

**Nikolaos Loudovikos, *Church in the Making:
An Apophatic Ecclesiology of Consubstantiality***

21st Century Greek Theologians, Volume 1.

Translated by Norman Russel

New York, Yonkers: St. Vladimir's Seminary Press, 2016.

296 pp.

ISBN: 978-088141-509-4

Никола Лудовикос је свакако један од водећих грчких теолога средње генерације. Ерудита чији теолошки дискурс представља спој психологије и философије са теологијом, у овом делу је урадио спој нечега што се сматрало неспојивим: евхаристијске еклисиологије са терапеутском еклисиологијом! Ова књига представља наставак његове књиге *Евхаристијска онџиологија бића, као настџојања у заједници, у есхатџолошкој онџиологији Светџиої Максима Исповедника* (превод са грчког Михаела Јагер, Београд – Карловац 2011). Књига која је пред нама је на грчком језику објављена 2002, са том разликом да је Лудовикос употпунио неке пасусе у самом преводу чиме се превод значајно разликује од оригинала, да би додао још три поглавља којих нема у грчком издању (стр. 7).

У овој студији Лудовикос се бави савременом еклисиологијом

полазећи од кључних патристичких ауторитета: Псеудо-Дионисија и Максима Исповедника затим преиспитујући савремене православне теологе: од Хомјакова ка Зизиуласу да би се потом осврнуо на римокатоличку еклисиологију Другог ватиканског концила. Значајно место припада руским религиозним мислиоцима као и поређење еклисиологије између Флоровског и руских софиолога. Врло важно место припада односу између секуларног и религијског, што је Лудовикос истражио у вези односа приватног и друштвеног религијског језика Лудвига Витгенштајна и еклисиологије Максима Исповедника. Напослетку Лудовикос довршава своју студију са темом: нације у Цркви.

Главно питање на које Лудовикос жели дати одговор у овој књизи јесте: зашто је Црква потребна овом свету? На први поглед се чи-

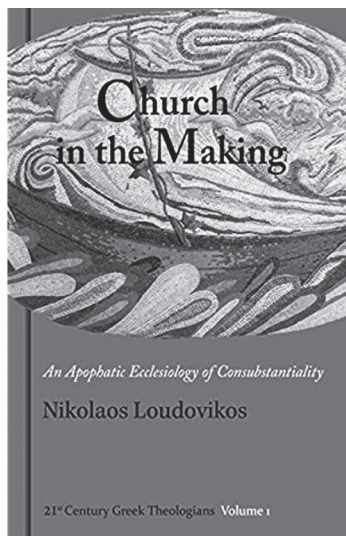
ни да философија садашњег света фаворизује многе факторе који су кључни за остваривање индивидуалне и колективне среће: напредна економија, државно благостање, праведно друштво и духовна добра. Ово последње је више резервисано за духовност Њу ејца а то је духовно бекство од стреса и аксиозности, покушај давања утехе разореним личним односима преко модерних императива самоостварења да би се гасио свакидашњи деструктивни порив који влада у друштвима широм света. Са друге стране психолошке и духовне потребе очекују нове митове, нове чаролије или барем нове идеологије које дотичу здрав разум и које могу да понуде бекство од такве отуђености постмодерног живота. Зато су данас добродошле разне религије и философије као и колективни митови (национални, расни и научни) које нуде терапију за те човекове реалне или имагинарне потребе на дневном нивоу покушавајући да одреде знакове времена и покушавајући да преобразе рефлектоване обресе нарцизма на колективном и индивидуалном плану, да зацеле његов очај. Међутим Лудовикос сматра да човечанство иако жуди за својим духовним преображајем у исто време ужива у својој палости означеној у заборава бића која му је својеврсна вера и брига. Та пригодна сладост ништавности је одражена у историји људске мисли кроз непокретност робијаша у

Платоновој пећини или код хероја Семјуела Бекета. Ова непокретност је скоро метафизичка теза: она представља поклапање питања са одговором, савршену суспензију разлике између постојања и ништавила, апсолутне остварености и у исто време самодовољности. У оваквом стању ствари стоји Црква као живући Христос која као евхаристијска онтологија мења модусе егзистентних ствари ка свом модусу због чега је својеврсна претња нашем увреженом нихилизму. Лудовикос сматра да управо морамо разбити мит о некаквој магичној духовности да бисмо схватили хришћанског Бога и да само божанска активност може преобразити модус природе створених бића која их препознаје као своје логосе. Међутим у исто време Црква не може да да креативан одговор уколико се ослони на уски национализам, занемарује западну теологију, уместо да ангажује оце у живој и егзистенцијалној дебати сагледавајући савремене западне философске, антрополошке и научне дебате. Савремена еклисиологија по Лудовикосу треба да се усмери на следећа проблематична питања: однос између харизме и ауторитета у Цркви; повезаност људског карактера са црквеном јерархијом; Црква као апофатичка реалност; улогу епископа; будућност евхаристијске еклисиологије; утицај који еклисиологија може да оствари на модерну друштвену и политичку мисао (стр. 12).

На самом почетку Лудовикос указује да буђење православне еклисиологије од Хомјакова до Зиуласа представља истински Божији дар Цркви. На мети Лудовикосовог удара јесте неоплатоничко мишљење које наступа од Плотина па преко Оригена, западних мистика и руских религиозних филозофа продире у савремено православно богословље да се човек спасава преко екстатичког надилажења своје пропадљиве природе

(стр. 16). Са богословске тачке гледишта, уколико се узме екстатичко надилажење као мерило, онда се човек своди на пуку ипостас, личност без природе која у својој празнини просто ипостазира божанске енергије. Уколико не поседујемо природу заједно са природним енергијама онда је немогуће да прихватимо божанске енергије и бивамо напросто поништени њима и саможртвовани приликом сусрета са њима. Са гледишта модерне философије оваква мисао води ка бекству од субјекта. Класични монизам субјекта бива трансформисан у мистицизам деконструкције (Леви-Строс, Фуко, Лакан, Дерида) у којој нам се указује да смо слободни од живућег и носећег субјекта без његовог губљења – субјекат

је негде око нас, без права да се он исправи у души, телу, језику, свести пошто је све ово оповргнуто и настоји се одредити преко дубљих,



архаичних и примарних структура. Овај образац следе западни и православни облици теолошке мисли, па Лудовикос поставља иронично питање: уколико је субјекат религијског трагања исто тако тежак и захтеван посао попут филозофског и већ се руководи деконструкцијом, зашто онда не бисмо

истражили објективне структуре које су првобитније и дубокоумније него што је он сам (стр. 17).

Будући да сматра да је питање еклисиологије уско повезано питањем односа између харизме и институције која настаје са протестантским приговорима средње-вековној римокатоличкој еклисиологији, Лудовикос указује да та првобитна структура која нам може помоћи у дијалектици јерархије и харизме започиње са увођењем платоничких и стоичких критеријума у примитивну еклисиологију заједно са библијским концептима (стр. 22). У овоме прати методологију Жана Данијелуа при чему харизматску службу изједначава са јерархијском, само што по Лудовикосу црквена јерархија ис-

пуњава егзистенцијално-духовну функцију која инспирише заједницу и обрнуто. Узор који треба да следи модерна еклисиолошка мисао представљају списи Псеудо-Дионисија и Максима Исповедника. По Лудовикосу се еклисиологија, по први пут артикулише са онтологијом у списима Псеудо-Дионисија, који је на најбољи могући начин нагласио црквени карактер, који је био у стању да се формира посредством коришћења философске традиције која кулминира у Прокловој верзији неоплатонизма (стр. 35). Тачније, то Псеудо-Дионисије потврђује кроз нагласак да сви чиновни задобијају своје биће посредством учествовања у божанској доброту. Постоји анђeosка јерархија која је духовна јерархија док је црквена јерархија верна слика духовне јерархије, али која више припада икономији оваплоћеног Логоса. Међутим, црквена јерархија овде по Лудовикосу искаче из неоплатонизма, пошто Псеудо-Дионисије указује да Црква јесте проширена реализација оваплоћења. Будући да се црквена јерархијска структура доводи у везу са бићем образујући иконичку онтологију, она пружа модус постојања целокупном створеном бићу. Потом поред структуре или поретка, акценат се овде даје на знање и активност јерархијских чиновна, при чему се сматра да знање и активност припада њиховој заједници са Богом, пошто је Бог тај који доноси просветљење,

очишћење и савршенство вернима посредством заступништва јерархијских чиновна. Максим врши корекцију Псеудо-Дионисија тако што прво конструише апофатички модус црквеног бића, који се дефинише посредством динамичке стварности партиципације у модусу божанског бића. Други коректив је опонашање активности Божије, а она је промислитељско везивање свих чулних и разумних бића за Бога, што је узрок, почетак и крај. Бог практично предводи сва створена бића, све појединачне односе различитих природа ка непомућеном јединству без укидања њихових природних разлика. Такво једносушно сабрање све творевине у Богу наступа посредством Христове човечанске природе – то је христолошка једносушност која опет пресликава тројичну једносушност у природи. Код Максима налазимо термин *syzygy* то јест упаривање елементарна егзистенцијалних димензија који воде ка еклисиолошкој једносушности а у вези су са умом и разумом да бисмо дошли на крају до есхатолошке и подвижничке трансформације душе у Цркви при чему имамо прву везу између једносушности моћи и димензије душе са једносушношћу харизма и енергија Цркве. Тако овде налазимо и превазилажење дуализма онтологије и морала пошто је морал онтологија на делу. Лудовикос иде корак даље у појашњавању једносушне манифестације Цркве: нити

институција ни харизма, нити све-те тајне нити аскетизам нити све у једном могу изразити суштину бића Цркве већ је то једносушна манифестација целовитог Христа у свакој појединачној структури, енергији или харизми унутар Цркве у њеном тројичном устројству (стр. 47–48). Из Евхаристије ми црпимо модусе мноштва наших харизми и Евхаристија подржава и суди као једносушна манифестација Христа. Ово је уједно и смерница Лудовиковског сагледавања савремене и римокатоличке еклисиологије. Међутим то је битна смерница и за сагледавање горућих проблема: рецимо злоупотребе православља ради политичких циљева, сагледавања проблема примата и дисфункционалности православних цркава у дијаспори, пантеизма у еклисиологији, схватање религије као приватне ствари а не као припадности заједници ...

Лудовикос указује на проблеме које имамо приликом заснивања модерне еклисиолошке мисли: православни теолози би често покушавали да некритично усвоје западну мисао: код руских мислиоца би то било некритично усвајање немачког идеализма. На Хомјакова је пресудно деловала Шелингова философија организма при чему је људски дух представљао дух заједнице због чега је природну људску заједницу руског народа сматрао за суштином Православне цркве. Овде по Лудовикосу грешку представља природни осећај са

заједницом која припада Цркви а без да претпостави подвижничко практиковање у Духу Светом док је други проблем виђење Евхаристије као једне од светих тајни без црквене структуре или као тајне заједничарења или тајне над тајнама. Лудовикос засигурно није у овоме црквени глобалиста што показује у свом последњем чланку *Нације унутар Цркве* (стр. 251–289). Иако доста критичан према хришћанском хеленизму, он се ипак руководи за Августином када указује да природне разлике нација морају бити апсолутно прихваћене приликом њиховог црквеног преображаја у харизматске чланове Христове (стр. 254–255). Проблем по Лудовикосу и јесте настао услед модерног одвајања духовног од секуларног при чему одељена природна историчност пружа самодовољну аутономију. То долази од Ничеа који приликом сагледавања западне метафизике и приликом обликовања онтологије моћи у потпуности одсеца духовне вредности које јој припадају. Па како варирати између Ничеа и Хомјакова при коме се у исто време од Цркве може очекивати духовно руковођење али и њено коришћење у идеолошке сврхе? Лудовикос се позива на Ентони Смита и Мирослава Хроша који указују да нације не настају преко национализма већ комбинацијом друштвених односа: лингвистичких, религиозних, културних, политичких... Главна снага Лудовиковског аргу-

мента почива на Максу Хорхајмеру који сматра да апсолутну конекцију између нације и религије имамо у јудаизму, тј. код Јевреја. Модерни национализам подразумева замену за религијом, као задовољење људског трагања за Апсолутом. Оно што је занимљиво јесте да Хоркхајмер сматра да када концепт нације бива замена за религију онда религија треба да коригује то извртање (стр. 266). Из овога Лудовикос закључује да Црква треба да има улогу моралног ослонца нације (стр. 264). Други проблем јесте пантеистички архетип који налазимо у руској религиозној мисли. Руски софиолози преузимају од немачког идеализма – интерпретирање пантеизма као темељ и основу дијалектичке продукције монотеизма. Пантеизам је основа за божанство и религију по Шелингу и кроз термин Хен–Пан представља Бога као духа, као светску душу. Света Тројица је та која обезбеђује онтолошку основу Хен–Пан у монотеизму. Соловјев је преко Шелинга прихватио Апсолута посредством пантеистичких елемената које је повезао са паралелном философском идејом преко догме о Светој Тројици. На овај начин Апсолут као Хен постаје универзални космички Хен тако да свет стоји пред Богом као његов други. Свет на тај начин представља живи организам у јединству са Богом који је вечно тело божанство и вечна душа света коју Соловјев назива Софија (стр.

189). Логос бива уједињен са Софијом. Христос у свему овоме јесте основна, савршена и лична манифестација Софије, посредством чега је христологија повезана са космолошким процесом. Тиме добијамо универзалистичку еклисиологију без црквеног искуства. У овоме Соловјев комбинује ауторитет и духовну моћ који задобијају свој смисао у теократском ауторитету папе. Павле Флоренски види свет не као јединствен и потпуно већ као биће које је у исто време јединство и мноштво, у коме је метафизичка суштина створеног постојања афирмисана. Овде се означава идеално заједничарење Бога и света; Богу је потребан свет да би показао своју свемоћ, докле творевина може постојати у Апсолуту. Софија представља небеску и земаљску Цркву која се састоји од мноштва особа које су започеле пут подвижничке обнове и ушли у Тело Христово (стр. 195). Булгаков иде корак даље па ствара божанство које је Софија, чија је аутономна експресија светска душа коју чини универзална повезаност, тотално јединство створеног бића (стр. 197). Бог и свет представљају метафизичку хомогеност и аналогију, што у неким аспектима попут заједничарења човека и света са Богом по Лудовикосу могу добити теолошка оправдања уколико се повежу са православном традицијом (стр. 198). Наредни сегмент је по Лудовикосу проблематичан: Софија је божанска су-

штина у свом покрету као живот Божији која је ипостазирани дух. На овај начин Софија је космичка ентелехија која представља католичанско јединство свих идеја-логоса бића али се и идентификује као самоспознајни људски его (стр. 201). Творевина на овај начин постаје четврта личност у Богу! Напослетку Софија се идентификује као Пресвета у своје божанском и створеном аспекту као Црква. Булгаков свој пројекат назива панентеизмом што представља једносушност свих људских бића који се карактерише као Софија у процесу настајања, заједница између божанске и створене Софије. Еклисиологија је у овом смислу пневматолошка, иако је Христос центар где се нестворена и створена Софија обједињују, пошто Дух дела на привођењу свих бића у Христу који је заједнички модус свега створеног што омогућава пуноћу Софије и њен улазак као суштине и ентелехије света у свим бићима. На овај начин размишљања се по Лудовикосу показује неспособност да се омогући трансцендентност Бога приликом негирања начела апофатичке теологије (стр. 202). Лудовикос сматра да Владимир Лоски омогућава апофатички курс модерне теологије, али му замера што није указао на повезаност пневматологије и христологије (стр. 203–204). Насупрот руских софиолога Лудовикос указује да једносушност јесте претпоставка сваке од три лично-

сти унутар божанског бића понаособ, тако да можемо ово довести у везу са стварањем у облику Цркве као превасходно искупитељско Христово дело што омогућава исте претпоставке за Цркву. Свака личност у Христу показује диференцирану и непоновљиви ипостасни носилац једносушности творевине: на тај начин индивидуална другост бива отворена за католичност. Софија као Премудрост Божија, Логос-Христос уврштена је у природу људског бића, које се у потпуности може остварити преко Цркве. Булгаков је од помоћи по Лудовикосу преко коришћења термина ипостатичност него ипостас, као нешто што омогућава или помаже ипостаси да постоји дајући јој онтолошки садржај. Софија на овај начин настајања није аутономна или самоомогућено створена-нестворена Софија или Премудрост Божија која се коначно остварила у Христу (стр. 209).

Но грешке Лудовикос не приписује само руским већ и грчким теолозима у њиховом дијалогу са западном мисли. Тако Јован Романидис, премда је битан за православну богословску мисао својим делом *Првородни трех* (Беседа, Нови Сад 2001, превео са грчког С. Јакшић) у којој је промовисао подвижнички облик живљења у Цркви као неподериву заједницу са онтологијом, са превазилажењем смрти као последњег непријатеља и извором греха такође је овде потенцирао и еклисиолошку основу

за сотериологију. По Лудовикосу Романидис је значајан зарад тезе да Црква постоји и константно се обликује преко светих тајни и кроз свете тајне – и опет кроз борбу за савршенство човек може учествовати у божанским енергијама које га чине непропадљивим (стр. 83). Међутим након овог рада Романидис напредује ка оригенизму и код њега нема разлике између црквене јерархије и царског свештенства (стр. 84)! Потом по Лудовикосу, иако Романидис напада Августина он показује у исто време наклоност ка његовој мисли тако што потенцира да је људска егзистенција способна да у овом животу прихвати обиље Божије благодати докле оци приписују будућем веку! (стр. 88). Затим се дотиче савремене еклисиологије: докле велича Јована Зизиуласа за допринос савременој еклисиологији у исто време налази оно што у њој недостаје, а то јесте улога презвитера у евхаристијском сабрању: презвитери нису напросто само део епископског сабора и административни саветници већ актуелни учесници јединства у Христу локалне Цркве пошто треба да постоји слагање између свештеника и епископа уз консензус народа докле је епископ савршитељ тог јединства у Христу које се тестира преко Светог Духа и ватре (Мт. 3, 11) пошто је епископ дужан да своју дужност носи крстоносно а то чини прилагођавање своје службе другим харизмама и учећи друге чинове како

да остваре јединство Христово на једносуштан начин (стр. 96).

Потом Лудовикос исто сматра да проблем садашњег виђење примата од стране православних теолога долази приликом суочавања православне еклисиологије са римокатоличком еклисиологијом: обично се каже да постоји први међу једнакима али Лудовикос водећи се мишљу да свака одређена харизма у себи поседује истину Цркве неминовно долази до суда да сваки црквени чин мора поштовати харизму осталих чинова. То и говори 34 канон Апостолских правила из чега изводи да ако је црквени поглавар функционално супериоран он је у онтолошком смислу једнак осталим члановима Тела Христовог а није изнад њега. Због тога и стоји да први међу једнакима не може ништа чинити без сагласја осталих (стр. 110). Уколико посматрамо канон 34 као продужетак свих облика првенства универзалног првенства а не као корисно за Цркву већ и као еклисиолошку неопходност за уједињену Цркву онда смо у римокатоличком учењу примата Пјера Дуприја! (стр. 111). Под првенством у неком ширем смислу од националног се подразумева првенство части на Васељенским саборима а то Лудовикос налази у чињеници да уколико би постојало универзално првенство у првом миленијуму онда би се оповргле одлуке васељенских сабора и подразумевало би контролу било какве саборске

теолошке слободе (стр. 112–113). Та чињеница треба да се прихвати у дијаспори где постоје различите етничке јурисдикције: уместо ка вештачком обједињавању треба одржати признавање различитих етничких група са њиховим епископима у међуправославним сабрањима! Такође по Лудовикосу имамо проблем монаштва: монаштво покушава да се постави као самосвест Цркве и ако монах треба да препозна да је део Цркве а не изван Цркве, епископ са друге стране треба да препозна духовну харизму монаха. Напросто ако немамо свест о једносушном заједничарењу харизми – лако упадамо у протестантски облик или папски модел Цркве у зависности од оригинистичке поделе на духовне и јерархијске ауторитете црквене скале. Црквена братства у помесним црквама су пример томе: наместо филокалијско-светотајинског живота често имамо легализам, морализам, религиозни интелектуализам повезан са религиозним сентиментализмом (стр. 127–128).

Напослетку долазимо до проблема приватног религиозног језика или натурања вештачке квазирелигијског језика. Приватан религијски језик Лудовикос везује за радикалан апофатизам Лудвига Витгенштајна. Лудовикос прво указује на проблем онемогућавања успостављања било какве могућности успостављања онтологије као и метафизике код Витгенштајна. Са друге стране мистицизам, ап-

солутни трансцедентни елемент се не може ставити у речи већ може себе манифестовати чиме је он омогућио метафизички епистемолошки инструмент а то је тишина. Потом Лудовикос сматра да стриктно одељивање између метафизике и науке води и ка одбацивању научне хипотезе као стриктно метафизичке! (стр. 237). Међутим Витгенштајнове језичке игре су по Лудовикосу битне због тога што замењују митску и трансцеденталну самосвест, унутрашње – самокрепуто Ја и његов приватни језик. Специфични облици живота су у пракси једини означитељи људског постојања: биће, активност, интелект и говор су иницијација у заједничку праксу заједнице, не унутрашња интелектуална открића индивидуалне душе. Религија као облик живота према томе представља предање а не индивидуалну, поунутрашњену веру. Витгенштајн сматра приватан језик највећим непријатељем заједничког „облика живота“ који будући приступачан друштвеној реалности, конституише заједничку истину људског живота (стр. 240). Међутим приватни религијски језик Лудовикос дефинише као величање неисторијске душе према рационално-сентименталној концепцији Бога преко језика субјективних идеја и доживљаја независних од друштвених и историјских димензија језика. Следујући исказ психолога Церома Брунера – по коме централни концепт људске психологије јесте

концепт значења који је повезан са интенционалним стањима који представљају извесну културну заједницу што значи да живот и сопство нису напросто нешто индивидуално већ процес творбе смисла посредством културних шема и наратија, што је иницијално записано кроз употребу језика, који превасходно манифестује ову заједничну творбу значења у култури (стр. 246). Лудовикос руководећи се Максимом Исповедником указује да је суштина еклисиолошког језика превасходно христолошки и да га налазимо преко оваплоћења као онтолошке основе за материјално-историјску заједницу која постаје Тело Христово и њен језик који јесте реч-у-заједници-са-Богом, Св. Писмо и која јесте носилац благодати нествореног значења Бића (стр. 244).

Никола Лудовикос је својом књигом *Црква у изјашњавању. Апофатичка еклисиологија једносушности*, показао један бритац богословски став о кључним проблемима савременог црквеног живота бивајући искрен у излагању савременог црквеног живота. У свом делу је показао оно што увелико недостаје: богословском исказу углавном се замера да некритички користи друштвену теорију бивајући недовољно упућен или је уопште не користи сматрајући је злом по себи. Наравно да има теолога који знају и владају друштвеним наукама и који на прави начин контекстуализују теологију.

Стога допринос овог дела и лежи у конструисању богословског језика који је примењив у јавној сфери а који може да у потпуности задовољи савремену интелектуалну елиту. Слично је и са познавањем западне теологије: или се дивимо и не сагледавамо у потпуности исходе такве мисли или је превасходно одбацујемо посматрајући је кроз идеолошке оквире. Лудовикос већ барата са изворима и налази оно што јесте подударно православној мисли и његова критика није усмерена да буде контрапродуктивна и да некога повреди већ да поправи, ангажује и исправи онога коме је усмерена. Самим тим он уважава мишљење аутора о којима говори што је данас реткост пошто се углавном у јавном дискурсу напросто различита мишљења одбацују или некритички излажу. Овакав облик дискурса може послужити не само теолозима или студентима за еклисиологију и систематско богословље већ и сваком озбиљном интелектуалцу који не жели само да се упозна са савременим интердисциплинарним дискурсом православне теологије и друштвених наука већ и са начином вођења интердисциплинарног дијалога.

Славиша Костић
(slavisath@gmail.com)
Гимназија „Патријарх Павле“,
Београд

□