

## Радисав Маројевић

Докторанд, Православни богословски факултет, Универзитет у Београду

### Правда и слобода: јудаизам–јелинизам–хришћанство

*Сажетак:* У овом раду се расправља о проблему правде и слободе сагледаваном из угла јудаистичке, јелинистичке и хришћанске мисли. Врши се анализа тих појмова, дају специфичне одлике и упоређују се у оквиру наведених учења.

*Кључне ријечи:* слобода, правда, јудаизам, јелинизам, хришћанство

Појашњавајући значење ријечи „правда“ с обзиром на њену употребу за релацију са другим и за релацију са трећим, Левинас наводи како те релације захтијевају јасно термилошко разликовање, будући да омогућавају без-интересне одговорности за другога искључује реципрочност, поставља се питање да ли би други требало да се у цјелости посвети другоме? Тада је потребан трећи, чијим присуством присиљени да примимемо *праведно* мјерило на своје друштвено поступање, како бисмо са сопственим могућствима реализовали бесконачну одговорност за Другог. Било како било, како он каже, у релацији са другим ја сам увијек у релацији са трећим, који је такође мој ближњи. Биће које се, по себи, одвојило од Свих, и ради на његовој страни, тај дотични човјек, али још увијек не сусјед, „опире се укључивању у мисао. Доласци и одласци другог, још увијек не Другог, пријете одвојеној егзистенцији стремићи ка унутрашњости, и то не својој сопственој, којој је приступ забрањен“<sup>1</sup>. Термин „правда“ је више на свом мјесту тамо гдје нема потребе за „подређивањем“ другоме, већ „праведности“. А тамо гдје има потребе за праведношћу, долази до потребе и за упоређивањем и једнакошћу. Правда и неправда претпостављају насиље над неком слободом, једно реално озљеђивање, оне почивају у дјелу а не у мислима, у власти над слободом а не у поштовању или одсуству поштовања. Левинас истиче да човјек није осуђен на слободу, већ је његова слобода постављена, жељена и призната. Слобода је „манифестовање етичког живота и као етичка свијест стављена је у незавршиву борбу између Добра и зла. Ускратити себе њему значи одати оног Другог, пасти назад у пуку свијест духа или признати анонимно разумијевање бивствовања, које не позива ни на какву саљудску одговорност“<sup>2</sup>. Циљ правде је једнакост, правда не настаје из дјеловања неправде, она долази споља. И као што се правда изопачује без милосрђа, тако је и милосрђе немогућно без правде. Дакле, ријеч „правда“ се

„много више примјењује на релацију са трећим, него на релацију са другим. Међутим, у стварности релација са другим није никада једино релација са другим: већ унапријед у другоме је присутан трећи; у појави другог као таквог већ ме гледа трећи“<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Edith Wyschogrod, „God and ‘Being’s Move’ in the Philosophy of Emmanuel Levinas“, *The Journal of Religion*, Vol. 62, No. 2 (1982) 145–155: 147.

<sup>2</sup> Валтер Штролц, „Философија одговорности за Другог“, у: „Одговорност за Другог — Аспекти Левинасове философије“, прир. Драго Перовић, *Луча* XVIII (2001) XIX (2002), Никшић, 2003, 60–71: 67.

<sup>3</sup> Емануел Левинас, *Како Бој ујада у мишљење*, 110.

То је оно што однос између одговорности наспрам другог и правде чини крајње тијесним, указујући на њихову истовремену појмовну блискост и разликовање.

Критикујући савремено, либерално, грађанско друштво, које истовремено тражи сигурност прије него слободу, и ужива у стању које настане кад изостане увјерење и наступи неодговорност, Левинас сматра да прихватити окованост значи престати се поигравати, значи везати се за свој идентитет, за истину тог идентитета, значи прихватити, преузети на себе одговорност за озбиљност историје и егзистенције. Јер, кад год смо нечему посвећени, гдје се не говори само о слијепој нужности, него гдје постоји позив упућен мени као једином који може да изврши оно што ја извршавам, ту, према Левинасу, имамо етику, етичку одговорност. Значење моје етичке обавезе и почива у томе да нико други „не би могао да учини оно што ја чиним, као да сам изабран. Чисто негативну слободу ја замењујем овим појмом слободе избора. У неслободи нас погађа то што смо било ко“<sup>4</sup>. То заправо значи да сам у мојој одговорности за другог свагда позван као онај који једини може да учини оно што је потребно да се учини. Па самим тим, бити и замијењен у неком моралном чину, повлачи за собом и одрицање од тог чина.

Правда указује на бригу о трећем, на одбрану другог човјека, мог ближњег. Имајући у виду чињеницу да је други, мој ближњи, такође и трећи у односу на неког даљњег другог који је опет ближњи, управо и настаје мишљење, свијест, праведност. Поредак правде упућује на границе моје одговорности, а моја одговорност је „моја јединост, моје изабирање и моје ‘право прворођеног‘“<sup>5</sup>. Оно што се у погледу тога сматра незаобилазним јесте управо добро нам знавена асиметрија и формула циља Достојевског по којој су сви људи одговорни једни за друге, а ја више од свих. Ријечи Достојевског: „Сваки од нас је свима крив, а ја највише од свих“<sup>6</sup>, има мјеста

„не због ове или оне кривице, или због грешака које бих могао починити, него зато што сам одговоран једном тоталном одговорношћу која одговара за све друге и за све код других чак и за њихову одговорност. Ја увијек имам једну одговорност више него сви други“<sup>7</sup>.

Левинасу је важно да у тежини бића које се бави само собом отвори могућство да се води рачуна, да се развија доброта према другом човјеку, па и да се његовој смрти посветимо прије него се посветимо својој сопственој. Он дефинише одговорност као оно што искључиво припада мени, јер сам ја једино ја у мјери у којој сам одговоран. У томе он проналази смисао наведене сентенце Достојевског. Видимо да се познати став Фјодора Михајловича истрже из једног контекста онтологије љубави и транспонује у етички контекст<sup>8</sup>.

С друге стране, настојећи да дамо и хришћанско виђење слободе, незаобилазним се чини приповијест о јелинској трагедији у којој се као једна од битних тема појављује и развија и мјесто и улога човјека у свијету. Управо се у трагедији „јавља израз (пробσлов) (лице) са древним јелинским значењем“<sup>9</sup>, мада тај израз има и

<sup>4</sup> Емануел Левинас, „Асиметрија лица“, „Одговорност: Индивидуално и колективно“, приредили: Петар Бојанић и Предраг Крстић, Београд: Службени гласник, (2008) 237–243; 239.

<sup>5</sup> E. Levinas, „Außer sich: Meditationen über Religion und Philosophie“, München, 1991, 43.

<sup>6</sup> Ф. М. Достојевски, *Браћа Карамазови I*, превео Јован Максимовић, Београд: Издавачко предузеће „Рад“, 1967, 357.

<sup>7</sup> Emanuel Levinas, „Etika i Beskonačno: Dijalozi sa Philippeom Nemoom“, у: *Dijalog 3–4* (1985), 9–43; 34.

<sup>8</sup> Alkofer, P. Andreas, *Ethik als Optik und Angesichtssache: E. Levinas und Spuren einer theologischen Fundamentalkasustik*, Münster, 1997, 160.

<sup>9</sup> Јован Зизиулас, *Ог маске до личности*, Подгорица: Октоих 1999, 10.

„анатомско“ значење као дио главе испод лобање, што доводи до поистовећивања тог појма са маском (личином) која се употребљава у позоришту. Грчка трагедија је била неопходни медијум за сукобљавање појединца с општим принципима, мјесто сукоба нужности и слободе гдје човјек настоји да задобије „лице“ супротстављајући се нужности космичког устројства. Он се бори против „богова и против своје судбине, ту гријеши и престапа закон, али ту увијек и учи — по стереотипном начелу древне трагедије, да на крају нити може издјећи судбину, нити продужити ‘хулу’ против богова некажњено, нити гријешити, а да не буде подвргнут последицама“<sup>10</sup>. Зато за њега *lupus in fabula* не значи само преокрет него и коначан губитак те начас „створене“ и доживљене „слободе“ — „личности“, коју сада скида као маску, лишава је се — јер она и нема онтолошки садржај.

Сасвим је разумљиво да се онда у оваквом амбијенту слобода и не може другачије пројавити него као бунт, хула — против закономјерног космоса, као надасве зла и негативна категорија. А, за тај свој бунт — ђβρις или гријех, човјек је кажњаван, али никад није престајао да бунтује против закона природе који су одређивали постојање чак и богова, па се може рећи да је тако ђβρις изражавао човјекову слободу, па макар и на трен постајао личношћу, слободно и непоновљиво, премда за то плаћа велику цијену — бдући да се драма завршава трагично, најчешће самоубиством њеног јунака, што и представља оно што је чини трагичном. Сумирајући изложено, може се закључити да јелинска философија није нашла кључ за рјешавање проблема човјекове слободе, као тежње за вјечним животом, упркос овом значајном искорак у грчкој трагедији. Али, управо је ова „привремена“ слобода — личност задобијена у позоришту, била поприште вишевјековне борбе Отаца Цркве и Јелина, након њиховог приступања Цркви, током првих стољећа Хришћанства.

Насупрот томе, стварањем свијета *ни из чега* Хришћанство начело јелинске философије, начело свијета преноси у сферу слободе — биће је „одријешено од себе самога; од нужности, битије свијета је постало слобода“<sup>11</sup>. Самим тим, створеност (тварност) свијета упућује на то да свијет није вјечан, него да је покренут из ништавила, и као такав је могао и да не постоји, што нам даје могућство да закључимо како „постојање света, као и наше постојање, није нужно, него је производ *слободе*“<sup>12</sup>. Тиме се показује да се онтолошка нужност, којом је прожета јелинска философија, овдје побија управо могућством свијета да *не буге*, што говори да је постојање свијета за хришћане *δλαϊογαϊη* слободе. Уза све то, Кападокијски Оци су својим тројичним богословљем истицали да појединачно није подређено природи, свијету, него да је слободно у онтолошком смислу, што ће рећи супротно класичној грчкој мисли према којој је слобода била само својство индивидуе, која се на крају морала покоровати свеопштем космичком устројству — Логосу свијета. Поред тога, могућство да личност „постави питање о *својој слободи из саме своје еϊзιστηνενције* била је сасвим несхватљива у античкој философији“<sup>13</sup>, док је за Источне Оце постојање свијета проузроковано управо слободом личности — Бога. Слобода је „узрок“ бића. Она је у Хришћанству незамислива без љубави и правде.

<sup>10</sup> Исто, 11.

<sup>11</sup> Исто, 21.

<sup>12</sup> Јован Зизиулас, „Христологија и постојање“, *Беседа*, књ. 2, (1992) 173–183; 178.

<sup>13</sup> Јован Зизиулас, „Допринос Кападокије хришћанској мисли“, *Православна теологија*, Београд: Богословски факултет СПЦ (1995) 7–18; 13.

## Литература

- Alkofer, P. Andreas, *Ethik als Optik und Angesichtsache: E. Levinas und Spuren einer theologischen Fundamentalkasuistik*, Münster, 1997.
- Достојевски, Ф. М., *Браћа Карамазови I*, превео Јован Максимовић, Београд: Издавачко предузеће „Рад“, 1967.
- Зизиулас, митр. Јован, *Од маске до личности*, Подгорица: Октоих 1999.
- Зизиулас, митр. Јован, „Христологија и постојање“, *Беседа*, књ. 2, (1992) 173–183.
- Зизиулас, митр. Јован, „Допринос Кападокије хришћанској мисли“, *Православна теологија*, Београд: Богословски факултет СПЦ (1995) 7–18.
- Левинас, Емануел, *Каг Бој ујага у мишљење*.
- Левинас, Емануел, „Асиметрија лица“, „Одговорност: Индивидуално и колективно“, приредили: Петар Бојанић и Предраг Крстић, Београд: Службени гласник, (2008) 237–243.
- Levinas, E., „Außer sich: Meditationen über Religion und Philosophie“, München, 1991.
- Levinas, Emanuel, „Etika i Beskonačno: Dijalozi sa Philippeom Nemoom“, у: *Dijalog* 3–4 (1985), 9–43.
- Wyschogrod, Edith, „God and ‘Being’s Move’ in the Philosophy of Emmanuel Levinas“, *The Journal of Religion*, Vol. 62, No. 2 (1982) 145–155.
- Штролц, Валтер, „Философија одговорности за Другог“, у: „Одговорност за Другог — Аспекти Левинасове философије“, прир. Драго Перовић, *Луча XVIII* (2001) XIX (2002), Никшић, 2003, 60–71.

### Justice and Freedom: Judaism–Hellenism–Christianity

*Abstract:* In this paper we are arguing on the problem of justice and freedom, from the perspectives of the Judaism, the Hellenistic and the Christian thought. We analyze those terms, mark specific characteristics and compare them in the frame of mentioned schools of thoughts.

*Key words:* freedom, justice, Judaism, Hellenism, Christianity.