вечност во сеќавањата и слава можел да стекне и безимен војник, а не само клирот и аристократијата. Идеологизацијата на смртта продолжила по патот на световната есхатологија и ветувањата за овоземско избавување за одбрани поединци. Меѓутоа ваквата промена на ставот кон смртта донесува и постепено убедување на луѓето дека нивниот живот ќе заврши во ништавило, дека вечна божја милост нема и дека можат да очекуваат слава на овој свет која нема да им значи кога ќе бидат мртви. Танатополитиката одиграла голема улога во оваа насока терајќи ги граѓаните да ја прифатат смртта за државата со иста волја као што тоа го правеле некогаш за верата. Секуларното толкување на смртта станало се поприсутно и во случаите на обичните луѓе кои се почесто умирале вон домовите, во болница. Идентитетот на гробовите под влијание на создадената индивидуалност станал препознатлив дури во XVIII век. Човекот од средната класа така излегува од анонимност и по пат на погреб се обидува да го зачува својот статус и да се интегрира во општеството. На тој начин смртта се персонализира. Периодот од XIX век донесува изразено претерано жалење и гледање

[120] Исто, стр. 156.

[121] Исто

на смртта како разорување, додека XX век ќе донесе потиснување на тагата и смртта. Лекарот станува свештеник на смртта, државата презема монопол на смртта, а со согорувањето на телото, смртта станува технизирана, како што ќе каже Кулиќ. Општествената смрт може да се наметне и со исклучување на личноста од заедницата преку прогонство, одземање на чести или бришење од сеќавањето по смртта. Таквата смрт може да биде индивидуална, но и колективна. Формата на општествената смрт е интенционен заборав, уништување на сеќавањата на одредена личност, сквернавење на споменици итн. Треба да се разбере разликата помеѓу немилосрдниот заборав кој е нормално чувство, често и пожелно за да се намали товарот на минатото и планскиот заборав по смртта, што е постмортална општествена смрт. Таа што вклучува репресија за време на животот е предмортална општествена смрт. Политичката смрт, која веќе ја споменавме како поим е потесна од општествената смрт. Падот на фашизмот на пример, донел смрт на сите фашистички следбеници и на самиот Хитлер, додека Мусолини ја одбегнал општествената смрт. Масовните убиства и војни се исто така форми на општествена смрт. Историјата, митологијата и книжевноста нудат многубројни слики на општествена смрт.

Животот во современото доба се одвоил од природата и со развојот на науката и технологијата кои овозможуваат продолжен живот, човекот прилично го променил односот кон смртта. Очекувањата во однос на ова од година во година растат, па западниот човек е во заблуда дека може да ја победи смртта или барем да ја одложи. Денешните луѓе, кои се изолирани од смртта, одбегнуваат да го користат нејзиното име, па најчесто користат метафори, како архаичниот човек кој не верувал во конечна смрт, па ја нарекувал заминување, патување, одмор итн. Меѓутоа социјалната страна на смртта сепак останува, бидејќи со губењето на поединецот се менува структурата на општеството, заеднцата или семејството. Затоа социологијата се занимава со влијанието на смртта врз целото општество и на помалите заедници – како семејството. Социолозите гледаат причини во промената на ставот кон смртта од поранешните, архаични општества до современото, првенствено во свртувањето на општеството кон световните погледи на светот, наспроти религиозните. Промената на приоритетот на семејството кое во современото општество се сведува на мала група на луѓе (која главно се фокусира на децата), наспроти поранешните големи семејства кои давале почесно место на постарите луѓе, донела целосно поинакво однесување кон смртта. Односот кон постарите, кои повеќе немаат некаква посебна функција и професионална улога во општеството можеме да го наречеме скриено општествено убивање. Домовите за старци се најсовршени инструменти за општествена смрт како што истакнува Луј Венсан Тома. [122] Старите луѓе, слични на осудениците кои чекаат погубување или болни во смртна опасност, веќе се покојници. Со губењето на општествената улога тие го губат својот идентитет и се препуштаат на смртта. Како што со првиот човек се јавил стравот од смртта, така и проблемот на староста станал значаен и истражуван. Во архаичните општества животниот век бил прилично пократок отколку денес, така што

[122] Luj – Vensan Toma, *Antropologija smrti I*, Prosveta, Beograd, 1980, стр. 81.

оние кои дочекувале длабока старост, биле ценети како мудри луѓе. Доколку животот на стариот човек бил исполнет со благосостојба и среќа, тој се изедначувал со божество во смртта, а во спротивно со демон. Како биолошка појава слично како и смртта, староста е неминовна и не толку среќно прифатена, токму поради приближувањето на смртта. Староста, некогаш приватна и смејна појава, станала општествена појава со крупни размери. Старите општества не го делеле животот на етапи, туку постоело само раѓање и умирање. Староста е признаена како немоќ дури со одредувањето на границата за пензија кога човекот на некој начин станува изопштен од општеството. Антиката имала амбивалентен став кон староста кој бил условен од општествените околности. Ја величала нејзината мудрст и се плашела од нејзините слабости и немоќи, ја идеализирала и рационализирала. Жорж Миноа истакнува дека старите Грци страоста ја доживувале како смртоносна болест, па ги истражувале нејзините физички причини. Хипократ прв пишувал за причините за стареење. Тој развива теорија за четири расположенија, чија рамнотежа обезбедува добро здравје. Тие четири расположенија соодветствуваат на четирите космички елементи, а доминирањето на секој од нив создава четири темпераменти на кои луѓето се поделени: сангвиничен во кој преовладува топлиот и влажен воздух, што внесува живост во организмот; меланхоличен кој настанува од студената и сува течност како земјата; колеричен произлегува од топлата и сува материја како оган и флегматичен кој настанува од студената и влажна материја како водата.[123] Хипократ го гледа процесот на стареење како губење на топлина и влажност од телото кое станува студено и суво. Изворот на топилната лежи во неговото срце и таа се шири низ телото. Животната енергија која сите ја добиваме по раѓањето постепено ја губиме кога стареме. Традицијата на Средниот век во духот на христијанската милост се обидувала да наметне грижа и почитување кон старите луѓе која во реалноста не постоела. Сите карактеристики на староста неповолно се оценувани и во Средниот век, најчесто како примери на ништожност на земните ствари и пропаѓањето на овој свет, за да се достигне вечна среќа на оној свет. Иако христијанството барало почитување на сите луѓе, посебно на татковците, сепак таа послушност била поважна спрема Бога, па ако таткото не ги почитува христијанските начела, синот има право да му се спротивстави. Миноа го истакнува Дантеовото поистоветување на староста со подготовката за смрт, која треба да се направи спокојно како што бродот мирно пристигнува во пристаништето по долгото патување. Природното пристаниште е Бог. Во ренесансата се појавил поинаков став кон староста истакнува Миноа: „Ренесансата како и сите епохи на пролетта и обновата, ги слави младоста, животот во неговата полнота, убавината, свежината. Таа се ужаснува од сè што навестува приближување кон крајот, остареност, смрт... Надоврзувајќи се на грчката Антика, Ренесансата нагонски ја открива хеленската одвратност кон староста. Но далеку од тоа дека настојува да ја прикрие, да ја камуфлира, за неа да не се обеспокојува, таа јавно ја покажува, ја изложува, ги покажува сите нејзини непријатни форми. Несвесно таа се

[123] Жорж Миноа, *Историја старости*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци-Нови Сад, 1994, стр. 98.

надева дека од неа ќе го истера нечистивиот, удирајќи јавно на сите звона за неа, во исто време знаејќи дека сите тие напори се залудни. Ренесансата нафрлајќи се на неа ја оцрнува, ја омаловажува, ја проколнува.“[124] Стравот од староста е всушност страв од смртта и двата го побиваат хуманистичкото повикување на разумот, со тоа што сите успеси на разумот ги прават залудни. Затоа староста и смртта почнуваат да се разгледуваат како срам, па ликот на стариот човек станува маска на смртта. Еразмо Ротердамски во својата *Пофалба на глупоста* [125] стариот човек го става на почесно место во својата галерија на лудаци и ја критикува неговата незаситна желба за живот. Без оглед на вкоренетото мислење дека старите луѓе мораат да се подготвуваат за смрт, имало и некои кои не мислеле така. Монтењ смета дека човекот треба да го искористи секој момент од животот, па и старецот треба да се забавува ако може, но не треба да прави долгорочни планови и да започнува нешто што не може да го заврши. Тој препорачува патување и уживање, бидејќи стариот човек нема големи можности и не може да го промени светот. Томас Мор во својата *Утопија* [126] на старите им го враќа активниот живот и почитувањето од помладите. Но кога стариот човек ќе стане толку многу изнемоштен и целосно бескорисен, Мор смета дека најдобро е да изврши самоубиство. Значи старите луѓе треба да бидат нестори или не треба да постојат. Младиот човек може на момент и да заборави на смртта, но на стариот таа секогаш му е на ум. Стареењето е претходник на смртта, па затоа да се запознае стареењето значи да се запознае смртта. Староста во психолошки поглед е состојба на соживеаност со мислата за смртта, ќе истакне Морен.[127] Луѓето кои би доживеале длабока старост во елизабетинското доба прикажувани се со воодушевување, бидејќи ја победиле смртта, макар за некое време. Никогаш не постоело златно доба на староста. Староста од секогаш била извор на мудрост и немоќ, искуство и трошност, углед и страдање. Според општествените прилики стариот човек би бил почитуван или презиран, би бил подчовек или натчовек. Судбината на стариот човек всушност зависи од општествениот контекст и однесувањето кон старите не го одразува нужно и ставот кон староста. „Како лична и општествена драма староста подеднакво предизвикува страв во примитивните општества како и во современите. Прилично загрижувачка и таинствена, староста признава само еден единствен лек: вечна младост; сите останати само привидно лекуваат. А човештвото тој лек го бара од својот настанок. Од прапочетокот, староста е единствена вистинска неизлечива болка.“ [128] Ништо не се изменило во драмата на стареењето од времето на фараоните до атомското време, заклучува Миноа. Бидејќи истиот заклучок го донесовме и за човековиот однос кон

[124] Исто, стр. 323-324.

[125] Еразмо Ротердамски, *Пофалба на глупоста*, Детска радост, Скопје, 1996.

[126] Tomas Mor, *Utopija*, Kultura, Beograd, 1964.

[127] Edgar Moren, *Čovek i smrt*, BIGZ, Beograd, 1981, стр. 347.

[128] Жорж Миноа, *Историја старости*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци-Нови Сад, 1994, стр. 28.

смртта, можеме само да констатираме дека во сржта на двата односи лежи стравот од смртта. Со прикажувањето на овие проблеми на човечкото општество се доаѓа до заклучок дека преминот од античката во средновековната култура донел нови општествени околности и нов став кон смртта, потпомогнат од единствената вера која ја донело христијанството. Ренесансната култура, понатаму заситена од догматскиот свет, ќе бара нови обрасци на општествениот однос кон животот и кон смртта, додека современите општества скоро ќе се откажат од борбата против смртта, сокривајќи се од неа, но и настојувајќи поради стравот од смртта себеси да си го продолжат животот и да ја излечат староста. Персоналниот однос на човекот кон смртта отсекогаш зависел од социјалните пракси и верувања, бидејќи сите култури имаат свои обичаи поврзани со смртта. Општеството е тоа кое ја прилагодува единката на смртта. Со тоа можеме да го објасниме и апсурдниот пример на исчезнување на стравот од смртта за време на војна, кога човекот се жртвува за друг човек или за најблиските. Ние сме ја раскинале симболичката размена со мртвите, како што ќе каже Бодријар, бидејќи за разлика од примитивните народи кои им оддавале поголема чест на своите предци ние сме ја „десоцијализирале смртта, преточувајќи ја во био-антрополошки закони, доделувајќи ѝ го имунитетот на науката автоминизирајќи ја како индивидуална судбина.“ [129] Тодор Кулиќ наведува три историски етапи на просечно умирање кои ги издвоил берлинскиот социолог Хуберт Кноблаух: традиционалната смрт била подредена на авторитетот на црквата и по пат на молитва во општествен контекст се надевала на оностраниот живот; модерната смрт во лекарот гледала авторитет и против неа се борела со молчење поради сознанието дека телото по смртта ќе исчезне и ќе настапи ништавило и постмодерната смрт која самата избира авторитет, додека стравот од смртта се обидува да го лечи со психологија и манифестирање на чувствата. Всушност, во првата етапа се живеело со смртта, во втората смртта била контролирана, а во третата се живеело со умирањето.

Заедничкиот заклучок кој науката, па и религијата го даваат за проблемот на смртта е неможноста човекот самостојно да се избори со стравот од смртта. Низ историјата постоеле многу механизми да ја намалат тегобноста и стрептежот поради смртта. Некои во тоа биле поуспешни од останатите. Современиот човек западнал во амнезија во својот капиталистички, световен и реалистичен однос кон животот и како да заборавил дека смртта постои. Потешко отколку било кога тој се носи со стравот од смртта.

[129] Žan Bodrijar, *Simbolična razmena i smrt*, Dečje novine, Gornji Milanovac, 1991, стр. 146.

ПРОБЛЕМОТ НА УБИСТВОТО И САМОУБИСТВОТО

Убиството и самоубиството како посебни категории на намерна смрт, тесно се поврзани со односот на поединецот кон смртта. Овие феномени ќе бидат интерпретирани преку мулитидисциплинарен пристап. Убиството и самоубиството се чинови кои го обесмислуваат човечкиот живот и со кои човештвото се борело од самиот свој почеток. Современото општество станало потолерантно кон самоубиството, а помалку толерантно кон убиството, за разлика од архаичните општества. Дури во денешно време кога преку медиумите сме преплавени со слики и информации за убиства и самоубиства, човекот никогаш не може да стане имун на нив поради стравот од сопствената смрт.

Убиството е старо колку и човечкото општество, тоа е најстариот човечки грев и најтешко кривично дело. Тоа до настанокот на првите држави се казнувало врз основа на родовата поврзаност – со протерување или крвна одмазда. Потоа, со јакнењето на централната власт, се донесуваат закони кои имаат моќ да применат сила. Убиството претставува голем парадокс во односот на човекот кон смртта, бидејќи е во целосна спротивност со неговиот страв од смртта. Меѓутоа убиството може да се разгледува и од поинаков аспект: „Човекот има чудесна, огромна моќ да на извесен начин сепак располага со смртта... Човекот има ужасна моќ да може да убие. Како ‘убиец’ тој располага со инаку нерасположливата смрт“, вели Финк.[130] Психолозите овој збунувачки амбивалентен однос кон смртта на другиот и стравот од сопствената смрт го споиле и пронашле објаснување за убиството во обидот за одложување на сопствената смрт или фројдовски кажано – насочување на нагонот за смрт и агресија кон надворешноста.

Казната за убиство е исто така човечки обид за контрола над смртта со што таа се обидува да ја ограничи и санкционира оваа постапка. Законската забрана на убиството е секако оправдана, бидејќи со овој насилен чин се прекинува нечиј живот и не се респектира неговата автономија. Природно е човекот да се противи на убиството и да се брани од него со сите средства, бидејќи ако го признал постоењето на смртта и се помирил со своето исчезнување, човекот не може да прифати предвремена и наметната средба со неа. Од дамнешни времиња постоеле закони кои ги казнуваат делата против животот и тоа најчесто со одземање на животот на извршителот на злоделото. Стара Грција за убиство со предумисла одредувала смртна казна и конфискација на имот, додека казната за злосторство од небрежност била прогонство. Самоодбраната, убиството поради прељуба или тиранија и убиството на разбојник не биле казнувани со закон. Степенот на казната за сторено убиство зависела од социјалниот статус на сторителот – господарите не биле казнувани за убиство на своите робови. Меѓутоа ниту законот, ниту теологијата или филозофијата не можеле да ги спречат или

[130] Eugen Fink, *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*, Nolit, Beograd, 1984, стр. 159.

елиминираат чиновите на убиство или самоубиство. Филозофите и теолозите со векови ги одвраќале луѓето од нив, преку величење на човечкиот живот како дар божји кој нема право да се одзема според сопствена одлука. Првенствено се занимавале со феноменот на убиство кој бил потежок за дефинирање. Платон сметал дека животот е човекова должност на овој свет и не смееме да го занемариме и злоупотребиме. Меѓутоа Сократ, Сенека и други слични во самоубиството гледале краен вид на слобода, самостојно одлучување за своето постоење или нѣпостоење. Имено античкото грчко, па и римското законодавство било амбивалентно во односот кон самоубиството. Емил Диркем цитира дел од законот кој бил на сила во стара Атина: „Нека оној кој не сака повеќе да живее ги изнесе своите причини пред сенатот и откако од него ќе добие одобрување, нека го напушти животот. Ако ти е животот омразнат, умри; ако си притиснат со судбината, испиј кукута. Ако си се свил под товарот на болката, напушти го животот. Нека несреќникот ја изнесе својата зла судбина и нека судијата му даде лек и на неговата беда ќе ѝ дојде крајот.“[131] Жорж Миноа во својата одлична студија *Историја на самоубиството,* во која дава хронолошки преглед на развојот на мислата за самоубиството, истакнува дека грчката историја е богата со многу полулегендарни самоубиства направени од различни побуди: Демостен се убил од патриотски причини, Питагора бидејќи бил доследен на една религијска идеја, Демокрит за да ја избегне старечката трошност, Сапфо поради љубов, а Зенон, Диоген, Епикур и Сократ поради филозофскиот презир кон животот.[132] Епикурејците не правеле разлика помеѓу животот и смртта, бидејќи верувале дека се заминува во пантеистичкиот универзум. Затоа не треба да се трпи лошиот живот, но треба добро да се промисли ако сакаме да го напуштиме. Стоиците исто така го одобрувале самоубиството во исклучителни случаи, особено ако тоа се извршува рационално. За разлика од нив, питагорејците се противат на самоубиството. Бидејќи влегла во телото по исконскиот грев, душата мора да се искупува до крај. Со спојот на душата и телото управуваат нумерички односи чиј склад со самоубиството ќе биде прекинат, што не го спречило Питагора да се изгладнува до смрт поради заморот од животот. Платоновиот став кон самоубиството бил повеќе амбивалентен отколку дециден. Тој истакнува дека самоубијците треба да бидат погребани без никакви обележја и анонимно. Кога пишува за Сократовото самоубиство, Платон истакнува дека самоубиството не е полезно за државата, но е за филозофот. Според него, грев е да се убиеш, пред тоа бог да го третира за нужно, што не бил случај со Сократ. Аристотел од друга страна бил категорично против самоубиството, бидејќи со него се нанесува неправда и на сопствениот живот и на државата и за него тоа е кукавички чин со кој се одбегнува општествената одговорност. Римскиот свет бил повеќе наклонет кон самоубиството отколку грчкиот и самото самоубиство го сметале за израз на слободата на човекот, но го казнувале како антиопштествен чин. Ретки биле случаите на казнување на телата или семејствата на самоубијците, освен на робовите и војниците. „Животот не бил ни

[131] Emil Dirkem, *Samoubistvo*, BIGZ, Beograd, 1997, стр. 362

[132] Žorž Minoa, *Istorija samoubistva*, Meditteran Publishing, Novi Sad, 2008, стр. 58-59.

дар од боговите, ниту свет здив, ниту човечко право, па Римјанинот може со него да располага по сопствена волја. За Цицерон самоубиството само по себе не е ниту добро ниту лошо, тоа е некаква 'средна постапка', чија вредност пред сè зависи од мотивот. Катоновото самоубиство, на пример, е модел на целосна слобода, бидејќи убивајќи се, се ставил над судбината, иако животот не му бил загрозен."[133] Лукреций имал сожалување кон човештвото кое е осудено на смрт, на казна и болест, а таквата длабока емпатија можела да исчезне единствено со самоубиството. И Сенека чувствувал гадење кон животот но се убил по наредба на Нерон, но не по сопствена желба. Римјаните ги величале политичките самоубиства. Катон, Касиј, Брут, Антониј, Нерон, Отон и други стануваат легендарни примери за тоа.

Средновековната црква и судство пристапиле кон реорганизација на законот против убиството и самоубиството, а казните биле различни според тежината на злосторството, сталежот на извршителот и околностите. Злосторството сега станува поврзано со гревот и обидот за објаснување на суровоста на човекот, што ќе доведе до психолошката анализа на убиецот во современиот период. Шестата божја заповед во христијанската црква гласи: „Не убивај". Таа е разбирана како заповед која забранува и самоубиство, но поради непрецизното определување на што точно се однесува оваа забрана, самоубиството било различно третирано посебно во филозофијата. Во христијанската религија самоубиството, како и убиството, секогаш претставува грев и бара казна, на овој или оној свет. Гневот и очајот кои ги обземаат убијците и самоубијците, најчесто преку ѓаволот, се сметале за главни причини за стореният грев. Тома Аквински истакнува дека бог ни го подарил живитот и само тој има право да ни го одземе. Самоубиството како чин на непочитување на бога и како страшен грев најмногу било интерпретирано во времето на доминацијата на христијанската црква. Меѓутоа генерален консензус за ова во светот не е донесен до денес. Има ли право човекот да си го одземе сопствениот живот е прашање на коешто е тешко да се одговори. Иако денес за самоубиството се зборува од етички, филозофски, психолошки, социолошки аспект, конечен одговор нема. Во рамките на христијанското милосрдие и човекољубие, убиството и самоубиството заземаат место на најголеми гревови. За убиството од дамнина важела согласноста дека убиецот треба да биде сурово казнет, за да општеството не биде доведено во состојба на безредие, кое власта не може да го контролира, додека самоубиството обвиено со превезот на молчење секогаш предизвикувало нелагодност и скепса. Самоубиства извршувале и Евреите пред налетот на Римјаните и ги оправдувале со филозофска аргументација: „Смртта е како сон, таа нè ослободува од кратката и несреќна егзистенција; неразумно е да се продолжи да се живее кога на повидок се само несреќи; бидејќи мораме еден ден да заминеме, зошто сами да не одлучиме кога е најдобриот момент за тоа? Нашата душа копнее да го напушти затворот во форма на тело за да ужива во блажената бесмртност по овој прекорлив, земски живот. Самоубиството е врвен знак на нашата слобода и ни

[133] Исто, стр. 64.

овозможува да ги победиме сите зла во секој случај, Бог сака да бидеме казнети.“ [134] Миноа ги цитира зборовите на Елеазар, искажани по повод настан во кој се убиле 960 Евреи пред опсадата на Римјаните. Секако дека најприродно ќе се спротивстават најголем број од Евреите на овој чин, бидејќи и кај нив, како и кај христијаните се верува во живот кој е подарен од Бога, па според тоа, самоубиството е смртен прекршок. Библијата никаде експлицитно не говори за забрана на самоубиството. Ако ја толкуваме шестата Божја заповед во која стои забрана за убиство би можеле да го прошириме контекстот и во тие рамки да го вклучиме и самоубиството. Постојат извесни отстапувања или толерантен однос кон убиството во одредени случаи како што се: убиство во самоодбрана, убиство на воен непријател на боиште и сл. Дури и Христовото пасивно препуштање на смртта, според некои анализи, може да се протолкува како алтруистичко самоубиство. Некои филозофи и теолози од првите векови на христијанската црква ја разгледувале Христовата смрт како самоубиство. Историјата изобилува со примери на доброволно прифаќање на смртта, како што се примерите на радосната смрт на маченицте кои во името на Бога одбираат маченички да страдаат и да го завршат својот живот. Според некои автори и тоа е еден вид оправдано самоубиство во чест на Бога. Од друга страна, самоубиството на Јуда станува архетип на срамна смрт која е за осуда. Свети Августин во делото *За државата Божја* [135] ќе ја постави и црковната доктрина за самоубиството: Никој не смее самоволно да се убие, бидејќи подобриот живот по смртта не ги прима оние кои се сами виновни за својата смрт. Па така Божјата заповед „Не убивај“ се однесува и на туѓиот и на сопствениот живот.

Моралистите, уметниците и поетите во своите дела меѓу другото го споменувале и самоубиството. Данте Алигиери за самоубијците резервирал посебно место во својот *Пекол.*[136] Сместени се во вториот дел од седмиот круг во кој се наоѓаат и насилниците. Го изгубиле човечкиот облик бидејќи го навредиле сопствениот живот и се преобразени во дрва во огромна мрачна шума. Бидејќи го отфрлиле животот, вечно се неподвижни и лелекаат додека ветерот ги коси. На телата на самоубијците суеверно се гледало како на закана, бидејќи се верувало дека како духови можат да се вратат меѓу живите. Така во Англија телата на самоубијците се погребувале под некој фреквентен пат за да постојано се газат и се заковувале за земјата со дрвен колец низ градите за да не можат да излезат, истакнува Миноа.[137] Во Англија од VII век било законски забрането самоубијците да се погребуваат по христијански правила. Нивниот имот бил конфискуван, а единствен начин за ослободување од таа казна било докажување на лудило кај самоубиецот.

---

[134] Исто, стр. 33.

[135] Аврелиј Августин, *За државата Божја*, Култура, Скопје, 1997.

[136] Данте Алигиери, *Пеколот*, Мисла; Култура; Македонска книга, Скопје, 1988.

[137] Žorž Minoa, *Istorija samoubistva*, Meditteran Publishing, Novi Sad, 2008, стр. 94.

Хуманизмот донесува бавни, но непобитни промени во односот кон самоубиството. Религиозните, социјалните и филозофските полемики за овој проблем стануваат сè побројни и поразновидни и постепено го внесуваат психолошкиот аспект во неговата анализа. Миноа истакнува дека Петрарка во делото *De red mediis* користи примери на античката култура за да се спротивстави на самоубиството. Тој сметал дека немаме право да дезертираме од животот и дека мораме да се соочиме со тешкотиите бидејќи Бог ни го дал животот и да се убиеме значи да ја заборавиме сопствената природа. Миноа вели дека античките примери на самоубиство ги навеле ренесансните интелектуалци да го преиспитаат христијанскиот став кон овој чин и да се обидат да го оправдаат со лудило.[138] Полека се оди кон рецепција на самоубиецот како жртва, а не убиец. Тие кои се обиделе да се самоубијат сега се затвораат во лудница, им се врзуваат рацете за да не го направат тоа повторно. Ниедна казна не успеала да ја намали стапката на самоубиства, бидејќи до тоа може да дојде само кога ќе исчезнат сите причини, а тоа значи кога ќе завладее рајот на земјата и кога сите ќе бидат среќни. Самоубиството не може да биде спречено од ниеден закон. Ренесансните писатели во своите дискусии, дела и проповеди, ќе остават вредни податоци за овој феномен, кои ќе бидат корисно наследство за следните епохи.

По ренесансата филозофите и понатаму се изјаснувале против самоубиството, како на пример Томас Хобс и Рене Декарт. Миноа истакнува дека првиот смета дека природното право и разумот тоа не го дозволуваат, а вториот дека поради незнаењето што не чека по смртта, тоа не ни требало да се прави. XVII век има песимистички став кон светот и човекот и своите надежи ги насочува кон оностраното. Ова е век на забрани и фрустрации, кој учи дека овој живот е само привремен и мора да се истрпи за да се ужива во животот по смртта. Во периодот на големата економска криза ќе се зголеми тенденцијата кон доброволна смрт, односно кон самоубиството, кое како термин ќе почне да се употребува токму тогаш. Самиот израз самоубиство впрочем дошол од Англија и долго овој чин ќе се нарекува англиска болест. Кон средината на XVII век ќе се појави и студија под тоа име *Англиска болест* од Џорџ Чејн. Во ова дело се расправа за тоа зошто Англичаните лесно и масовно си го одземаат сопствениот живот. Причините за порастот на самоубиствата баш во оваа земја се барале во меланхоличната природа на островјаните, која е последица главно на климатските услови и во сè позастапеното прифаќање на атеизмот. Овој мит ќе се урне дури во поново време, кога ќе почне да се води попрецизна статистика за стапката на самоубиства во европските земји и кога ќе се дојде до заклучок дека Англија не е ништо посебно повеќе погодена од оваа појава, отколку некои други европски земји. Впрочем порастот на самоубиствата во Англија во овој период се случува поради кризата на традиционалните вредности. Феноменот наречен „англиски јад“ поткрепен со примери на самоубиства на познати личности, е протопоетички пандан за појавата на подоцнежните романтичарски тенденции во европската книжевност. Печатот е полн со имиња на личности кои извршиле самоубиство, што за последица ја имало

[138] Исто, стр. 96.

секуларизацијата и декриминализацијата на овој чин. Извршителите постепено стануваат жртви, а не виновници. Финансиските кризи на новото капиталистичко општество, кое е засновано на индивидуализам, ризик, конкурентност исто така имаат големо влијание на несигурноста и нестабилноста на човекот, па и на самоубиствата. Обичниот човек сè уште ја поднесува сиромаштијата, заразните и смртни болести, наметнатите војни и сè почесто паѓа во искушение да изврши самоубиство. Аристократите и понатаму во овој чин гледаат одбрана на честа и тоа го прават исклучиво со меч или пиштол, како што порано го правеле во двобоите, додека смртта со бесење се презира.

Филозофите на просветителството не се подготвени да умрат за идеи и идеали, туку сакаат да го променат светот и да уживаат во него. Сите зла кои доаѓаат на човекот, поради кои е невозможно да се истрпи животот, доаѓаат токму од творецот. Дејвид Хјум ги наведува зборовите на Русо кои одат во прилог на ова тврдење: „Ако чувствувам дека за мене е добро да умрам, јас се противам на неговиот налог продолжувајќи да живеам; бидејќи правејќи ми ја смртта пожелна, тој ми пропишува да ја барам.“[139] Многу мислители всушност се сложуваат со мислењето на црквата за самоубиството, но и забележуваат на самата црква за тоа што ги заплашува верниците со пекол и страшен суд. Материјалистите истакнуваат дека смртта е крај на сè, ништавило, прекин на грижите и најчесто ја споредуваат со сон во кој нема ризик од мора, па затоа не треба така строго да се забранува самоубиството. Филозофите значи не се склони кон самоубиство, но одрекуваат дека смртта е страшна. Интелектуалците од XVIII век се опседнати со смртта, нејзините мотиви се присутни секаде во литературата и како по некое правило оние кои најмногу пишуваат за самоубиството, скоро никогаш не го прават. Мислителите и писателите флертуваат со идејата за смртта, а самоубиството станува една од омилените теми за размислување. Миноа го наведува Волтер како пример. Тој пишувал многу за самоубиството, но не го осудувал, дури ги критикувал верските и правосудните санкции. Иако овој живот го гледал како апсурден бидејќи секако завршува со смрт, тој не размислувал да изврши самоубиство. Ја истакнувал тешкотијата со која човек мора да се соочи за да одлучи да крене рака на себе, со оглед на тоа дека во неговата природа е самоодржувањето. Затоа Волтер смета дека самоубијците не се кукавици, туку се многу храбри луѓе кои наспроти стравот од чинот, од смртта, од она по тоа, успеваат тоа да го направат. Лудилото е посебна категорија кое ги тера да се убијат, но и невртката може да биде состојба во која на човекот му се раѓаат овие идеи, затоа секогаш треба нешто да се работи. Волтер заклучува дека поради таа причина има повеќе самоубиства во градовите, бидејќи селанецот нема слободно време да размислува. Значајно е тоа што Волтер не ги обвинува самоубијците, туку овој чин го гледа како чин на индивидуална слобода, преку кој не се нанесува штета на бога, ниту на природата, ниту на општеството. Дидро е недвосмислено против самоубиството, дури се залага за подобрување на состојбата на животот за да се намали бројот на самоубиства и ја истакнува

[139] Дејвид Хјум, *О самоубиству и бесмртности душе*, Службени гласник, Београд, 2012, стр. 82.

одговорноста на филозофите во ставот кон самоубиството. На самоубиството повеќе не се гледа од религиозен аспект, туку од психопатолошки и се опишува како продукт на болен ум. Самоубиството сè повеќе се поврзува со лудилото, а за тоа сведочи големиот број на душевни болници кои се отворени во Франција и Англија во тој период. Епикурејскиот став дека животот треба да се отфрли штом во него повеќе има проблеми отколку задоволства, се ширел меѓу образовната елита во осумнаесеттиот век, особено меѓу англиската аристократија. Во литературните дела самоубиствата и понатаму се издигнуваат, филозофите настојуваат да водат свои битки за прекин на казнувањата и заплашувањата поврзани со овој чин. Дејвид Хјум во овој период го пишува *Есејот за самоубиството и бесмртноста на душата,* во кој ја испитува шестата божја заповед како забрана за убиство на друг, а не на себеси. Хјум во него истакнува дека самоубиството е лично и егзистенцијално прашање, кое не треба да се злоупотребува со цел на величање на доброволната смрт, но треба да се дозволи како легитимна опција кога животот станува премногу тежок. Голема храброст е потребна да се изврши овој чин, бидејќи тој не е бегство, ниту кукавичлук, туку кревање рака на себе наспроти стравот од смртта. Кога природата има моќ и слобода да зема невини животи, зошто тоа не би го смеел и самиот човек. Ако човекот може да ги регулира природните закони така што ќе го менува текот на некои големи реки, зошто не би можел да пушти мал млаз на крв од својот природен канал, се прашува Хјум. „За космосот, човековиот живот не е ништо позначаен од животот на школката.“[140] Секоја способност сме ја добиле од Бога, па и таа сами на себе да си пресудиме, со што не се нафрламе на смислата на божјата промисла, односно не го реметиме космосот. „Кога стравотијата на болката ќе надвладее над љубовта кон животот; кога волевата постапка ќе ги навести последиците на лажните причини, тоа се појавува само како последица на оние сили и начела кои ги всадил на своите созданија. Божјата промисла и понатаму е неповредива и сместена е далеку, вон доменот на човековото хулење.“[141] Општеството не губи ништо поради самоубиството на поединецот, бидејќи колку и добра да правел во животот тие се минорни кога човекот повеќе не може да ги прави, така што тој на општеството не му е потребен, посебно ако со тоа го испразнува местото некому кој е поподготвен да прави добро. Самоубиства не извршуваат среќни и задоволни луѓе, кои се на власт и со добро здравје. Зошто е осудувачко осуденикот на смрт сам да се убие, а не е да го убие џелатот, се прашува Хјум? „Верувам дека нема никого кој го отфрлал животот, а да бил вреден за живеење. Бидејќи нашиот природен страв од смртта е таков што никакви ситни мотиви никогаш нема да бидат во состојба да не измират со него; и макар што може да се случи состојбата на човековото здравје или среќа навидум да не го бараат овој лек, можеме, на крајот, да бидеме сигурни дека секој оној кој му прибегнал без очигледна причина е проколнат од таква непоправлива

[140] Исто, стр. 18.

[141] Исто, стр. 20-21.

порочност, т.е. мрачна природа, која мора да му ја труела секоја радост и го правела беден исто така како што со иста тежина би го притискала најмрачна зла судбина.“ [142]

Германскиот романтизам од самоубиството ќе направи актуелна тема за младината. Романтичарската идеја за минливоста на времето и застрашувачката старост, придонела за послободен став кон самоубиството. Тоа и понатаму се оспорува, но сè повеќе се сочувствува со самоубијците. Гетеовиот Фауст[143] на Хамлетовото прашање „да се биде или да не се биде“, одговара „да не се биде“. Одбивајќи ги стравовите на Хамлет, Фауст бира да биде уништен со ризик да замине во пеколот и ништавилото, вели Миноа. [144] Размислувањето за животот, смртта и самоубиството, колку и да е песимистично, служи како противотров за желбата да се умре. Дека ставот кон самоубиството е изменет зборува и појавата на брзиот пораст на прошталните писма кои самоубијците ги пишуваат за да ја објаснат постапката и да спречат каква било репресија врз семејствата на жртвата. Во Англија овие писма дури биле објавувани и во весниците поради театралност и егзибиционизам. Јавноста сега на самоубиството гледа како на обичен факт, а не како на злосторство.

Индустриската револуција и тешкотиите на живеењето, слабеењето на верата, филозофските песимистички правци и слични фактори влијаеле на зголемување на стапката на самоубиства во XIX век во континенталниот дел од Европа, додека во Англија таа слабее. Во овој трагичен век има многу случаи на самоубиства на познати личности. Шопенхауер заговарал своеволна евтаназија бидејќи неговата филозофија се заснова на човечката автономија, која пак е базирана на човековата волја во изборот на животот и смртта. Меѓутоа самоубиството сè повеке се смета како форма на лудило и меѓу луѓето владее убедување дека ако за него постојано се зборува ќе го има сè повеќе. Тоа е срамна болест, болест на слабоста на духот, на меланхоличниот дух. Значи самоубиството постепено станува табу и чин за којшто треба да се молчи. „Така деветнаесетиот век значајно ги избришал резултатите на размислувањата од ренесансата до просветителството... Ренесансата го поставила прашањето: да се биде или да не се биде; XVII век се обидел да го пригуши, така што му правел замени, а XVIII век покренал расправа. Се покажала разновидност на самоубиството во склад со мотивите. Во XIX век расправата е завршена: да се биде или да не се биде е непристојно, несмасно, шокантно прашање. Значи, тишина... Самоубиството е болест - ментална, морална, физичка, општествена. Политичките, верските и моралните авторитети се сложуваат барем во тој поглед.“ [145]

---

[142] Исто, стр. 25-26.

[143] Јохан Волфганг Гете, *Фауст*, Култура; Мисла; Македонска книга; Наша книга, Скопје, 1989. и Јохан Волфганг Гете, *Фауст II*, Култура; Мисла; Наша книга; Македонска книга, Скопје, 1978.

[144] Žorž Minoa, *Istorija samoubistva*, Meditteran Publishing, Novi Sad, 2008, стр. 313.

[145] Исто, стр. 369.

Зачетникот на модерната суицидологија Емил Диркем во капиталното дело за овој феномен, *Самоубиство* го гледа самоубиството како последица на нарушени општествени односи. Убиството како насилен чин раководен од страст, повеќе е присутно во подобро интегрираните општества во кои индувидуацијата е послаба. Кога сопствениот живот не се цени во голема мера, не се цени ни животот на другите луѓе. Алтруизмот на поединецот може да го наведува човекот на самоубиство, но тој мора да биде уште повеќе застапен за да го одведе до убиство. Аномичното чувство може да предизвика убиство поради морална нестабилност зафатена со поширока општествена криза, додека самоубиството, без оглед на причините за извршување, е пред сè нечиј очајнички чин кому не му е дојдено до живот. Дефиницијата за самоубиство Диркем ја срочува вака: „Самоубиство го нарекуваме секој смртен случај, кој посредно или непосредно, произлегува од еден позитивен или негативен чин, кој го извршила самата жртва знаејќи дека тој чин мора да доведе до тој резултат.“ [146] Позитивните и негативните чинови не се за Диркем етички категории, туку се примери за намерно дејствување против животот. Диркем го негирал верувањето дека самоубиството е директно и исклучиво продукт на психопатолошките болести, како што дотогаш се истакнувало. Иако самоубиството е чин на поединецот, тоа не зависи исклучиво од индивидуални фактори, туку го поттикнуваат и одредени општествени околности. „Ако би имале причина во секоја доброволна смрт да видиме манифестација на лудило, проблемот кој на себе сме си го поставиле би бил решен: Самоубиството тогаш би било исклучиво индивидуален проблем.“[147] Меѓутоа тешко е да се определи самоубиството само како резултат на лудилото, кое тогаш би морало да биде сместено во мономанија - манија насочена само на овој нагон, додека останатите интелектуални функции на тоа суштество се сосема нормални. Диркем не се сложува со ваквото толкување на самоубиството, иако ги наведува дотогашните претпоставки за видовите душевни болни кои се склони на овој чин. Тоа се манијаци кои имаат халуцинации, меланхолици кои се претерано тажни и очајни во самотијата, опсесивни типови кои имаат вкоренета идеја за смртта која ги прогонува и оние импулсивните кои од еднократен порив го прават тоа. Ваквите самоубијци гледаат умислени причини за тој чин или воопшто ги немаат, па Диркем нè потсетува на многу самоубиства кои се извршени со посебни поттици, надежи или убедувања. Овој социолог во своите истражувања побил и дел од генетичките теории кои на одредена раса или група луѓе со исто потекло им припишувале поголем број на самоубиства и докажал дека општествените рамки на цивилизацијата најмногу влијаат на овој проблем. Наследството го отфрла како фактор во разгледувањето на самоубиствата. Диркем дошол до заклучок дека мажите почесто извршуваат самоубиства од жените бидејќи се поактивни учесници во општествениот живот. Значајно е да се нагласи дека Диркем овие истражувања ги вршел кон крајот на XIX век од кога општествените околности се промениле прилично, посебно статусот и општествената активност на жената. Диркем

[146] Emil Dirkem, *Samoubistvo*, BIGZ, Beograd, 1997, стр. 35.

[147] Исто, стр. 55.

сметајќи дека бројот на самоубиства зависи од степенот на социјализација, посебно внимание посветил на проучувањето на врските кои постојат помеѓу разводот на бракот, немањето деца, смртта на брачниот партнер и воопшто слабеењето на семејната дисциплина од една страна и самоубиството од друга страна, тврдејќи дека овие фактори посилно влијаат на мажите отколку на жените. Објаснувајќи ги случаите на егоистично самоубиство, Диркем дошол до заклучок дека луѓето во брак помалку се самоубиваат од слободните личности поради влијанието на семејната средина, што тој го нарекува коефициент на голема заштита. Тој ја проучува стапката на самоубиства во време на војни и доаѓа до заклучок дека таа е намалена поради зголемените колективни патриотски чувства и заедничките дејности насочени кон иста цел кога поединецот помалку мисли на себе. Диркем докажал дека климатските услови немаат влијание на самоубиството. Истражувал и дали годишните времиња или одреден месец во годината имаат влијание на порастот на стапката на самоубиства, но не дошол до потврдни одговори, освен што докажал дека можеби поинтензивниот општествен живот во пролет и лето носи пораст на самоубиствата. Дошол и до изненадувачки податок дека самоубиствата повеќе се извршуваат преку ден отколку ноќе, што се случува веројатно поради тоа што во тој период е најжива човечката активност, па тогаш се случуваат и најголемите неуспеси и разочарувања. Преку викендот самоубиствата се најретки кај мажите кои се одмараат од работата, но се зголемува стапката на самоубиства кај жените кои во текот на неделата не учествуваат многу во општествениот живот. Самоубиствата се почести во повисоките општествени слоеви. Диркем ја дефинирал разликата помеѓу трите вида самоубиства според општествените причини, односно интеграцијата и регулацијата во општеството. Егоистичното самоубиство го прават личности кои не се доволно вклучени во општествената заедница, алтруистичното го прават оние кои не можеле да ја поднесат социјалната контрола која ги опкружува и кои не успеале да покажат голем степен на индивидуација и аномичното самоубиство го извршуваат луѓе кои се совладани од силните организации на општеството. Кон ова може да се додаде и фаталистичкото самоубиство кое го извршува личност кога ќе сфати дека не одговорила на општествените норми. Посебно интересно е егоистичкото самоубиство кое Диркем го објаснува како она кое се случува во општества кои немаат висока колективна свест и кога личниот интерес станува поважаен од колективниот. Како конкретен пример на ваквиот општествен контекст Диркем ги издвојува протестантизмот и личностите без семејство. Диркем дошол до заклучок дека поединечни религии дејствуваат благотворно на намалувањето на стапката на самоубиства, а некои до нејзино зголемување, па така забележува дека самоубиства најмногу има меѓу протестантите, па католиците, а најмалку меѓу православните. „Протестантот е во голема мера творец на својата вера. Му ја ставиле Библијата во раце и никакво толкување не му е наметнато. Самата структура на протестантизмот ја прави воочлива таа состојба на религиозен индивидуализам... Свештеникот зависи само од себе и својата совест, исто како и верникот... Нашиот прв резултат гласи дека

склоноста на протестантот кон самоубиство мора да биде во некој однос со духот на слободното испитување кој ја раздвижува целата оваа религија.“[148] Протестантизмот дозволувал манифестирање на индивидуални мисли повеќе од католицизмот, што довело до смалување на колективните обреди. Во јудаизмот, а уште повеќе во православното христијанство од друга страна е силно изразено заедничарењето, па е забележана помала стапка на самоубиства. Развиеноста на верските правила и прописи и почитувањето на традицијата влијаат на оваа состојба. Уште еден аспект кој Диркем го издвојува како посебна категорија која влијае на зголемувањето на бројот на самоубиствата е образованието. Со губењето на верскиот колективизам, а со развивањето на науката и образованието расте и стапката на самоубиства: „Религијата има превентивно дејство на самото самоубиство. Тоа не е поради тоа што таа го осудува самоубиството поостро отколку световниот морал, ниту поради тоа што идејата на Бог им дава на нејзините прописи исклучителен авторитет пред кој волјата се покорува, ниту затоа што перспективата на еден нов живот и страшните казни што во него ги чекаат виновниците даваат на нејзините забрани санкција која е поделотворна од санкцијата со која располагаат човечките закони. Протестантите не веруваат помалку од католиците во Бога и бесмртноста на душата. Има тука уште нешто друго. Религијата која има најмала склоност кон самоубиството т.е. јудаизмот, е единствена религија која не го забранува формално, а тоа е исто така и религија во која идејата на бесмртноста има помала улога.... Ако религијата го штити човекот од копнежот за самоуништување, тоа не е поради тоа што таа му проповеда со sui generis аргументи, почитување на својата сопствена личност, туку поради тоа што таа е едно општество. Она што го сочинува тоа општество е постоењето на извесен број на верувања и обреди кои се заеднички, традиционални, па според тоа и задолжителни за сите верници. Колку повеќе тие колективни состојби се побројни и посилно интегрирани, толку и верската заедница е посилно интегрирана, а со тоа и нејзината заштитна моќ е посилна.“[149] На човекот му е вродена потребата за смисла на постоењето, а кога тој е исклучен од поширокатa општествена заедница сам на себе не е доволен за да ја пронајде и смислата. Затоа самоубиецот често очекува причини за живот или за смрт од другите, од случајноста или од Бога. Диркем напомнува дека грешката на човекот што се приклонува кон ништавилото е во желбата за прекин на барањето смисла на животот или достигнување некој вид бесмртност. Ништавилото секако нè чека на крајот од постоењето. За што и да се врзуваме во животот е смртно, па така треба да се посвети својот живот на цел која општеството ни ја открива. Општеството придонесува за формирање на вредностите на човечкиот живот кои поединецот со сопствените очи не може секогаш да ги види. „Соучествуваме во тагата кога веќе нам ништо не ни останало да поделиме.“ [150] Егоистичните самоубиства се

[148] Исто, стр. 173-174.

[149] Исто, стр. 186-187.

[150] Исто, стр. 236.

извршуваат поради меланхолична млитавост или поради епикурејска рамнодушност. Во силно интегрираните општества каде што индивидуацијата е ниска и општеството цврсто го држи поединецот во своја зависност се јавуваат алтруистички самоубиства. Во таквите општества животот на поединецот нема многу вредности, па било да е во прашање одбрана на честа, должноста или афект, човекот лесно се одлучува за самоубиство. Аномични самоубиства се случуваат за време на финансиски и индустриски кризи во општеството, како и за време на семејни кризи поради нарушување на рамнотежата и пореметување на колективниот поредок, кога поединците набрзина ќе се најдат во положба која е понеповолна од онаа која дотогаш ја имале. Тогаш или ќе се обвинуваат себеси поради неможноста да се снајдат во новата положба и ќе извршат самоубиство или пак својот гнев ќе го насочат кон другите виновници и дури ќе извршат убиство. Диркем напоменува дека овие типови на самоубиство честопати се преклопуваат еден со друг. Диркем ги истражувал и начините на кои самоубијците одлучувале да го завршат својот живот, па така дошол до заклучок дека секој народ има свој омилен начин на смрт. Давење се случува во земјите со поблага клима и поприсутно е преку лето, со огнено оружје животот си го одземаат интелектуалците, а со бесење селаните. Меѓутоа правилата во изборот на начинот на кој ќе се изврши самоубиството не можат да се дадат врз основа на неколку примери, бидејќи често се случува средствата што ќе се најдат при рака на самоубиецот во моментот на одлуката да бидат искористени за истото. Стапката на самоубиство може да опадне само со развивање на општествени барања кон поединецот, кои ќе го натераат да ја разбере својата цел и потреба на постоење во општеството што повеќе религијата не може да му ги понуди. Со професионалната децентрализација на општеството и давањето на поголема моќ на малите групи на луѓе ќе се направи личноста покохерентна и помалку подложна на алиенација, па и на самоубиство. Сличен е и предлогот на Диркем кој може да помогне во смалувањето на стапката на самоубиства и да го промени ставот на луѓето за сопствената смисла на постоењето.

Без оглед на тоа што психологијата ги признава надворешните општествени влијанија на одлуката на поединецот да изврши самоубиство, таа повеќе се занимава со неговите лични свесни и несвесни причини за извршување на тој чин. Психологијата трага за објаснување и решение на самоубиствените пориви во психата на поединецот кој не умее да ги совлада репресиите на општеството, ниту да ги прилагоди на сопственото его. Сигминд Фројд првобитно самоубиството ќе го објасни како самоагресија која се јавува поради неможноста за пројавување на агресија кон друг. Тој ќе ја изнесе многу оспоруваната теорија дека секој човек во себе има нагон за смрт и нагон за живот и првиот може да надвладее доколку човекот не е во можност да биде во склад со општествените забрани, кога ќе се устреми кон деструкција или автодеструкција. Секое однесување кое е штетно по здравјето или е опасно по животот претставува манифестација на нагонот за смрт, а врвот на неговото дејство е самоубиството. Говорејќи за меланхолијата, Фројд ќе забележи: „Штом ќе се свртиме најпрвин кон меланхолијата, ќе најдеме дека пресилното Над-Јас кое кон себе ја

приграбило свеста, беснее против Јас со беспоштедна сила, како да се дошло до целиот садизам со кој индивидуаата располага. Според нашето сфаќање на садизмот, би рекле дека деструктивната компонента се наталожила во Над-Јас и свртела против Јас. Тоа што сега владее во Над-Јас е нешто како чиста култура на нагонот за смрт и навистина со ова често успева Јас да го одведе во смрт, доколку Јас претходно не се одбранило од својот тиранин со пресврт во манија.... Колку повеќе човекот ја ограничува својата агресија кон надворешноста, толку построг, значи поагресивен станува во својот Јас-Идеал... Колку повеќе човекот владее со својата агресија, толку повеќе се засилува склоноста за агресија на неговиот Идеал кон неговото Јас. Тоа е како поместување, свртување против сопственото Јас.“ [151] Фројд согледал две главни мотивации за самоубиство: вината потекнува од желбата за мајката, додека агресијата се јавува кон таткото кој стои на патот кон исполнувањето на оваа желба. Последователниот страв од татковата казна може да води во депресија, т.е. до свртување против самиот себе. Една компонента во самоубиственото чувство е враќањето на потиснатата желба за соединување со мајката во надеж за повторно раѓање. Овој импулс може да прогресира до една форма на пасивно самоубиство.[152] Човекот се стреми да се врати на својата појдовна позиција, организмот сака да умре на сопствен начин. Човекот не сака смрт наметната од другите, туку сака да умре од внатрешни причини. Фројд бил окупиран со проблемот на смртта, но малку пишува за самоубиството, иако и сам го одбрал. По сопствена желба дадена му е смртоносна инјекција на морфиум по долгогодишните и неподносливи болки предизвикани од рак.

Истакнатиот фарнцуски филозоф и писател Албер Ками својата најпозната филозофска студија *Митот за Сизиф* ја започнува со следнава реченица: „Постои само еден навистина сериозен филозофски проблем – самоубиството.“[153] Животот има само два избора според мислењето на Албер Ками: самоубиство или осуденост на смрт. Меѓутоа и двата даваат вредност на животот. Ками не се залага за пасивно доброволно умирање, туку умирање со бунт. „Одговорот на суштинското филозофско прашање е всушност размислување за тоа дали животот вреди или не вреди да се проживее.“ [154] Меѓутоа бунтот на телото кое го посакува утрешниот ден во таков свет на тегобност, за Ками е исто така апсурд. Да се убиеш во извесна смисла значи да признаеш дека животот те надминал и дека не си го разбрал. Тоа само значи да се признае дека животот нема смисла. Иако животот е апсурден, треба стоички да се изживее до крај и така можеби да се победи апсурдот. „Луѓето се најподготвени да убијат или сакаат да убијат кога и самите симболично се чувствуваат дека умираат – т.е. кога ги надвладуваат сликите на стагнација, бесмисленост и одвоеност од поширокиte струи

[151] Sigmund Frojd, *S one strane principa zadovoljstva. Ja i ono,* Svetovi, Novi Sad, 1994, стр. 109-110.

[152] Hari Slakjoer. „Samoubistva u književnosti: njihova ego funkcija“, во *Psihoanaliza i književnost*, Dečje novine, Gornji Milanovac, 1985, стр. 182.

[153] Alber Kami, *Mit o Sizifu,* Veselin Masleša; Svjetlost, Sarajevo, 1989, стр. 15.

[154] Alber Kami, *Eseji,* Paideia, Beograd, 2008, стр. 101.

на животот. Една стара грчка изрека вели дека ништо не е подрагоцено од животот, па сепак Сократ не ја прифатил таа поука и избрал да го испие отровот од кукута. Самоубиството е големо одбивање да се каже „да“ на егзистенцијата, која е жива смрт за душата и духот. Самоубиството е рефлексивен чин. Тоа покажува еден парадокс во кој примарниот порив „да се биде“ е надвладеан од еднакво примарниот порив „да не се биде“[155] Размислувајќи за убиството и злосторството, Ками сфатил дека секогаш присутниот страв од смртта не е доволен да совлада одредени негативни страсти (болка, одмазда, омраза, лакомост, па и љубов) кои го водат кон убиство. Иако низ историјата казните за убиство биле сурови, тоа се одржало до денес. Поривите во човекот не можат да се ускладат со законот, бидејќи човекот е живо и непредвидливо суштество, а не мртва природа. Ако злосторството има оправдување, тоа потекнува од рамнодушноста кон животот која е својствена на нихилизмот. За убиството Ками пишувал како за вродена човечка страст, која мора да се појави врз предметот на своето незадоволство. Прашувајќи се за вродениот инстинкт за живот како основен, Ками на него го додава и деструктивниот нагон, како и Фројд, и слично на него, мисли дека желбата за убивање доаѓа од желбата за умирање или самоуништување: „Човекот сака да живее, но залудно е да се очекува дека таа желба ќе преовлада во сите негови активности. Тој исто така сака да се претвори во ништавило, тој го сака и она неповратното, па и смрт поради смрт. Се случува така, што злосторник не сака само злосторство, туку и несреќа која го следи, па дури и посебно, ако таа несреќа е претерано голема. Кога таа чудна желба ќе нарасне и ќе завладее со него, не само што перспективата на погубувањето не би можела да го запре злосторникот, туку е сигурно дека придонесува за вртоглавицата во која се губи. Тогаш човек убива така како што на извесен начин и сам би умрел.“[156] Ками и смртната казна ја гледа како класична одмазда, бидејќи казните не успеваат да ја спречат причината, туку само го казнуваат престапот. Тој ја споредува со убиството со предумисла и како единствено соодветна казна за убиство тој ја гледа одмаздата. Ками бил строг застапник на укинувањето на смртната казна, бидејќи верувал дека општеството, државата и судот не се во состојба без тронка сомнеж да осудат човек врз кој би било можно да се спроведе социјална рехабилитација. Поинаку било во времето на црковната доминација кога со смртната казна се извршувала првата смрт, додека Божјата казна е сметана за пресудна и конечна. Денешното секуларно општество ја нема таа привилегија, бидејќи човекот не ги доживува двата видови смрт како некогаш. Вистинската одмазда за убиство, која била вообичаено казнено средство во поранешните општества, треба да се разгледува како социолошки феномен. Шелер во неа гледал самотруење кое води во аваризам и огорченост. Според неговото мислење желбата за одмазда е секогаш желба за одмазда на самиот себеси. Морис Бланшо смета дека можноста за самоубиство е потребна на животот поради рамнотежа: „Ние не се убиваме, но можеме да се убиеме. Тоа е

[155] Hari Slakjoer. „Samoubistva u književnosti: njihova ego funkcija“, во *Psihoanaliza i književnost*, Dečje novine, Gornji Milanovac, 1985, стр. 205.

[156] Alber Kami, *Eseji*, Paideia, Beograd, 2008, стр. 496.

чудотворно средство. Кога не би ја имале при рака боцата со кислород, би се гушеле, не би можеле да живееме. Кога е смртта тука покрај нас, беспоговорно послушна, тогаш животот станува можен, бидејќи впрочем смртта ни дава воздух, простор, радосна леснотија на движење – таа всушност е и можност.“ [157]

Зборувајќи за самоубиството, Шели Кејган смета дека чинот на самоубиството не ја менува суштината на постоењето на животот и смртта како крајни граници на човековите можности. Самоубиството не гарантира подобра состојба од било каков живот, бидејќи не знаеме во каква состојба ќе биделе фрлени по смртта. Коцкањето околу избор меѓу тегобниот живот и самоубиството е составен дел од животот. Кејган рационално ја напаѓа религиската забрана на самоубиството со поставување на прашања: ако Бог управува со животите, нели е негова волја одреден човек да изврши самоубиство? Треба ли да се биде благодарен на стравотниот живот и да се одбегне да си го одземеш сопствениот живот, затоа што со тоа покажуваме неблагодарност кон Бога или самиот живот? Кејган застапува гледиште дека ако овој живот е толку лош, ни Бог не би требало да биде упорен во тоа тој да се одржи. Овој филозоф неморалноста во самоубиството ја гледа единствено во последиците кои остануваат зад самоубиецот и се повикува на утилитаристичкото учење кое застапува умерен став за самоубиството оправдувајќи го доколку тоа има за цел да ги намали маките и на другите, додека во спротивно го осудува. Луис Појман издвојува деонтолошко учење кое го осудува самоубиството дури и кога неговите последици влијаат на подобрување на состојбата во општеството. Целта никогаш не ги оправдува средствата.[158] Третиот начин на етички поглед на светот е договорниот, кој го обврзува поединецот на придржување на правилата на кои се придржуваат и другите луѓе. Ако другите го трпат лошиот живот, мораме и ние. Појман наведува два типа самоубиства кои ги има регистрирано Маргарет Пабст Батин. Првите се виолентни самоубиства кои вклучуваат депресивни и агресивни чинови на појавување омраза кон себе и кон другите. Најприсутни меѓу нив се оние самоубиства кои Батин ги нарекува одмазда, кога сторителот сака да се пресмета со непријателите или пак со саканите поради некоја неправда која им е сторена. Омразата, амбивалентноста и вознемиреноста се симптоми на луѓето кои извршуваат вакви самоубиства и тие често се ирационални. Втората група ја сочинуваат ненасилни самоубиства кои често не се прават во афект и проследени се со рационално промислување на постапката (на пример зачувување на достоинство). Можеме да ги наречеме и жртвување, кога поединецот мисли дека со тој чин ќе им помогне на другите. Оваа поделба не е извршена на основа на средствата со кои чинот се извршува, туку врз основа на моралното значење на самиот чин.

[157] Цитирано според Григориј Чхартишвили, *Писац и самоубиство*, Информатика, Београд, 2006, стр. 122.

[158] Louis P. Pojman, *Life and Death: A Reader in Moral Problems*, Jones and Bartlett Publishers, Boston, 1993, стр. 222.

Самоубиството е феномен кој не може да се објасни преку една дисциплина или една теорија. Ниту социологијата, ниту психологијата, ниту филозофијата, ниту религијата не ги опфаќаат сите законитости на овој феномен. И при разгледувањето на резултатите од статистичките истражувања може да се заклучи дека и самиот мотив кај извршителите може да биде од најразлична природа (лични проблеми, социјални фактори, психопатологија, комбинирани мотиви итн.). Од таа причина се јавиле алтернативни теории кои се обиделе да спојат социолошки и психолошки студии за самоубиството. Григориј Чхартишвили не запознава со Шорт-Хенриевата психосоциолошка теорија, која ја согледала врската помеѓу соборното манифестирање на агресијата и нејзиното потиснување. Имено, кога во општеството ќе се намали стапката на убиства, бројот на самоубиства расте. Во стабилни и организирани општества агресијата не наоѓа излез надвор, па се насочува кон себе.[159] Фарберовата психо-културна теорија го објаснува самоубиството преку врската меѓу психолошката лабилност и екстремните општествени околности. Испитувајќи ја генетската предиспозиција за самоубиства, утврдено е дека кај 6% на суициденти еден од родителите бил самоубиец. Сепак, не е целосно јасно која врска во случајот е главниот фактор, генетската или психолошката. Постојат и теории кои на основа на лабораториски испитувања дошле до заклучок дека ниту психолошките ниту општествените фактори се приоритетни во одлуката индивидуата да изврши самоубиство, туку пресудна улога има хемиската структура на нашите ткива – намалена содржина на серотонин. Значи состојбата е многу посложена од она што на прв поглед може да се заклучи.

Иако во поново време сè послободно се зборува за самоубиството, извршителите се сметаат како жртви и се наоѓаат многу оправдувања за овој чин, сепак не се отишло многу далеку во намалувањето на стапката на самоубиства. Денешниот човек е многу послободен да изврши самоубиство. Има земји во светот во кои дестабилизацијата во општеството влијае на големата стапка на самоубиства и повеќе самоубиства има кај помладите отколку кај постарите. Имплицитното неодобрување на самоубиството и понатаму е присутно. Освен проблемот на самоубиството современото општество сè повеќе се соочува со проблемот на убиството, кој не е во можност да го контролира, што еден мислител го навело да го каже дека проблемот не е веќе во тоа што човекот ќе умре, туку во тоа што ќе биде убиен.[160] Кривичното право ја дели смртта на: смрт од несреќен случај, самоубиство, убиство кое со огледот на степенот на умисла може да биде третирано како убиство од небрежност, махинално убиство, обично убиство или квалификувано убиство. Р. П. Вернет издвоил шест категории убиства, кои не ја сочинуваат криминолошката класификација на злоторството, а кои Луј Венсан Тома ги забележува во својата *Антропологија на смртта.* Како прв вид Вернет го издвоил убиството од уживање, поради задоволство, потоа убиство од заразеност (крвта бара

[159] Григориј Чхартишвили, *Писаџ и самоубиство*, Информатика, Београд, 2006, стр. 191.

[160] Luj – Vensan Toma, *Antropologija smrti I*, Prosveta, Beograd, 1980, стр. 137.

уште крв), од непромисленост или од нагон, од предрасуда (двобој, одмазда, злосторство поради чест), од подлост (гнасни злосторства кон деца и жени) и поради неурамнотеженост (психолошки лабилни личности). Мотивација за секое убиство постои, доколку тоа не е безумно како производ на растроен ум. Постојат злосторства од страст, било да се љубовни или политички, одмазди итн. Уште можеме да разликуваме убиства при несреќен случај, чедоморство, уксорицид (убиство на сопружник од страст или љубомора), регицид (убиство на владетел) итн. [161] Најширокаата класификација на убиства може да се сведе на оние со предумисла и без предумисла.

Човекот низ историјата на најразлични начини се обидувал да се помири со фактот дека е смртен. При тоа изнаоѓал најразлични начини, модели и механизми за да го стори тоа. Се обидувал да се утеши и да го надмине стравот од смртта преку откривање на разни концепти, создавање на најразлични претстави, практикување на ритуали итн. Денешниот човек нема некои нови механизми со коишто би можел тоа да го постигне, а дел од старите ги отфрлил како неприфатливи за интелектуалниот и рационалниот и научниот дух. Со одрекувањето на смртта, се потиснува природната или онтолошката смрт, а се потврдува само умирање од нешто. Смртта веќе не е момент, туку процес кој трае, но секако ја постигнува својата цел. Смртта останува и понатаму загатка, мистерија, енигма.

[161] Исто, стр. 169-170.

СМРТТА ВО КНИЖЕВНОСТА

Спектарот на литерарната мисла за смртта може да се следи преку прегледот на селективните дела со религиска и световна природа од светската литературна ризница. Одбраните дела ја потврдуваат автохтоната и константна окупираност на писателот со егзистенцијални прашања на човечкиот живот, од кои прашањето за смртта е најзначајно. Трагедијата посебно ја прикажува средбата на јунакот со смртта, кога целта на животот се пронаоѓа или во самата смрт или во упорната борба против неа. Средбата на ликовите со смртта во трагедијата може да биде пресуден момент кој ги прави херои или кукавици, трагични протагонисти или антагонисти. Античката и ренесансната трагедија, иако различни во својата сржја носат вечната запрашаност на човекот за неговата судбина, ограниченост и конечност. Богатата иконографија на смртта и симболите на овој феномен, кои можеме да ги препознаеме во литературата се дел од митските, архетипските, религијските и фолклорните творби. Со наведувањето на основните образци и начини на претставување на смртта низ времето ќе откриеме различни маски кои човекот ги креирал за смртта за да ја направи препознатлива и така да го намали стравот од неа.

Од *Гилгамеш* преку античките епови, *Библијата,* средновековните витешки романи, ренесансната, романтичарската, реалистичката, модерната и постмодерната литература, за мистеријата на смртта се размислувало со страв, неизвесност и надеж. Односот на уметникот кон смртта варира во зависност од митската и духовната атмосфера на општеството, како и од економските и социјалните околности во кои тој создава. Кога смртта станала индивидуализирана судбина, поради влијанието на идејата на ренесансата и реформацијата кои го менуваат односот на човекот кон овој феномен, литерарните теми на смртта стануваат неодминливи.

Феноменот на смртта никогаш не престанувал да ја бранува фантазијата на уметникот. Најстарото сочувано литературно дело за кое човештвото знае е сумерскиот *Еп за Гилгамеш,* настанат помеѓу XXIII и XXI век пред нашата ера. Неговата главна тема е смртта и овој еп впрочем сведочи за дисхармонијата на светот и човекот. Енкиду, првиот човек и двополовото суштество, кого божицата Аруру го создала од глина за да се спротивстави на самоволноста на Гилгамеш, го направил првиот грев со губењето на половата невиност. Меѓутоа тоа му овозможило да стекне мудрост и да се еманципира, како Адам кој ја познал разликата меѓу доброто и злото дури кога направил грев. Вториот грев на Енкиду, кој му ја одзел бесмртноста, бил неговата гордост. Поради убиството на небесниот бик, Енкиду ќе биде проколнат и ќе сонува сон кој му ја претскажува смртта. Иако живее во смртен свет во кој само боговите и сонцето вечно живеат, додека човековите години се одбројани, стравот од смртта и заминувањето на патот без враќање се јавува дури и кај јунак каков што е Енкиду:

„Тогаш ликот ми го преобрази,

а рацете во крола птичји ми ги претвори:

Летај само длабоко, длабоко во домот на темнината,

Во живеалиштето на Иркалин.

Спушти се во домот од каде што враќање нема за оние

што еднаш во него стапнале.

Оди надолу по патот по кој враќање нема,

чиј правец ни лево ни десно оди!

Во куќата влези каде што луѓето желба за светлина немаат.

Правот име храна, а калта јадење.“[162]

Гилгамеш тешко се помирува со смртта на Енкиду, што и самиот почнал да личи на мртовец. Стравот од личната смрт го обземал и тоа го навело да ја побара тревата на бесмртноста не само за себе, туку и за целото човештво. По губењето на саканиот пријател, Гилгамеш станува потажен, но и помудар кога почнува длабоко да размислува за целта на човековото постоење и смртта:

„Енкиду, пријателу мој,

во грст земја се претвори.

Зар и јас, како него ќе морам да се смирам

и довека да не станам?“ [163]

Патувањето на Гилгамеш е симболичен приказ на преминот на душата на починатиот од гробот до божјиот суд. По патот е советуван да ужива во животот колку што може, бидејќи само тоа е човековата судбина. Меѓутоа тој не отстапува од потрагата за подлабока смисла на постоењето и доаѓа до својот предок, богот Утнапиштим. Иако и самиот е две третини бог, Гилгамеш не успева да добие бесмртност за луѓето. Единствено неговиот предок Утнапиштим, кој го преживеал потопот благодарејќи на волјата на боговите, како Ное, заслужил бесмртност. Тој му ја открива тајната за постоењето на билката на животот која расте на дното на слатководното море и ги прави луѓето бесмртни, но го предупредува дека смртта е претскажана судбина на човекот. Иако Гилгамеш ја пронашол билката, змијата (како архетипски симбол на злото и гревот, но и на бесмртноста) ја изела. Така Гилгамеш

[162] *Гилгамеш* (препев Михаил Рецов), Конгресен сервисен центар; Микена; Макавеј, Скопје; Битола; Скопје, 2012, стр. 24.

[163] Исто стр. 54.

разочаран се враќа во својот град, но помирен со човечката судбина станува похуман владетел на својата земја, прифаќајќи ја неминовноста на смртта. Со враќањето на Уруг, тој ги посматра ѕидините на градот кој сам ги подигнал и ја прифаќа тажната вистина дека само тие ќе останат како спомен на неговиот живот, но тогаш сфаќа дека таквиот живот е смислен, па ниту смртта не може да му ја одземе вредноста. Така *Епот за Гилгамеш* одамна ја изразил мислата за ефемерноста на човечкиот живот, но и за трајноста на човековото дело и хуманизмот. *Епот за Гилгамеш*е е најстарото сведоштво за вечната запрашаност на човекот пред неразбирливите тајни на човековото постоење, животот и смртта. Гилгамеш е првиот човек кој ни носи вести „од онаа страна“. Стравот од смртта кој Гилгамеш и Енкиду ќе го пројават е поблизок до христијанскиот страв отколку до модерниот, кој повеќе е страв од ништото. Општата поента на овој еп е судбината на човекот како индивидуално и општествено битие пред смртта. Овие прастари прашања на човекот кои почнуваат од овој сумерско-вавилонски еп веќе никогаш нема да престанат да се јавуваат во пишана, сликана или компонирана одисеја на човековата историја. Важно е да се напомене дека *Епот за Гилгамеш* не предлага бегство од тешкиот живот или препуштање на хедонистичко уживање како начин на борба против смртта, туку вредноста на животот ја согледува во трудот и создавањето на големи дела кои ќе ги овековечат имињата на творците и со тоа ќе ја поразат смртта.

Античкиот свет ќе продолжи да се занимава со прашањата пресудни за човековата судбина во рамките на херојските епови и трагедии. Хомеровата *Илијада* [164] како најстаро дело од епски жанр во европската литература, ги опишува луѓето предадени на боговите, на кои им се молат, им принесуваат жртви, се радуваат со нивна помош, но и ги поднесуваат нивните казни. Хомеровите херои веруваат во бесмртноста на душата, која кога ќе се ослободи од телото, заминува во царството на мртвите, Ад. Меѓутоа душата во својот лик таму вегетира како сенка. Ваквиот живот по смртта кој не нуди ниту казна, ниту награда не бил привлечен за хомеровскиот човек, па тој повеќе внимание посветувал на животот на земјата. За него со смртта престанува сè. Ако е краток, животот е убав. А кога веќе мора да умира, хомеровскиот човек сака барем да умира во светлост, а не во темна соба. Но тој го знае и тоа дека од неизбежната смрт ништо не може да го избави, дури ни моќта на самите богови. Ахил знае дека ќе умре по Хектор и ламентира над својот живот, но тоа не го спречува храбро да тргне во битка, иако знае дека смртта ги изедначува сите луѓе, и оние храбрите и кукавиците. Дури и тој голем јунак на античкиот свет се плаши од смртта и темнината. На Ахил ниту големата слава која ја стекнал за време на својот краток живот не му донела утеха поради неминовноста на смртта. Човекот во грчките трагедии мечтаел да се ослободи од смртта и да стекне вечен живот. Најчесто бил и казнуван поради прекумерната склоност кон слободата и вечниот живот. Меѓутоа лесноти јата и достоинството на јунаците во помирувањето со смртта, кое се манифестира дури по исцрпувањето на сите расположливи средства на бунтот против

[164] Хомер, *Илијада* (препев Михаил Д. Петрушевски), Детска радост, Скопје, 1995.

неа, е она што ги прави херои. Пораката на овие трагедии всушност станува помирување на човекот со смртта, за да не страда во животот постојано плашејќи се од неа. За некои нешта вреди и да се умре, нѐ учи трагедијата. Антигона[165], ќерката на Едип, одлучува да го ризикува сопствениот живот за да го погребе братот Полиник и покрај забраната на Креонт. Желбата да се погребе телото на братот, наспроти забраната на господарот, зборува за односот на старите Грци кон мртвото тело кое е третирано како светиња во рамките на семејството. Креонтовата одлука телото на Полиник да го остави на немилост на птиците и кучињата го покажува суровиот начин на однесување кон телото на предавникот. Телото на таквиот човек заслужува казна која ќе продолжи и во смртта. Доколку на мртвото тело не му се укаже достоинствено почитување преку погреб, неговата душа ја губи шансата да ужива во оностраниот свет. Антигона сепак го погребала брата си и тоа на начин кој навестувал посредување на божјата рака. Мртвото тело не било длабоко закопано, туку покриено само со тенок прав, за да го очисти гревот. Самиот чин на закопување никој не го видел, иако телото е грижливо чувано, со што Софокле сака да ја нагласи и волјата на боговите дека и телото на покојникот треба да се почитува. Стражарите телото на Полиник повторно го откопале. Кога се открило учеството на Антигона во овој чин таа го задржала достоинствениот и одлучен став пред осудата на Креонт. Таа не се грижи за човечките закони и наредби, туку ги почитува само божјите. Попрво ќе ја прифати казната од Креонт отколку казната на боговите. Во смртта дури гледа некој вид на олеснување. Креонт смета дека Полиник не заслужил погреб, но Антигона го потсетува дека никој не знае што во Адот се смета за свето, ниту каква судбина ќе имаат покојниците. Креонт е немилосрден и наредува Антигона да биде жива закопана во камена пештера. Антигона ја проколнува смртта, но не поради страв од неа, туку поради неисполнетиот живот кој го остава зад себе. Таа ја оплакува својата судбина, но сепак заминува со надеж дека повторно ќе го сретне своето семејство во Адот. Кога пророкот Тиресиј го предупредил Креонт дека боговите ќе го казнат неговиот чин, тој донесува одлука Антигона да се ослободи, а трупот на Полиник да се погребе. Меѓутоа Антигона веќе извршила самоубиство во пештерата обесувајќи се, а покрај неа и нејзиниот вереник Хемон Креонтовиот син, свиен од болка, си го одзема животот. Кога мајката Евридика дознава за смртта на сина си и таа извршува самоубиство. Креонт тогаш ја признава сопствената вина, ја проколнува својата суровост и посакува сопствена смрт.

Смртта во грчките трагедии е херојска и возвишена, но сепак предизвикува во јунакот внатрешна тегобност која секое живо суштество го обзема кога ќе се сретне со неа. Големината на античките јунаци лежи во тоа што наспроти timor mortis, тие подготвено и достоинствено заминуваат во смрт сметајќи ја за неминовен крај на човечкиот живот. Тагата поради непроживеаниот живот и нестекнатата слава на овој свет се единствени причини кои ги прават разочарани што заминуваат во смртта. Постојат два вида смрт во грчката трагедија: обична смрт која го снаоѓа секого и херојска смрт која можат непосредно да ја предизвикаат боговите од страв или гнев.

[165] Софокле, *Антигона; Филоктет* (препев Љубинка Басотова), Мисла, Скопје, 1990.

Смртта така можеме да ја разгледуваме како да е предизвикана од безличната сила на судбина или од волјата на боговите. Боговите всушност сакаат да ја предизвикаат моралната сила во самиот човек, да го натераат да ѝ погледне на смртта во очи. Тие се само поттикнувачи на човечките доблести и маани. Познатата загатка на Сфигата од митот за Едип[166] во својата основа ја крие природната иако трагична судбина на секој човек. Сфингата на Земјата пратила чума и ја поставила познатата загатка која Едип требало да ја реши: „Кој наутро оди на четири нозе, напладне на две, а навечер на три нозе?“ Одговорот секако е човекот, кој како дете ползи четвороношки, како возрасен оди на две нозе, а во староста се потпира на бастун. Кога ќе ја решиме загатката на Сфингата и ќе ја прифатиме како природност, нејзиното проклетство ќе исчезне. Односно кога ќе ја прифатиме неминовноста на смртта ќе можеме да живееме поисполнет живот, во кој ќе создаваме подвизи рамни на бесмртноста, на што античките трагеии се обидуваат да нè научат.

Многу грчки митови како главна тема ја имаат смртта, која често само љубовта може да ја победи. Орфеј[167] се симнал во подземјето само за да ја пронајде својата Евридика и тој не умира за да ја следи, туку сака да влезе во подземјето додека е жив. Сите антички љубовници знаат дека љубовта е посилна од смртта. Во грчката митологија Ерос и Танатос често се помешани, а најексплицитен пример можеме да најдеме во митовите за љубовта на боговите кон смртниците, кога боговите ги земаат животите на смртниците кои ги сакаат само за да бидат со нив. Смртта кај старите Грци често била споредувана со моќите на жената. Митот за Медуза ги спојува во себе фасцинацијата од убавината на жената и мистичниот шарм на смртта. Песната на сирената со која Одисеј се сретнал, го заведува и го води мажот во смрт. Сирените имаат ваква моќ да ги привлекуваат мажите затоа што им ветуваат знаење за оностраниот живот и бесмртноста. Дихотомичните опозиции на животот и смртта, љубовта и смртта, конечноста и бесконечноста, можат да се приближат единствено со прифаќањето на смртта и тенденцијата предностите на животот максимално да се искористат. Убавината на смртта за античкиот свет значеле не само да се умре во борба, туку и да се умре и без искушението на доцните години или да се умре навреме. Односот кон мртвото тело, посебно на ценет покојник претставува однос кон светиња во античка Грција. Пример можевме да видиме и во *Антигона* на Софокле. Основната причина за грижата за телото била духовна, а не материјална. Античкиот човек не гледал на трупот како на извор на загадување, ниту пројавувал страв од него, па во грчката книжевност ретко може да се пронајдат слики на муви и црви како господари на мртвото тело. Одисеј во земјата на смртта ќе го заобиколат група мртви кои ќе му ја претскажат спокојната смрт во староста. Тој не ѝ се плаши за разлика од ренесансниот човек кој во живите мртовци гледа демонска сила и навестување на несреќа. Одисеј ги среќава и мртвите пријатели и сопствената мајка која умрела од грижите за синот.

[166] Robert Grevs, *Grčki mitovi*, Nolit; Jedinstvo, Beograd; Priština, 1987, стр. 322.

[167] Исто, стр. 101.

Радоста поради повторната средба со ближните во смртта ги смирувала старите Грци, додека задоволството поради реализираната земска слава ги правело подготвени да појдат во смрт.

Римјаните продолжиле да го практикуваат култот преку кој ги обожувале мртвите и ја претставувале смртта како помирител на нееднаквостите меѓу луѓето, со што таа не станала помалку страшна: „Првиот поетски пример го пронаоѓаме кај Хорациј: Бледоликата смрт со иста нога стапнува во колибата на сиромашните и во палатата на богатите. Хорациј со ова не го прикажува субјективниот однос кон смртта. Тој уште повеќе поаѓа од нешто што е составен дел на објективното знаење за смртта кое секој го поседува: сите луѓе мораат да умрат – независно од својата социјална положба. Тоа објективно знаење за смртта Хорациј го пренесува во слика за смртта која дава повод за размислување. Добиваме слика на еднаквост која делува застрашувачки: ист начин на стапување, во сите ситуации истата бледолика појава наречена смрт. [168]

Христијанството го објаснува постоењето на смртта како казна за стореното грев на Адам и Ева. Меѓутоа Адамовата смрт во *Библијата* не е опишана со жалење, како што ни тагата на неговите синови поради смртта на татко ѝ нема традиционални карактеристики. Смртта за првпат ќе се претстави како трагичен настан во приказната за Каин и Авел. Поголемиот дел од *Стариот Завет* ја третира идејата за индивидуален живот по смртта само фрагментарно. Дури подоцнежната интерпретација на Евреите за живот по смртта ќе се доближи до познатиот христијански стремеж кон вечен живот. Христос со својата жртва ја победува смртта, а со своето воскресение им дава надеж на луѓето за лично воскресение. Христијанството ја глорифицирало смртта. Смртта е резултат на гревот, но сепак Христос дава пример за очистување од него. Тој умира на крстот, но неговата смрт се трансформира во воскресение и подоцнежно вознесение и седнување оддесно на Отца.

Ставот на средновековните книжевни јунаци кон смртта изгледа помирлив, а нивната надеж во бесмртноста се искажува преку сонување на вечна јуначка слава по смртта. Кај нив стравот од смртта не изостанува, но јунакот со него се измирува преку надеж во вечна слава. Јунаците во средновековните романи скоро секогаш го чувствуваат доаѓањето на смртта, но не како нешто натприродно, туку преку природни знаци. Свесен за своите бесмртни дела, средновековниот јунак ќе ја чека својата смрт во тишина, на стоички начин сличен на Сократовиот или на дел од античките филозофи. Џовани Бокачо ќе го напише *Декамерон*[169] инспириран од црната смрт, чија стравотија се обидува да ја анулира преку морбидни слики кои го слабеат традиционалниот модел. Данте во својата *Божествена комедија* оди во фиктивниот свет на мртвите, ја поврзува смртта со земното искуство и ја прикажува како минлива, а не фатална појава која води во ништавило. Човекот од доцниот среден век жалел за

[168] Бернхард Х. Ф. Таурек, *Филозофирати: учити умирати*, Адреса, Нови Сад, 2009, стр. 13-14.

[169] Џовани Бокачо, *Декамерон*, Македонска книга; Мисла, Скопје, 1988.

краткото живеење, но се радувал поради спасението на душата. Чувствата кои стојат помеѓу резигнираност, утеха, копнеж останале неискажани и се апсорбирале во живописната манифестација на смртта, која е страшна и заканувачка. Стравот од физичката смрт и распаѓањето станува омилена тема во поезијата од XV и XVIвек, кога поетите често го опишувале распаѓањето на телото и разнесувањето од црвите. Тие преку распаѓањето на човечкото тело и неговата ништожност го потврдуваат и фактот дека во смртта сите се еднакви.

Во ренесансата доаѓа до промена на традиционалниот став кон смртта. Иако смртта и понатаму е центар на животот, таа престанува да биде елемент на стравот. Се минимизира нејзината моќ, така што се прогласува за мртва, но за неа постојано се размислува. Животот веќе не се посматра само како пат кон смртта, туку станува шанса за малку време на овој свет нешто да се реализира, истакнува Бернхард Таурек.[170] Така ренесансните јунаци ќе пројавуваат повеќе љубов во овој свет не грижејќи се за светот по смртта. Индивидуалноста која ренесансата му ја дала на човекот, како и слабеењето на христијанските застрашувачки слики за смртта, ги прави овие книжевни јунаци посмели пред смртта. Смртта е прифатена како неизбежна и често посакувана даденост во нарушениот поредок на светот, а животот безвреден. Ренесансниот јунак не може да умре како средновековниот, затоа што станува свесен за својот идентитет и нарушената егзистенција. Писателите од ренесансниот период сè повеќе размислуваат за смртта како за закана за поединецот, а не како за општ феномен. Џон Милтон ја поставува смртта како централна тема на човечката историја во своето дело *Загубениот рај*.[171] Смртта во *Библијата* нема физички карактеристики, ниту присуство и може да се замисли само преку метафора на процесот, додека смртта која во *Загубениот рај* ја донесува сатаната е страотно опишана. Таа е трет член од пеколното тројство. Милтоновиот Адам го изразува вечниот човечки стрептеж пред смртта така што жали поради неизвесноста од нејзиното доаѓање. Во моменти на очајание, тој го проколнува својот живот кој не го барал, и смета дека не е чесно смртта да му се потсмева и да му го одзема истиот тој живот кој му е даден. Ако веќе му е животот даден, треба ли смртта да му се заканува, се прашува Милтон. [172] Адам не може да се помири со крајот на животот кога дознал за својата смртна судбина и изгонувањето од рајот. На крајот Адам ќе ја прифати својата вина и трпењето на суровиот живот, иако останува поразен од сознанието дека Каин го убива Авел и дека човекот ќе го пронајде болната смрт.

Романтичарската книжевност ќе ја обликува визијата на смртта на имагинарно ниво, со што донекаде ќе придонесе за оддалечување на смртта од обичниот живот и губење на човековата блискост со неа. Смртта повеќе не се посматра како сопствена

[170] Бернхард Х. Ф. Таурек, *Филозофирати: учити умирати*, Адреса, Нови Сад, 2009, стр. 52.

[171]Џон Милтон, *Изгубениот рај*, Култура, Скопје, 1996.

[172] Исто

смрт, туку како смрт на „другиот“, истакнува Аријес.[173] Иако во романтичарската книжевност има појавување на стравот од смртта, големо внимание се посветува и на физичката убавина на смртта.

Ками укажал на романтичарската омраза кон смртта интерпретирана според христијанското учење, која се манифестирала и во толкувањето на спевот *Изгубениот рај* на Џон Милтон. На злото можеме да му се спротивставиме само со зло е констатација со која романтичарите повторно ја откриваат демонската природа на поетот. Така Вилијам Блејк го опишува Милтон како поет кој „пишувал со задршка за ангелите и Бога, а смело за демоните и пеколот, бидејќи бил вистински поет и незнаејќи е на страната на демоните.“ [174]

Може да се каже дека основна преокупација во делото на Едгар Алан По била смртта и желбата за бесмртност, па во своите раскази и песни тој не им дозволува на женските ликови да умрат и постојано ги оживува. Мртвата жена е најмеланхоличната тема во литературата, ќе напише По во својот познат есеј *Филозофија на композицијата* [175] и оваа тема често ќе ја користи во своите дела. Доволно е само да се спомене познатиот *Гавран*[176] како предвесник на смртта за да го илустрираме односот на По кон овој феномен. Ништожноста на смртта е она што најмногу го поразува и застрашува. Додека има надеж дека по смртта постои живот, човекот со смртта може и да се помири. Романтизмот на почетокот се свртел кон страста и магијата, минатото, смртта и минливоста на животот, за да во вториот период добие револуционерен оптимизам, кој конечно ќе доведе до промена на односот на човекот кон светот, па и на човекот кон смртта.

Лав Николаевич Толстој во 1886 година ќе ја напише новелата *Смртта на Иван Илјич*, дело кое многу модерни филозофи го земаат за парадигма на човечката неподготвеност за смртта и довербата во медицината која тврди дека може да ја победи смртта. На Иван не му дозволуваат да знае за смртта, туку само за болеста. Тој на почетокот се бори против болеста, строго ги почитува лекарските упатства, сè додека сам не стане свесен и ја прегрнува смртта и нејзината неминовност: „ Слепото црево! Бубрегот! – си рече. - Не е работата ни во слепото црево, ни во бубрегот, туку во животот и... во смртта. Да, беше животот и еве си оди, си оди, а јас не можам да го задржам. Да. Зошто да се залажувам? Зар не е очигледно за сите, освен за мене, дека умирам и прашање е само во бројот на неделите, дните - сега, можеби. Имаше светлина, а сега е мрак. Бев тука, а сега ќе одам таму! Каде? Го облеа студ, дишењето

[173] Filip Arijes, *Eseji o istoriji smrti na Zapadu*, Rad, Beograd, 1989, стр. 41.

[174] Alber Kami, *Eseji*, Paideia, Beograd, 2008, стр. 244.

[175] Edgar Alan Po, *Odabrana dela*, Novo pokolenje, Beograd, 1954.

[176] Едгар Алан По, *Одбрани песни*, Култура; Мисла ; Македонска книга; Наша книга, Скопје, 1986.

му запре. Ги слушаше само ударите на срцето.“[177] Исплашен поради своето освестување и неизвесноста која смртта ја носи, Иван спознава дека и неговите блиски некогаш ќе умрат. Меѓутоа и понатаму не може лесно да се помири со сопствената смрт. Секако смртта постои, но досега тој веруваше дека таа постои за другите, а никако за него. Како што поучува Фројд, човек тешко може да поверува во сопствената смрт – дури кога ја замислува тој секогаш е набљудувач. Ивановата борба со себе почнува кога се обидува да ги слушне знаците на смртта во себе. Повеќе не може да ја потиснува мислата за смртта на тривијалните нешта како некогаш, таа го гледа и тој замира од ужас: „Гледаше како страшниот, ужасен акт на неговата умирачка е сведен од сите што го опкружуваат на степен на случајна непријатност (како што се однесуваат со човек што, влегувајќи во гостинската соба, шири непријатна миризба), со истата таа пристојност на која тој ѝ служеше целиот свој живот; гледаше дека никој нема да го пожали, зашто никој не сака дури ни да ја сфати неговата положба. Само Герасим ја сфаќаше неговата положба и го жалеше.“[178] Само Герасим зборуваше за смртта како за природно нешто и не ја сокриваше како срам. Замислувајќи го својот живот Иван сфати дека одамна е почнат неговиот пат кон смртта: „Колку маките беа сè полоши, толку и животот беше сè полош – мислеше тој. Само една светла точка таму, назад, во почетокот на животот, а потоа сè поцрно и сè побрзо. “ [179] Ја прифати смртта, чекајќи како камен фрлен нагоре, неговиот живот да падне на тлото и да се смири. Меѓутоа го измачува прашањето зошто тоа? Мислел дека животот кој му е подарен не го проживеал на вистински начин и светата причест која ја прима од свештеникот повторно му влева надеж дека можеби ќе оздрави, дека ќе биде толку силен да прифати операција бидејќи сака да живее. Продолжува да се превиткува од болка уште три дена и дури кога ја видел искрената тага на лицата на своите најблиски, одлучува да се предаде на смртта. Умирајќи немал ни споменување на стравот, бидејќи ја немало ни смртта. „Наместо смртта имаше светлост... Свршена е смртта - си рече. - Ја нема веќе.“[180] Толстој целиот живот размислувал за односот на животот и смртта. Витомир Вулетиќ истакнува дека Толстој верува дека „личното јас“ постои во човекот и пред неговото раѓање, но продолжува да постои и по смртта“. [181] Смртта го навела Толстој да размислува за смислата на човековиот живот и причините за неговото постоење и исчезнување. Дури сметал дека длабочината на човекот се определува спрема тоа колку е тој сензитивен во однос на тајната на смртта. Кога умрел брат му, Толстој почнал да гледа на смртта како на негација на животот.

---

[177] Л.Н. Толстој, *Смртта на Иван Илич; Кројцерова соната; Отец Сергиј; Хаџи-Мурат*, Македонска книга; Култура; Мисла, Скопје, 1983, стр 42.

[178] Исто, стр. 50.

[179] Исто, стр. 62.

[180] Исто, стр. 67-68.

[181] Витомир Вулетић, *Толстој и смрт*, Академска књига, Нови Сад, 2010, стр. 9.

Модерната литература по пустошите на светските војни, учењето на егзистенцијалистичката филозофија, влијанието на капиталистичко-потрошувачката политика и увидот во апсурдноста на постоењето во технички напредниот свет, кој на човекот му ја одзема слободата повеќе од кога било, ќе зборува за ништожноста на смртта, па и животот. Во делата на Ками, Сартр, Хемингвеј, Џојс, Фокнер, Конрад, Вирџинија Вулф, Стопард, Пинтер, Милер и други, животот е прикажуван како смртта, а смртта како спасение, но не во религиски контекст, туку како слика на ништожност, непостојаност, крај. Лоренс, Конрад и други го игнорираат традиционалниот климакс кој смртта му го носи на животот, но исто така не веруваат во живот по смртта. Животот за нив е поголем пекол од самиот пекол. Розенкранц во драмата на Том Стопард *Розенкранц и Гилденстерн се мртви* вели: „Вечноста е грозна работа.Сакам да речам, кај ѝ е крајот?“[182], а Гилденстерн малку подоцна додава: „Смрт по која следи вечност... најлошата варијанта. Навистина грозна мисла.“[183] Глумењето на искуството на смртта (замислувањето на смртта) и самото искуство на смртта се целосно различни категории и Гилденстерн му забива нож во срцето на глумецот за да му ја покаже таа разлика и со тоа му одговара на Хамлет кој бил во заблуда дека глумецот може да одигра чувства посилно од човекот кој вистински ги чувствува.

Меша Селимовиќ во својот исклучителен роман *Дервиш и смрт* расправа за односот помеѓу човекот и овој феномен. Почетната верска мисла на неговиот јунак Ахмед Нурудин дека смртта е само премин во друг свет, пред свесноста за сопствената смрт доживува метаморфоза и станува метастаза на ужасот, стравот и негирањето на големото кобење на смртта: „Не, никако! Сакам да живеам! Ма што и да се случи, сакам да живеам, на една нога до смртта на тесната карпа до смртта, но сакам да живеам! Морам!... Ќе побегнам од крајот и од смртта.... Поучете ме мртви, како може да се умре без страв, или барем без ужас.“ [184]

Владимир Проп во книгата *Морфологија на бајката* [185] ја истражува синтагмата „она царство“ кое во многу митологии се наоѓа преку многу реки или мориња. Водата од секогаш била повеќезначен и амбивалентен симбол на животот и смртта. Проп во бајките забележал врска помеѓу сонот и смртта која се јавува уште во *Епот за Гилгамеш,* и дошол до заклучок дека кога јунакот во бајката ќе заспие тоа по себе повлекува смрт. Значи ниту утопијата на бајката не може да ја негира смртта. Таа е симболична или реалистична, замаскирана или експлицитна, идеализирана или сурова, но секогаш е секаде присутна.

---

[182] Том Стопард. „ Розенкранц и Гиденстерн се мртви“, во Рајна Кошка-Хот (пр.), *Различни гласови-антологија на современата британска драма,* Магор, Скопје, 2003, стр. 214.

[183] Исто, стр. 215.

[184] Meša Selimović, *Derviš i smrt,* BIGZ, Beograd, 1983, стр. 476-496.

[185] Vladimir Prop, *Morfologija bajke,* Prosveta, Beograd, 1982.

Смртта ќе продолжи да ја опседнува литературата. Некаде прикриена со магиски теми, смртта во современото доба станува целосно откриена и застрашувачка. Откритијата на науката за човекот и природата, го деградираат самиот човек и го свртуваат самиот кон себе, а тој не е во состојба да се избори со сопствената минливост. „Светот е бесмислен, смртта е бесмислена, единката е бесмислена. Сите три упатуваат на друго и се менуваат во една пеколна дијалектика. Сè е бесмислено. Кругот на смртта се затвора.“[186] Книжевноста сепак ни нуди увид во феноменот на смртта и умирањето, со тоа што сме секогаш свесни дека во текстот тоа умирање не само што му се случува на друг, туку тоа е и имагинарно. Ние го надживуваме јунакот кој умира и подготвени сме секогаш одново да умреме со него, без изложување на опасност. Така sиркаме зад онаа страна, враќајќи се безгрижно на светот без смрт. Со ослободувањето од сопствениот страв од смртта или преку некој вид катарза, го набљудуваме светот на мртвите во литературното дело. Парализирачката мисла поради смртта на блиските и сопствената смрт прави човекот да ја прифати смртта во книжевноста на катарзичен начин. Фројд вели: „Надополнувањето за животните загуби го бараме во светот на фикцијата, книжевноста и театарот. Таму сè уште наоѓаме луѓе кои знаат како да умрат – кои покрај тоа знаат како некого да убијат. Само таму може да се исполни условот кој нам ни овозможува да се помириме со смртта, имено, дека по сите животни промени сè уште можеме да очекуваме недопрен живот... Во подрачјето на фикцијата наоѓаме такво мноштво на живот какво што нам ни е потребно. Умираме заедно со јунакот со кој сме се поистоветиле; и покрај тоа, го надживуваме и подготвени сме пак да умреме, подеднакво безвредно како и јунакот.“[187] Меѓутоа бидејќи суштината на смртта и сопствената смрт не можеме да ја искусиме преку смртта на другиот, уште помалку можеме да ја искусиме преку јунаците на литературните дела. Можеме само од нашата позиција на безбедна стварност да се соочиме со смртта во трето лице и на тој начин да се намали, макар привремено сопствениот страв од смртта. „Споредувајќи ја реалната смрт и смртта во текстот, Бахтин вели дека токму во уметничкиот контекст смртта е форма на естетски крај на личноста. Разбирањето и оправдувањето на смртта означува естетска завршеност. Единствената победа над смртта е ‘естетска победа’ затоа што во неа животот се појавува како целосна завршеност, но тоа е животот на јунакот.“ [188]

Ниче верувал дека уметноста постои за да не би умреле од вистината и дека творештвото е обид смртникот да ја победи смртта. Шопенхауер сметал дека убавината на уметноста може да ни помогне да го заборавиме страдањето во овој живот, па со самото тоа и мислата за смртта. Бланшо рекол дека писателот всушност воспоставува однос на доминација кон смртта така што го вежба совладувањето пред нејзиното лице. Но што ќе правиме со оние дела кои не потсетуваат на смртта? Ќе уживаме ли во

[186] Edgar Moren, *Čovek i smrt*, BIGZ, Beograd, 1981, стр. 343.

[187] Sigmund Frojd, *Mi i smrt*, Narodna knjiga-Alfa, Beograd, 2001, стр. 136.

[188] Владимир Варава, *Етика наприхватања смрти*, Логос, Београд, 2010, стр. 103.

нив, како што смета Фројд, затоа што ги надживуваме самите јунаци и смртта на другиот, или ќе се запрашаме над судбината на смртникот и со тоа ќе го направиме сопствениот живот осмислен. Надежта, верата и љубовта, слично како и уметноста се бесмртни и се антиподи на смртта, но смртта никогаш не престанала да биде трагедија на човекот против која треба да се бори, но која треба да знае и да ја прифати.

ЗАКЛУЧОК

Неодминливо е во заклучниот дел од овој труд да се напомене и за значењето на секој обид да се истражува, толкува и опсервира феноменот на смртта, особено ако се има предвид дека смртта пред човекот ја поставува границата на животот, а од друга страна, парафразирајќи го Епикур, со неа се разминуваме, без да се сретнеме, па поради тоа изостанува и онаа непосредна или посредна емпириска рефлексија.

Смртта е со моќ која го разорува животот, феномен каде човековата немоќ во однос на тајните на животот станува сè поочигледна и подлабока. Од една страна, фактот за смртта е важен дел од човечкото искуство, од друга страна, таа е појава која исклучува искуство според претходно кажаното. Единствено човекот е тој којшто живее во сенката на смртта и единствено тој знае и е свесен дека ќе умре, единствено за него важи констатацијата дека сè е неизвесно, само смртта е нешто сигурно, извесно, неизбежно и постојано присутно. Сите прашања, пред сè, поврзани со смислата на човековата егзистенција, се насочени кон прашањето за смртта. За човекот смртта никогаш и не била едноставен и општ проблем, туку животна мистерија која се однесува на секој човек и која ја опфаќа комплетната човечка личност. Она што во смртта е потресно, не е само можноста за сопствена смрт, туку и смртта на другиот, како што воочува Августин.

Ако се обидеме да генерализизраме и да синтетизираме во однос на прашањата поврзани со смртта, а видени од лична перспектива, ќе извлечеме заклучок дека во основа постои примордијалниот страв од смртта скоро кај секоја човечка индивидуа и секој ќе се сложи дека нема да живее вечно, барем тука на Земјата. Во основа можат да се извлечат два става во однос на рецепцијата на смртта. Првиот е дека на смртта се гледа како на појава надвор од животот и вториот дека смртта е составен дел од животот. Во првиот случај смртта се игнорира целосно и најчесто претставува табу тема, за неа ретко се зборува, се одбегнува каква и да е асоцијација поврзана со неа итн. Најчесто луѓето со ваков став кон смртта сметаат дека со биолошкиот, завршува и каков и да е друг вид постоење. Во вториот случај смртта се смета како дел од животот и затоа таа претставува само крај на овоземскиот живот и всушност отвора перспектива кон вечноста и вечното постоење. Кај луѓето со ова убедување се отвора прашањето што е тоа што следи и ќе дојде по смртта. Тие најчесто се прашуваат за самата смрт, меѓусебно разговараат отворено и се подготвуваат за смртта, дури се и во некакво исчекување на самата неа.

Културата на смртта и самиот пристап кон неа низ историјата се менувале во зависност од најразлични фактори: општествени, политички, културни, цивилизациски, економски и други. Честопати самата смрт имала многу важна улога во секојдневието на луѓето во одредени епохи и култури, а од друга страна имало периоди од историјата

каде што доаѓало и до целосен заборав на смртта и просто дистанцирање од неа како од нешто што е целосно туѓо на човекот.

Но сепак, каков и да е личниот став на секого од нас поединечно, останува непобитната констатација дека смртта е всушност еден „договорен вроден состанок“, за кој стопроцентно знаеме дека ќе се случи, само не знаеме кога, каде и како.

БИБЛИОГРАФИЈА

Латиница

Aćin, Jovica, Svetica i pakao, Polja god. XXIV br. 236, Novi Sad, 1978.

Adler, Alfred, Smisao života, Matica srpska, Prosveta, Novi Sad, Beograd, 1984.

Amery, Jean, Dići ruku na sebe – Diskurs o slobodnoj smrti, Naklada Ocean More, Zagreb, 2011.

Arijes, Filip, Eseji o istoriji smrti na Zapadu, Rad, Beograd, 1989.

Aristotel, Metafizika, Globus, Zagreb, 1988.

Bačić, Antun, Određivanje nastanka smrti, transplantacija organa, Crkva u svijetu god. 33 br. 1, Split, 1998.

Barbarin, Georges, Knjiga o bezbolnoj smrti, Arion, Zemun, 1987.

Barns, Džulijan, Nije to ništa strašno, Geopoetika, Beograd, 2008.

Bauman, Zygmunt, Mortality, Immortality and Other Life Strategies, Polity Press, Cambrige, 1992.

Becker, Ernest, Poricanje smrti, Naprijed, Zagreb, 1987.

Berčić, Boran, Smrt, Filozofska istraživanja br. 94-95 god. 24 sv. 3-4, Zagreb, 2004.

Betelhajm, Bruno; Frankl, Viktor, Ubijanje duše, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2003.

Bijelić, Lucija, Smisao života: Uloga religioznosti i stavovi prema smrti, Psihologijske teme god. 27 br. 2, Rijeka, 2018.

Biondić, Marin, Priroda i vrijednost prenatalnog i postmortalnog nepostojanja, Ibis grafika, Zagreb, 2015.

Biro, Mikloš, Samoubistvo-psihlogija i psihopatologija, Nolit, Beograd, n. a.

Bloch, Ernst, Iščezavanje letalnog ničega – čega u socijalističkoj svesti, Polja god. XXIV br. 236, Novi Sad, 1978.

Bloch, Ernst, Princip nada 3, Naprijed, Zagreb, 1981.

Bodrijar , Žan, Simbolična razmena i smrt, Dečje novine, Gornji Milanovac, 1991.

Borazio, Đan Domeniko, O umiranju, Laguna, Beograd, 2017.

Brown, Norman O., Život protiv smrti, Naprijed, Zagreb, 1989.

Bubalo, Ivan, Filozofski i teološki aspekti samoubojstva, Treći program god. XIX br. 70, Sarajevo, 1991.

Chevalier, Jean; Gheerbrant Alain, Rječnik simbola, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1987.

Cicak, Maca, Aspekti dobre smrti, Ljetopis socijalnog rada, god. 15 br. 1, Zagreb, 2008.

Čapo Žmegač, Jasna, „Death primarily belongs to the dying“: A Contrabution to the anthropology of death and dying, Narodna umjetnost god. 47 br. 1, Zagreb, 2010.

Čuang – ce, Sled života i smrti, Kulture Istoka god. V br. 15, Gornji Milanovac, 1988.

Damjanović, Aleksandar, Filozofija samoubistva, Engrami god. 27 br. 1-2, Beograd, 2005.

Damjanović, Milan, Tema smrti u Blohovom Principu nada, Polja god. XXIV br. 236, Novi Sad, 1978.

Davies, Douglas, A Brief History of Death, Blackwell Publishing, Oxford, 2005.

Delez, Žil; Gatari, Feliks, Anti – Edip, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1990.

Delimo, Žan, Greh i strah – Stvaranje osećanje krivice na Zapadu od XIV do XVIII veka T. I-II, Književna zajednica Novog Sada; Dnevnik, Novi Sad, 1986.

Denis, Leon, Tajni život mrtvih, Divit, Beograd, 1997.

Despot, Branko, Iverje smrti, Polja god. XXIV br. 236, Novi Sad, 1978.

Devide, Vladimir, Tema smrti u japanskoj poeziji, Kulture Istoka god. V br. 15, Gornji Milanovac, 1988.

Diels, Hermann, Predsokratovci – fragmenti I-II, Naprijed, Zagreb, 1983.

Dirkem, Emil, Samoubistvo, BIGZ, Beograd, 1997.

Dragišić Labaš, Slađana, M. , Samoubistvo – različiti diskursi, Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet, Institut za sociološka istraživanja, Beograd, 2019.

Dželebdžić, Božidar; Kostić, Milan, Neki filozofski aspekti samoubistva, Engrami god. III br. 1 – 2, Beograd, 1981.

Elijade, Mirča, Sveto i profano, Alnari, Tabernakl, Beograd, Laćarak, 2004.

El – Kurtubi, Muhammed ibni Ahmed, Podsjetnik na stanja umrlih i ahiretska dešavanja, Libris, Sarajevo, 2003.

Erić, Ljubomir, Sigmund Frojd: Život sa strahom od smrti 1. (1856 - 1902), Arhipelag, Beograd, 2016.

Erić, Ljubomir, Sigmund Frojd: Život sa strahom od smrti 2. (1902 - 1920), Arhipelag, Beograd, 2018.

Erić, Ljubomir, Sigmund Frojd: Rečnik straha, Arhipelag, Beograd, 2007.

Erić, Ljubomir, Strah od smrti, Arhipelag, Beograd, 2007.

Fromm, Erich, Imati ili biti?, Naprijed, Nolit, August Cesarec, Zagreb, Beograd, 1984.

Fečer, Iring, Smrt u svetlosti marksizma, Polja god. XXIV br. 236, Novi Sad, 1978.

Fink, Eugen, Osnovni fenomeni ljudskog postojanja, Nolit, Beograd, 1984.

Fink, Eugen, Pretfilosofsko shvatanje završetka stvari, Polja god. XXIV br. 236, Novi Sad, 1978.

Focht, Ivan, Smrt i beskonačnost, Polja god. XXIV br. 236, Novi Sad, 1978.

Fojerbah, Ludvig, Predavanja o suštini religije, BIGZ, Beograd, 1974.

Franc, Mari Luiz fon, O snovima i o smrti – Jungovo tumačenje, Krug Commerce; Atos, Beograd, 2010.

Frankl, Viktor, Nečujan vapaj za smislom – Psihoterapija i humanizam, Beograd, IP „Žarko Albulj“, Beograd, 2007.

Frankl, Viktor, Bog podsvesti – Psihoterapija i religija, Beograd, IP „Žarko Albulj“, Beograd, 2001.

Frankl, Viktor, Psihoterapija i egzistencijalizam –Smisao i duševno zdravlje, Beograd, IP „Žarko Albulj“, Beograd, 2007.

Frojd, Sigmund, Mi i smrt, Narodna knjiga – Alfa, Beograd, 2011.

Frojd, Sigmund, S one strane principa zadovoljstva. Ja i ono, Svetovi, Novi Sad, 2004.

Glover, Jonathan, Uzrokovanje smrti i spašavanje života, Zbornik trećeg programa Radio Zagreba br. 21 – 22, Zagreb, 1988.

Grevs, Robert, Grčki mitovi, Nolit; Jedinstvo, Beograd; Priština, 1987

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Fenomenologija duha, Naprijed, Zagreb, 1987.

Heidegger, Martin, Bitak i vrijeme, Naprijed, Zagreb, 1988.

Heiddeger, Martin, Egzistencijalna skica nekog pravog bivanja do smrti, Polja god. XXIV br. 236, Novi Sad, 1978.

Hercigonja – Kocijan, Dubravka, Psihološki aspekti umiranja i smrti, Crkva u svijetu god. 33 br. 1, Split, 1998.

Horvat, Saša, Zašto Platon nije zaplakao u *Fedonu*, Bogoslovska smotra, god. 85 br. 4, Zagreb, 2105.

Hulin, Michel, Skriveno lice vremena, Naprijed, Zagreb, 1989.

Jalom, Irving, Gledanje u sunce, Psihopolis Institut, Novi Sad, 2011.

Jalom, Irvin, Smisao života, Psihopolis, Novi Sad, 2015.

Jankelevitch, Vladimir, Smrt, Zid, Sarajevo, 1997.

Jaspers, Karl, Filozofija, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1989.

Jerotić, Vladeta, Sigmund Frojd i strah od smrti, Polja god. XXIV br. 236, Novi Sad, 1978.

Jojić, Boris, Suicid i religija, Engrami god. 26 br. 3-4, Beograd, 2004.

Jovanović, Tihomir, Samoubistvo kao moralna i fenomenološka dilema, Engrami god. III br. 1 – 2, Beograd, 1981.

Jung Li, Džung, „Ji đing i značenje smrti“, Kulture istoka br. 6, Gornji Milanovac, 1985.

Jung, Karl Gustav, O smislu i besmislu, Divit, Beograd, 2000.

Jung, Karl Gustav, Duh i život, Matica srpska, Novi Sad, 1978.

Kabić, Danilo, Čitanje Dostojevskog – Samoubistvo, Akademska knjiga, Novi Sad, 2009.

Kami, Alber, Eseji, Paideia, Beograd, 2008.

Kami, Alber, Mit o Sizifu, Veselin Masleša; Svjetlost, Sarajevo, 1989.

Kant, Imanuel, Kritika čistoga uma, BIGZ, Beograd, 1990.

Kant, Immanuel, Kritika praktičkog uma, Naprijed, Zagreb, 1990.

Kjubler Ros, Elizabet, O smrti i umiranju, Nađa Novaković, Beograd, 2010.

Kojeve, Alexandre, Kako čitati Hegela, Veselin Masleša, Svjetlost, Sarajevo, 1990.

Kordić, Radoman; Žižek, Slavoj; Jerotić, Vladeta; Trebješanin, Žarko; Flego, Gvozden, Nagon smrti i druga topika, Treći program br. 63, Beograd, 1984.

Krešić, Andrija, Filozofija religije, Filip Višnjić, Beograd, 2006.

Kričli, Sajmon, Knjiga mrtvih filozofa, Gradac K, Branko Kukić, Čačak, Beograd, 2013.

Kuljić, Todor, Društvena smrt, Filozofija i društvo god. 23 br. 3, Beograd, 2012.

Kuljić, Todor, Tanatopolitika. Sociološkoistorijska analiza upotrebe smrti, Čigoja štampa, Beograd, 2014.

Kusić, Ante, O parapsihologiji i smrti, Biskupski ordinarijat, Đakovo, 1987.

Kusić, Ante, Smrt. Kulturno-antropološki pregled, Bogoslovska smotra, god. 53 br. 4, Zagreb, 1983.

Kovačević, Ivan; Sinani, Danijel (ur.), Antropologija smrti II – Sahrana, grob i groblje, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta; Časopis Etnoantropološki problemi; Institut za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta; Časopis Antropologija; Srpski genealoški centar, Beograd, 2013.

Kovačević, Ivan; Sinani, Danijel (ur.), Antropologija smrti I – Umiranje, smrt i život posle smrti, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta; Časopis Etnoantropološki problemi; Institut za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta; Časopis Antropologija; Srpski genealoški centar, Beograd, 2013.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, Izabrani filozofski spisi, Naprijed, Zagreb, 1980.

Leuf, H. D., Reinkarnacija i bardo, Kulture Istoka god. V br. 15, Gornji Milanovac, 1988.

Marjanić, Suzana, Južnoslavenske folklorne koncepcije dugotvorenja duše i zoopsihonavigacije / zoometempsihoze, Кодови словенских култура год. 9 бр. 9, Београд, 2004.

Markešić, Ivan (ur.), Čovjek i smrt: teološki, filozofski, bioetički i društveni pristup, Institut društvenih znanosti Pilar; Hrvatsko katoličo sveučilište, Zagreb, 2017.

Martinović, Žarko (приредувач), Psihoanaliza i književnost, Dečje novine, Gornji Milanovac, 1985.

Matulić, Tonči, Biomedicinska i bioetička rasprava o ljudskoj smrti (I. dio), Obnovljeni život god. 55 br. 2, Zagreb, 2000.

Matulić, Tonči, Biomedicinska i bioetička rasprava o ljudskoj smrti (II. dio), Obnovljeni život god. 55 br. 3, Zagreb, 2000.

May, Rollo, Psihologija i ljudska dvojba, Naprijed, Zagreb, 1980

Mekej, Dugal, Klinička psihologija: teorija i terapija, Nolit, Beograd, 1978.

Milčinski, Lev, Etička pitanja samoubistva, Treći program god. XIX br. 70, Sarajevo, 1991.

Milosavljević, Petar (ur.), Teorijska misao o književnosti, Fakultet za strane jezike, Beograd, 2010.

Milošević, Nikola, Antropološki eseji, Nolit, Beograd, 1978.

Mindoljević, Drakulić, Aleksandra; Keleuva, Slobodanka, Psihološki aspekti kliničke smrti, Socijalna psihijatrija god. 44 br. 3, Zagreb, 2016.

Minoa, Žorž, Istorija samoubistva, Meditteran Publishing, Novi Sad, 2008.

Montenj, Mišel, Ogledi, Ušće, Beograd, 2001.

Moody, Jr., Raymond, Život poslije života, Prosvjeta, Zagreb, 1986.

Moody, Jr., Raymond, Svjetlost s onu stranu života, Prosvjeta, Zagreb, 1989.

Mor, Tomas, Utopija, Kultura, Beograd, 1964.

Moren, Edgar, Čovek i smrt, BIGZ, Beograd, 1981.

Niče, Fridrih, Knjiga o filozofu. Antihrist. Dionisovi ditirambi, Dereta, Beograd, 2005.

Niče, Fridrih, Tako je govorio Zaratustra, Grafos, Beograd, 1982,

Opalić, Petar, Egzistencijalistička psihoterapija, Nolit, Beograd, 1988.

Osvajanje raja ili dokazi o postojanju boga, Astimbo, Beograd, 2002.

Pajin, Dušan, Strah od smrti i sećanje na smrt, Kulture Istoka god. V br. 15, Gornji Milanovac, 1988.

Paskal, Blez, Misli, BIGZ, Beograd, 1988.

Pješ, A. Š., Gnoza i nrišćanstvo, Kulture Istoka god. V br. 15, Gornji Milanovac, 1988.

Platon, Ijon. Gozba. Fedar, BIGZ, Beograd, 1985.

Po, Edgar Alan, Odabrana dela, Novo pokolenje, Beograd, 1954.

Pojman, Louis P., Life and Death: A Reader in Moral Problems, Jones and Bartlett Publishers, Boston, 1993.

Prop, Vladimir, Morfologija bajke, Prosveta, Beograd, 1982.

Rendls, Dženi; Haf, Piter, Život posle smrti, Evro, Bor, 2000.

Rinbochay, Lati; Hopkins, Jeffrey, Smrt, međustanje i ponovno rođenje, Arion, Zemun, 1988.

Ringel, Erwnin, Refleksije o samoubojstvu, Alinea, Zagreb, 1983.

Runje, Domagoj, Smrt i umiranje u ljudskom životu, Počeci god. 1 br. 1, Makarska, 1996.

Sartr, Žan-Pol, Biće i ništavilo I- II, Nolit, Beograd, 1984.

Sartr, Žan-Pol, Drame, Nolit, Beograd, 1984.

Sartr, Žan-Pol, Mučnina. Zid. Reči, Nolit, Beograd, 1984.

Schopenhauer, Artur, O smrti i postojanju, CID – Nova, Zagreb, 2017.

Selimović, Meša, Derviš i smrt, BIGZ, Beograd, 1983

Skledar, Nikola, Čovjek i transcendencija, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1988.

Smrt, nasilje i seksualnost, Plato, Beograd, 1992.

Sorajić, Dragan, Suicid kao suprotnost egzistencijalnog apsurda, Engrami god. 25 br. 1-2, Beograd, 2003.

Spinoza, Baruh De, Etika, BIGZ, Beograd, 1983.

Stanojević, Đorđe, Alber Kami – od apsurda i samoubistva do lucidnosti, Engrami god. III br. 1 – 2, Beograd, 1981.

Striković, Jovan, Pojam apsurda u samoubistvu, Engrami god. III br. 1 – 2, Beograd, 1981.

Striković, Jovan N., Samoubistvo i apsurd, NIO Univerzitetska riječ, Partizanska knjiga, Nikšić, Ljubljana, Beograd, 1987.

Šešić, Bogdan, Čovek, smisao i besmisao, Rad, Beograd, 1977.

Šešić, Bogdan, Marksistička filozofija smisla, Naučna knjiga, Beograd, 1979.

Šolem, Geršom, Gilgul, Kulture Istoka god. V br. 15, Gornji Milanovac, 1988.

Šopenhauer, Artur, Svet kao volja i predstava I-II, Matica srpska, Novi Sad, 1981.

Tadić, Ivan, Smrt u filozofiji Dietricha von Hildebranda i Martina Heideggera, Obnovljeni život god. 55 br. 1, Zagreb, 2002.

Tadić, Ljubomir, Zagonetka smrti, Filip Višnjić, Beograd, 2003.

Tanasijević, Miroslav, Oziris i preobražaj čoveka, Kulture Istoka god. V br. 15, Gornji Milanovac, 1988.

Tibetanska knjiga mrtvih, Prosveta, Beograd, 1988.

Toma, Luj-Vensan, Antropologija smrti I-II, Prosveta, Beograd, 1980.

Toma, Luj-Vensan, Smrt danas, Biblioteka XX vek, Beograd, 1989.

Tomas, Luj – Vensan, Životinja i smrt u kulturnim sistemima, Polja god. XXIV br. 236, Novi Sad, 1978.

Tomašević, Luka, Smrt i umiranje danas, Filozofska istraživanja br. 94-95 god. 24 sv. 3-4, Zagreb, 2004.

Toynbee, Arnold, Man`s Concern with Death, Hodder and Stoghton, London, 1969.

Tugendhat, Ernst, O smrti, Karpos, Loznica, 2010.

Ulen, Mišel, Reinkarnacija i oslobođenje, Kulture Istoka god. V br. 15, Gornji Milanovac, 1988.

Unamuno, Migel De, O tragičnom osećanju života, Dereta, Beograd, 1991.

Uspenski, P. D. , Novi model univerzuma, Metaphysica, Beograd, 2002.

Valent, Milko, Interes smrti, Polja god. XXIV br. 236, Novi Sad, 1978.

Van Rajkenborg, Jan, Misterija života i smrti, Rosicruciana, Beograd, 2005.

Vilhelm, Rihard, Kineska shvatanja smrti, Kulture Istoka god. V br. 15, Gornji Milanovac, 1988.

Volis Badž, E. A., Egipatska knjiga mrtvih, Borislav Stanić, Beograd, 1989.

Vučković, Ante, Smislenost smrti, Crkva u svijetu god. 33 br. 1, Split, 1998.

Vuletić, Suzana; Karačić, Silvana; Amabilis Jurić, Kata, Percepcija smrti i žalovanja iz dječje perspektive u pedijatrijskoj palijativnoj skrbi, JAHR god. 8 br. 2, Rijeka, 2017.

Zalokar, Juruj, Odnos suvremene kulture prema smrti i etiologija samoubojstva, Engrami god. III br. 1 – 2, Beograd, 1981.

Zenđi, Dogen, O životu i smrti, Kulture Istoka god. V br. 15, Gornji Milanovac, 1988.

Zenko, Franjo, Promišljanje smrti u suvremenoj filozofiji, Crkva u svijetu god. 33 br. 1, Split, 1998.

Кирилица

Августин, Аврелиј, За државата Божја, Култура, Скопје, 1997.

Алигиери, Данте, Пеколот, Мисла; Култура; Македонска книга, Скопје, 1988.

Андонов, Владимир Н., Умирање и смрт, Табернакул, Скопје, 2001.

Антониј, Игумен, Задгробни тајни, Канео, Охрид, 1999.

Аристотел, За душата, Магор, Скопје, 2006.

Ахмед, Јозеф, Речник смрти, Градац год. 24, бр. 124-125, Чачак, 1997.

Бенц, Ернст, Представе смрти у великим религијама, Градац год. 24, бр. 124-125, Чачак, 1997.

Берлингер, Рудолф, Загонетка човека у тајни смрти, Градац год. 24, бр. 124-125, Чачак, 1997.

Бокачо, Џовани, Декамерон, Македонска книга; Мисла, Скопје, 1988.

Булгаков, Сергеј, Православље; Софиологија смрти, Бримо, Београд, 2001.

Вајцзекер, Карл Фридрих фон, Смрт, Градац год. 24, бр. 124-125, Чачак, 1997.

Варава, Владимир, Етика неприхватања смрти, Логос, Београд, 2010.

Василијадис, Петар, Сјећање на смрт, Логос год. 16, Београд, 2006.

Вишеславцев, Борис, Вечно у руској философији, Логос, Београд, 2007.

Володина, Татьяна, Атрибутика сферы смерти в ритуально – магической практике белорусов, Кодови словенских култура год. 9 бр. 9, Београд, 2004.

Влахос, Јеротеј. Шивот после смрти, Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд, 1998.

Вулетић, Витомир, Толстој и смрт, Академска књига, Нови Сад, 2010.

Гете, Јохан Волфганг, Фауст, Култура; Мисла; Македонска книга; Наша книга, Скопје, 1989.

Гете, Јохан Волфганг, Фауст II, Култура; Мисла; Наша книга; Македонска книга, Скопје, 1978.

Гилгамеш (препев Михаил Ренџов), Конгресен сервисен центар; Микена; Макавеј, Скопје; Битола; Скопје, 2012.

Гијон, Мадам, Квијетизам, Градац год. 24, бр. 124-125, Чачак, 1997.

Горер, Џефри, Порнографија смрти, Градац год. 24, бр. 124-125, Чачак, 1997.

Горски, Александар; Сетницки, Николај, Смртобожје, Логос, Београд, 2005.

Господ није створио смрт, Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд, 1998.

Дамјановић, Александар, Метатеоријски психијатриски огледи, Драганић, Београд, 2004.

Данијелу, Жан, Васкрсење тела по Григорију Ниском, Теолошки погледи год. 44 бр. 3, Београд, 2011.

Декарт, Рене, Страстите на душата, Магор, Скопје, 2004.

Диркхајм, Карлфрид фон, Horror vacui, Benedictio vacui, Градац год. 22, бр. 115, Чачак, 1995.

Друштва чланова у Црној Гори, Друштво философа Црне Горе, Богословски факултет Светог Василија Острошког, Никшић, Фоча, 2017.

Ђаповић, Ласта, Смрт и оностраност у клетвама, Етнографски Институт САНУ, Београд, 2009.

Живот послије живота, Светигора, Цетиње, 1995.

Жизн человека перед лицом смерти, Индрик, Москва, 2006.

Зечевић, Слободан, Култ мртвих код Срба, Службени гласник, Београд, 2007.

Иглтон, Тери, Смислата на животот, Магор, Скопје, 2013.

Јагазоглу, Ставрос, „Еутаназија и људска личност“, Богословље, бр. 1-2, Београд, 2007.

Јанарас, Христо, Личнст и ерос, Беседа, Нови Сад, 2009.

Јеротић , Владета, Психолошко и религиозно биће човека, Беседа, Нови Сад, 1994.

Јеротић , Владета, Старо и ново у хришћанству, Арс Либри; Бесједа, Београд; Бања Лука, 2004.

Јингел, Еберхард, Смрт као тајна живота, Градац год. 24, бр. 124-125, Чачак, 1997.

Јовановић, Бојан, Српска књига мртвих, Службени гласник, Београд, 2015.

Јовановски, Коле, Филозофска антропологија, Марида, Куманово, 2000.

Јунг, Карл Густав, Психологија преноса, Градац год. 24, бр. 124-125, Чачак, 1997.

Ками, Албер, Странецот, Наша книга; Македонска книга; Култура; Мисла, Скопје, 1986.

Ками, Албер, Чума. Побунетиот човек, Арс Ламина – публикации, Скопје, 2014.

Кемпбел, Џозеф, Растварања, Градац год. 24, бр. 124-125, Чачак, 1997.

Керовић, Радивоје, Човјек у средишту, Филозофски факултет, Светови, Бања Лука, Нови Сад, 2002.

Кикерон, Марк Тулиј, Философски расправи (превод на Љубинка Басотова), Три, Скопје, 2003.

Кинекер, Фридрих, Смрт у песништву двадесетог века, Градац год. 24, бр. 124-125, Чачак, 1997.

Кјеркегор, Серен, Болест на смрт, Плато, Београд, 2000.

Кнежић, Бранислава, Самоубиство старих, Социолошки преглед год. XXXX бр. 2, Београд, 2006.

Книга за животот и смртта, Македонска книга, Скопје, 1981.

Колаковски, Лешек, Метафизички ужас, Култура, Скопје, 2001.

Колаковски, Лешек, Мини предавања о макси стварима, Плато, Београд, 2001.

Колаковски, Лешек, О рационализовању смрти, Градац год. 24, бр. 124-125, Чачак, 1997.

Кошка-Хот, Рајна (пр.), Различни гласови-антологија на современата британска драма, Магор, Скопје, 2003,

Левинас, Емануел, Смисао трансценденције, Издавачки центар Матице српске.

Левит, Карл, Слобода за смрт, Градац год. 24, бр. 124-125, Чачак, 1997.

Лаж је да после смрти нема живота, Српска православна заједница, Шид, 1999.

Лоц, Јоханес Б., Смрт под видом теологије, Градац год. 24, бр. 124-125, Чачак, 1997.

Мењ, Александар, Радосна вест, Логос, Београд, 1997.

Мидић, Игнатије, Проблем смрти у хришћанској онтологији, Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, Пожаревац, 2012.

Милошевиќ, Никола, Нови антрополошки есеи, Култура, Скопје, 2005.

Милтон, Џон, Загубениот рај, Култура, Скопје, 1996.

Миноа, Жорж, Историја старости, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци-Нови Сад, 1994.

Нејгел, Томас, Смртни прашања, Култура, Скопје, 1998.

Ничевски, Дејан, Шест есеи за смртната казна, Слово, Скопје, 2006.

Опалић, Петар, Тема смрти у егзистенцијалистичкој психотерапији – спона са хришћанством, Religija i tolerancija br. 7, Novi Sad, 2007.

Папагеоргију, Георгије, „Мождана смрт “, Богословље, бр. 1-2, Београд, 2007.

Папагеоргију, Георгије, Мождана смрт, Богословље год. LXVI бр. 1-2, Београд, 2007.

Павићевић, Александра, Време (без) смрти, Етнографски Институт САНУ, Београд, 2011.

Павловић, Тања, Живот и смрт у језику и култури, Чигоја штампа, Београд, 2004.

Паскал, Блез, Мисли, Култура, Скопје, 1996.

Петровић, Мирољуб, Наука и проблем смрти, Еден, Сремска Каменица, 2005.

Платон, Одбраната Сократова. Критон. Фајдон, Македонска книга, Култура, Наша книга, Комунист, Мисла, Скопје, 1983.

По, Едгар Алан, Одбрани песни, Култура; Мисла ; Македонска книга; Наша книга, Скопје, 1986.

Ратица, Душан, Смрт у традиционалним словачким представама, обичајима и обредима, Кодови словенских култура год. 9 бр. 9, Београд, 2004.

Ринпоче, Согјал, Тибетанска книга на животот и смртта, Три, Скопје, 2006.

Ротердамски, Еразмо, Пофалба на глупоста, Детска радост, Скопје, 1996.

Роу, Вилијам Л., Философија на религијата, Арс ламина, Скопје, 2012.

Роуз, Серафим, Душа после смрти, Светигора, Цетиње, 1995.

Санџакоски, Стефан, Богомислие, Метафорум, Скопје, 1993.

Свето Писмо, Библиско друштво, САС на МПЦ, Лондон; Скопје, 1990.

Селимовић, Меша, Дервиш и смрт, Просвета; Београд, 1991.

Семјонова, Светлана, Философија бесмртности, Логос, Београд, 2005.

Силберн, Лилијан, Празнина, ништавило, бездан, Градац год. 22, бр. 115, Чачак, 1995.

Сиоран, Емил М., Неизбављено, Градац год. 22, бр. 115, Чачак, 1995.

Сјоран, Емил, Оглед за распаѓањето, Култура, Скопје, 1996.

Софокле, Антигона; Филоктет (препев Љубинка Басотова), Мисла, Скопје, 1990.

Стјуарт, Дејвид, Проучување на филозофијата на религијата, Арс ламина, Скопје, 2013.

Стопард, Том, Розенкранц и Гилденстерн се мртви (во Кошка - Хот, Рајна(ур.), Ралични гласови), Магор, Скопје, 2003.

Тадић, Љубомир, Филозофија у времену и загонетка смрти, Завод за уџбенике, Службени гласник, Београд, 2007.

Тајна смрти, Библиотека Очев дом, београд, 2013.

Таурек, Бернхард Х.Ф. , Филозофирати: учити умирати, Адреса, Нови Сад, 2009.

Тојнби, Арнолд, Смрт у рату, Градац год. 24, бр. 124-125, Чачак, 1997.

Толстој, Лав Николаевич, Смртта на Иван Илич. Кројцерова соната. Отец Сергиј. Хаџи– Мурат, Македонска книга; Култура; Мисла, Скопје, 1983.

Трисмосин, Соломон, Splendor Solis, Градац год. 24, бр. 124-125, Чачак, 1997.

Трубецкој, Јевгениј, Смисао живота, Логос, Београд, 1997.

Франк, Семјон, Смисао живота, Логос; Ортодос, Београд, 1995.

Фром, Ерих, Да се има или да се биде?, Аз – Буки, Скопје, 2011.

Франкл, Виктор, Зашто се нисте убили – тражење смисла живљења, ИП „Жарко Албуљ“, Београд, 2009.

Хајдегер, Мартин, Прилози филозофији, Градац год. 24, бр. 124-125, Чачак, 1997.

Хјум, Дејвид, О самоубиству и бесмртности душе, Службени гласник, Београд, 2012.

Хомер, Илијада (препев Михаил Д. Петрушевски), Детска радост, Скопје, 1995.

Христов, Петко, „Нито жив, нито мьртьв“ – социјална „смрт“ у бугарској народној култури, Кодови словенских култура год. 9 бр. 9, Београд, 2004.

Цветковић, Владимир, Танатологија Мартина Хајдегера, Теме год.28 бр. 1, Ниш, 2004.

Цицерон, Марк Тулиј, Философски расправи (превод на Љубинка Басотова), Македонска книга, Култура, Наша книга, Комунист, Мисла, Скопје, 1983.

Црејовић , Драгослав; Цермановић-Кузмановић , Александрина, Речник грчке и римске митологије, Српска књижевна задруга, Београд, 1979.

Цуцуловски, Љубомир, За проблемот на смртта, Трета програма бр. 26, Скопје, 1986.

Чадловски, Георги, Етиопатогенезата на самоубиството, Студентски збор, Скопје, 1985.

Чухина, Лариса Алексеевна, Човекот и неговиот вредносен свет во религиозната филозофија, Еин-соф, Скопје, 2001.

Чхартишвили, Григориј, Писац и самоубиство, Информатика, Београд, 2006.

Шелинг, Ф. В. Ј., Филозофија слободе, Плато, Београд, 1998.

Шестов, Лав, На теразијама Јова, Логос, Бримо, Београд, 2006.

Шорон, Жак, Смртта и западната мисла, Табернакул, Скопје, 2001.

Шулц, Валтер, О проблему смрти, Градац год. 24, бр. 124-125, Чачак, 1997.