

УДК: 271.2-1(049.32) ; 111.1(049.32)
ИД: 195689484
Приказ

ДОЦ. ДР МИКОЊА В. КНЕЖЕВИЋ¹

ОНТОЛОГИЈА ДИЈАЛОШКЕ УЗАЈАМНОСТИ²

Приказ књиге: Ν. Λουδοβίκος, Οἱ τρόμοι τοῦ προσώπου καὶ τὰ βάσανα τοῦ ἔρωτα. Κριτικοὶ στοχασμοὶ γιὰ μιὰ μετανεωτερικὴ θεολογικὴ ὄντολογία, Ἀθήνα : Ἄρμος 2009, 202 pp., ISBN 978-960-527-560-0

Књига Николе Лудовикоса *Σύραхови личносῑи и муке ероса* представља колекцију четири ауторова претходно објављена огледа, чији се заједнички имени- тель може одредити већ из поднаслова књиге: сви они се, дакле, односе на покушај заснивања једне постмодернистичке (богословске) онтологије, а тај покушај је спроведен путем критичког сагледавања мисаоних огледања неких од водећих грчких мислилаца друге половине XX вијека, припадника такозване „генерације 60”. Тако, осим краћег „Предговора” (7–10) и „Епилога” (177–182), у којима се таксативно резимују главне ауторове тезе, те ауторовог осврта на критички приказ његове књиге *Θεολογία* (185–196), књига обухвата четири поглавља: 1. „Личност умјесто благодати и наметнута другост. Коначно теолошко становиште митрополита Јована Зизиуласа” (13–66), 2. „Ерос као пут теологије и слободе. Еросна вишесмисленост Христа Јанараса” (69–111), 3. „Ка промјени парадигме у православној теологији. Монолог поводом античког идеализма Стелија Рамфоса” (115–152), и коначно 4. „Екстаза као силазак. Паламитска позадина теологије о. Софронија” (155–173). Усљед ограниченог простора што га овај

¹ mikonja_knezevic@yahoo.com

² Приказ је примљен 5. новембра 2012, а прихваћен за објављивање на састанку Редакције Зборника одржаном 19. децембра 2012.

приказ подразумеива, у наставку ће бити наведене само неке од најважнијих теза до којих је Лудовикосу у овој књизи посебно стало.

У првом поглављу аутор испитује главне теоријске поставке свог некадашњег учитеља, иначе свјетски познатог теолога православне провенијенције и до-скорашњег председника Грчке Академије наука и умјетности, Јована Зизиуласа. Његова анализа усмјерена је у два правца: најприје, он испитује Зизиуласово тумачење патристичких извора на којима је заснована православна теолошка традиција, а потом истражује Зизиуласове идеје узете саме по себи, и то у оквиру разматрања актуелних богословских, философских и психолошких расправа. Већ је овим читаоцу начелно стављено до знања да Лудовикос сматра како Зизиулас на један неуверљив начин тумачи свете оце, те да сопствене идеје – и идеје модерне епохе – учитава у отачке списе, правећи тако методолошки неопростив гријех анахронизма. Један од таквих примјера за Лудовикоса је, рецимо, пројектовање модерног интерсубјективизма на патристичко предање, чиме се такозвана релациона онтологија, иначе иманентно својствена том предању, контаминира модернистичким настојањима у том правцу.

Један од основних приговора којег Лудовикос упућује митрополиту пергамском тиче се његовог разумеивања сопства, односно *субјективности* – што је кључни философски и теолошки проблем модерног доба. По његовом схватању, вођен тежњом да преко онтологије личности понуди одговор на темељно онтолошко питање философије – на трагу Флоровског и Тилиха, како сматра Лудовикос – Зизиулас, заправо, свој појам субјективности, то јест личности, формује под утицајем декартовог, локовског и кантовог поимања сопства, а које је конституисано, сматра аутор, преко разликовања ноуменалног и емпиријског сопства. На том фонду, иначе карактеристичном и за неке представнике руске религијске филозофије који су стварали под утицајем њемачког класичног идеализма, Зизиулас инаугурише у човјековом (а исто тако и у божанском) постојању двије стварности, од којих једна, *личности*, бива посматрана као носилац слободе, док друга равна, равна *природе*, бива инаугурисана као носилац нужности. Тако је, по Зизиуласу, онако како га види његов бивши ученик, с једне стране „трансцендентална личност представљена као радикална слобода”, док је, с друге стране, личности супротстављена природа представљена као „царство слијепе нужности”.

Насупрот оваквом једном дуалистичком становишту, које, у полемичком жару, стигматизује као манихејско, Лудовикос инаугурише појам „личносне природе”, истрајавајући на чињеници да је, сходно отачком предању, сама природа већ по својој иманентној структури, односно по свом инхерентном логосу, *слободна* и као таква већ по себи *релациона*. Анализујући релевантне изворе, Лудовикос настоји показати да зизиуласовска тумачења пате од видних једностраности; тако, рецимо, у патристичким изворима немогуће је, по њему, наћи некакву радикалну дијалектику личности и природе. Природа и личност се остварују у једном *дијалогском* начину постојања, пошто су логоси природе позив на дијалог

са Богом, а који за циљ има остварење истинског бића и аутентичног начина човјековог постојања, које би било „сагласно природи”, односно сагласно природном назначењу које кроз слободни пристанак у дијалошком остварењу треба да буде спроведено у дјело. Тако, рецимо, за Максима Исповједника природа представља садржај личног дијалога између логосних бића, те стога није раздвојена од личности; она постоји као јединствена стварност бића-као-дијалошког-догађаја, дијалога који је увек *личан*. По Лудовикосу, зизиуласовска концепција субјективности са њеном дијалектиком личност-природа јесте, заправо, *ипредмодерна*, будући да не посједује унутрашњу динамику, а инстинкте, страсти, несвјесно, и сл. занемарује у процесу самоизградње личности.

Друга ставка коју, поред многих осталих, Лудовикос приговара Зизиуласу јесте његово разумијевање кључног патристичког појма *монархије* Оца. Том приликом он настоји да конституцију личности мимо суштине, путем асиметричне узрокованости, коју сугерише Зизиулас, замијени идејом конституције субјекта путем *дијалошке узајамности*, чиме би се, како сматра, избјегло тумачење личности и њеног ексклузивитета путем једне „наметнуте другости”. Како конституисање појма субјективности/личности у хришћанској мисли полази од начина постојања трију божанских личности, који се онда транспонује на ниво антропологије, разумијевање овог појма је од суштинске важности за разумијевање човјекове личности. По Лудовиковом мишљењу, монархија, а отуда и разумијевање личности, несхватљива је без идеје реципроцитета, то јест *дијалошке узајамности*; наиме, она није нешто што Отац сам по себи посједује, а што би му омогућавало да нерципрочно конституише друге двије божанске личности путем наметнуте другости, него мора бити схваћена као нешто што Оцу друге двије божанске личности тек омогућавају; другим ријечима, одбацујући од стране Зизиуласа онтологизовани појам асиметрије, што га иначе уводи Емануел Левинас, и његово транспоноване на тријадолошку раван, Лудовикос конституцију личности кроз идеју монархије разумијева кроз процес узајамности, гдје би и сама неузрокованост, као другост Оца, била замишљена кроз дијалошку саконституцију са друге двије личности, које би му, тако, *заузврат* давале његову сопствену другост. Оваква промјена парадигме има по њему далекосежне антрополошке реперкусије: од зизиуласовског пасивистичког становишта, које одриче иницијативу јаства и латентно инаугурише гашење његове жеље, треба прећи на реафирмацију патристичког појма природе и жеље, која у свом екстасису налази у сфери трансценденције пуноћу реалног Другог, ка којем је изворно и упућена. Тиме се превладава лакановски – и зизиуласовски – појам жеље, а другост се формује у дијалошкој узајамности, приликом чега се чува пуноћа другости, природе и сопства на обје стране одношења.

У другом поглављу Лудовикос разматра поимање *ероса*, још једног кључног појма античке и патристичке философије, у дјелу познатог грчког философа Христа Јанараса. Компаративном анализом текстова, као и утврђивањем заједничких мисаоних парадигми, Лудовикос долази до закључка да је Јанарас

своју концепцију ероса израдио поглавито под утицајем Владимира Соловјева, на чије је, опет, схватање утицао широк спектар мислилаца, почевши од Плотина, преко Спинозе, Шелинга и њемачких мистичара. Као што за Соловјева полни ерос, као начин превладавања егоизма, садржи и једну космолошку димензију, представљајући тако једну кохезиону силу која доприноси постизању идеала *свејединства*, тако и за Јанараса управо полни ерос, кроз једну врсту натуралистичке екстазе, како сматра Лудовикос, представља начин превладавања самољубља и пут достизања егзистенцијалне пуноће човјека и саборног карактера личности. Не без присутне двосмислености и (привидне) противрјечности – од личности као екстатизма саборности у односу на природу до личности као еросног екстасиса у једном натуралистичком кључу – и за Јанараса је, по Лудовикосу, карактеристична дихотомија природа-личност, јер не остаје јасно коме сама екстаза, као лијек против егоизма, коначно припада – природи или личности. По њему, код Јанараса апсолутна трансцендентност иде напореда са најчистијим натурализмом, приликом чега се личност поистовјећује са полным еросом, и гдје се преко екстазе превладава нужност самољубиве природе. Тим својим инсистирањима, јасно укоријењеним у идејама руских мислилаца, али и примјеном онтолошке херменеутике хајдегеровског типа са примјесима сартровских антрополошких разматрања на патристичке изворе, Јанарас додатно радикализује дихотомију природа-личност и завршава, по Лудовикосу, у једној еминентно филозофској антропологији платоновског типа. Овакав приступ, сада са посебно израженим поистовјећењем природе са нужношћу, Лудовикос посебно евидентира у познијим Јанарасовим радовима, у којима онај јанарасовски екстасис еросног односа поприма димензије једног ескапизма од природе, ескапизма који се налази на самим границама манихејства.

Као и у случају Зизиуласа, и овдје Лудовикос истрајава на патристичкој замисли *природе као слободе*, подвлачећи да без референтности на трансценденцију, на дијалог и преображај у Светом Духу, јанарасовски ерос (и тјелесна љубав уопште) „прелази у крајње нарцисоидну себичност”, гдје се, дакле, љубљени у коначној анализи „приватизује” и подређује циљу самореализације сопства („еросно треба другог пошто само он представља оруђе мог личносног остварења”). Оно што Јанарас, једнако као и Зизиулас, потребује јесте, сматра Лудовикос, једна „позитивна отачка теологија природе”, која би ревидовала „поцијепаност” јанарасовског ероса између „празне, екстатичке напуштености” и једне „натуралистичке нарцисоидности самоостварења”.

Треће поглавље Лудовиковосове књиге преиспитује теоријске поставке постпатристичког „заокрета” Стелија Рамфоса, те његово постулисање једне „секуларизоване теологије”, која би, у кључу једног „самодовољног хуманизма”, по ријечима Чарсла Тејлора, за посљедицу имала брисање Бога у човјековом субјективизму, и гдје би – мимо статусног одбацивања Божије егзистенције – он био аболиран у сопству и његовом уживању. Лудовикос критикује Рамфосово спровођење Бултманове познате идеје „демитологизације” јеванђеља, којом овај је-

лински мислилац настоји релативизовати и оспорити кључне основе хришћанског учења, укључујући и фундаменталну онтолошку тезу везано за Христово васкрсење. Коначно, у посљедњем поглављу књиге Лудовикос настоји испитати утицај Григорија Паламе на теоријске увиде Софронија Сахарова, посебно истрајавајући при томе на холистичком, психосоматском карактеру хришћанске екстазе као специфичној одлици изворног хришћанског предања. Дистингвишући платоновски и исихастички смисао појма екстазе, Лудовикос показује како се Сахаров налази на паламитској линији тумачења: екстаза не подразумијева само ход ума навише, као што је то био случај у платоновској традицији свих школа (посебно код Плотина и Оригена), него и погружавање ума у дубине „унутрашњег човјека” – несвјесног, како бисмо рекли модерним језиком – чиме се цјелокупна психофизичка конституција човјека, заједно са цјелокупном природом, преображава у сусрету са Богом. Овакав један приступ на много је већој духовној разини од фрагментаризовања човјека и ниподаштавања тјелесног аспекта у екстази платоновског типа.

Једна од многих позитивних страна ове занимљиве и веома подстицајне књиге јесте њен полемички тон и покушај замјене парадигми мишљења. Умјесто (свагда удобног, али сасвим стерилног) епигонског понављања теза етаблираних ауторитета, Лудовикос врши стална преиспитивања традиције којој припада и нуди нова разумијевања заједничких претпоставки од којих се унутар те традиције полази. Његова реинтродукција појма *једносусићности*, којег модерни теолози махом заобилазе, његов предлог да „онтологија личности... треба да се ослободи свеза трансценденталног идеализма субјекта”, његово одмјеравање не само са етаблираним теолошким, него и философским и психолошким струјањима, те настојање да православну теологију укључи у најважније аспекте савремене интелектуалне знатижеље и да јој одговарајуће мјесто у модерним расправама, од вишеструке је користи и свакако показује пут плодног дијалога једне мисаоне традиције са свим изазовима које модерно доба пред њу поставља. Отуда, са посебним задовољством препоручујем ову књигу за читање, уз израз великог жаљења што је једна тако вриједна публикација доживјела један тако лош превод на српски језик (види: Никола Лудовикос, *Сџрахови личности и муке ероса. Криптичка разматрања њосџмодернистичке богословске онџолоџије*. Превели Д. Николић, Б. Мркаја, Савремене Богословске дискусије № 5, Цетиње : Манастир Рождества Пресвете Богородице — Свештени Манастир Цетињски 2011), о чему ће бити више ријечи неком другом приликом.