



УДК 271.2-1:005.745(497.11)"2003"

111:27-42

DOI: 10.5937/sabornost9-9777

Оригинални научни рад

Томислав Пауновић\*

Хришћански културни центар, Београд

## Осврт на нека уводна питања проблематике богословског симпозиона *Онџолоџија и еџика* из 2003. године

**Abstract:** Дванаест година после симпозиона на коме је отворено питање односа онтологије и етике у Цркви, јавља се потреба да се настави развијање постављене проблематике. Чињеница да смо у претходном периоду били сведоци масовних критика од стране званичне теолошке јавности и због саме идеје да се покрене ово питање, не иде у прилог наставку започете расправе. Уместо наставка озбиљног богословског дијалога, покренутог на симпозиону *Онџолоџија и еџика* (Пожаревац, 2003), сусрели смо се са општим „анатемисањем“ и саме помисли да се отвори ова, очигледно за велики број теолога *зобрањена* тема. Овим текстом желимо дати свој, прилично скромни допринос наставку започетог дијалога. Не само да је етички концепт Цркве у кризи услед сусрета са новим изазовима у историји Цркве, већ је то и један суштински погрешан модел, који не изражава Цркву на прави начин и који прети да промени њен предањски начин постојања. Црква је догађај *Заједнице*, тј. постојање у *Заједници*, живот у *Заједници*. Као таква, она је тајанствени „модел“ кроз који Бог спасава свет, тј. кроз који долази до преображаја фактичке али неодрживе онтологије створеног света у *онџолоџију Боја*, који је *Заједница*, тј. *Тројица*. У разматрању ове проблематике, у великој мери од помоћи могу бити новија струјања у човековој мисли, у оквиру којих се посебно издвајају имена Хајдегера, Левинаса и Бубера. Због тога смо велики део овог текста посветили анализи неких момената код Левинаса који се може сматрати пророком етике новог доба. Ипак, Црква је онтолошка реалност.

**Key words:** онтологија, етика, Црква, заједница, Света Тројица, хришћанско предање, богословље, Зизијулас, Левинас, философија.

### Увод

У октобру 2003. године, на богословском симпозиону у Пожаревцу, покренута је једна од најинтригантних тема у савременој хришћанској теологији. Реч је о проблему односа онтологије и етике у црквеној реалности, тј. о питању односа између онога што Црква *јесте* — самог *дића*

\* tomislav\_paunovic@yahoo.com

Цркве — и онога што хришћани чине, тј. њихове активности — *йонашања*. Митрополит пергамски Јован Зизијулас (*Ιωάννης Ζηζιούλας, John D. Zizioulas*), један од кључних инспиратора и покретача ове тематике,<sup>1</sup> упозорио је на чињеницу да етика у Цркви добија све значајније место, упркос томе што је за православно предање „и као термин, све до новијег доба, нешто непознато“.<sup>2</sup> Митрополит је, тада, закључио са речима да је: „Етика прихватљива само онда када се покорава онтологији, када извире из начела да највиша вредност није добро (Платоново), ни срећа, већ постојање. Етика која поштује постојање, која чини да желимо вечно постојање онога кога волимо независно од његових етичких својстава, која све врлине и вредности сматра за прапорце у поређењу са постојањем наших вољених личности, која је спремна да жртвује саму себе ради љубави — то је једина етика која би могла да се помири са онтологијом.“<sup>3</sup> Чак су и ове речи, којима је допуштана извесна етика — она која би се могла *жрћвовати ради љубави* — у наредним годинама, наишле на снебивање и негодовање већинског хришћанског мњења уопште, а првенствено теолога и мислилаца.<sup>4</sup> Још веће незадовољство је изазвао други део митрополитовог закључка из 2003. године, који је био кудикамо оштрији: „Јеванђеље и Црква постоје да би ослобађали човека од ропства трулежности и смрти. Наша цивилизација окреће лице своје од овога и гледа како ће уз помоћ етике учинити да људима живот буде што срећнији и што лагоднији. Међутим, човек је створен за бесмртност, и етика сама по себи не може да га спасе. Црква треба посебно да пази на ово да не би заборавила на своје онтолошко предодређење. Етика ће увек представљати опасност, и за Цркву, и за човека уопште.“<sup>5</sup>

Несумњиво, решавање ове догословске проблематике није нимало лак задатак за хришћанску мисао наше епохе. Црква је спасење овог света. — Ово је онтолошка тврдња од које се полази и која сумира смисао *еклисијалној* позива који одјекује у бићу човека и читавог света. Самим тим, то би требало да буде и *несумњива* тврдња. Но, није ли могуће да човек својим понашањем суспендује овај моменат? — Тачније, чини се да одговор на ово питање савременом хришћанину може изгледати исправно како год да одговоримо на њега, било потврдно или одрично. Будући да

<sup>1</sup> Том приликом је настао антолошки чланак *Онћолоија и ећика*, који је у оригиналу објављен у *Саборносћи*, 2003. Енглеска варијанта овог чланка је, такође, по први пут објављена у часопису *Саборносћ*, 8, 2015. (Види: Зизијулас, 2003; Zizioulas, 2012).

<sup>2</sup> Зизијулас, 2003, 97; Zizioulas, 2012, 1.

<sup>3</sup> Зизијулас, 2003, 116; Zizioulas, 2012, 12.

<sup>4</sup> Ларше, 2015, 22–24, 35, 41, 43, 77, итд. Види још и: Лудовикос, 2011а, 2011б. У том контексту од великог значаја је и оспоравање онтолошке везе Цркве и Свете Тројице, које у последње време постаје популарно међу појединим православним теолозима (види Ζηζιούλας, 2014, 43).

<sup>5</sup> Зизијулас, 2003, 116. Zizioulas, 2012, 12.

*јесте* спасење, Црква спасава и највеће грешнике, без обзира на то шта су у животу *чинили* (нпр. Лк 18, 10–14; 22; Јн 15, 11–32, итд). С друге стране, Црква искључује из своје заједнице појединце или групе који угрожавају *исцину* (дакле, *онџолоију*) Цркве (сетимо се историје Цркве у периоду васељенских сабора). Опет, Црква прима у заједницу спасења одређене личности и не искључује их, и поред свести да *оно што они чине* није добра етичка препорука за њихово чланство у Цркви.<sup>6</sup> Коначно, приговор који се, данас, најчешће изриче на рачун инсистирања на примату онтологије у Цркви у односу на етику, у суштини, своди се на истицање дојазни да би таква концепција могла отворити врата *лошем њреображају* црквеног постојања у *јрешно џосџојање*. Овај приговор као да покушава да узврати на митрополитову опаску да је етика *ојасна џо Цркву* — као да се жели рећи: „Без етике? — То је опасно по Цркву!“

Али, потпуно је очекивано да савремени хришћанин причу о „не-етичком хришћанству“ доживљава богохулном и апсурдном — он је у потпуности постао житељ *цивилизације која одмахује џлавом на хришћанско сведочанство и џледа ка еџици* (да парафразирамо претходно наведене митрополитове речи). Просто, у свести човека модерне цивилизације, процес познања, у најширем смислу те речи, изгледа уредно организован: сваком аспекту реалности који опажамо одговара и одређена дисциплина (било философска, егзактна, друштвена, економска или сл). Заправо, у данашњем *зайадном свеџу* се и сам живот организује по истом принципу: сваком кутку нашег живота одговара одређени *ресор*, па није ни чудо што и своје *сазнање* човек уређује по *ресорима*. Следствено томе, *еџика* је један од *ресора*, па свака прича која оспорава етику, продија границе непосредно

<sup>6</sup> Познат је пример средњовековних светитељских узора, као што су *свеџи царев* или *свеџи райници*, које данас многи критичари, не увиђајући ову важну црту која представља незаменљиви формант дескрипције идентитета Цркве, оцењују као политичке одлуке хришћанских структура, услед њихове повезаности са државним структурама. Уколико бисмо прихватили логику према којој је Црква на основу одређених добрих дела проглашавала поједине средњовековне царе и сл. светитељским узорима (нпр, да је краљ Стефан Милутин Урош II Немањић, због изградње великог броја црквених зграда истакнут као свети пример), онда бисмо морали прихватити и примедбу да је Црква очекивала од самодржаца фаворизовање, а да је за узврат нудила сакрализацију појединаца, династија, држава, итд. Пример цара Константина Великог, који је у Источној Цркви одувек слављен као свети пример (узроком чега се обично истиче чин доношења Миланског едикта из 313. и сазивање и председавање Првим васељенским сабором 325), иако је учинио и многа друга дела која никако не би одговарала претпостављеној „хришћанској етици“ (као што је егзекуција сопственог сина Криспа, 326, или удиство супруге Фаусте, неколико месеци касније), а који је, ипак, на самрти крштен и примљен у Цркву, неоспорно указује на закључак да се Црква тог времена није држала етичке визије као нечега што дефинише истину хришћанства. Катихуменат Цркве првих векова се у новијим анализама обично описује етичким терминима, услед чега је креирана представа о томе као о одређеном *дисципџлинском исџиџу* — међутим, пример Константиновог крштења пркоси овој концепцији. Постојала је извесна принципијелност у хришћанском расуђивању, која није била етичког карактера.

схватљивог, или, тачније, *йрихвайљивої*. За већину, данас, негирати етику значи негирати чињеничну реалност за коју је етика „надлежна“. Питање које је покренуто на пожаревачком симпозиону је, скоро без изузетка, схваћено на тај начин да се, практично, с подсмехом реагује на апсурдност тврдње која се интерпретира као да хришћани не треба ни да размишљају о својим поступцима, као да тај аспект њихове људскости и не постоји. У том смислу, за савременог човека је опасна свака алузија на „не-етичко“ хришћанство: „Сви се дрину и говоре — а, нажалост, то чини и Црква — о томе како ће се превазићи проблеми сиромаштва, глади, међуљудски сукоби у свету, угроженост људских права и слобода и др; дакле, сви говоре о етици и њеном поштовању, а, при том, као да заборављају да су све ове теме излишне ако не постоји вечни живот за сваког човека и за свако биће.“<sup>7</sup>

Међутим, чини се да је овде несхваћена сама поставка проблема односа онтологије и етике у богословљу Цркве, из 2003. године. Због тога, чини се да би се, у корист даљег развоја ове важне теме за савремено хришћанство, требало посветити разматрању њених елементарних претпоставки, око којих не би смело да буде неспоразума, уколико заиста желимо прихватити дијалог по овом питању. Наиме, шта се подразумева под онтологијом? Шта подразумевамо под етиком? Шта подразумева однос ових феномена? Која је конотација ове проблематике у контексту хришћанске мисли? — У наставку текста ћемо покушати да се летимично осврнемо на ову проблематику, те да размотримо теме које би могле расветлити формативне појмове дате тематике. Међутим, историјске анализе ћемо оставити по страни. Осмелићемо се да покушамо допринети овој проблематици путем једног дискурса и синтезе уводног карактера. Наиме, чини се да се целокупна бурна историја развоја ових појмова и релација, у неку руку, сажима у суочавању двојице великих филозофа двадесетог века: у помаку који је начинио Мартин Хајдегер (*Martin Heidegger*, 1889–1976) устврдивши „неопходност изричитог васпостављања питања бића“<sup>8</sup>, тј. *йриоријетї онїолоїије*,<sup>9</sup> и потоњој реакцији на овај „повратак савремене филозофије онтологији“<sup>10</sup> Емануела Левинаса (*Emmanuel Levinas*, 1906–1995) којом се успротивио онтолошком концепту истичући етику. Чини се да је спор ове двојице отаца светске мудрости двадесетог века у многоме инспирисао и самог митрополита Јована да своју мисао изрази управо формулацијом у којој онтологија и етика стоје једна наспрам друге. У суштини, овде се не морамо ни бавити строгом анализом наведеног диспута, већ ћемо се потрудити да у основним смерницама покушамо испратити ту Левинасову реакцију, кроз коју се, чини се, читује елементарна семантика дате

<sup>7</sup> Мидић, 2003а, 7–8.

<sup>8</sup> Heidegger, 2008, 21.

<sup>9</sup> *Исїо*, 28–35.

<sup>10</sup> Левинас, 1998б, 11.

теме. Заправо, осврнућемо се на неколико тема на које наилазимо у Левинасовом опусу.

### Онтологија и гносеологија

Левинас је 1951. године написао текст под насловом „*Да ли је онтологија фундаменџална?*“, који је касније изабрао за уводну студију у својој закључној збирци текстова *Међу нама. Мислићи-на-групи* (Париз, 1991),<sup>11</sup> и за који је дао процену да „указује на општу проблематику оних које за њом следе“.<sup>12</sup> Левинас је био још један у реду мислилаца који су поставили питање саме прве философије (*philosophia prima*). Шта је то од чега треба кренути у философском промишљању? У досадашњој историји философије, овај *џрон* одређиван је појмом метафизике (*μεταφυσικά*), али где извире метафизика и који је то метафизички садржај?<sup>13</sup>

Левинас је припадао генерацији која је 1928. године слушала први семестар Хајдегерових предавања о онтологији,<sup>14</sup> која су на њега оставила снажан утисак.<sup>15</sup> Левинас се, с једне стране, с поштовањем односи према Хајдегеровој мисли.<sup>16</sup> Он покушава да кључни Хајдегеров допринос сагледа кроз призму интервенције у односу онтологије и гносеологије.<sup>17</sup> Према Левинасу, Хајдегер у том дуету онтологије и гносеологије нагласи онтологију као ону у којој свој смисао добија гносеологија, а не обрнуто: „Та могућност да се контингенција и фактицитет не поимају као чињенице понуђене разумевању, већ као чин разумевања — та могућност да се у друталности чињеница и датих садржаја покаже транзитивност разумевања и једна 'значањска интенција' — могућност коју је открио Хусерл, али коју је Хајдегер повезао са разумевањем бивства уопште — представља велику новину савремене онтологије. У том случају, разумевање бивства не претпоставља само одређени теоретски став, већ читаво људско понашање. Целокупни човек је онтологија“.<sup>18</sup>

<sup>11</sup> У француском наслову: *Entre nous, Essais sur le penser à l'autre*.

<sup>12</sup> Левинас, 1998а, 7.

<sup>13</sup> „Питао је, дакле, шта је то што нама гарантује постојање“ (Мидић, 2003б, 93).

<sup>14</sup> Левинас, 1998г, 291–292.

<sup>15</sup> Левинас, 1998в, 154.

<sup>16</sup> „Повратак изворним темама философије — а управо у томе и даље лежи значај Хајдегеровог дела — не произлази из смерне одлуке да се најзад вратимо некаквој *philosophia perennis*, већ из радикалне пажње посвећене прешним преокупацијама данашњег доба.“ (Левинас, 1998а, 12).

<sup>17</sup> „Главни допринос нове онтологије може се јасно видети у њеном супротстављању класичном интелектуализму. Разумети оруђе — то не значи видети га, већ умети њиме руковати; разумети нашу ситуацију у стварности — то не значи дефинисати је, већ се наћи у одређеној афективној диспозицији; разумети бивство — то значи егзистирати. Све то, чини ми се, указује на раскид са теоретском структуром западне мисли...“ (*Истио*, 12–13).

<sup>18</sup> Левинас, 1998а, 11.

Гносеологија је у свести философа, пре Хајдегера, имала несумњиви примат над онтологијом. *Сйознаја* је била нешто попут „оригиналног“ бића — као да само биће почиње у *сазнању* као својој најизворнијој и префињеној форми. Међутим, од Хајдегера је постало јасно да се „онтологија не остварује у победи човека над сопственим положајем, већ у самој тензији преузимања тог положаја“, одушевљавао се Левинас.<sup>19</sup> Хајдегер се дрзнуо да поврати егзистенцијалну срж онтолошке проблематике после толико времена — он је „ставио у питање темељну очигледност“;<sup>20</sup> „поново удахнуо дах великих Платонових дијалога и аристотеловске метафизике“.<sup>21</sup>

Но, постојала је ту и она друга страна Левинасовог односа према Хајдегеру: човекова мисао треба да оде даље од обичног давања примата онтологији над гносеологијом — треба покушати „окарактерисати релацију која је несводива на разумевање — чак ни на оно какво је, превазилазећи класични интелектуализам, утврдио Хајдегер“.<sup>22</sup> Уз сву част коју је указивао Хајдегеру, Левинас је тврдио да се овај његов учитељ, ипак, „уклапа у велику традицију западне философије“, јер за њега „разумети — то значи односити се према појединачном, спознајом која је увек спознаја универзалног“.<sup>23</sup> Левинас је с радошћу примећивао да је Хајдегера филозофска мисао увела могућност да се „свест о стварности не подудара са нашим пребивањем у свету“;<sup>24</sup> али проблем му је представљало то што се већ на следећем кораку „сместа философија егзистенције повлачи пред онтологијом... та егзистенција се тумачи као разумевање“.<sup>25</sup>

Овде долазимо до веома важног момента за дефинисање теме којом се бавимо у овом тексту. Митрополит пергамски Јован је, у једној од својих студија, запазио да је управо ово згражавање над снажним гносеолошким тоном у западноевропској онтолошкој мисли оно што је Левинаса навело на то да онтологију у потпуности одбаци и да је третира у негативном контексту, као што смо то видели у претходној мисли, где он разликује саму „егзистенцију“ од „онтологије“ која насрће на то постојање.<sup>26</sup>

Која је, онда, то *релација која је несводива на разумевање*? Који је то корак даље, у односу на концепт који је Хајдегер изнео? Левинас сматра да

<sup>19</sup> *Исйо*.

<sup>20</sup> *Исйо*, 10.

<sup>21</sup> *Исйо*.

<sup>22</sup> *Исйо*, 15.

<sup>23</sup> *Исйо*, 15.

<sup>24</sup> *Исйо*, 13. На истом месту налазимо још и: „Мислити то више не значи контемплирати, већ ангажовати се, бити обухваћен оним што се промишља... Пружајући руку да примакнем столицу, изгужвао сам рукав сакоа, изгребао паркет, пао ми је пепео са цигарете. Чинећи оно што сам желео да учиним, учинио сам хиљаду ствари које нисам желео.“

<sup>25</sup> Левинас, 1998а, 14.

<sup>26</sup> Зизијулас, 2011, 45.

је Хајдегер успео да избегне импликацију да је биће покорено интелигибилности, али да он, при том, није направио довољно оштар отклон у том дуету *биће–сознање*. Из Хајдегерове мисли може се извући само закључак да биће има извесну предност над сазнајним, али он оставља „упражњен простор који чека свог поседника“.<sup>27</sup> Хајдегер, можда, не приписује онтолошки карактер гносеологији, али и даље нужно подразумева гносеолошки карактер онтологије. Корени онтологије изгледају независним од сазнања, али као да је сама онтологија недовршена без гносеологије. Постоји ли, онда, излаз из овог немилосрдног круга *бића и разумевања*?

Левинас је, у овом контексту, приметио да однос са *дружим* измиче овако формулисаној метафизици — „тај однос премашује разумевање“.<sup>28</sup> Овај однос се пре може описати појмовима говора,<sup>29</sup> ословљавања, призивања — „Разумети неку особу, то већ значи обратити јој се, говорити са њом.“<sup>30</sup> Чак и приговор да тај *дружим*, ипак, претходно мора постојати, тј. да мора имати биће пре саме релације, Левинас одбацује опаском да „називајући другу особу бивством, ја њу позивам... не мислим само да она бивствује, ја са њом говорим“.<sup>31</sup> Другим речима, моје разумевање *дружој*, долази тек после мог односа са њим. У Левинасовом концепту, изнетом у трактату на који се ослањамо, онтологија (Хајдегерово!) није довољна да би изразила метафизичку реалност. Средиште метафизике налази се у односу са *дружим*, а „релација није онтологија“, то је *религија*, где је дискурс молитва — призивање коме не претходи разумевање.<sup>32</sup>

Но, зашто су онтологија и гносеологија тако нужно повезани у релацији скоро потпуне *идентификације*? Зашто је онтологија осуђена на поистовећивање са *интелигенцијом*, која се: „своди на моћ над објектом... доминацију у којој отпор бивствујућег као таквог бива превладан, не у позиву упућеном самом том отпору, већ својеврсном лукавошћу ловца, који успева да оно снажно и несводиво што садржи бивствујући, улови на основу његових слабости, његових одрицања од сопствене посебности, полазећи од његовог места на хоризонту универзалног бивства...“<sup>33</sup> Чини се да код Левинаса нема експлицитног одговора на ово питање...

<sup>27</sup> Левинас, 1998а, 15.

<sup>28</sup> *Исјо*, 16.

<sup>29</sup> *Исјо*, 15.

<sup>30</sup> *Исјо*, 17.

<sup>31</sup> *Исјо*, 18.

<sup>32</sup> *Исјо*, 19.

<sup>33</sup> *Исјо*, 19–20.

### Етика у улози метафизике: *друїи, одговорност, хуманизам*

За Левинаса, прва философија није *онтологија*, већ *етика*. Он извориште етике проналази у *лицу друїоа*,<sup>34</sup> који штрчи из концепта који је Хајдегер рехабилитовао у модерној философији — штрчи као *друкчије од* тоталитарног, непрегледног океана онтологије. Левинас користи један библијски навод како би појаснио ово извориште своје философије. Наиме, на пут конципирања своје етике, он полази са тврдњом да постоји *одговорност* пред другим човеком пре било каквог односа и да је она уписана у лицу *друїоа*,<sup>35</sup> а као један од примера наводи причу о Кајину и Авељу, из Постања (4, 8–9): „У Лицу Другог долази заповест која прекида ток света. Зашто бих се ја осећао одговорним у присуству лица? То је Кајинов одговор, на питање: 'Где ти је брат?', он одговара: 'Зар сам ја чувар брата својега?'. Управо је то Лице Другог узето као једна слика међу сликама, онда када Реч Божја коју оно носи, остаје непрепозната и несхваћена. Не треба схватити Кајинов одговор као да се он руга Богу, или као да одговара као дечарац: 'Нисам ја, то је неко други'. Кајинов одговор је искрен. У његовом одговору једино недостаје етика, ту постоји само онтологија: ја сам ја, а он је он. Ми смо онтолошки раздвојена бића.“<sup>36</sup> — Кајин заступа класични онтолошки приступ постојању. Он одриче оно што Левинас именује *одговорношћу* за другог човека. Стоји на становишту да је метафизика онтологија, па полази од аутономне јединке као феномена или носиоца (свеједно!) универзалног једног, тј. некаквог свеопштег „бића“. То је за Левинаса једна болест, која је можда „изум беле расе, човечанства које је читало античке ауторе у школи и доживело изван развој“,<sup>37</sup> а која се може дијагностиковати као „идеја о превасходству јединства, где је релација знак лишености, недостајања јединства“<sup>38</sup> — „Шта је релација? Шта је време? Деградација јединства, деградација вечности.“<sup>39</sup> Међутим, уместо овог, треба имати на уму превасходство „хтерономије над аутономијом, где хетерономија није неко ропство“,<sup>40</sup> сматра Левинас. Као да људска мисао, поштујући класичан античко–хајдегеровски приступ показује симпатију

<sup>34</sup> Левинас, 1998а, 22–23.

<sup>35</sup> Шијаковић, 2003, 86.

<sup>36</sup> Левинас, 1998в, 147–148.

<sup>37</sup> *Исџо*, 145. Ово је веома занимљив Левинасов коментар. Тачна је његова оцена према којој је класична западноевропска онтологија у ствари древноевропски паганизам (Хајдегер обнавља философију Старих Јона). Левинас се често позива на Свето Писмо и на Талмуд, показујући да тамо постоје сведочанства о другачијој метафизичкој перспективи.

<sup>38</sup> *Исџо*, 150.

<sup>39</sup> *Исџо*.

<sup>40</sup> *Исџо*, 148. Упореди: „Другост није другоразредна у односу на јединство. Она је првенствени и конститутивни елемент самог постојања“ (Зизијулас, 2011, 11).



и тежњу ка установљењу метафизике као „структуре која није људска“,<sup>41</sup> као да „зазире од хуманизма“.<sup>42</sup>

### Одговорност — свест, слобода, зло

Овде морамо бити обазриви, јер чини се да појам одговорности пред *друјим*, код Левинаса, не треба схватити у смислу „емоционалистичких, моралистичких и психолошких ставова“,<sup>43</sup> већ као метафизичку реалност. Он сматра да је људска мисао, током историје, метафизику созерцавала мимо човека — као да људско биће није конституент метафизике, већ само могући учесник, међутим: „Људскост је саблазан у бивству, 'болест' бивства за реалисте, али није зло“.<sup>44</sup> Зато је и за Хајдегера постојање са другим човеком само „један моменат нашег присуства у свету и нема средишње место“.<sup>45</sup> Насупрот томе, тврдиће Левинас, *друји* је извориште једне реалне метафизике, која се остварује се као *одговорност* пред *друјим*, као једна *над-реалност* која постоји пре историјског успостављања односа са *друјим*. Кантова (*Immanuel Kant*, 1724–1804) деонтологија обраћа се субјекту на гносеолошком нивоу — субјект треба да препозна моралност као дужност. Међутим, Левинасова *одговорност* претходи свакој сазнајној делатности — као да му (субјекту) је најпре *зайовеђено*, пре него што је он успостављен. Одговорност је метафизичка над-реалност, или пра-реалност — реалност као онтолошка категорија проистиче из ове метафизичке пре-реалности. Да бих био одговоран пред *друјим*, не морам да сазнам одговорност. Можемо рећи да Левинас одлази корак даље од Канта на тај начин што, уместо да говори о томе да субјекат *треба да сјозна дужност*, говори о томе да *јесте у дују*.<sup>46</sup>

Да би било потпуно јасно о каквом метафизичком појму је реч, треба додати да Левинас одбија да укључи *йоичињеност* у садржај појма одговорности — одговорност не подразумева потчињеност: „Као да би неке чисто формалне релације, када се испуне садржајем, могле да имају садржај јачи од формалне нужности коју оне означавају. А које заповеда Б-у, јесте формула Б-ове неслободе, али ако је Б човек, а А Бог, подређеност није робовање, она је позив човеку.“<sup>47</sup> И то је карактеристично за Левинасов предлог *метафизичке етике*: она се може описати само појмовима који имају *садржај који је јачи од формалне нужности коју оне означавају*. Због

<sup>41</sup> Левинас, 1998в, 149.

<sup>42</sup> *Истио*.

<sup>43</sup> Шијаковић, 2003, 87.

<sup>44</sup> Левинас, 1998в, 153.

<sup>45</sup> *Истио*, 155.

<sup>46</sup> Левинас, 1998в, 152.

<sup>47</sup> *Истио*, 148.

тога Левинас држи да је неопходно одвезати реалност од гносеологије и спознати је *новом йрвом философијом*. Левинас се удаљава од класичног поимања човека као „начела интелигибилности“ „... свест више нема прво место у својој релацији с *друим*. Има, у мом начину гледања на ствари, супротстављања тенденцији читавог једног дела савремене философије која хоће да види у човеку једноставну артикулацију, или једноставан моменат једног рационалног, онтолошког система, у коме нема ничег људског“.<sup>48</sup> Коначно, човек се не може посматрати из перспективе аутономне јединке, јер је центар реалности *друи човек* — човека успоставља и установљује *одговорности йред друим*.<sup>49</sup> Заиста је занимљива та опаска Левинасова на рачун традиционалног онтолошког концепта, која удара на ту, тако снажно уврежену традиционалну свест, према којој само оно што није у потпуности људско може бити поимано метафизички — отуда потреба да се у човековом бићу пронађу елементи који га учлањују у метафизичку реалност, као што је његова *свесности*. Међутим Левинас обрће ту логику: „Човечност свести није уопште у њеним моћима, већ у њеној одговорности... Други је тај који је први и ту питање моје суверене свести више није прво питање“.<sup>50</sup> Стога, *одговорности*, којом почиње етика као метафизика, гносеологију потискује у други план. Одговорност претходи и самој свести. Поред тога, одговорност претходи и човековој *слободи*, тврди Левинас: „Нешто попут једног обавезивања древнијег од сваког помена вредног, слободног премишљања конститутивног за људско биће“.<sup>51</sup>

Овај појам постаје још јаснији уколико га сагледамо из перспективе постојања зла у свету, јер управо зло подразумева човекову могућност да се „не пробуди за другог“,<sup>52</sup> да остане веран „инерцији као великом закону бивства“.<sup>53</sup> Другим речима, „поредак бивства“,<sup>54</sup> тј. онтолошки карактер реалности, јесте зло. Човекова слобода се састоји у могућности да он као људско биће „продре у бивство“.<sup>55</sup> Човек је нужно учесник једног тоталитарног бивства, али то што је слободан, јесте могућност да крене у једно „друкчије од бивства“, или, пак, могућност да се не одазове томе. Пред човеком се налази реалност онтолошког поретка коју добија по нужности, али истовремено му је и понуђена једна метафизичка реалност, кроз коју човек може унети „светост у бивство“, кроз коју може остварити људскост. Човекова слобода да се одазове *друиоме* је оно људско што може да наруши

<sup>48</sup> *Исшо*.

<sup>49</sup> *Исшо*, 149.

<sup>50</sup> *Исшо*.

<sup>51</sup> *Исшо*, 152.

<sup>52</sup> *Исшо*.

<sup>53</sup> *Исшо*, 153.

<sup>54</sup> *Исшо*, 152.

<sup>55</sup> *Исшо*.

инерцију дивства.<sup>56</sup> Човеково буђење за ову одговорност пред лицем *груіоіа*, јесте остваривање његове слободе, која, на тај начин, није схваћена „формалистички, већ се потврђује у остварењу добра и не састоји се у томе да се може бирати све што је замисливо“.<sup>57</sup> Ову структуру Левинас сматра метафизиком која превазилази онтолошки поредак — ово је етика као прва философија.

### Асиметрија или реципрочност односа са *груіим*

*Сусрет* са другим човеком је претходећи у односу на било који сазнајни процес. Али које тај *груіи*? — „То је први са улице“;<sup>58</sup> Левинас веома просто одговара. Личност другог човека је метафизика пред којом стојим, те јој не претходи ниједна категорија која би је одредила — сусрет са *груіим* претходи свему осталом. Зато је *груіи* неспознатљив, неухватљив, непредвидив — „није нека пластична форма попут портрета“.<sup>59</sup> Други човек је једна метафизичка над-категорија, која је пре сваке квантитативности и квалитативности. Левинас инсистира на томе да *груіоіа* треба сагледати у једној контрадикторној синтагмичности: „Други као други човек стоји у димензији висине и спуштања — славног спуштања; он се појављује у лику сиромаша, странца, удовице и сирочета, али истовремено у лику господара који је позван да успостави и оправда моју слободу.“<sup>60</sup> Овакав начин посматрања, резултира једном асиметричношћу у односу мене и другог човека, где је апсолутно тежиште на страни *груіоіа*, јер други човек не претходи мени као тоталитарна категорија, већ управо зато што је он *груіи* пред којим стојим: „На почетку, мало ми је важно шта је други у односу на мене, то је његова ствар, за мене он је пре свега онај за кога сам одговоран.“<sup>61</sup>

Левинас се овим дистанцирао од оног начина на који је, својевремено, Мартин Бубер (*Martin Buber*, 1878–1965) сагледавао ову тему, где сама релација „ја–ти“ има пресудну улогу — релација као таква, као некаква *и́рећа реалнось*, битнија је од самих личности које су само њени учесници. Насупрот Левинасовој асиметрији, ово би подразумевало симетрију и реципрочност. *Ја* бих наступао према другом човеку подразумевајући његово наступање према *мени*, тј. две личности би биле заробљене релацијом. Левинас, изгледа, сумња да Бубер некако ублажава *груіоісь* другог човека, као да, ипак, покушава да релацијом успостави изванштан идентитет

<sup>56</sup> Левинас, 1998в, 153.

<sup>57</sup> Шијаковић, 2003, 91.

<sup>58</sup> Левинас, 1998в, 139.

<sup>59</sup> *Исьо*, 140.

<sup>60</sup> Левинас, 2006, 227.

<sup>61</sup> Левинас, 1998в, 140

између „ја“ и „ти“, који се у овом контексту може скривати иза равнотеже, тј. симетрије успостављене релацијом. За Левинаса, пак, однос према *друјоме* није само однос према ономе што је лице мога „господара“, већ је то „у исти мах однос према ономе што је апсолутно слабо, што је голо и огољено“.<sup>62</sup> Наиме, асиметрична претежност *друјоја* у односу на мене, није само изражена кроз његову „висину“, већ кроз његову слабост — он „може да претрпи последње осамљивање које се назива смрт“,<sup>63</sup> „када више не може да ми одговори и одлази у тајну, у скривеност“.<sup>64</sup> Могућност нестајања другог човека пред којим стојим јесте потврда чињенице да је *друји* као такав потпуно претежан у односу на мене — *друји* је својом смрћу недодирљив за мене.

### Левинасова проневера метафизичког принципа *асиметрије* који је сам прокламовао — вапај за онтологијом?

Чини се да ни Левинас, и поред тога што на први поглед изгледа веома строго, није остао имун на потребу за извесном симетријом, тј. за *онџолоијом* у дословном смислу те речи. Он је заиста остао веома јасан упућујући на асиметрију односа са *друјим*, али, крајње интересантно, симетрију уводи онда када постаје јасно да постоји и „трећи човек“: „Али ја не живим у свету у коме постоји само један 'први са улице'; у свету увек постоји и трећи; он је такође мој други, мој ближњи. Самим тим, важно ми је да знам коме од њих двоје припада првенство... Ја морам изрећи суд тамо где је најпре требало да преузем одговорност.“<sup>65</sup> Левинас овде уводи појам „правде“,<sup>66</sup> која стоји између човека и његовог слободног одазивања на зов метафизичке одговорности — „поређење онога што је у начелу неупоредиво“.<sup>67</sup> Сада треба увести једнакост између свих оних од којих ми се сваки посебно јавља у *лицу друјоја*. Овде, према Левинасу, добија смисао и свака друштвена институција, попут државе, јер она брани другог човека од онога који хоће да му угрози другост.<sup>68</sup> Штавише, ја сам позван да браним *друјоја*, као мога првенствујућег, од онога који хоће да га угрози — „целат је онај ко представља опасност за ближњега и, у том смислу, призива насиље и више нема лице“.<sup>69</sup> Кроз правду која претходи човековом одазивању на метафизичку одговорност пред *друјим*, Левинас уводи јасну симетрију и реципрочност у односима. Као да је на

<sup>62</sup> *Исџо*.

<sup>63</sup> *Исџо*.

<sup>64</sup> Маројевић, 2010, 28–29.

<sup>65</sup> Левинас, 1998в, 139.

<sup>66</sup> *Исџо*, 139.

<sup>67</sup> *Исџо*.

<sup>68</sup> Левинас, 1998в, 141.

<sup>69</sup> *Исџо*, 140.

крају клонуо пред потребом због које је критиковао онтолошку метафизику, а то је потреба за *шојмалитијарношћу*. Он се управо повлачи у трену када његова философија има потребу да постане тоталитарна, тј. да уведе идентитет („једнакост“ — непромењивост), онда када има потребу да и *ипрећеи* уведе у ту трансценденцију која је присутна у личности *друјоја*. За Левинаса проблем настаје у трену када *ја* треба да изаберем *друјоја* у мноштву људи које сусрећем, и као да се, у том трену, и сам удаљује од начина на који појми *изабрање* или *изабраност*: „Увек сам мислио да изабраност уопште није повластица; она је темељно обележје људске личности, као морално одговорне.“<sup>70</sup>

Левинас је успео да докучи да онострано почиње у другом човеку, али је у трену у коме је покушао да ову *мешафизику друјоја* прошири и објасни и кроз улогу *ипрећеи*, ушао у некакву *социологију* — ту је већ реч о *друштво*, а то значи и да нема више никакве приче о *друјоме који ипрећеје у односу на мене*, јер је *друштво* реалност, чињеница која финално дефинише реалност *друјоја* — чиме је дошао на праг опасности да његова етика као прва философија буде банализована до једног кодекса *иправде*. Он, додуше, покушава да избалансира „љубав и правду“ као једну реалност, где „правда произлази из љубави“. Покушава да покаже како су љубав и правда неодвојиве — ипак, који год садржај, у овом контексту, да доделимо тој *иправди*, она ће свакако подразумевати увођење извесног кодекса, извесне *нормативности*, која можда може издржати и разноликост институција и законских система, али на крају се конкретном човеку излаже управо као *нормативности*, а не као *друјоја*. Чак и у контексту свођења ове норме на то да између две личности које ми се нуде као *друјоја* треба изабрати онога који је угрожен, тај чин избора подразумева усвајање одређеног принципа који претходи односу са *конкретним друјојем*. Зар се увођењем овог *суда* Левинас не враћа у наручје *шојмалитијарности*? Како то да смрт, која ми одузима *друјоја*, потврђује човекову другост, а да то што је „целат“ *друјоме*, човека удаљује од другости?<sup>71</sup> Одговори на ова питања се не могу наћи у Левинасовој мисли...

<sup>70</sup> *Исјо*, 145.

<sup>71</sup> „Ако би наспрام мене постојао само други, ја бих до краја рекао: ја му све дугујем. Ја сам за njega. I то важи чак и за зло које ми чини: ја нисам njemu раван, ја сам заувек njemu подвргнут. Мој отпор започиње када је зло које ми чини učinjeno неком трећем који је исто тако мој ближни. Трећи је извор праведности и time је репресија оправдана; насилје које мора да трпи трећи оправдава то да се насилје другог заустави насилјем. Идеја да сам ја одговоран за зло које чини други — једна идеја која је одбачена и потиснута, мада је психолошки могућа — води нас до смисла субјективности. Nju посведочује она реченица Дostoјевског коју стално citiram — мислим да је изговара Алjoша: 'Svaki od нас је kriv пред свима за svakoga другог и за све, ја више него остали'... Ја је прогонjeno и, у начелу, одговорно је за прогонjenje које трпи. Али, 'на срећу', оно nije само; постоје трећи и не може се допустити да се прогоне трећи.“ (Levinas, 2008, 111).

Занимљиво је да је поменути Бубер, за разлику од Левинаса, пролазност сваког „ти“ сматрао суштинским проблемом за његову философију *реципрочних релација*: „Судбина сваког *јии* је да постане *оно*, изузев *јии* које никада не постаје *оно*... то је *Ти* којим се обраћа Богу, вечити *Ти*.“<sup>72</sup> Очигледно, Буберова потреба за реципрочношћу у односу *ја–јии* представљала је, уједно, покушај да се превазиђе проблем смрти другог човека, који својим нестанком и саму релацију са мнош, а тиме и мене, доводи у питање, јер постаје *оно*. Потребно је *вечно Ти* које ми гарантује вечну реципрочност у релацији у којој започиње моје биће, тј. ако реципрочност није вечна, онда ни релација која је онтолошки примарна није вечна. Са друге стране, Левинас није свео однос са другим човеком на симетрију, указујући да је *груји*, као претходећи мени и релацији са мнош, *ајсолујино груји*, да претеже у односу на мене. Но, чињеница да постоји и „трећи“, Левинаса је натерала да, ипак, уведе симетрију као једну чињеничну реалност. У Буберовом случају, једино је однос са Богом, на крају, истинит, јер је реч о вечној личности, док је код Левинаса сваки однос са другим човеком остварење истинске метафизичке људскости, коју међутим релативизује *јтрећи* човек. У првом случају, други је релативизован јер није вечно реципрочан, а у другом случају *груји* је релативизован тиме што није једини. Као да у оба случаја, философија изриче немоћ да изрази метафизичку истину у иманентној нам реалности, истину коју назире у лицу *грујоја*. Немоћ се пројављује или у трену када смрт личности прекида однос, или у трену када се јединственост те личности доводи у питање *јтрећим*.

Овде долазимо до једног од кључних момената за разумевање целокупне проблематике којом се покушавамо бавити у овом тексту. Из свих *онтолошких* и *етичких* кампања да се одгонетне истина реалности, које су предводили разни мислиоци и философи током двадесетог века, разоткрива се, заправо, оно што сви ови заједно нису могли наћи: *груји који је вечан и јединствен, јјј. ајсолујан*. Одличан пример за то су нам мислиоци којих смо се управо овде дотакли, Бубер и Левинас, тј. њихово неслагање око тога да ли ту метафизичку реалност међуљудских релација одликује *асиметрија* или *реципроцијетет*. У обе философске мисли, личности другог човека недостаје једна од ове две карактеристике, или би можда било боље рећи да у оба случаја мислиоци желе да укажу на јединственост и вечност човекове личности, али наглашавајући један ова два аспекта, до те мере да један искључује онај *груји*. Бубер је, говорећи о вечности, имао у виду вечност „по Божјој вечној суштини“,<sup>73</sup> док је Левинас, констатујући смртност друге личности, бежао управо од те супстанцијалистичке онтологије, па се његов захтев за истинским (непромењивим, тј. вечним) постојањем пројављује као захтев за јединственошћу другога човека. Ако вечност

<sup>72</sup> Buber, 2000, 86–87.

<sup>73</sup> Buber, 2000, 87.

схватимо усиолошки, заиста је неопходно другост (јединственост) другог човека довести у питање. Ако, пак, јединственост човекове личности не схватимо онтолошки, тј. као конститутивни елемент вечности, доћи ћемо до једног апсурда да је смрт, као укидање другости, потврда те другости. Другим речима, испоставља се да Левинасов план да на супстанцијалистичко–гносеолошки концепт онтологије одговори једном *човекољубивом* етиком, као новом метафизиком, основом свега осталог, доживљава суштински неуспех онда када се сусреће са проблемом универзалности, јер долази до тога да проневерава своја принципијелна полазишта. Но, ако се, сада, присетимо и Хајдегерових полазишта, разумећемо да је овај мислилац пошао управо од онога што се код Левинаса тек на крају читује као нерешено питање. Хајдегеру се може замерити да није успео да сагледа реалност *грујоја* у свој његовој метафизичкој дубини, али он, за разлику од Левинаса, узима у обзир *универзалносћ* као један од кључних момената без којих је немогуће доћи до *исћине*. Левинас је на почетку веома строг према *универзалносћ*, сматрајући је *долешћу* и *изумом беле расе*, али на крају, када му је неопходно да објасни постојање, не само *грујоја*, већ *грујих*, без проблема се користи појмовима на један веома старински начин (*йравда*, *одговорносћ*, итд): „Кад не би било Правде, не би било границе мојој одговорности“;<sup>74</sup> али ако *одговорносћ* *йред грујим* „ограничимо Правдом“, неће ли *груји* престати да буде метафизичко извориште?

### Етика је немогућа као метафизика

Релативизација *ајсолућносћ* другог човека — илити, ако ћемо да будемо доследни изразима које налазимо у јеванђељима: *људи ближњеја*, *а мрзи нейријаймеља*<sup>75</sup> — која наступа у трену у коме је немогуће избалансирати ову релацију са присуством и значајем „трећег“, показује да се питања која је Левинас отворио не могу окончати у етици. Другим речима, иако је ова мисао започела у *лицу грујоја*, принципијелним дистанцирањем од онтолошког карактера проблематике *грујоја*, ова философија се, ипак, вратила једној „Правди“, која у трену (макар и привременог) укидања те асиметрије пружа конститутивни статус реципроцитету, којим та метафизичка етика усваја кључне особине старе онтологије.

Као што смо већ и наводили, тачно је да би, можда, у овом случају, Левинас одговорио на ове наше примедбе опаском да „правда произлази из љубави“;<sup>76</sup> да су „правда и благод сасвим блиске“;<sup>77</sup> те да је реч о

<sup>74</sup> Левинас, 1998в, 141.

<sup>75</sup> Види: Мт 5, 44; а о појму *ближњеја*, види: Мт 5, 43; 19, 19; 22, 39; Мк 12, 31. 33; Лк 10, 27. 29. 36; Дап 7, 27; Рим 13, 9–10; 15, 2; Гал 5, 14; Еф 4, 25; Јев 8, 11; Јак 2, 8.

<sup>76</sup> Левинас, 1998в, 144.

<sup>77</sup> *Исћо*, 143.

„неодвојивим и истовременим, а не о узастопним етапама“.<sup>78</sup> Ипак, и тада би му, опет, остало да се суочи са сопственом оценом да „морам изрећи суд тамо где је најпре требало да преузнем одговорност“.<sup>79</sup> „Када би нас на свету било само двоје, не би било проблема: други је испред мене“.<sup>80</sup>

Изгледа да је због категоричног одбацивања сваке онтологије, Левинас овде превидео да је, истичући средишњу важност реалности *друћоћа*, поставио управо *par excellence* онтолошки проблем: постојања *друћоћа*, постојања *ипрећети*, постојања *ипрвоћ* („мене“), које је најбоље изражено у његовом питању: „Зар људи, неупоредиви, не треба да буду порећени?“.<sup>81</sup> Он полази од онтолошке чињенице да у реалности постоје „други“ и „трећи“, при чему су и *дрући* и *ипрећети* за мене онај *аћсолућно дрући*, али је истовремено онтолошка реалност та која не дозвољава реализацију такве стварности. Штавише, овај дубоко онтолошки сукоб, Левинас је покушао да реши етичком тематиком. Сматрао је да су у свету присутне две реалности: онтолошка, „паганска“<sup>82</sup> која се пројављује као супстанција и не узима у обзир конкретну људску личност; и етичка, која управо полази од људске личности.

### Левинасова омашка и традиционални онтолошки модел из угла хрићћанске мисли

У својој познатој студији *Заједница и друћоћ* (Њујорк, 2006),<sup>83</sup> митрополит пергамски Јован упућује на чињеницу да, према хрићћанском доживљају, „другост није морална, нити психолошка, већ онтолошка категорија“.<sup>84</sup> Дакле, та друга реалност коју примећује Левинас у личности другог човека, која штрчи у онтолошком поретку овог света, није извориште етике, већ онтологије. У том случају, темељни проблем постаје онтолошки, „истина бића“<sup>85</sup> *дличњети* или *друћоћа*, тј. чињеница да *дрући* може престати да постоји, а да „морал који даје наду у преображај људи“<sup>86</sup> то не може променити. Стога, и апсолутност *друћоћа* пред којим стојим није угрожена услед проблема „праведног првенства“ у присуству неког тамо *ипрећети*, како је то Левинас формулисао, већ опасношћу да већ тај *дрући* као *мој дличњи* може да нестане. Проблем „трећег“ не настаје, тек тако,

<sup>78</sup> *Ићћо*.

<sup>79</sup> *Ићћо*, 139.

<sup>80</sup> *Ићћо*, 142.

<sup>81</sup> *Ићћо*, 139.

<sup>82</sup> Левинас, 1998в, 144.

<sup>83</sup> Оригинални наслов: *Communion and otherness: Further Studies in Personhood and Church*, а српско издање под горе наведеним насловом објављено у Пожаревцу, 2011.

<sup>84</sup> Зизијулас, 2011, 5.

<sup>85</sup> Зизијулас, 2003, 102; Zizioulas, 2012, 4.

<sup>86</sup> Зизијулас, 2003, 109; Zizioulas, 2012, 8.



услед *хуманої* приступа свету, сходно коме *друїої* човека стављам на *йрво* место, па онда не знам шта ми је чинити кад појави и *йрећи*, јер је, по тој логици, и он, тада, *друи*; већ је директна последица онтолошке чињенице смртности човека и света која се у простору и времену манифестује као раздвојеност на природно аутономне индивидуе и честице — резултат онтолошке мањкавости реалности.<sup>87</sup>

Неадекватност етичког модела за дефинисање хришћанске истине, не подразумева аутоматско прихватање опције против које је Левинас реаговао. Његове замерке традиционалној „паганско–хајдегеровској“ онтологији, никако не могу бити занемарене. Класична онтолошка мисао у историји философије, још од антике, подразумевала је да на првом кораку треба решити питање примата у односу „општег“ и „појединачног“ — два нивоа постојања који се пројављују у свету. Практично, као што је Левинас приметио, од Старих Јона до Хајдегера, онтолошка мисао је пројављивала тоталитаризам, који се огледао у давању онтолошког значаја *ојштем једном* наспрам *йојединачної*.<sup>88</sup> Али, ако је онтолошка сигурност смештена у неку општу категорију, у неко „опште једно“, да ли су, онда, конкретна бића секундарни феномени и немају истинито постојање?<sup>89</sup> Позитиван одговор на ово питање би могао значити да је и човек као конкретно биће само краткорочни феномен, тј. да нема истинско постојање — и управо тој „нељудској структури“<sup>90</sup> је тежила традиционална онтологија, тврдио је Левинас. Насупрот томе, он у овој дилеми јасну предност даје конкретној личности, тачније *друіоме*. Он примећује да је класична онтолошка мисао искључила овај сегмент из конститутивне улоге, па покушава да управо *из лица друіоїа човека* изведе нову, „не-онтолошку“ *йрву философију*, чиме ће издећи усиолошку и монистичку тоталитарност. И занимљиво је његово позивање на хришћанско предање у том контексту: „Ја увек наводим, кад разговарам са неким хришћанином, Јеванђеље по Матеју 25, 35–45. Однос према Богу, ту је представљен као однос према другом човеку.

<sup>87</sup> „Све је тако због, како је то још свети Григорије Ниски приметио, *διάστημα* (простора; простирања у смислу простора и времена), чиме се одликује стварање ни из чега... Овај проблем не можемо решити помоћу етике. Потребно нам је ново рођење, што нас уводи у екзистенцијалну.“ (Зизијулас, 2011, 3).

<sup>88</sup> „Древна јелинска мисао је окована основним начелом које је сама себи поставила: то је начело по коме биће поред своје мноштвености представља јединство, по коме конкретна бића узводе у крајњој линији своје битије своме нужном односу и 'средству' са тим јединим бићем и сходно томе, сваку 'другачијост' и 'промењивост' треба схватити као 'небиће' с обзиром да се не везује нужно са тим јединим бићем.“ (Зизијулас, 1985, 18).

<sup>89</sup> „Посматрајући природу, јелински философи су дошли до закључка да све што постоји, свако конкретно биће, извире из једне опште природе и поново се у њу враћа. За њих је општа суштина, општа природа било оно што истински постоји. Конкретна бића су била феномени природе, а не истинско постојање.“ (Мидић, 2012, 19).

<sup>90</sup> Левинас, 1998а, 149.

То није метафора: у другом човеку постоји стварно Божје присуство.<sup>91</sup> Појашњавајући ове речи, Левинас негира и могућност да *друјоја* схвати-мо као посредника између нас и Бога — *друји* је „модус одзивања Божје речи“.<sup>92</sup> Стога, други човек је заиста метафизичко онострано средиште које је присутно у једној оностраној монотоној онтологији. Штавише, други човек је простор Божјег присуства, али не простор у смислу празнине коју Бог попуњава, већ је сам Бог присутан у личности коју сусрећемо, из које, пак, извире моја одговорност пред *друјим*, која установљује моје биће. Већ смо напомињали да Левинас упућује примедбе тренду западноевропске философије да човека тумачи као „свест“, као „интелигибилност“, и упућује на *моућности одношења йрема друјој личностии* као на призму кроз коју треба посматрати људско биће. Ово је веома блиско сведочанству митрополита Јована<sup>93</sup> који истиче да истину људске личности треба сагледавати у „слободи да се дистанцира од природе, па чак и од сопствене природе“.<sup>94</sup> Човек својом слободом жели да буде јединствено и непоновљиво посебан, тј. да буде онтолошка конкретност, а не само неки феномен универзалног.<sup>95</sup> Управо постојање човекове слободе показује да је људско биће то које води потребу да посебност буде наглашена наспрам општости постојања. Човек је биће које долази на свет мимо своје слободе, па му се постојање намеће као стварност која претходи његовој личности. И као да се овде затвара круг онтологије која би понудила истину конкретних бића, јер би коначна потврда онтолошке посебности подразумевала укидање самог бића — одбацивање наметнутог постојања.

Међутим, хришћанска теологија, сведочећи јеванђелску истину да ће *Бој који је Госйода васкрсао и нас васкрснуи силом својом* (1Кор 6, 14), тј. да онај који једе *Христйово ймело и који йије Христйову крв има живоий вечни и да ће йа Христйос васкрснуи у йоследњи дан* (Јн 6, 54), на овом месту мора закључити да *из лица друјој извире онйолоија*, а не етика, јер: „...док је теологија обавезна да учи о васкрсењу тела у последње дане, етику тако нешто и не занима... Ниједна етика нас не обавезује да верујемо у васкрсење тела“.<sup>96</sup> Хришћанска теологија се, стога, за разлику од Левинаса, одавде мора здати у оно што „никоме до сада у историји философије

<sup>91</sup> Левинас, 1998в, 145–146.

<sup>92</sup> *Исйо*, 147.

<sup>93</sup> Упореди: „Од када је Боеције у V веку поистоветио личност са индивидуом, а свети Августин приближно истовремено истакао важност свести и самосвести за разумевање личности, западна мисао никада није престала да изграђује себе и своју культуру на тој основи. Заштита од другог представља темељну потребу у нашој култури“ (Зизијулас, 2011, 1).

<sup>94</sup> *Исйо*, 41.

<sup>95</sup> Зизијулас, 1985, 20–21.

<sup>96</sup> Зизијулас, 2003, 107; Zizioulas, 2012, 7.

није пошло за руком“, тј. у „израду конзистентне онтологије личности“.97 „Етика потцењује смрт у творевини“98 и жмури пред онтолошким проблемом, па је израда такве онтологије не може занимати; а традиционална онтологија никада није тако нешто изнедрила, јер се чврсто држала старе аксиоме да се „постојање наставља заувек, а појединачна бића нестају“.99 Но, на овом месту, хришћанска теологија, за разлику од обичне философије, може отићи корак даље, јер полазећи од тога да је личност „неостварива као унутарсветска и хуманистичка стварност“,100 може указати на то да корене овакве онтологије не треба тражити међу овдашњим личностима, већ у изворној *Личносѝи*, у изворном *Друїоме*.

### Тајна Цркве као сведочанство другачије онтологије

Уколико пођемо од тога да из *лица груїоїа* извире онтологија, а не етика као што је то Левинас тврдио, онда је прва препрека за утемељење овакве онтолошке мисли, у ствари, управо смртност људских личности. Богословље Цркве, пак, на човекову личност не гледа као на коначну и савршену реалност, већ човека сматра „иконом Божјом“ у оквирима створене реалности. То значи да се Бог, за разлику од свих других створења, обратио човеку, да је „призвао Адама“,101 тј. да му је „дао идентитет у виду *їи*“.102 Другим речима, Бог је овим позивом онтолошки третирао човека као онога који му стоји *насїрам*, тј. као *груїоїа*. Извор људске личности — или ти, како би то Левинас рекао: *груїоїа* — јесте Бог, те основе за *конзисѝенїїну онїолоїїју личносѝи* треба тражити у тој онтологији Бога.103

97 Зизијулас, 2011, 109.

98 Зизијулас, 2003, 106–107; Zizioulas, 2012, 6–7.

99 Зизијулас, 2011, 108.

100 Зизијулас, 2011, 108.

101 *Исїо*, 42. Од посебног значаја је и расправа која се у последње време отворила међу православног догословима, по питању предањског православног веровања да је *Црква икона Свеїше Троїице*. Чини нам се да у контексту овог рада појам *конзисѝенїїне онїолоїїје личносѝи* додатно појашњавају и следеће митрополитове речи: „Н еικονική αυτή παρουσία της Αγίας Τριάδος, βασισμένη στη χριστολογία και την κοσμολογία, στην κοσμολογική της διάσταση, έχει και μια άλλη πολύ σημαντική πλευρά. Μας υπενθυμίζει, ότι η πλήρης και πραγματική παρουσία της Αγίας Τριάδος στην Εκκλησία θα πραγματοποιηθεί μόνον στα έσχατα. Τότε που θα ειδωμεν τον Θεό καθώς εστι, δηλαδή, όχι εν έσώπτρω και εν αίνιγματι, όπως Τον βλέπουμε τώρα, αλλά πρόσωπον προς πρόσωπον. Ο άγιος Μάξιμος μάς δίνει και πάλι το βαθύ νόημα αυτής της σημασίας της εικόνας.“ (Ζηζιούλας, 2014, 48). Очигледно, хришћанска космологија, христологија, тријадологија, еклисиологија и есхатологија се поклапају управо у том смислу што овде говоримо о *онїолоїїји*. Слично сведочанство налазимо и код проф. С. Јагазоглуа, који то сажима у речима: „... απαιτείται μια ριζική επαναπροσέγγιση και επαναβεβαίωση της συνοδικότητας και του consensus, οριζοντίως και καθέτως, σε όλα τα επίπεδα της εκκλησιαστικής ζωής και έκφρασης“ (Γιαγκάζογλου, 2014, 3).

102 *Исїо*, 43.

103 „Не постоји други модел за ваљан однос између заједнице и другости, било за Цркву, било за људско биће, осим трисветог Бога.“ (Зизијулас, 2011, 4). Исто је: „Православно

У контексту, пак, Божјег постојања, митрополит пергамски Јован је у свом богословском опусу упућивао на теологију коју је изнедрило неколико епископа из малоазијске области Кападокије, који су живели у четвртог веку. Ови оци су хришћанско предање изражавали тако да су упућивали на то да Бог постоји зато што је *Заједница* три дожанске личности, тј. *Тројица*. Наиме, ови оци су Божју онтологију сагледавали као узроковану од стране једне конкретне, вечне личности, коју именујемо Оцем, која узрокује још две личности — Сина и Духа Светога. Ова онтологија, стога, нема поредак као нама иманентна онтологија, у којој постојање дива узроковано мимо конкретне личности која се рађа, која је само продукт безличног универзалног постојања. Штавише, будући да Бог постоји као Заједница, односи међу личностима које чине ову Заједницу су онтолошки, тј. представљају кључни моменат Божјег бића. Отац „рађа“ Сина и Отац „происходи“ Духа — тим речима хришћанско предање описује ове односе. Отац је, на тај начин, узрок бића, али не и индивидуални самостални идентитет. Само његово име упућује на то да он свој идентитет налази у Сину.<sup>104</sup> То значи да не бисмо могли говорити о Очевом постојању које не би подразумевало Сина. Њихов однос је „рађање“, које узрокује Отац као слободна личност, а које Син у својој слободи прихвата. Син не пројављује своју слободу као негацију, јер његово постојање није проста *фактичност*, већ *љубљени* Отац. Како описати природу постојања Божјег? — Просто, Отац, Син и Свети Дух се *воле*. Ту је постојати исто што и волети се. Ту нема ни трага од стихијске онтологије створеног света, која је подложна одређеним аутоматизованим законитостима, тј. релације између три дожанствене личности нису „тројство“ — то нису независне стварности у којима личности само учествују. Ово нам постаје још јасније ако размотримо и „исхођење“ Духа од Оца, које се, дакле, разликује од „рађања“. Но, о овој разлици не можемо ништа друго рећи, сем да је то однос две јединствене, непоновљиве и вечне личности. Отац има конкретан однос са Сином и конкретан однос са Духом — ти односи су узроковани конкретним личностима и зато их не можемо категорисати под једним појмом.

Другим речима, у Богу кападокијских отаца нема онтологије које се Левинас плаши, нити пролазних релација од којих Бубер страхује, нити би се, пак, *целина* могла распасти услед апсолутности која приличи свакој личности, а од чега би страховао Хајдегер. Штавише, и самом свету је намењена ова Божја онтологија.<sup>105</sup> Но, није му наметнута као фактичко

схватање Свете Тројице је једини начин да се стигне до овог појма личности.“ (*Исѿо*, 9).

<sup>104</sup> „Отац се ни на тренутак не може појмити без Сина и Духа.“ (Зизијулас, 2011, 9).

<sup>105</sup> Упореди: „...η τριαδική ύπαρξη του Θεού είναι υπερβατικό και ασύλληπτο Μυστήριο ως προς την ουσία του — апофатική θεολογία, αλλά μας αποκαλύπτεται στο Πρόσωπο του Λόγου, του Δευτέρου Προσώπου, και αυτό μας επιτρέπει να έχουμε και καταφατική τριαδική θεολογία. Το τονίζω αυτό, διότι πολλοί ορθόδοξοι θεολόγοι το παραβλέπουν... η αποκάλυψη της Αγίας Τριάδος εν Χριστώ πραγματοποιείται στο Σώμα του Χριστού που είναι η Εκκλησία, με τρόπο όχι

стање. Заправо, Божја онтологија је и немогућа као чињенично стање ствари. Садржај те онтологије је изражен у имену *Тројица*.<sup>106</sup> Стога је учешће створене реалности у тој онтологији изводиво једино по моделу *заједнице*. Други начин да човек и свет учествују у Божјој онтологији је незамислив. Заробљен у онтологији *фактичностии*, човек никада не би ни могао да допре до Бога, да Бог није допро до човека, управо кроз еклисијалну тајну *Заједнице*.<sup>107</sup> У том смислу, *дојаћај Христиа* је почетак *дојаћања ите заједнице* којом човек и свет постају учесници Божје онтологије. Управо је то Црква — *дојаћање Заједнице* Бога и света. Црква је *иосїојање* или *живоїи* у *дојаћају Заједнице* и због тога је појам о Цркви *онїолошки*, а не *еїишки*. Позив на живот у Цркви, није захтев за *дисциїлиновање* живота, већ на ступање и пребивање у *Заједници* са конкретним личностима, на живот који се догађа као *заједница са ближњим*, тј. са Христом.<sup>108</sup> Свако интересовање за неке етичке аспекте живота људи у Цркви, у различитим временима, није било последица вере да ће одређено понашање резултирати *свеїшошћу*, већ старања за очување *Заједнице*, као онтологије која није од овог света, која је *длаїи дар Друїоїа*, сама љубав *Ближњеї Госїодоа* према човеку и свему створеном.<sup>109</sup>

διανοητικό ούτε ψυχολογικό ως ατομική εμπειρία, αλλά διά μέσου εικόνων, τύπων και συμβόλων, στα οποία έχουμε πραγματική παρουσία του τριαδικού Θεού, όχι απλώς διά των ενεργειών Του αλλά υποστατικά, όπως τονίζει ο άγιος Μάξιμος και ο άγιος Θεόδωρος ο Στουδίτης.“ (Ζηζιούλας, 2014, 50).

- <sup>106</sup> Дакле: „... Συνεπώς, η αλήθεια και η ενότητα της Εκκλησίας δεν είναι ένας δεδομένος θεσμός που επιβάλλεται αντικειμενικά ως αλάθητη εξουσία, ούτε βέβαια, μια ατομική ψυχολογική εμπειρία. Η συνοδικότητα προβάλλει ως γεγονός κοινωνίας και ενότητας, ως έκφραση του εκκλησιαστικού ήθους, ως πλέγμα διαπροσωπικών σχέσεων και όχι ως απόρροια οργάνωση και θεσμική λειτουργία.“ (Γιαγκάζογλου, 2014, 4).
- <sup>107</sup> Више о овој проблематици види у Зизијулас, 2013, где између осталог наилазимо и на закључак: „Други није просто 'прихваћен', него је део ширег оквира из кога извире истина... Ако монотеизам сагледамо у овом духу, тада не само да он не може представљати препреку у сагледавању другачијости, већ показује 'другог' као *sine qua non conditio* за једног.“ (Исїо, 3).
- <sup>108</sup> Упореди овај закључак са учењем С. Јагазоглуа о *садорносїи*, у коме се, како се чини да сматра наведени учитељ, читава суштина *хришћанскої живоїа*, који није ништа друго до *живоїи* у *Цркви* (в. Γιαγκάζογλου, 2014, 2–3; 8–9).
- <sup>109</sup> Савремени пример који потврђује овај закључак се тиче проблема *їримайа* у *еклисиолоїи*. Наиме, уколико Цркви приступимо онтолошки, тј. уколико је видимо као *Заједницу*, онда ће питање *їримайа* дити третирано као питање утемељења *Заједнице* као онтолошке реалности, тј: *Има ли Заједнице личносїи без конкретної їрвої*? Наиме, видели смо да и сам Левинас долази до ове проблематике разматрајући извесну *меїафизικου друїоїа*, па смо и применили да је ово *онїолошки їроблем*. Онтолошки посматрано, *Заједница* је могућа само ако има свог, дословно говорећи, „првог другог“ или „првог ближњег“, тј. епископа. У супротном, *Заједница* би била немогућа јер би, како је то Левинас приметио, „трећи“ релативизовао *друїоїа*. Другим речима, *љубав їрема ближњем* је неизводива без *Цркве*. Међутим, у савременој ситуацији смо сведоци различитих струјања, па и тенденције да се питање *їрвоїа* или *їримуса* третира на „чиновнички“ или „бирокуратски“ начин (Види Γιαγκάζογλου, 2014), што доводи до збуњујуће ситуације у Православној Цркви, толико да долазимо у ситуацију да „Православна Црква“ не постоји као *Заједница* православних

У новијим етичким струјањима, а пре свега овде истичемо истакнуто учење Емануела Левинаса, чини се да има оних момената у којима се јасно читује вапај за *еклисијалном реалношћу*, али, исто тако, и оних тенденција које, у најмању руку, показују неспремност за приближавање онтологији Цркве. Левинасово учење о *љубави према ближњем*<sup>110</sup> је добар пример у првом случају. Иза његове жалбе да је љубав данас „... излизана и патворена“, те коментара да је „боље да говоримо о својеврсном преузимању судбине другог на себе“, јасно се откривају трагови онтолошке свести. Слично је и са његовим учењем о *грујоме*, где можемо назрети обрисе хришћанске визије *еклисијалне реалности ближњеи* — хришћанска мисао би с посебним поштовањем требало да се односи према увиђању да је други човек простор Божјег *присутства*, не у смислу просторне празнине коју Бог накнадно попуњава, већ у смислу да је *сам Бој присутан*<sup>111</sup> у личности коју сусрећемо, те да *груји* на изванредан начин установљује моје биће. Но, не треба изгубити из вида да ови моменти имају и оне суштинске црте којима се оградају од еклисијалне реалности. Авај, много је више, у том контексту, оних тенденција које се у својим кључним стремљењима оградају од *црквене онтолошке Тајне*. У овом тексту нисмо имали за циљ да анализирамо такве појаве. Но, оно што је свима њима заједничко, јесте, чини се, приговор да се онтологија тиче *ајспракћиних* ствари које нису повезане са животом. На крају, такве тенденције у наше време дујају и у хришћанској мисли.<sup>112</sup> Не треба изгубити из вида да се систематска етика, као једно посебно учење, које претендује на апсолутни карактер, у овој нашој цивилизацији, појавила као плод разочарања у онтологију.<sup>113</sup> Сетимо се само оних пред-хришћанских догађаја који су, после иницијалне,

---

хришћана, већ као локална Црква, а универзални покрет или *актив*. Више о томе види: Матић, 2014; Зизијулас, 2013.

<sup>110</sup> Левинас, 1998в, 138.

<sup>111</sup> У контексту проблематике тумачења садржаја појма о *присутству Божјем у творевини*, консултуј Ζηζιούλας, 2014, 45–47.

<sup>112</sup> Требало би, у овом контексту, узети у обзир напомену коју даје о. З. Крстић, према коме је „радикална критика сваке метафизике“ производ оних аутора двадесетог века који су, заправо, „предвиђали скори крај религије као друштвеног феномена“ (Крстић, 2014, 18).

<sup>113</sup> „Кад говоримо о личној срећи као врховном идеалу, онда је јасно да се она мора остварити *hic et nunc*, а не одложено, а посебно не у есхатону. Неискусном пастиру све ово може да заличи на хришћанство, а заправо — кад он говори о спасењу, савремени човек чује 'здравље', кад говори о обожењу, он чује 'животна срећа', кад говори о Васкрсењу, он чује 'реинкарнација', а кад каже 'жртва', савремени човек тада затвара свој ум и срце. Зарад остварења тог неухватљивог циља сопствене животне среће савремени човек 'троши', 'конзумира' религију као што конзумира и све остало, почевши од самог Бога који је за њега само 'najdublje iskustvo sopstvenog bića' и ништа више од тога.“ (Крстић, 2014, 23–24) — чини се да ове речи о. Зорана, иако се никако не може рећи да отворено потврђују запажање митрополита Јована да је етика „опасност за Цркву“, на најдиректнији начин показују неоправдану доминацију етике над онтологијом у савременој хришћанској мисли и пракси.

онтолошке мудрости Старих Јона, били обележени спором софиста и Сократа, „оца етике“, који је етиком реаговао на релативизам, за који му се чинило да је последица онтолошког приступа. Етика је настала као плод незадовољства *онтолошким*. Етичка интересовања су одувек постојала међу људима, па и онда када није било саме *етике*, али као таква никада нису претендовала да осмисле и уреде целокупну реалност. Систематска етика, или философска етика, или развијена етика — како год да је назовемо — отишла је даље од те, тако људске, *етичке заинтересованости* и представља покушај *осмишљења целокупне реалности*, покушај замене за онтологију. Због тога етика или морал не могу *изображавати* Цркву, као што то може *богословље*,<sup>114</sup> говорећи језиком онтологије. Етика може бити незадовољна оним што у онтологији налази као одговор на питања којима се дави, јер јој то изгледа апстрактно. Међутим, чини се да иза овог незадовољства стоји одсуство вере да је Црква спасење света;<sup>115</sup> незадовољство онтолошким „изображењем вере“, које у својим последњим тачкама даје опис који се *етички* или *моралу* може чинити штурим и недовољним, а хришћанима представља апсолутно *правило животи*, „у начелу и појединостима“: *Верујем у... Цркву. Исјоведам једно крштење... Чекам васкрсење мртвих и живој бдућеј века.*

<sup>114</sup> Овим желимо алудирати на *Символ вере* (тј. старији наш израз *Изображеніе вѣры*) у коме Црква није описана као *етика*, већ као онтологија.

<sup>115</sup> Овде ћемо једном упутити на једну од закључних реченица о. Зорана Крстића, који је алудирајући на кризу хришћанске поруке у савременом свету, упечатљиво закључио: „Не треба бити много паметан па закључити да, сходно ситуацији, и основна брига и тема савремене теологије треба да буде баш хришћански Бог који шаље свога Сина због људи, међу људе и који је близак људима. Можемо се даље запитати да ли је могућа теологија без Бога. Одговор на ову терминолошку контрадикцију би можда и могао да буде позитиван уколико би теологија остала само реч, само говор о Богу који може да буде неискусствен, непроживљен, те стога и неаутентичан. Садашње стање религиозности је истовремено и критика такве теологије. Данашња потреба је, сматрам, да теологија, пре свега, буде реч Божија, Божији говор измученом и усамљеном човеку у оковима економске научно-технолошке цивилизације, који је релевантан за конкретну људску егзистенцију“ (Крстић, 2014, 24) — критике онтолошком приступу у Цркви као нечему што је апстрактно не стоје, управо због тога што је *немогућа теологија без Бога*, тј. зато што хришћанска реч мора бити *релевантна за конкретну људску егзистенцију*.

## Литература

- Buber, M. (2000). *Ja i Ti*. Beograd.
- Γιαγκάζογλου, Σ. (2014). Κρίση της συνοδικότητας; Η γραφειοκρατική αντίληψη της εκκλησιολογίας και το πρόβλημα της κοινωvίας και της συνοδικότητας στην Εκκλησία σήμερα. *Садорносї̄*, 8, 1–16.
- Зизијулас, Ј. (1985). Од маске до личности. *Боїословље*, Београд.
- Зизијулас, Ј. (2003). Онтологија и етика. *Садорносї̄*, I–IV, 97–116.
- Зизијулас, Ј. (2011). *Заједница и друїосї̄*. Пожаревац.
- Зизијулас, Ј. (2012). Примат и национализам. *Садорносї̄*, 6, 129–136.
- Зизијулас, Ј. (2013). Истина, толеранција, монотеизам. *Садорносї̄*, 7, 1–5.
- Zizioulas, J. (2012). Ontology and Ethics. *Садорносї̄*, 6, 1–14.
- Ζηζιούλας, Ι. (2014). Το Μυστήριο της Εκκλησίας και το Μυστήριο της Αγίας Τριάδος. *Садорносї̄*, 8, 43–52.
- Крстић, З. (2014). Могућности хришћанског теолошког мишљења у пост-модерности. *Садорносї̄*, 8, 17–26.
- Ларше, Ж. (2015). *Личносї̄ и њрирода*. Ниш.
- Левинас, Е. (1998а). Предговор. У *Међу нама, Мислиї̄и-на-друїої̄* (стр. 7–9). Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Левинас, Е. (1998δ). Да ли је онтологија фундаментална?. У *Међу нама, Мислиї̄и-на-друїої̄* (стр. 10–24). Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Левинас, Е. (1998в). Филозофија, правда и љубав. У *Међу нама, Мислиї̄и-на-друїої̄* (стр. 138–161). Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Левинас, Е. (1998г). Други, утопија и правда. У *Међу нама, Мислиї̄и-на-друїої̄* (стр. 290–305). Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Левинас, Е. (2006). *Тошалиї̄еї̄ и десконачносї̄*. Београд.
- Levinas, E. (2008). *Kada Bog udara и mišljenje*. Trebinje.
- Лудовикос, Н. (2011а). *Подвиї̄ заједнишї̄ва. Биће и учесї̄вовање у Бићу њо Гриїорїју Палами и Томи Аквинском*. Цетиње.
- Лудовикос, Н. (2011δ). *Сїрахови личносї̄и и муке ероса. Криїицка размаїрања њосї̄модернисї̄ичке доїословске онїолоїије*. Цетиње.
- Маројевић, Р. (2010). *Хришћанска онїолоїија личносї̄и и феноменолоїија судјекїивносї̄и, Зизијулас и Левинас у дијалоју*. Београд.
- Матић, З. (2014). Примат у Цркви — званични став РПЦ и наставак дијалога. *Садорносї̄*, 8, 53–67.



- Мидић, И. (2003а). Поздравна реч међународном богословском симпозиону. *Саборносī*, I–IV, 7–11.
- Мидић, И. (2003б). Дискусија након предавања проф. Богољуба Шијаковића. *Саборносī*, I–IV, 93–96.
- Мидић, И. (2012). *Проблем смртīи у хришћанској онtологīји*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије драничевске.
- Heidegger, M. (2008). *Being and Time*. London.
- Шијаковић, Б. (2003). Напомене о Левинасу и онтологiji. *Саборносī*, I–IV, 79–91.

Tomislav Paunović

Christian Cultural Centre, Belgrade

## The Reflection on Some Questions Concerning the Introduction to the Subject of Theological Symposium “Ontology and Ethics” (2003)

Twelve years after the symposium which raised the issue of relation between Ontology and Ethics within the Church, there is a need to continue with developing the subject. It is not in a favor of the fact that we were the witnesses of massive criticism by the formal theological public, against the subject. We are afraid that these reactions indicate the unwillingness of Christian thought for a wrestling with issues of paramount importance for the future history of Christendom in the world. Instead of continuation of serious theological dialogue on the subject, initiated at symposium *Ontology and Ethics* (Požarevac, 2003), we met with condemnation of the very idea for developing the topic which is almost prohibited, but surely rejected. In this article we try to make a modest contribution to further development of the topic. It is not only that the ethical concept of Church is in crisis due of dealing with new challenges of history of the Church, but it is intrinsically faulty model which doesn't express the Church on the right way and threatens to transform its traditional mode of existence. The Church is an event or the happening of the Communion; existing in the Communion; living in the Communion. As such, she is the Mysterious “Model” through which God saves the world; through which there is a transfiguration of actual and unsustainable ontology of created world, in the ontology of God, who is the Communion, that is Trinity. Newer streams in human thought in general may be of great help on this matter, and names of Heidegger, Levinas and Buber are outstanding within them. So, in the most of the article we are dealing with Levinas' thought, who can be regarded as a prophet of Ethics of The New Age. Conversely, the Church is ontological reality.

**Key words:** ontology, ethics, Church, Communion, Holy Trinity, Christian tradition, theology, Zizioulas, Levinas, philosophy.