

Nikolaos Loudovikos, *Analogical Identities: The Creation of the Christian Self: Beyond Spirituality and Mysticism in the Patristic Era*

Studio traditionis theologiae. Explorations in Early and Medieval Theology

Turnhout, Belgium: Brepols, 2020.

386 + XV pp.

ISBN: 978–2–503–57815–6

Лудовиковова нова књига на енглеском језику *Analogical Identities: The Creation of the Christian Self*, представља трећи том теолошког пројекта који је започео са докторским радом *Евхаристијска онџологија* (српски превод Михаела Јагер 2011) и наредног тома *Church in Making. An Apophatic Ecclesiology of Consubstantiality* (SVS Press 2016). Треба нагласити да су сви томови овог пројекта претходно публиковани на грчком језику, да би временом добили проширено енглеско издање, који су имали за циљ промоцију Лудовикововог богословља које карактерише интердисциплинарни приступ тиме што пролонгира теолошко-филозофско-психолошки дијалог који има за циљ да одговор на савремена филозофска питања, друштвена кретања...

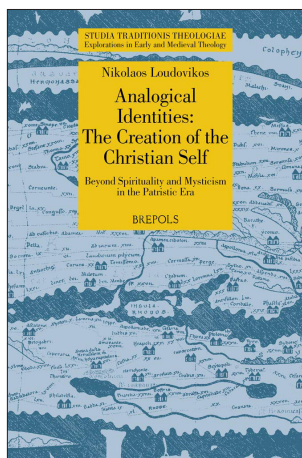
Ова студија представља заснивање једне православне теолошке антропологије, докле су се претход-

не две више бавиле православном еклисиологијом и онтологијом. Повод настанка ове студије јесте бављење проблематиком везаном за појам Хајдегеровог екстатичног субјективизма или издвојеног сопства Чарлса Тејлора — црпећи одговор преко грчке патристичке вере у божански установљену кохеренцију материјално створене ипостасне природе и бескрајног дијалогско-есхатолошког прогреса. Такође аутор је желео да покаже да је концепт хришћанског сопства далеко богатији од онога каквог нам је желео предочити Мишел Фуко.

На самом почетку Лудовикос изводи филозофску генеологију екстатичног субјективизма од Плотина, Оригена и Августина. Најпре у неоплатонизму наилазимо на егоцентрични нарцизам где се спознајна душа доводи у везу са поњеној природи разумним стварима — што доводи до наредног степена

када код Плотина и Прокла его или душа јесу божански (изнад суштинне) израз космичке душе и центар где надмоћно Једно комуницира бићима. То имплементирање у хришћанском платонизму је нешто што Лудовикос описује као стално присутну опасност навођења теологије од оваплоћења ка докетизму (стр. 1). Посебно је то изражено у Оригеновом есхатолошком докетизму у коме се наглашава силазак божанског Логоса у телу — али не и вазнесење у том телу (стр. 27). Наредни сегмент код Оригена јесу створена бића насупрот нестворене воље код Максима Исповедника што има за последицу да су то бића која поседују душу. Пошто је душа једини домен људске борбе за учествовање у Богу, иако је васкрсење тела и афирмисање историје од значаја за Оригена, ипак, преко повратка ка почетку и радикалној трансценденцији материјалне створености ка апсолутном скоку у нестворено — он заправо учи да ће сва створена другачијост бити прогутана од стране Бога и бити васпостављена људска природа. Код Оригена воља или жеља не представља људску природу у целости, као што је то случај код Максима, већ је то жеља душе која је жеља за Бога наместо жеље тела која је ирационална жеља за материјом или грехом. Душа стоји насупрот ирационалног тела и богоподобног духа и посредством вечне слободе душе успоставља контролу тела и контемплира Бога (стр 28) По Августину тело је

настало након душе и као такво би вајући објекат пропадања оно није носилац иконе Божије. Истинска философија претпоставља акт узношења у натприродни поредак, која по благодати ослобађа вољу од тела и ослобађа мисао од скептицизма посредством открочења које се сматра најбитнијим извором светлости за разум. Из овог разлога Царство Божије треба бити дематеријализовано тако да је оно уствари царство нематеријалних душа чинећи да тело буде у потпуној власти душе. Тело у овом погледу бива подвргнуто вољној доминацији душе. Овде Лудовикос види основни проблем: наиме онтологија гледана из перспективе августиновске и оригенистичке теологије се заснива на вољи као сили и доминацији. Духовне особе које следе овај образац у потпуности игноришу тело и било какав смисао историје. Они развијају страховите духовне образце самоспознаје, врлине и аскетских борби упоредо са страшћу егзистенцијалне слободе посредством унижавања материјалног елемента. Душа је затворени свет медитације и пошто ништа не дели мислећи субјекат од објекта онда је мислена рефлексивна оно што омогућава јединствени склоп Августинове метафизике и једини је критеријум истине докле опажај долази споља пошто је Августин у настојању да избегне манихејски сензуализам и пропратни материјализам, порицао било какву могућност да чула могу да утичу на душу. Међу-



тим Августина и Оригена су битни у развијању нечега што образује вољу за моћ или како Лудовикос дефинише нарцисоидно сопство. Грчки оци су почевши од Атанасија Великог у његовој полемици против Арија правили јасну разлику између суштине и воље у Богу, избегавајући концепт самопродуктиван Бог какав налазимо код Плотина. Августинов волунтаризам се заснива преко његове тријадологије на процесу волунтарног остваривања тако што се божанство испуњава посредством неисцрпљиве воље, љубави и Духа. Стога овде имамо комуникативну интеракцију са трансценденталном Сврхом. Овде видимо разлику између источне и западне традиције која не лежи у егзистенцији или персонализму већ у онтологији моћи а која је пројављена преко поистовећења суштине са вољом а не у отворености воље ка кенотичном постепеном остваривању достизања једносушности. Други аспект који је кључан у настанку модерне субјективности јесте когнитивна функција која је заснована на природној, људској свести и она је усмерена ка божанском Интелекту. Имамо и контемплативну

интроверзију коју је Августин успоставио у самој сржи хришћанске теологије а која је изражена као семиотика рационализма и емоције у једном продукту психологизма. То се посебно огледа у самоспознаји која је понајпре психолошког типа, као непрестано емоционално и рационалистичко самоопажање тако да се рецимо покајање код Августина дефинише као збир промена у самоспознаји и самосвести (стр. 41). Даље Лудовикос показује везу Августина са нововековним филозофима: у свом указивању на духовно унутар личности, Августин подразумева нешто што се противи природи и историји, међутим личност као потенцијални суверен који са инструментом репрезентативне мисли остварује своју вољу, чиме представља надмоћни онтолошки темељ Бића — због чега је близак Ничеу и Шопенхауеру који сматрају да представљање јесте функција воље (стр. 44). Поред тога Лудовикос налази у таквом хришћанском платонизму оно што је Ничеу помогло да оформи своје битне концепте мисли нихилизам и вољу за моћ. Тако код Ничеа нихилизам поништава природно историјско Биће а не успостављајући га у надвољном чину или превреднујући традиционалне вредности које воде порекло од Платона пошто је Ниче указао да сваки идеализам јесте носилац метафизике вредности. У Ничеовој визији нихилизам поништава онкрај платонистичког света духовних вредности док воља

за моћ настоји да преиспита платонске вредности тако што ће успоставити вредности земље и тиме преокренути Платонов свет. Персонални израз воље за моћ код Ничеа је натчовек који је негација платонистичке, рационалистичке личности која управља својим анималним поривима, која је подложна волунтаристичкој манифестацији мишљења као воље за моћ а не као потпора трансценденталних вредности (стр. 49). Назнаке европског нихилизма и модел натчовека могу се наћи у Августиновој антитези између опажајног и апстрактног, духовно-телесног, спекулацији савременог живота и недопажајног насупрот опажајног — као и код Оригеновог гностика који је једини истински духовни човек који то постаје преко духовног знања и доминацијом над материјалним, страстима и историјским институцијама. Управо се европски нихилизам и модел натчовека налази у тој подвојености духовног од материјалног, историје од интелектуалне активности личности од природе. Оци грчког Истока заједно са појединим оцима латинског Запада избегавали су ту поделу, приводећи целовито Биће у једну целовиту добро познату разлику између створеног и нествореног.

Лудовикос у поглављу о теологији воље Максима Исповедника и комплетном сопству (стр. 65–88) појашњава Максимов концепт воље тако што је егзистенцијализовао вољу као прости, разумни и

витални апетит насупрот Аристотеловом саветодавном избору која није пасивна привлачност према предмету већ ментална, метафизичка привлачност, интелектуална и апстрактна као саговорник апетита, саветодавног избора и суда. Уколико узмемо тај концепт воље, као природне воље која представља унутрашњи живот целокупне природе као пламтећа жеља за слободом и непропадљивошћу што је супротно Аристотеловој и Оригеновој екстатичној вољи. Уводећи такав принцип воље као горуће жеље изнад разума, која повезује не само разум већ и осећаје, жеље, телесну димензију, као и оно што би психолози назвали несвесним у онтологији која је чини есхатолошком чинећи је онтологијом слободе природе: природа настаје посредством слободне жеље и у дијалогу са божанском жељом. Природа није само неопходни терет већ је у својој сржи слобода. Насупрот платонске антропологије и епистемологије Оригена и Евагрија која уздиже надмоћну позицију интелекта, Максим посредством воље промовише егзистенцијалну целину личности тако да посредством Макаријевог исихазма то добија одраз у задобијању есхатолошке целине Сопства, у психосоматским, историјским и космолошким димензијама. Преко своје конститутивне воље у дијалогу са божанском вољом створено биће напредује, бескрајно и лично испуњавајући материјалну и ин-

телектуалну обухватност природе — њену једносушност и тиме Максим превазилази Платона и Аристотела у назначењу да створена природа нема границе. У поглављу о Симеону Новом Богослову, Лудовикос указује да интелектуална вера која се везује за представљање јесте потпуно егзистенцијално одбацивање истинског обожења човека по Симеону (стр. 92). Воља по Симеону подразумева преображај знања у догађај заједничарења, остваривање личносног у перспективи иницијалног уживања у целомитом Бићу. Симеон инсистира на боговиђењу: оно подразумева личну, љубавну активност покајања у црквеном начину живљења и контемплирања. Виђење Божије је последица смирења, понизности и покајања као увећавајуће понирање у тајну Христову да би преко Крста и жртве образовали Тело Цркве. Обожење не зависи само од интелекта већ од људског тела и душе што се добија евхаристијским причешћем двома Христовим природама: божанским и човечанским. У поглављу о Григорију Палами се указује на онтологију као есхатолошки потенцијал: егзистенција је могућност слободног есхатолошког употпуњавања целе суштине природе у Христу. Пошто је у Богу идентитет суштине и егзистенције потпун Бог поседује доброту која није квалитет већ суштина. У разумној творевини егзистенција остварује потенцијал индивидуе да актуализује његов или њен жи-

вот — егзистенције као истинског живота у доброту коју просечан човек чини егзистенцијално универзалним. Услед тога човек може одлучити да ли заиста жели живети или бити мртав истинском животу зависећи од есхатолошке мобилизације своје егзистенције коју може искористити у свом животу. У овоме Лудовикос разликује две врсте апофатизма: философски апофатизам који је тако структурисан да указује на онтолошку немогућност истинског и потпуног заједничарења са учествовањем у Једном — и овде лежи духовна дубина што је од поштовања у философском смислу међутим теолошки апофатизам као феномен који следи и коме не претходи партиципација изнад речи и у нествореном долази и настоји ка отварању онтологије истинског, природног бића и ка есхатолошком употпуњењу. Апофатизам овде јесте знак дубоког и истинског заједничарења-партиципације истинитог психосоматске индивидуе у његовом-њеном истинитом Богу (посредством тога што је ова божанска реалност омогућена посредством божанских створених и нестворених енергија). Даље по Палами разум нема само божанску већ и психолошку функцију. Стога по њему он заслужује преображај и сву могућу мудрост и снагу актуелног, неодредивост и мноштво попут тела и духа, комплексног и неизреченог, лепоте и мистерије, осећање и разум, патњу и емоцију... Стога обожење или

христификација подразумева свачула и функције на нивоу разумског бића пошто природно сопство опстаје у свом есхатолошком изразу (стр. 150)

Следе два битна поглавља — *World and Existence, nature and person: the being of self and the meaning of its consubstantial universality* (стр. 153–203) и *Beyond spirituality and mysticism: the poiesis-creation of the self as an analogical identity* (стр. 207–270). У овом првом поглављу је појашњавао достигнуће православног персонализма. Разлог због чега су оци успоставили чврсто личносно разликовање три личности Божанске Тројице Једног Бога, изводећи Оца, Сина и Светог Духа је исти разлог због кога Плотин није успео да изведе унутар Једно, Интелект и Духа — јединосушност. Разлике у суштини између три ипостаси код Плотина долази од чињенице многобројне разлике и јерархијског разликовања једне и исте суштине деградира ипостасно разликовање и потенцијал за индивидуализацију првенствено због тога што напослетку представљају јединствену јерархијски деградирану реалност. Једносушност код Отаца представља сваку од ових ипостаси као целовиту, потпуно препуштenu једној суштини Оца који је гарант разлици између ипостаси, њиховој једнакости и потпуности. Првенствено због тога што су оне личности (стр. 169). Међутим у овом случају монархијанизам Оца подразумева то-

талну предају Његове суштине другим двома Личностима на рађању и исхођењу чиме се ипостаси разликују изван времена и простора. Управо ту Лудовикос види разлику између тријадологије на Истоку и Западу: изложење разлике унутар идентитета суштине — по речима Василија Великог. Потом ово има импликације на антрополошком нивоу: уколико имамо искушење екстатичне-самотрансценденције природе зарад бенефита односа који би омогућио личносну другачијост што неминовно води до трансцендентног персонализма, што води ка фантазијског надвољног развоја нарцистичке другачијости који стрепи од природног ограничења. Ту уствари видимо одвајање од онтологије актуелне особе докле је онтологизација особе као метода дистанцирања бића од суштине да би заиста могла да постоји нешто посве друго (стр. 179). Овде прави паралелу са појмом селф-објекта Хајнца Кохута: имамо објекат центрираног либида који реално сагледа објекте око себе и нарцисистички који поседује селф-објекте. То подразумева посматрање људи на нарцисоидан начин идеализовања других који се стапају са субјектом тако да остаје илузија да је он или она савршен-а. Приликом психолошког узрастања људи преображавају грандиозно сопство у реалистичко самопоуздање и реалистичним, личним циљевима премда је фундаментални облик људског постојања борба за пости-

зање нарцисоидног еквилибрију-ма борба против нарцисоидне изложености. Патристичко виђење инсистира на једносушности која надилази садашње поделе природе, објављујући егзистенцијалан и онтолошки узрок. У овом другом поглављу, акценат је стављен на изазове модерне импликације неоплатонизма: у теолошком смислу имамо вештачко повезивање Августина и Максима Исповедника као код Брајана Дејлија (стр. 237), модерног превредновања Оригена код Бера, Лекаса, Цамаликоса (стр. 233) или изнова фаворизовање апокатастазе што налазимо код Дејвид Бенгли Харта и Иларије Рамели. У овом последњем случају Лудовикос указује да једино могуће тумачење апокатастазе јесте оно какво налазимо код Максима Исповедника: у првом случају испуњење унутрашњег принципа врлине, друга јесте обнова све створене природе преко васкрсења а трећа је успостава моћи душе у њеном природном стању пре пада. У овом случају ће грешници изгубити сећање зла али неће учествовати у Богу и неће бити обожени. Другим речима проблем апокатастазе јесте у ономе што Џон Пантелејмон Манусакис означава као одбацивање и вештачко наметање интелектуалне слободе људима од стране Бога што је било увек страно православном богословљу. Напоследку Лудовикос образлаже оно што чини људску субјективност посматрану са хришћанске стране: људска слобода

која је отворена за самостварање у са-одношењу је богодолична. Људска природа је отворена природа. Заједница са другима потиче од мене али се константно верификује преко другог. Воља је такође воља за другог — за спас другог тј. воља за једносушношћу. Моја самосвест и самоспознаја је увек у промени према све дубљој самосвести зарад дубље заједнице са реалним другима. Услед тога психолошко бива повезано са онтолошким и то није повезано са Ја-психологијом већ са аналошким и синергетским отварањем за истину бића. Етичко бива повезано са онтолошким тако да не постоји различито индивидуално морално достигнуће већ допринос заједничком циљу остваривања унутар заједнице, на аналошком и синергетичком путу. Идентитети се формирају не посредством диктата већ увек преко слободног дијалога, увек долазећи из будућности докле узрочници истог користе своје предање као искру за њихов дијалог који помаже да се аналошки оствари интер-значање.

Потом се може наћи чланак: Личност уместо благодати и наметнута другост: коначно богословско становиште Јована Зизјуласа који је публикован на српском језику. Интересантан је последњи рад An Aquinas for the Future (стр. 337–356) који уствари представља Лудовикосов дијалог унутар Радикалне ортодоксије — а који је започео зборником *Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy*, Ashgate

(2009). На почетку бивајући критичан према учењу Томе Аквинског да се Богу може приступити преко интелектуалне моћи душе тј изједначавајући ум, Биће и истину, Лудовикос указује да ово показује Платинову психологију код Аквинског што је опет утицај хришћанског неоплатонизма (стр. 339) што представља хришћански ниҳилизам који је касније преобликован у секуларни ниҳилизам. Код грчких отаца је дат нагласак на пневматолошки обликованом христоцентричном потенцирању на заједничарењу, тако да се Василије Велики помера од било каквог платонизујућег концепта знања ка заједници са тројичним Богом као присуства Божијег и спајајући се са Богом преко љубави и у Духу. Контемплација подразумева лично егзистенцијално наслеђе Бога у човеку (стр. 345). Међутим оно што може послужити као нека заједничка црта са православном антропологијом јесте Томина мисао по којој *природно постоји зарад најприродној* (стр. 348) премда тај концепт није у великој мери разрађен као што је то учињено у паламизму а посебно ако се указује на створени дар: енергија Божија претпоставља активно триипостасно биће које својом суштином дела споља да би омогућио и створио или се сусрео са одговарајућим енергијама створених ипостасних бића.

Међутим у овој студији изостаје кључна веза између романтизма и платонизма као и зашто је неоплатонизам толико заступљен код не-

ких теолога од новог века до данас. Засигурно студија која нам то показује јесте Alexander Hampton, *Romanticism and the Reinvention of Modern Religion: The Reconciliation of German Idealism and Platonic Realism* (Cambridge University Press, 2019). Хамптон са правом указује да је романтична рехабилитација религије настала од стране Шлајермахера, Шлегела, Шелинга, Хелдерлина и Новалиса тежила да религију више смести у област естетике што је водило ка естетичкој индивидуализацији религије и утрло пут за фаворизовање духовне а не и религијске категорије у одређеним круговима. У том подухвату су покушали да интегришу пантеистичке традиције унутар платонистичко-хришћанске традиције посредством језика романтистичке естетике а да у исто време одбаце доктринарне карактеристике хришћанства. Другим речима платонизам је у овом случају посматран као интелектуални извор за обнову религије (Hampton 2019, 53). Насупрот оваквом схватању религије су устали немачки филозофи Јакоб Хаман, Франц Хајнрих Јакоби, Томас Виземан који су са својом критиком разума указали да разум, а ту су мислили на филозофски разум као и модерна наука, може да има потпуно нереалистични импулс тако да може оставити здрав разум иза себе. Потом је битна примеса којом ниједна коначна ствар не може бити спозната изван отворености разума према бесконачном пошто се тиме побија ва-

лидност и достигнућа онтологије или епистемологије као чисто филозофских достигнућа. Разум је истински до опсега када тражи или пророкује теоретско или практично достигнуће његовог одређења које је захваљујући паду омогућено посредством божанског оваплоћења. Не постоји стога дуализам између разума и откривења: истински разум антиципира разум докле је откривење од истинског разума које непрестано наилази као догађај, које Христос надмоћно показује јесте свет као творевина.¹ Но наслеђе романтистичког поимања религије се јавља посебно код одређених протестантских теолога где се дух ставља наспрам реалности, чисте форме и нагоном за екстремну дистанцу Бога и света што води до теопанизма који води ка другости Бога. Излаз је донекле у аналогiji Ериха Прзиваре: Бог све у свему. Иако у први мах означава да све створено није идентично са Богом већ је у исти мах створено као похвала и видљивост Бога. Сличност упозорава на Божије присутности у свету и човеку који никад не допушта човеку да делује и мисли без Бога или да се стапа са Богом.² Лудовикос тај метод пре-

правља указивањем на дијалошку онтологију: директна заједница са Богом је могућа једино посредством синергичног учествовања у његовим личним — суштинским енергијама и никако другачија. То води до интер-значајности Божјег Царства које започиње као црквена интерјезичност. Аналошка реализација сопства представља отворени идентитет који претпоставља отварање ка божанској бесконачности што ће личности омогућити промену ка дубљој самосвести продубљивањем заједнице са другим и спознаје да не постоји одвојено морално достигнуће већ увек води ка доприносу шире заједнице, потом имамо значај слободног дијалога за формирање идентитета као и давање акцента отвореној историји која указује на истинску слободу истинског појединца да гради корак по корак дубље и одговорно значење унутар одговорних заједница у историји. Засигурно ово Лудовиково дело може бити од интересовања теолога, филозофа и психолога а посебно ће верујемо бити интересантан наставак ове књиге који аутор најављује а који ће носити наслов: *Consubstantial Selves: Beyond the Self-referring Subject* (стр. X).

¹ John Milbank, "The theological critique of philosophy in Hamman and Jacobi," in *Radical Orthodoxy. A new theology*, ed. by John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward (New York — London: Routledge, 1999), 23–27. <https://doi.org/10.4324/9780203046197>.

² Ivica Raguž, „Erich Przywara o reformaciji“, *Diacovensia*, Vol. 27, No. 2 (2019): 242–244. <https://doi.org/10.31823/d.27.2.1>.

Славиша Косић
(slavisath@gmail.com)

Гимназија „Пајријарх Павле“,
Београд

□