

UNIVERZITET EDUKONS
Sremska Kamenica
FAKULTET ZA SPORT I TURIZAM
Novi Sad

KINEZIOLOŠKI FENOMENI U
PRAVOSLAVNOJ ONTOLOGIJI
Doktorska disertacija

Mentor:
Prof. dr Zlatko Ahmetović

Kandidat:
Mr Goran Gojković

Sremska Kamenica, 2016.

KLJUČNA DOKUMENTACIJSKA INFORMACIJA

Redni broj: RBR	
Identifikacioni broj: IBR	
Tip dokumentacije: TD	Monografska dokumentacija
Tip zapisa: TZ	Tekstualni štampani materijal
Vrsta rada (dipl, mag, dr): VR	Doktorska disertacija
Ime i prezime autora: AU	Goran Gojković
Mentor (titula, ime, prezime, zvanje): MN	Prof. dr Zlatko Ahmetović
Naslov rada: NR	KINEZIOLOŠKI FENOMENI U PRAVOSLAVNOJ ONTOLOGIJI
Jezik publikacije: JP	Srpski
Jezik izvoda/apstrakta: JI	srpski /engleski
Zemlja publikovanja: ZP	Republika Srbija
Uže geografsko područje: UGP	AP Vojvodina
Godina: GO	2016.
Izdavač: IZ	autorski reprint
Mesto i adresa: MA	Novi Sad, Radnička 30a
Fizički opis rada: FO	(11 poglavlja, 182 stranice, 245 referenci)
Naučna oblast: NO	Društveno-humanističke nauke
Naučna disciplina: ND	Filozofija sporta
Predmetna odrednica, ključne	Kineziologija, kineziološki fenomeni, ontologija,

reči: PO	pravoslavlje
UDK	
Čuva se u: ČU	Biblioteka Univerziteta Edukons
Važna napomena: VN	
Izvod/Apstrakt IZ	<p>Naša načelna pretpostavka u radu koji slijedi jeste ta, da sport nije ništa drugo do li sekularizovani vid hrišćanstva. S tim u vezi, nastojaćemo tu tezu potvrditi primjerima koji su (sekularizovani, doduše) u sportu, ali su komplementarni načelima hrišćanske asketike.</p> <p>Stoga, paralelno sagledavanje asketike i sporta biće u tome da se pokaže da asketika predstavlja rukovođenje duše putem tijela, dok sport predstavlja vođenje tijela dušom; asketika nastoji na kulturi tijela – sport nastoji (istrajava) na fizičkoj kulturi; askete sprovode askezu duha – sportisti su askete tijela, itd. Dakle, asketika (pravoslavna) i sport predstavljaju najdublje aspiracije ljudske duše, odn. tijela, a to su: savršenstvo, sklad, ljepota, dobro, istina, svetost. Askezom se hrišćanin uzdiše iznad nivoa animal rationale, a šta drugo radi sport ako ne isto. Asketika svoju suštinu iscrpljuje u čovjeku inherentnoj težnji za Ljepotom (Bogom) i ljepotom (duše), dok sport predstavlja istovjetnu težnju kroz fizički podvig i umješnost.</p>
Datum prihvatanja od strane NN veća: DP	28.06.2016.
Datum odbrane: DO	
Članovi komisije (ime i prezime, titula, zvanje, naziv institucije, status): KO	<p>Predsednik: Prof. dr Milan Nešić, redovni profesor, Fakultet za sport i turizam Novi Sad Član: Prof. dr Zlatko Ahmetović, redovni profesor, Fakultet za sport i turizam, Novi Sad; mentor Član: Prof. dr Željko Vučković, redovni profesor, Pedagoški fakultet, Sombor</p>

KEY DOCUMENT INFORMATION

Number *consecutive: ANO	
Identification number: INO	
Document type: DT	Monograph documentation
Type of record: TR	Textual printed material
Contents code (BA/BSc, MA/MSc, PhD): CC	PhD
Author: AU	Goran Gojković
Mentor (title, name, post): MN	Zlatko Ahmetović, PhD, full professor
Document title: TI	KINESIOLOGY PHENOMENA IN ORTHODOX ONTOLOGY
Language of main text: LT	English/Serbian
Language of abstract: LA	English/Serbian
Country of publication: CP	Serbia
Locality of publication: LP	AP Vojvodina
Year of publication: PY	2016.
Publisher: PU	Author
Place of publication: PP	Novi Sad, Radnička 30a
Physical description: PD	(11 chapters, 182 pages, 245 references)
Scientific field: SF	Socio Human Sciences
Scientific discipline: SD	Philosophy of Sport
Subject, Key words SKW	Kinesiology, Kinesiology phenomenon, Ontology, Orthodoxy
UC (universal class. code)	

Holding data: HD	Educons University library
Note: N	
Abstract: AB	<p>Our principal assumption in the work that follows is that the sport is not nothing but a secularized view of Christianity. In this regard, we will strive to confirm this thesis by examples from sport (although secularized), but complementary to principles of Christian ascetics.</p> <p>Therefore, parallel consideration of asceticism and sport will be in that to show that asceticism represent management of soul through the body, while sport represents managing the body by the soul; asceticism endeavor on the culture of the body, while sport endeavors (persists) on physical culture; ascetics implement the spirit of asceticism, while athletes are ascetics of the body, etc. Therefore, (Orthodox) asceticism and sport represent the deepest aspirations of man's soul, resp. the body; which are namely: perfection, harmony, beauty, goodness, truth, and holiness. Christian asceticism rises above the animal rationale, and what does sport do, if not the same. Asceticism exhausts its essence in man's inherent aspiration toward Beauty (God) and beauty (of the soul), while sport</p>
Accepted by Sc. Board on: AS	28.06.2016.
Defended/Viva voce Ph D exam. on: DE	
PhD Examination Panel: DB	<p>Chairperson: Milan Nešić, PhD, full professor, Faculty of Sport and Tourism, Novi Sad</p> <p>Member: Zlatko Ahmetović, PhD, full professor, Faculty of Sport and Tourism, Novi Sad, mentor</p> <p>Member: Željko Vučković, PhD, full professor, Teachers' College, Sombor</p>

UVOD

Rad koji je pred nama, uglavnom se bazira na kineziološkim fenomenima kroz spektar sporta, te će se težište razmatranja pretežno bazirati na sličnostima između kinezioloških fenomena u sportu, odn. sporta i istih/sličnih u ontologiji pravoslavne Crkve. Dakako, šire polje istraživanja se odnosi na kineziološke fenomene i vjeru uopšte, ali da bi preduprijedili raspljinjavanje tematske argumentacije, ograničićemo se na Pravoslavlje. Naravno, time ne želimo reći da u drugim religijama ne postoje slični/istovjetni fenomeni (ili, što nam nije ni na kraj pameti, isticati u smislu superiornosti Pravoslavlje nad ostalim religijama!?), nego da je ovaj pad „usko specijalizovan” kada je pojam vjere u pitanju. Čak, naprotiv, i u drugim religijama (Islam i Judaizmu, prevashodno) postoji široko i veoma interesantno (i, u tom smislu, potencijalno jako plodotvorno) polje istraživanja slično ovome, no to bi zahtijevalo barem trostruki obim pada i vremena koje bi se utrošilo na istraživanje istih.

Rad je tematski koncipiran na komparativno razmatranje/prikaz kinezioloških fenomena u sportu (prevashodno) i istih u opitu (iskustvu) asketske prakse kao osnovne niti-vodilje pravoslavne ontologije po pitanju istih. Da bi preduprijedili izvjesne (eventualne) prigovore da teološka dimenzija izlaganja nema veze sa temom, treba jasnije posmatrati sljedeće dimenzije: pojam vremena, prostora, Bitka uopšte, pa, samim tim, i kineziološki fenomeni, koji imaju *drugačije shvatanje* u ontologiji Crkve. S tim u vezi, *ne može* se očekivati uobičajen (za kineziologiju) vokabular niti pristup temi sa aspekta pravoslavne ontologije: paralaksa koju zahtijeva tematska argumentacija jeste, prosto, drugačija, te je kao takvu treba shvatiti i prihvatiti. Hrišćanstvo nikada nije negiralo značaj tijela, ali, sa druge strane, za razliku od, recimo, zapasnjačkog kulta tijela i tjelesnog, uvijek je davalo prednost duhu. I upravo je suština u ovom *balansu* između duha i tijela u ličnosti čovjeka. Otuda, naizgled suviše analize kada je

ontologija Crkve u pitanju, ali je to – prosto naprosto – *način* na koji se izražava tema jezikom pravoslavne ontologije. S druge strane, pokušali smo da prikažemo kineziologiju *uopšte*, odn. *kretanje* kao dinamičku zakonomjernost, odn. ontologiju svijeta. Otuda smo počeli sa apstraktnom *kineziologijom misli* iz prostog razloga da bi pokazali da je kretanje nešto što je *zakonomjernost* svega stvorenog (pa time i onoga što se jako široko klasifikuje pod *duhovnim*), a ne samo tjelesne ipostasi čovjeka.

Novozavjetna antropologija nam pokazuje da tjelesno vežbanje nije strano hrišćanskom poimanju svijeta. Naime, hrišćanska trihotomija nas upućuje na to da je čovjek istovremeno i tijelo, i duša i duh. Doduše, često se javlja pogrešno uvjerenje da hrišćanstvo sasvim odbacuje tijelo i tjelesnost. Ono, razumije se, ne proklamuje i ne propovijeda, kako rekosmo, kult tijela u kolokvijalnom značenju riječi, ali ni njegovo umrtvljenje. Jer, tijelo nije samo tijelo smrti (ili, filozofski govoreći: za smrt), no i sveti hram Božiji i dio tijela Hristovog. Tjelesni sastav je prizvan da učestvuje ne samo u ovozemaljskom životu, nego i u zagrobnom. Međutim, hrišćanska formula života nije služenje tijelu, nego služenje tijela. Potrebno je uspostaviti saradnju i harmoniju među tijelom, dušom i duhom.

Dakle, ukrštanje scientističkog shvatanja tijela kao primarnog kineziološkog fenomena u odnosu na bogoslovsko poimanje tijela kao osnovnog uslova biološkog života i njegove fizičke egzistencije i trajanja, treba da nam pokaže i objasni u kojoj mjeri među njima postoji podudarnost i saglasnost, a u čemu dominiraju različitosti.

Rad, dakle, ne predstavlja odbacivanje ili bilo kakvo *hedonističko* shvatanje tijela/tjelesnosti, nego želi (primarno kroz fenomen *sporta*) da aksiološki afirmiše kineziološke fenomene kroz komparativni prikaz istih u pastirskoj (asketskoj, pravoslavnoj) ontologiji.

Dakle, ovaj rad predstavlja pionirski pokušaj sagledavanja (paralelnog) pravoslavne ontologije i sporta (govorimo, dakle, o *pravoslavnoj* ontologiji, a ne o hrišćanstvu generalno – ako bi se sagledavale studije u, na primjer, miljeu protestantske bogoslovske misli, vidjećemo da tu ima svega, pa i sporta, samo teologije nema niti u zametku. Zbog toga smatramo da je ovo pionirski *pokušaj*, a ne završna riječ).

1. PREDMET I CILJ RADA

Predmet istraživanja u ovoj disertaciji nagoviješten je već samim naslovom: *Kineziološki fenomeni u pravoslavnoj ontologiji*. Naime, intencije istraživanja idu ka tome da se, polazeći od utvrđenih ontoloških i fenomenoloških postavki, sagledaju savremene društvene pojave i tendencije i uspostave odgovarajuće komparacije i koleracije između kinezioloških fenomena i vjere.

Evidentno je da je današnje vrijeme, po svojim vrijednosnim određenjima, postalo vrijeme tijela. Lako se može uočiti prevlast čovjekove tjelesnosti i potrebe snaženja tijela, pomoću kretanja, odnosno različitih kinezioloških operatora (trčanja, vježbanja sa spravama i bez sprava, sportskih igara, i sl.) u odnosu na druge vrijednosne sadržaje. Pored evidentno pozitivnih vrijednosti koje u sebi nose kineziološki fenomeni, insistiranje samo na tjelesnom kao dominantnoj karakteristici, vodi čovjeka u prostor jednodimenzionalnog bića.

Istraživanje pretenduje da, najprije, utvrdi ontologiju tjelesnosti sa stanovišta pravoslavne ontologije, a zatim i sa stanovišta naučnog opserviranja kinezioloških fenomena (tjelesna kompetencija, motoričke osobnosti čovjeka, moć tjelesnog pokreta, i td.). Drugim riječima, dominira nastojanje da se uspostavi njihovo ukrštanje, tj. da se odrede sličnosti i razlike u ontološkom, gnoseološkom i aksiološkom smislu.

Cilj istraživanja sadržan je u filozofsko-kritičkom i naučnom sagledavanju korelativne veze između autentičnih (potvrđenih) kinezioloških i sportskih vrijednosti u odnosu na suštastvene postavke hrišćanske ontologije i antropologije (čovjek kao *ikona* i *podobije*). U suštini cilj je prevashodno usmjeren ka vrijednosnoj identifikaciji kinezioloških fenomena u kontekstu Pravoslavne ontologije. Na osnovu eksplikacije i analize pomenutih sadržaja nastojaće se prikazati filozofsko-bogoslovski kontekst zajedničkih bivstvenih polazišta i postavki, koje se oslanjaju i prikazuju kineziološke fenomene kao komplementaran činilac čovjekovog bića (duh, duša i tijelo). Odnosno, prikazati i objasniti evidentna odstupanja fenomenologije čovjekovog savremenog bivstvovanja, koja se udaljavaju od stanovišta hrišćanske ontologije.

Čtavovi crkvenog učenja, u suštini, nisu u suprotnosti sa nastojanjima čovjeka da teži ka zdravom i plodonosnom životu (u svakom pogledu), gdje sport (kineziologija) zauzima važno mjesto u kontekstu njegovog zdravlja, - kao što i tjelesno zdravlje nije potpuno bez „zdrave

duše“ i „zdravog uma“. I baš tu, u djelu čovjekovog nastojanja da bude „potpuno zdrav“, vjera (religija, shvatanja, opredjeljenja i sl.) igra posebnu ulogu u tzv. „gimnastici duše“. Kao što znanje, učenje, intelektualno usavršavanje ima zadatak da sprovodi „gimnastiku uma“

Dakle, suštinski doprinos rada biće to, da se pokažu kineziološki aspekti čovjekovog života (i sporta, sa njegovim vrijednostima kao društvene kategorije) i da se objasni da oni, u suštini, nisu u suprotnosti sa pravoslavnim učenjem. Naprotiv, u vjeri i sportu leži *sinergija*, koja omogućava razvoj čovjeka kao *cjelovitog bića* (pa time i čovjeka kao Božije tvorevine).

S toga se kao hipotetska osnova rada može postaviti - da su polazne dogmatske premise relativno negativno orijentisane prema kineziološkim fenomenima, ali spekulacije utemeljene u relevantnim bibliografskim aktima upućuju, u suštini, na drugačije relacije vjere i fizičkih aktivnosti.

S

2. METODOLOŠKA OSNOVA RADA

Da bi se pokušalo odgovoriti na pitanja postavljena kao istraživačko hipotetsko polazište, neophodno je potražiti oslonac u teorijskim i naučnim dostignućima filosofije, sociologije, etike, psihologije i drugih duhovnih i praktičnih disciplina uz njihovu komparaciju sa ontološkim odrednicama hrišćanske vjere. Samim tim, zadatak ovoga rada jeste u tome da se sa stanovišta teorijskog i praktičnog uma kritički analiziraju, sistematizuju, pojasne i vrjednuju principi koji čine determinante bogoslovske ontologije i kineziologije. Objektivnim naučnim sagledavanjem i adekvatnim metodološkim pristupom (putem istorijsko-komparativnog i teorijsko-analitičkog metoda, uz primjenu dedukcije, indukcije i analogije), moguće je doći do valjanih rezultata kojima se jasno percipiraju veze i korelacije između kinezioloških fenomena i izvornog hrišćanskog shvatanja čovjeka i njegove tjelesnosi.

Dakle, kao osnovni eksplikativni istraživački postupak biće korišćena bibliografsko-spekulativna metoda, odnosno deskriptivna forma analize različitih bibliografskih izvora.

3. TEORIJSKO-POJMOVNI KONTEKST KINEZIOLOGIJE

3.1. Kineziologija

Čovjek je biće koje se *kreće*.¹ Štaviše, pojedini autori će naglasiti da je (po)kretanje osnov života.² ПИ, prema zgodnom izrazu jedne autorke, „A person wants to move.”³ Na istom

¹ Што је у довољној мјери конфликтна теза да представља провокативно поље истраживања: „The functioning of the human body is an intriguing and challenging field of study. The concepts and information in the field of kinesiology and applied anatomy are highly physical and manipulative, but textbooks tend to be theoretical and cognitive.”, *The Kinesiology Workbook*, ed. By Jan F. Perry, David A. Rohe and Anita O. Garcia, F.A. Davis Company, Philadelphia, 1992., p. 1. Наравно, овдје би било сувишно – јер је општепознато – наводити Аристотела (наводићемо га само колико тематски оквир истраживања буде захтијевао). Покушаћемо, колико је то могуће, користити рецентније радове савремених аутора, без да омаловажавамо великане човјечанства. Из тог разлога сам одлучио да не користим, итекако релевантног за нашу тему, Леонарда да Винчија. Но, оно што желимо да нагласимо, јесте факт да ова тема интригира људски ум од самог почетка човјекове мисли. Но, историјског развоја ради, овдје ћемо поменути оне који су – да тако кажемо – утрли пут данашњем схватању кинезиологије као научне области. Поред Аристотела и да Винчија, свакако да је Гален (131-201) био међу пионирима, након којег је сљедећа станица да Винчи (1452-1519). Галилеј (1564-1643) је важан због тога што „(H)is demonstrations that the acceleration of a falling body is not proportionate to its weight and that the relationship of space, time, and velocity is the most important factor in the study of motion inaugurated classical mechanics and have been considered the introduction of experimental methodology into science.” Галилејев ученик Алфонсо Борели је у свом дјелу *De Motu Animalium* покушао да покаже да су животиње ништа друго до ли машине. Ученик школе коју је основао Борели, Ђорђо Баливи (1668-1706) је 1700 године објавио дјело *De Motu Muscularum*, „which differentiated for the first time between smooth muscles, designed for long, sustained efforts, and striated muscles, designed for quick movements. Eventually, however, the iatrophysics’ neglect of the rapidly advancing science of chemistry caused their school to fall into repute and to disappear.” Френсис Глисон (1597-1677) „suggested also that all viable tissue possesses the capacity to react to stimuli. This capacity he referred to as ‘irritability’.” Његов концепт ће касније елаборирати Албрехт фон Халер (1708-1777). Италијански језуита Франческо Марија Грималди „was the first to report hearing sounds made by contracting muscles (in) (..) his book *Physicomates de lumine* (..) published 1663, 2 years after his death.” Виљем Харви (1578-1657) је први демонстрирао циркулацију крви, на основу којих достигнућа је Нилс Стенсен (1648-1686) утврдио да је срце мишић, а не – као што се раније сматрало - „витални дух”. Николас Андри (1658-1742) први уводи термин *ортопедија* у своме дјелу из 1741. године, под насловом *Orthopedics of the Art of Preventing and Correcting in Infants Deformities of the Body*, чије идеје ће довести до унапређења гимнастике од стране Швеђанина Пер Хенрика Линга (1776-1839). Даље слиједи важна имена, попут Џејмса Кијла (1674-1719), Роберта Вајта (1714-1766), Мари Франсоа Ксавијера Бишаа (1771-1802), Џона Хантера (1728-1793), Луиђија Галванија (1737-1798), Ђулијама Бењамина Аманда Дишенеа (1806-1896). У новије вријеме су битни Ернст Хајнрих (1795-1878), Виљјем Едуард (1804-1891),

mjestu autorka naglašava da je sama kineziologija konstituisana od anatomije⁴ i mehanike (ljudskog tijela), odn. *biomehanike*.⁵, te fiziologije.⁶ Dalje, možemo (uslovno govoreći u svrhu

Едвард Фридрих Вилхелм (1806-1971), Семјуел Хогхтон (1821-1897), Едвар Мејбриц (1831-1904), Етјен Жил Мареј (1830-1904), Кристијан Билијем Браун (1831-1892), Ото Фишер (1861-1917), Рудолф А. Флик (1866-1939), Адолф Ојген Фик (1829-1901), Виљем Роу (1850-1924), Џон Хаглингс Џексон (1834-1911), Чарлс Едвард Бивор (1854-1908), Чарлс Шерингтон (1857-1952), Хенри Пикерниг Бовдич (1814-1911), Иван Михаилович Сеченов (1829-1905), Карл Кулман (1821-1881), Јулиус Волф (1836-1902), и други. Можда један од битнијих за нашу тему јесте Артур Штадлер (1878-1959), који је објавио дјело под насловом *Kinesiology of the Human Body Under Normal and Pathological Conditions*. Њему ће сљедовати нобеловац Арчибалд Хил, Хју Хаксли и Ендрју Хаксли, који ће у XX стољећу профилирати кинезиологију у облику какав, отприлике, имамо данас. Ср. Phiph J. Rasch, loc. cit., p. 4, et pass.; Marlene J. Adrian and John M. Cooper, *The Biomechanics of Human Movement*, Benchmark Press, Inc., Indianapolis, Indiana, 1989., p. 9, et pass.

² „Movement is basic to life. There can be no life without movement, whether that movement is extrinsic or intrinsic to the organism. To survive, one must move: move to eat, to breathe, to reproduce, to defecate, to develop bone and muscle, and to continue all the life processes. Movement allows human beings, birds, fish, quadrupets, and other life forms to achieve a degree of independent living.”, Marlene J. Adrian and John M. Cooper, loc.cit., p. 5.

³ Melinda Rybski, *Kinesiology for Occupational Therapy*, SLACK Incorporated, Thorofare, New Jersey, 2004., p.7.

⁴ С тим у вези, консултовати класичну Решову књигу: Philip J. Rasch, *Kinesiology and Applied Anatomy*, 7-th ed., Lea&Febiger, Philadelphia-London, 1989.

⁵ „(..) a further refinement in the science of movement includes two subsection of kinesiology – *anatomy* and *mechanics*. Anatomy is the understanding of the production of movement by muscles of the body. Mechanics is the study of forces; when applied to the living human body, it is most often referred to as *biomechanics*.”, Melinda Rybski, loc. cit. Едријанова и Купер ће рећи сљедеће: „In its purest form, kinesiology is synonymous with the term biomechanics. In the therapy world, kinesiology often is synonymous with applied (functional) anatomy. The meaning of kinesiology as used by the therapist, however, has been expanded to include all of the sciences related to human movement: sociological, psychological, physiological, anatomical, cultural, pedagogical, and biomechanical. Currently, however, biomechanics is considered to be the physics of human or other living being’s motion, an integrated study of forces produced by the human body and forces acting on the human body and the consequences of motion and tissue deformation.”, Marlene J. Adrian and John M. Cooper, loc. cit.

⁶ „*Anatomy* is the science of the shape and structure of the human body and its parts. *Biomechanics* is a discipline that uses principles of physics to quantitatively study how forces interact within a living body. *Physiology* is the biologic study of living organisms.”, Donald A. Neuman, (2002: 3).

tematske argumentacije) da „dijelimo” biomehaniku na osnovu: a) silâ⁷ i b) mehanike⁸, odn. dinamike.⁹

Kineziologija predstavlja krajnje stručnu granu/disciplinu,¹⁰ a za koju disciplinu je usko vezana biomehanika,¹¹ a samim tim i njena etička dimenzija.¹² S druge strane, globalni fenomen

⁷ Робертсон ће то повезати са Њутновим учењем о сили/гравитацији (Gordon and Robertson, 2004). Но, он није усамљен. Напротив, појам силе представља – чини се – *фундаментални концепт* („The Fundamental Concept”) биомеханике: „There is one fundamental concept that encompasses the understanding of mechanics of human motion. This concept is stated as follows: Forces cause predictable and measurable responses (counterforces, movements, reactions, deformations) of the human body. The nature of these responses are dependent upon the characteristics of these forces and of the human body, its parts, and the interacting objects. Furthermore, these responses can be predicted if the magnitude of the force, the point of application, and the direction of the force are known and measurable. In addition, the prediction is more precise if the masses of the bodies involved, their form, shape and density, and the center of mass of each body are known.”, Marlene J. Adrian and John M. Cooper, loc. cit., p. 127. Аутори ће, даље, Њутнов концепт силе повезати са кинезиологијом у три момента: i.) Vertical motion, ii.) linear motion in any direction, iii.) rotary motion. Cf. *ibid.*, pp. 136-141. Cf. Philip J. Rasch, loc. cit., pp. 83-87. Генерално о физичким, одн. математичким везама са биомехаником и Њутновим законима, ср. Philip J. Rasch, loc. cit., pp. 149-152.

⁸ „The field of mechanics can be divided into static, which considers particles and rigid bodies that are in a state of static equilibrium, and dynamics, which studies objects that are in acceleration motion.”, Philip J. Rasch, loc. cit., p. 79.

⁹ „There are three general types of motion: rectilinear (translatory), angular (rotary), and curvilinear. In rectilinear motion, every particle of a body moves the same distance along a straight line parallel to the path of every other particle. (..) In Angular motion, the paths of various particles of a rigid body are described with reference to a center of rotation or „axis” (..) In curvilinear motion, the center of rotation itself may be continuously moving, causing the individual mass-points to follow irregular paths that are neither rectilinear nor circular. Such a path may be complex and irregular, or it may take the form of one of the defined curvs, such as a parabola.”, Philip J. Rasch, loc. cit., pp. 79-82.

¹⁰ Carol A. Oatis, *Kinesiology. The Mechanics&Pathomechanics of Human Movement*, Lippincott Williams&Wilks, Philadelphia-Pennsylvania, 2004.; David A. Neumann, *Kinesiology of the Musculoskeletal System. Foundations for Rehabilitation*, 2-nd ed., Mosby, Missouri, 2010.; *Anatomy and Human Movement. Structure and Function*, 3-rd ed., by Nigel Palastanga, Derek Field and Roger Soames, Butterworth Heinemann, Oxford-Boston-New Delhi-Singapore, 1998.; Melinda Rybski, *Kinesiology for Occupational Therapy*, Slack Incorporated, Thorofare, New Jersey, 2004.; *Brunnstrom’s Clinical Kinesiology*, 5-th ed., by Laura K. Smith, Elizabeth L. Weiss and L. Don Lehmkuhl, F.A. Davis Company, Philadelphia, 1996.; Alfred M. Rozein, *Essentials of Human Mechanics*, Canadian Memorial Chiropractic College, Toronto, 1984.; *The*

Wellness-a¹³ kao „kvaliteta življenja“¹⁴, već pokazuje da se sa fenomenom kineziologije, odn. tjelesnosti, ponovno na velika vrata ulaze u, ne samo najširi mogući psihološki¹⁵ i socijalni¹⁶

Biomechanics of Human Movement, by Marlene J. Adrian and John M. Cooper, Benchmark Press, Inc., Indianapolis, Indiana, 1989.; Gene A. Logan and Wayne C. McKinney, *Anatomic Kinesiology*, 2-nd ed., Wm. C. Brown Company Publishers, Dubuque, Iowa, 1977.

¹¹ Ellen Kreighbaum and Katharine M. Barthels, *Biomechanics*, 3-rd ed., Macmillan Publishing Company, New York, 1990.; Duane Knudson, *Fundamentals of Biomechanics*, Kluwer Academics/Plenum Publishers, New York-Boston-Dordrecht-London-Moscow, 2003.; *Biomechanics XI-A*, International Series on Biomechanics, Volume 7-A, Free University Press, Amsterdam, 1988.; *Biomechanics XI-A*, Volume 7-B, Free University Press, Amsterdam, 1988.; *Perspectives of Biomechanics*, Vol. 1 – Part A, ed. by H. Reul Aachen, D.N. Ghista Houghton, Mich. G. Rau Aachen, Harwood Academic Publishers, London-New York, 1980; David A. Winter, *Biomechanics and Human Control of Human Movement*, 3-rd ed., Wiley, John Wiley&Sons Inc., Waterloo, Canada, 2005.; *Fundamentals of Biomechanics. Equilibrium, Motion and Deformation*, by Nihat Özkaya and Margareta Nordin, Van Nostrand Reinhold, New York, 1991.

¹² *Ethical Issues In Modern Medicine. Contemporary Readings in Bioethics*, ed. by Bonnie Steinbock, John D. Arras and Alex John London, 7-th ed., McGraww Hill, Boston-New York-Toronto, 2006.; *Contemporary Issues in Bioethics*, 7-th ed., ed. by Tom L. Beuchamp, LeRoy Walters, Jeffrey P. Kahn and Anna C. Mastroianni, Thomson-Wadsworth, Australia-Brasil-Canada-United Kingdom-United States, 2008.; Ronald Munson, *Intervention and Reflection. Basic Issues in Medical Ethics*, 8-th ed., Thomson-Wadsworth, Australia-Brasil-Canada-United Kingdom-United States, 2008.

¹³ Robert L. Kane, *Understanding Health Care Outcomes Research*, 2-nd ed., Jones and Bartlett Publishers, Sudbury, Mass., Boston-Toronto-London-Singapore, 2006.; Peter M. Fayers and David Machin, *Quality of Life. The assessment, analysis and interpretation of patient-reported outcomes*, 2-nd ed., Wiley, Chichester, England, 2007.

¹⁴ *Quality of Life in Behavioral Medicine Research*, ed. by Joel E. Dimsdale and Andrew Baum, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, Hillsdale, New Jersey, 1995.

¹⁵ *Self, Social Identity, and Physical Health*, ed. by Richard J. Contrada and Richard D. Ashmore, New York-Oxford, Oxford University Press, 1999.; Donald A. Bakal, *Psychology&Health*, Springer Publishing Company, New York, 1992.; Ian P. Albery and Marcus Munafò, *Key Concepts in Health Psychology*, Sage Publications, Los Angeles-London-New Delhi-Singapore, 2008.

¹⁶ Robert A. Hahn and Marcia C. Inhorn, *Anthropology and Public Health. Bridging Differences in Culture and Society*, 2-nd ed., Oxford University Press, Oxford, 2009.; Sarah Nettleton, *The Sociology of Body*, y: *The Blackwell Companion to Medical Sociology*, ed. by William C. Cockerham, Blackwell Publishers, Oxford, 2001., pp. 43-63.; *Social Determinants of Health. Canadian Perspectives*, 2-nd ed., ed. by Dennis Raphael, Canadian Scholars' Press Inc., Toronto, 2009.; *Social Psychological Foundations of Health and Illness*, ed. by Jerry Suls and Kenneth A. Wallston, Blackwell Publishing, Oxford, 2003., pp. 333-427.;

teren, nego i (gotovo) sve naučne oblasti, te samim tim i u bogoslovlje (teologiju) i filosofiju. No, uopšte, možemo reći da je kineziologija nauka o *ljudskom kretanju*.¹⁷

3.2. Razjašnjenje pojmova *kineziologija* i *kinantropologija*

Termin *kineziologija* vuče porijeklo iz jelinskog jezika.¹⁸ No, kada je terminološko fiksiranje u pitanju, sam termin *kineziologija* je donekle problematičan. Uobičajeni prevod glasi

Social Determinations of Health, 2-nd ed., ed. by Michael Marmot and Richard G. Wilkinson, Oxford University Press, Oxford, 2006.; Richard K. Thomas, *Society and Health. Sociology for Health Professionals*, Kluwer Academic/Plenum Publishers, New York-Boston-Dordrecht-London-Moscow, 2003.; Kevin White, *An Introduction to the Sociology of Health and Illness*, 2-nd ed., Sage, Los Angeles-London-New Delhi-Singapore-Washington DC, 2007.; *Cambridge Handbook of Psychology, Health and Medicine*, ed. by Susan Ayers, Andrew Baum, Chris McManus, Stanton Newman, Kenneth Wallston, John Weinman and Robert West, 2-nd ed., Cambridge University Press, Cambridge, 2007.; *Encyclopedia of Health Psychology*, ed. by Alan J. Christensen, Rene Martin and Joshua Morrison Smyth, Kluwer Academic/Plenum Publishers, New York-Boston-London-Dordrecht-Moscow, 2004.; *Public Health. The Development of a Discipline. From the Age of Hippocrates to the Progressive Era*, Volume I-II, ed. by Dona Schneider and David A. Lilienfeld, Rutgers University Press, New Brunswick-New Jersey-London, 2008.; Mohan J. Dutta, *Communicating Health*, Polity Press, Cambridge, 2008.; Kathleen J. Haselbauer, *A Research Guide to the Health Science. Medical, Nutritional, and Environmental*, Greenwood Press, New York-Westport, Connecticut-London, 1987

¹⁷ „Kinesiology is the study of human movement, typically pursued within the context of sport, art, or medicine.”, Donald A. Neuman, loc. cit., p. xv. Ево како *Encyclopaedia Britannica* дефинише кинезиологију: „**Kinesiology**. Study of the mechanics and anatomy of human movement and their roles in promoting health and reducing disease. Kinesiology has direct applications to fitness and health, including developing exercise programs for people with and without disabilities, preserving the independence of older people, preventing disease due to trauma and neglect, and rehabilitating people after disease or injury. Kinesiologists also develop more accessible furniture and environments for people with limited movement and find ways to enhance individual and team efficiency. Kinesiology research encompasses the biochemistry of muscle contraction and tissue fluids, bone mineralization, responses to exercise, how physical skills are developed, work efficiency, and the anthropology of play.”, преузето са сајта: <http://www.britannica.com/>, 12. Feb. 2016., 18:46.

¹⁸ Мада се редовно користи у транслитерацији на латиничну форму, и код нас и (поготову) у страним публикацијама (с тим у вези, просто је за неповјеровати да нити један објављени рад о кинезиологији, одн. њеним основама, не садржи изворно написану ријеч, тј. ријечи/глаголе од којих је појам

„nauka o kretanju”, gdje se misli na tijelo/a koja se kreću.¹⁹ Međutim, to nije sasvim ispravno definisano (mada ne kažemo i da nije načelno *tačno*), bez obzira na ustaljenost termina u nauci. Naime, konkretno *kineziologija* u smislu u kom taj termin označava to što označava, potiče od glagola *κινεῖσθαι*.²⁰ Ono što je interesantno (ponavljamo: svakako da *ne utiče* na oblast kao takvu – ovdje se radi o leksičkoj minucioznosti), jeste da glagol *κινεῖσθαι* u svom pojmu, a naročito u svojoj izvedbi kod najranijih (jelinskih) filosofâ označava ono što je *u kretanju*, a koje *kretanje* označava stanje svega stvorenog, a nikako specifično čovjeka ili životinje. Dakle, sam termin bi – izvorno – označavao biće ili objekat koji *jeste*, a *to jeste* ne označava nešto *pokretno*, nego ono što je u realnosti koja je kao takva *pokretna po sebi*. Za kineziologiju kao savremenu oblast, ima smisla govoriti o terminu u sljedećem smislu: glagol *κινέω*, odn. *κινούμενος*, u značenju „kretati se, okretati, pokretati”; pomenuti glagol(i) srodni su sa glagolima *κίω* - „ići” i *σεύω* - „tresti”, od kojih glagola je u (drevno)jelinskom izvedena imenica *κίνηθρον*, čije bi značenje bilo „žica koja miješa”, „mješalica” (u smislu upotrebe glagolskog oblika koji označava kružno kretanje, te otuda „miješanje”).²¹

образован). Ср. *Published Reprints department of Kinesiology. Refereed Research Publications*, 1986., p. 568.

¹⁹ „The term *kinesiology* is a combination of two Greek verbs, ‘kinein’, meaning ‘to move’, and ‘logos’, meaning ‘to discourse’. Kinesiologists – those who discourse on movement – in effect combine anatomy, the science of structure of the body, with physiology, the science of function of the body, to produce kinesiology, the science of movement of the body.”, Philip J. Rasch, loc. cit., p. 3. Едријен и Купер ће у горенаведеној студији такође рећи нешто слично: „This scientific study (наука о различитим врстама и аспектима људских покрета, прим. Г.Г.) of movement, in the past, was termed ‘kinesiology’, which literally means the science of motion.”, Marlene J. Adrian and John M. Cooper, loc. cit., p. 5.

²⁰ Користи га већ Платон у *Teetetu*, када каже: „τὰ μὲν ἐστάναι, τὰ δὲ κινεῖσθαι τῶν ὄντων.”, *Teetet*, у: *Platonis opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet, I-V, Oxford 1900-1907; оvdје: I, 179d6. Превод гласи: „...од онога (што јесте, прим. Г.Г.) нешто стоји (у мировању, прим. Г.Г.) а нешто је у *кретању*.” (курзив Г.Г.).

²¹ Ср. код Теофраста о Хераклиту, гдје он каже:

„καὶ ὁ κινεῶν δίσταται
μὴ κινούμενος”

цитирам према: (W.W. Fortenbaugh et al., 1992: 156)

Već kod Homera imamo teogonijski stih koji prenosi Platon, a koji govori da su sve stvari „ἔκγονα ῥοῆς τε καὶ κινήσεως.” („potomci rječne struje i kretanja.”²²). Aristotel prenosi da je Hesiod prvi koji je tražio „αἴτιον τῆς κινήσεως.” („uzrok kretanja”²³). Sam Aristotel, govoreći o φύσις-u, kaže da je ono (φύσις), „ὄθεν ἢ κίνησις ἢ πρώτη ἐν ἐκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ἢ αὐτό ὑπάρχει.” („ono odakle prvo kretanje u svakom pojedinačnom od prirodnih bića započinje u njemu kao takvom.”²⁴). Dakako, ovdje je riječ o samom *početku* kretanja. No, za Aristotela je *kretanje* fundamentalni fenomen same prirode, što će on najjasnije da izrazi u svojoj *Fisici*, gdje kaže da budući da je priroda ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς („načelo [početak] kretanja i promjene”), a naš put (kada je istraživanje u pitanju) ne treba da nam ostavi skriveno τί ἐστὶ κίνησις („šta je[ste] kretanje.”²⁵). Za Aristotela *kretanje* predstavlja uopšte svaki prirodni proces. U svojim rapravama o onome što će se kasnije nazvati *logikom*, on će za kretanje rezervirati čak šest naznačenja: γένεσις („nastajanje”), φθορά („propadanje”), αὔξεισις („uvećavanje”), μείωσις („smanjivanje”), ἀλλοίωσις („podrugojačenje”, - u smislu fizičkog prelaska u drugu formu, stanje) i κατὰ τόπον μεθαβολή („promjena [u smislu] mjesta).²⁶ Dakle, sve to Aristotel analizira u sažimanju termina/pojma φύσις, gdje će reći da je φύσις takvo suštastvo koje u samom sebi ima(ju) ἀρχὴν κινήσεως („načalo kretanja”²⁷).²⁸

²² Plat. *Theaitetos*, 152e.

²³ *Metaph.* A 3/4. 984b 20-31.

²⁴ *Metaph.* A, 1014b 18-20.

²⁵ *Phys.* Γ 1. 200b 12-15.

²⁶ *Categ.* 14. 15a 13-14.

²⁷ *Metaph.* Δ 4. 1015a 14-15.

²⁸ Свјестан да излазим из строго хладних научних оквира, да бих приказао *шта је* за древног Јелина значило све ово, призваћу Казанцакиса у помоћ, одн. онај његов непогрешиви осјећај за прецизност, када повезује суштину бића древног Јелина са *узром* као њеним (суштине и, потом, cjелокупне Цивилизације Европе) подметом и *синергијом* љепоте и тијела и духа као *узора* бити оног-естетског као таквог: „У тренутку када почиње игра почиње и цивилизација. Докле год се живот бори да се ослободи и спасе од својих непријатеља и да се одржи изнад површине земље, нема цивилизације (...) Грци нису никада стварали умјетност ради умјетности, љепота је увијек имала за циљ служити животу. И стари су жељели да им тијела буду лијепа и снажна да би могли одржати једнако здрав дух (...) Посматрајући неки кип класичног доба одмах схваташ је ли човјек кога представља био слободан [човјек, прим. Г.Г.] или роб. Лијепо атлетско тијело, смирени став, савладавање пожуде, јесу карактеристике слободног човјека. Роб је увијек приказан као дебео или испијен, неглих, неукроћених

Međutim, ova tema biće kineziološka problematika kroz prizmu pravoslavne ontologije, što će reći da će se u ovom radu napraviti simbioza duhovnog i materijalnog, odn. jedan specifični pregled fenomena čovjeka, odn. njegove tjelesnosti u i kroz oči pravoslavne Dogmatike. Naravno, ovakav pristup je, koliko neobičan, toliko i perspektivistički plodotvoran, odn. barem teoretski otvara mogućnost daljnjeg i dubljeg istraživanja pomenute teme/tema, te zajedničkih momenata koje obje nauke povezuju, ali i razdvajaju u smislu pozitivnog uvažavanja različitosti (u smislu naučnog poštenja). Dakle, specifična problematika antropologije u duhovnom (asketskom) ključu.

Prije nego se pređe na samu stvar, potrebna je jedna bitna napomena: uopšte u Pravoslavlju, a posebno u asketskoj dimenziji ispoljavanja, ne postoji kineziologija u kolokvijalnom značenju/poimanju iste. No, to ne znači da se pomenuta problematika namjerno *ignoriše*, nego Dogmatika Crkve tome pridaje (ako ga pridaje) mali značaj, a u kom bi slučaju akcentiranje na važnosti protvrđilo ontologiji Crkve. Naime, Crkva se nikada nije bavila formalnom problematikom *pokreta* u asketskoj, tj. monaškoj (pustinjskoj) duhovnoj praksi.²⁹ Iz tog razloga, ne postoji uopšte u Pravoslavlju striktni „pravilnik” ili rukovodno načelo *kako* da se u određenim momentima čine izvjesne kretnje, radnje, pokreti. To, jednostavno, predstavlja sekundarnu, tercijalnu manifestaciju, te stoga nije bitno i nije proučavano u literaturi. Kineziologija u Pravoslavlju jeste, nazovimo je tako, *spiritualizovana*,³⁰ u smislu da se posmatra ontološki, odn. kretanje ka/prema Bogu, odn. Eshatonu³¹, tj. *spasenju*.

No, ako želimo da posmatramo strogo kineziološki (gore pomenutu antropološku sferu istraživanja kojim ćemo se baviti), ontologija Pravoslavlja je ono mjesto istraživanja koje je rezervisano za *kinantropologiju*, odn. kineziologiju u „užem” značenju riječi, u smislu kretanja čovjeka/čovjekovog tijela. Sa druge strane, kako je prethodno prikazano, kada se govorilo o

покрета... Хармонија духа и тијела био је идеал сваког Грка. Хипертрофија једнога на рачун другог сматрала се одликом варвара. Када су Грци почели пропадати, тада се и тијело атлета почело јачати и убијати његов дух.”, Νίκος Καζαντζάκης, *Αναφορά στον Γκρέκο*, (επιμ. Πάτροκλος Σταύρου), Λευκωσία 1982, σ. 164-5.

²⁹ Bishop Macarius, *Stories from the Egyptian Desert*, St. Shenouda Monastery, Sydney, Australia, 2010., p. 14 et pass.; Fr Athanasius Iskander, *Practical Spirituality According to the Desert Fathers*, St. Shenouda Monastery, Putty, NSW, Australia, 2005., pp. 73, et pass.

³⁰ Archimandrite Zacharias Zacharou, (2013: 43).

³¹ Christopher Veniamin (2014: 89-102).

etimologiji, iz pojma *kineziologija* mogu se – kroz etimološka sagledavanja – izroditi dvije krajnosti koje su sasvim neprihvatljive za kineziologiju kao takvu: 1) prva i najuobičajenija pogreška, odn. pogrešno shvatanje (koje prvo pada na pamet onima koji malo znaju o kineziologiji), jeste shvatanje kineziologije kao biomehanike. Na taj način se minorizuje uopšte značaj kineziologije kao takve. S druge strane, ovakvo (pogrešno) shvatanje se može „opravdati” prostom činjenicom da se u prošlosti najviše (ili, čak, jedino) pridavalo značaja biomehaničkim istraživanjima, a koja su istraživanja na ovaj ili onaj način zaprečavala pristup istraživanju čovjeka. Kasnija istraživanja (primarno ona antropološka u najširem spektru značenja i aplikacije), dovela su do toga da se ne može prihvatiti lametrovski princip čovjeka³², odn. da se shvatanje funkcije pokreta kao manifestacije stanja čovjeka kao integralne (antropološke) kategorije, te uzroka promjena brojnih osobina, niti se može objasniti, a pogotovo je promašaj u naučnom smislu kada se ista objašnjava biomehaničkim, odn. zakonima mehanike; 2) druga pogreška, koja je daleko sofisticiranije prirode, te utoliko i veći promašaj, jeste poimanje kineziologije sa naukom o svemu što se kreće (i žive i nežive materije, dakle). Upravo zbog jasne tematsko-naučne distingviranosti, „rođena” je nova grana kineziologije, a to je kinantropologija, odn. antropokineziologija.

Kinantropologija³³ predstavlja dio, nazovimo to tako, *biološke antropologije* te, s tim u vezi, predstavlja dio koncepta/koncepcije *kineziologije* kao takve, tj. kao fundamentom interdisciplinarnog proučavanja uopšte tjelesne aktivnosti. Riječ je, dakle, o proučavanju isključivo (samo) čovjekovog kretanja. Dakle, kinantropologija jeste ona oblast koja u interesno/tematsko polje kineziologije postavlja/obogaćuje istu biološkim svojstvima koja su relevantna za 1) tjelesnu (fisičku) aktivnost, 2) vježbanje, i 3) (sportsko) treniranje. Otuda, kinantropologiju kao naučnu oblast interesuje svaki proces *vježbanja* kojem je (isključivi) cilj: a) poboljšavanje (odn. održavanje) zdravlja, b) optimalni razvoj čovjekovih fizičkih (primarno) sposobnosti i motoričkih znanja te, s tim u vezi, održavanje istih što duži period u dobrom stanju, v) preventiva opadanja izvjesnih antropoloških karakteristika i, s tim u vezi, motoričnih znanja i sposobnosti, i g) razvijanje motoričnih sposobnosti do maksimuma u kompetitivnim, odn. u najširem smislu kojim se ova naučna oblast bavi, *agonskim* aktivnostima. Rezimirajući, možemo

³² Julien Offray de La Mettrie, *Man a Machine and Man a Plant*, transl. by Richard A. Watson and Maya Rybalka, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis, Cambridge, 1994.

³³ R. Renon (1989: 235-256); Beunen and Borms (1990).

reći da ono što je centralno polje istraživanja ove naučne oblasti, jeste sagledavanje promjenjivosti ljudskih karakteristika, odn. sposobnosti koje su vezane za tjelesno vježbanje uopšte, tj. sport posebno.

Dakle, centralni istraživački interes predstavlja ljudsko vježbanje, razvoj vježbanja, odn. sporta i, s tim u vezi, uticaj istih aktivnosti na formiranje specifičnih životnih stavova i uopšte kvaliteta življenja. Ukratko rečeno, kinantropologija proučava ljudske sposobnosti koje su isključivo vezane za: 1) unapređenje zdravlja, 2) održavanje što višeg nivoa motoričkih obilježja čovjeka, 3) prevencija protiv opadanja pojedinih motoričkih sposobnosti, kao i motoričkih znanja, i 4) dostizanje maksimuma kada su u pitanju sposobnosti u kompetitivno usmjerenim kineziološkim aktivnostima. S tim u vezi, aplikabilna područja kineziologije kao nauke jesu: a) obrazovanje (edukacija), b) vježbanje (rekreacija), v) sport, i g) tjelesna aktivnost prilagođena potrebama (što je domen *kineziterapije*).³⁴

Dakle, kao što se vidi iz ovdje prikazanih elementarnih propozicija kineziologije, postoji jasna razlika unutar diferenciranja kinezioloških kretanja (mada ovo zvuči kao tautologija, mi je svjesno koristimo u svrhu argumentacije teme): kineziološka kretanja su, uglavnom, upravljena na razvijanje karakteristika samog čovjeka koja kretanja teže razvijanju tih karakteristika u svrhu što boljeg uspjeha izvjesnog zanimanja. Dakle, ona nisu upravljena ka razvijanju *svih* obilježja koja karakterišu čovjeka. Obično ta kretanja imaju za cilj nešto što je izvan čovjeka. No, ono što karakteriše kineziologiju jeste pojam **vježbanja**. S tim u vezi, imamo dva bitna momenta kineziologije kada je vježbanje u pitanju, a to su: 1) bitan smisao kineziologije jeste upravljanje samim procesom vježbanja (stoga se ovim momentom kineziologija striktno profiliše u naučnom smislu, pošto se ovim procesom ne bavi niti jedna nauka; s druge strane, ovim se ukazuje na bitne faktore koji su naučni i praktični interes kineziologije kao nauke), i 2) konsekventno rečenom, jedan od osnovnih pojmova kineziologije jeste proučavanje konsekvenci (učinka i doprinosa) vježbanja.

Same kineziološke *aktivnosti* mogu se podijeliti/klasifikovati petodjelno, s obzirom na pokretnu (kineziološku u najširem smislu) strukturiranost: 1) monostrukturno ciklične, tj. one aktivnosti koje su cikličnog karaktera (tj. jedna struktura kretanja koja su neprestano ponavlja u

³⁴ Што можемо назвати *практичком апликацијом* кинезиологије: „Kinesiology finds its greatest practical applications in the fields of athletics, time and motion study, and the various services in physical medicine and rehabilitation.”, Philip J. Rasch, loc. cit., p. 496.

toku kretanja), kao što su hodanje, trčanje, plivanje, vožnja bicikla i sl.; 2) monostrukturno aciklične, tj. ona aktivnost gdje se jedna kineziološka struktura ponavlja s vremena na vrijeme (tj. povremeno), u koje aktivnosti spadaju dizanje tegova, streljaštvo i sl.; 3) polistrukturno aciklične, tj. kineziološke strukture acikličnog tipa, gdje se kretanje sprovodi u kontaktu (sa rivalom, odn. drugim sportistom) – više kretnih struktura koje se *povremeno* ponavljaju. U ovakve sportove spadaju karate, džudo, boks i sl.; 4) polistrukturne kompleksne aktivnosti, tj. one aktivnosti kojima se nastoji dostizanje određenog cilja u prostoru putem bacanja, odn. veći broj struktura kretanja uz kombinovanje izmjene cikličnih i acikličnih sadržaja istog, gdje spadaju sportovi u kojima se koristi lopta, poput nogometa, košarke, odbojke i sl., i 5) polistrukturne estetske aktivnosti, tj. takve aktivnosti kojima je cilj dostizanje izvjesnog estetskog kriterijuma putem izvođenja dozvoljenog kretanja, te izmjene cikličkih i acikličkih sadržaja. Ovdje spadaju ples, umjetničko klizanje i sl.

S obzirom na osnovne strukture kineziologije, podijela se odnosi na sledeće oblasti: 1) primjenjenu, u koju spadaju: sistematska kineziologija, biomehanika i motoričko učenje; 2) antropološku, u koju spadaju: kineziološka antropologija, psihologija i sociologija; 3) medicinsku, u koju spadaju: kineziterapija, anatomija, fiziologija i sportska medicina, i 4) metodološku, u koju spadaju: kineziološka metodika, kibernetika i teorija treniranja (s rečenim u vezi javlja se i metodologija istraživanja, koja se sastoji od: kinezimetrije, kineziološke statistike i kineziološke informatike).

U najkraćem razmatranju moguće je izneti i osnovna obilježja kinezioloških struktura, sa ciljem osnovnog sagledavanja ovog, veoma kompleksnog fenomena.

Najprije, radi se o antropološkim obilježjima, što je i logično po prirodi stvari s obzirom da se radi o čovjeku. Pomenuta obilježja se mogu „definisati” kao organizovani sistemi svih osobina, sposobnosti, te motoričkih informacija. Što se tiče antropološkog statusa, njih čine:

- Morfološke ili antropometrijske karakteristike, funkcionalne sposobnosti, motoričke sposobnosti, kognitivne, odn. intelektualne sposobnosti, konativne osobine i socijalni status. Morfološke karakteristike opisuju građu (tijela), a iste se procjenjuju na osnovu morfološke antropometrije. S druge strane, motoričke sposobnosti jesu one sposobnosti koje učestvuju u rješavanju motoričkih zadataka, a koje sposobnosti generalno dijelimo na a.) primarne: brzina, preciznost, koordinacija, snaga, gibljivost, ravnoteža, i b.) sekundarne, koje možemo da dijelimo na b.1.) one koje služe za regulaciju kretanja (izvođenje kretanja u vremenu i prostoru) i b.2.)

spособnosti energetske regulativnosti (realno/optimalno korišćenje energije tokom aktivnosti). Kognitivne sposobnosti su na vrlo specifičan i kompleksan način konektovane sa emotivnim i motivacionim funkcijama i strukturom čovjekove ličnosti uopšte. Fundamentalne karakteristike koje pospješuju i povećavaju konekciju sa intelektualnim sposobnostima jesu: informaciona kompleksnost zadatka, ritmička cjelina i atipični pokreti prilikom zadatka, te sinhrono korišćenje dominantne i adominantne strane tijela prilikom izvođenja zadatka. Konativne osobine, odn. osobine ličnosti, jesu odgovorni za (1) razumijevanje i (2) predviđanje ponašanja u različitim situacionim okolnostima. *Model* konativnih osobina sadrži ono što nazivamo *konativnim regulatorima*, a koji su „rezervisani” za prilagođavanje na uslove unutrašnje i spoljašnje okoline. Među konativne regulatore spadaju: regulator odbrane, napada, organskih funkcija, aktiviteta, socijalne interakcije i cjelovitosti ličnosti.

Što se striktno tiče kineziološke antropologije, tu nemamo jednu jedinstvenu oblast, nego je riječ o konglomeratu naučnih područja koja (područja) *integrišu* kineziologiju sa antropološkim naukama koje su fiksirane na razmatranje rješavanja problema koji su kineziološke prirode. Tu spadaju: 1) biološka antropologija, koja proučava biološke zakonitosti i zakonomjernosti na osnovu kojih se formiraju stavovi i izvođenje postupaka u skladu sa istim po pitanju izbora, smjernica i programiranja, odn. kontrole kinezioloških transformacionih procesa. S tim u vezi, u biološku antropologiju spadaju morfologija, tehnike antropometrijskih i somatopskih postupaka, te fundamentalne zakonitosti antropološke genetike; 2) funkcionalna anatomija, koja se bavi proučavanjem osnovnih elemenata strukture čovjekovog tijela i anatomskih osnova funkcionisanja rganskih sistema; 3) kineziološka fiziologija, koja proučava zakonitosti funkcionisanja organskih sistema koji su ključni za motoričku efikasnost pri aktivnostima koje su striktno kineziološki usmjerene. Striktno, ova disciplina obuhvata fiziologiju nervnog, senzornog, endokrinog, kardiovaskularnog, gastrointestinalnog sistema, kao i lokomotornog aparata; 4) kineziološka psihologija, koja proučava zakonomjernosti reakcija koje su adaptivne, te od kojih u velikoj mjeri zavisi efikasnost u aktivnostima koje su kineziološki kanalisane. Takođe, ova oblast se bavi principima koji regulišu uticaj kineziološkog tretmana prilikom razvoja adaptivnih sposobnosti; 5) kineziološka sociologija, koja se bavi proučavanjem struktura socioloških obilježja koja su bitna za planiranje i realizovanje uopšte pedagoškog procesa, kao i obrazovanja, kineziološke rekreacije i sporta uopšte; 6) kineziološka

medicina, koja je fokusirana na patološke procese i pojave koji nastaju ili mogu nastati prilikom kinezioloških aktivnosti, kao i terapije prilikom istih.

3.3. Predmet istraživanja kineziologije

Predmet istraživanja kineziologije predstavlja *utvrđivanje*: 1) ciljeva procesa vježbanja, 2) stanja subjekta koji vježba u odnosu sa cilje(vi)m(a), i 3) zakonitosti i zakonomjernosti, kao i postupaka planiranja, realizacije i kontrole procesa vježbanja. Pokušaj rješavanja pomenutih problema podrazumijeva proučavanje drugih, odn. problema koji se odnose na: a) mjerenje, b) prikupljanje informacija, v) proučavanje metoda za kondenziranje i transformiranje informacija, te iv.) dijagnostika (dobijenog) stanja. Ovdje navedeni pravci predstavljaju opšti sadržaj svih vrsta kineziologije.

Pored toga, možemo kineziologiju uže podijeliti na: 1) opštu (sistematsku) kineziologiju koja proučava opšte (generalne) principe, zakonitosti, te adekvatne postupke rješavanja (tih) problema, i 2) specijalne (primjenjene) kineziološke discipline, koje gorepomenute probleme proučavaju (sagledavaju) na *konkretnim* slušajevima, a sve prema određenim područjima primjene.³⁵

Proslogium: kineziologija mišljenja

Govoriti za bitno mišljenje da je puka trivijalnost, znači: beznačajnost osvrta na predmet tek-tako; to „osvrtnje-tek-tako” nosi sobom jednu neozbiljnost uhodanosti kolotečine

³⁵ С тим у вези, у апликабилним и специјалним кинезиолошким дисциплинама *не постоје* проблеми изван проучавања *циља* трансформационих процеса, стања субјекта, те управљања процесима вјезбања. Специичност се јавља с обзиром на *различитост* циља и активитета физичког васпитања и рекреације, насупрот оним конкретно везаним за спорт. Различитим *циљевима* припадају различити субјекти који произведе различите циљеве. Управо због тога ће систем моделизације и апликације неријетко истих оператора бити *различит*, а све у односу спрам различитих циљева и (њима) припадајућих субјеката. То је разлог постојања различитих специјалних кинезиолошких дисциплина.

kolokvijalnosti koja je produkt, i sobom producira, jednu radikalnu neozbiljnost. Neozbiljnost ovdje znači: ne samo ne-bitno mišljenje, nego nebitni odnos spram toga što se (želi) (pro)misli(ti); a nebitni odnos jeste puko laprdanje, odn. – i na jednom „govornom” nivou analitičkog pristupa - „usputni govor”. Usputnost, otuda, proishodi iz ne-direktnosti, koja (nedirektnost) nema ništa sa „upravnim govorom”, nego prevashodno označava jednu suštinsku u-pravljenost ka „stvari mišljenja”. A „stvar mišljenja” je neodvojiva od jedne hermeneutike pristupa samoj stvari, odnosno, od (ne samo metodološkog) pristupa u dobroj mjeri zavisi, ne samo konsekvencijalnost krajnjeg ishoda, nego i sve bitne stanice (momenti) puta kao takvog u suštinskom smislu distingviranja mišljenja spram onoga što nam se predmetno nudi. „Stvar mišljenja”, dakle, znači: biti-na-putu-mišljenja, odn. ne radi se o nekakvom priručnom i trenutno-rasprostrtom „biti-ovdje”, pošto je „ovo-ovdje” – kao fiksirano predmetno “nešto-tu”- u misaonoj transformaciji, već na samom početku puta mišljenja „ono-tamo”, etc. Dakle, beznačajnost kao neozbiljnost, niti jeste, niti uopšte može biti na putu mišljenja, jer predstavlja mnjenje i govorkanje (odn. ono-čuveno-od-nekoga: čuvenje je puki prenos glasine, „radnja” koja ne potrebuje misaoni napor): tranzistorna aktivnost (ili: puka receptivnost), predstavlja skandal mišljenja (na jednoj metarazini, mogli bismo reći da se u tome krije izvjesna nužnost originalnosti kada je mišljenje u pitanju. Naravno, ne po svaku cijenu.) No, još dublji skandal ogleda se u tome, što je pomenuto pitanje, ako je vjerovati Hajdegeru iz godine 1927., čak i nakon velikog Hegela, odavno trivijalizovano. Skandal se, dakle, ogleda, ne samo u katastrofalnosti (ne u smislu grčkog katastrofe, - o tome docnije) za stvar mišljenja kao takvu, nego – u još većoj mjeri – u povijesnoj kontinuiranosti, koja je je kontinuiranost i kreirala pomenutu skandaloznost.

Konceptualizacija „skandala mišljenja” dešava se na sljedeći način: samosvjesno bivstvujući subjekt, ukotvljen u koordinate koje diktira, ne više Društvo kao-takvo (u bilo kakvim povijesnim formalizacionim postavkama do sada), nego zakukuljeni, a svuda „prisutni” orvelovski „Big brother”, - dovodi sopstveni bitak do tog i takvog stupnja fundamentalne neodređenosti, u smislu bivstvovnog fokusiranja sopstvenog bića, odn. do racionalne otuđenosti spram svoga sopstva, tj. ne-koordiniranosti sa elementarnim „postavkama” sopstvenog bitka, na taj način što njegovo sopstvo prevazilazi personalističku bivstvovnu perspektivu, na način dekliniranja u suspstancijalističko „ono”, koje biva i jeste na način razumskog „tek-tako”. Na taj način, kroz introniranje egzistencijalno-ontičkog tek-takovstva, samosvijest uspostavlja

polarizaciju bez negacije, - a u čemu se ne ogleda prevazilaženje npr. jednog Hegela, nego retrogradna pozicioniranost sholasticizma na – primarno – aristotelovskoj osnovi, ali uz (na)dopunu dekartovskog dihotomičnog elementa.³⁶ Sa druge strane, takvo dihotomično generalizovanje šizofrenične samosvijesti, produkuje specifičnu diskurzivnost, - odn. jedno hermeneutičko stanje koje se manifestuje kroz “tek-tako” faktuma zatečenog stanja, a što predstavlja konsekvencijalnost sterilnog mišljenja u (isto tako) diskurzivni sterilitet „tlapnje” i „laprdanja”. Suštinski govor je iščezao, a sa njim i suštinsko mišljenje, koje se svelo na puku trivijalnost. Trivijalnost, otuda, predstavlja formu, odnosno, prazni formativni princip izdisanja, jedan rad organa – pluća – šištanje prazne pojmovnosti umjesto punoće pojma samog, rastezanje harmonike bez dodirivanja tipki; trivijalnost, otuda, označava kako smrt misli, tako i smrt duha. Utoliko, trivijalnost ne predstavlja ništa drugo do sterilitet duha. Onaj ko se bavi trivijalnostima s pravom nosi stigmom neumnog brbljanja i ogovaranja.

No, trivijalnost predstavlja takvu podmuklost, tim više što ona – u suštini - „trivijalizuje”, odn. svodi na nivo mediokriteta, degradira, „detronizuje” ono što bi trebalo da bude „istinski” predmet mišljenja. I ne samo to: s one strane epistemičkog, trivijalizovanje kao takvo predstavlja ontičku degradaciju jednog svođenja-na-stvar. Ta vrsta reifikacije ni u kom slučaju ne predstavlja stricto sensu antropološku problematiku. Naprotiv, dijapazon procesa postvarenja (inherentno korespodentan sa alijenacijom marksovske provinijencije), obuhvata najširi mogući horizont uopšte: štaviše, on postaje bitan problem ontologije kao takve. Reifikacija je, stoga, mnogo dublji problem od biologizovane alijenacije: u biologizovanoj verziji, čovjek je još „na nivou” živog bića, dok je u reifikaciji on – *ništa*. „Ništa” ništavnosti bića, odn. jedan ontološki nihilizam par excellence, predstavlja a) nemogućnost realizacije bića kao bića, i b) gnoseološku nemogućnost gorgijevskog tipa, koju su upotrebljavali, npr. sofisti i, kasnije, pojedini mističari od Srednjeg vijeka naovamo, te v) nemogućnost sprovođenja ontološke difrence. Uzmimo, na primjer, fenomen pozorišta: - pozorište predstavlja jednu imitaciju realnosti na način poništavanja te iste imitacije time što će imitaciju predstavljati kao realnost. Glumci na pozornici predstavljaju ono što je „svrha” pozornice, bez koje bi smisao glumaca i onoga šta oni tu rade bio izlišan, ako ne i potpuno besmislen. Pozorišne daske, dakle, predstavljaju jedan ništavni *fundamentum inconcosum* pozorišta kao takvog. Imitacija u formi

³⁶ Отуда, у личности Декарта имамо највећег, епохалног идиота проистеклог из – на жалост! – философије.

predstave jeste jedno „ovaploćenje” reifikacije ništavnosti ništavila u umjetničkoj formi, koje u suštini predstavlja jedno prodavanja magle u svrhu reprezentacije besadržajnosti ljudskog bitka. Otuda, do izvjesne granice razumijevanja, treba imati na umu Platonovu uputu o umjetnicima. No, ostanimo pri trivijalnosti.

Da se ne bi stekao utisak da „trivijalnost” predstavlja *sensu strictu* jedan teorijski fragment ljudskog bivstvovanja (u kom slučaju bi ostali na stupnju antropološko-gnoseološke apstrakcije), - pokušaćemo da prikazemo (egzistencijalni?) razvoj „onog-trivijalnog”. Trivijalno-kao-takvo, na jednom ontogenetskom nivou, predstavlja stupanj nediferenciranosti, kakav (oblik) se javlja u slučaju ludaka: ludak predstavlja „samosvijest” koja je nediferencirana u smislu sadržine i forme: tu je sve isto, ili bi barem svijest luđaka to htjela (tj. taj „monizam istosti” o kome je riječ). Naravno, ovdje se javlja/postavlja problematika uopšte-moći-htjeti luđakove psihe. Naime, da li je psiha ludaka jedna diferencirana sposobnost kao takva (makar i u ludilu), ili je to jedno prosto nediferencirano jedinstvo bespojmovnosti artikulacije prostora u odnosu na vremenski slijed, i obrnuto? To je pitanje koje ostaje otvoreno.

Naime, da se vratimo inicijalnoj postavljenosti: - trivijalnost predstavlja, osim – u svakom pogledu – steriliteta mišljenja, jedno permanentno drljanje jednog-te-istog, ali ne u smislu, tipa „dokaza u krugu”, nego jednog „vrtenja-ni-oko-čega”. „Trivijalan”, to će reći: ne-svoj, prazan, bespojmovno slijep. Umjesto dana razuma i ludila noći, trivijalnost predstavlja neprozirnu maglu beznačajnosti. No, ta beznačajnost ima skriveni, zatamljeni značaj, koji se sastoji u hotimičnoj difuziji dvosmislenosti koja se, sebi svojstveno zakonomjerno cirkularno i peristaltički, rasprostire u koncentričnim krugovima, najprije subjektivno introvertno, a potom zakonomjernom projekcijom koja daje na značaj samoj beznačajnosti. No, zakonomjerna projekcija ogleda se u permanentnoj nagonskoj refleksivnosti, koja se primarno (ako ne i isključivo) ogleda u primordijalnom zadovoljenju elementarnih bioloških potreba subjekta, koji je još nediferencirana subjektivnost kao takva, nikako subjekt u sadašnjem smislu riječi. On je trivijalna subjektivnost bez subjektiviteta, identičnost bez identiteta, jedna opšta (apstraktna) samosvijest sastavljena od forme: jedna nediferencirana formalnost koja je tu istu formalnost uzela kao svoju sadržinu, ili sadržinu kao formalitet. Ovaj monistički formalizam supstancijalizuje se na taj način što permanentno destruiše spoljašnji realitet kao korisnost.

Ovdje dolazimo do rađanja onoga što se uobičajeno naziva mitologijom, a koja nije ništa drugo do li rasprostrtost nerasprostrtoga, nediferencirano fiksiranje dekompozicionalnosti pojma,

ili pojmovne dekompozicije, luminozna disperzacija iskričavosti onoga što je inherentno misli, u cilju zaokruživanja, cirkularnosti fundacije stava kroz ideju, - s tim što se fundiranost manifestuje jednom fenomenološkom jezičkom koncepcijskom fiksiranošću izraza, kao manifestacije pojma, koji je manifest rasprostiranja nerasprostrtosti misli, u cilju po-imanja diseminacije smisla, - onog istog smisla koji je ukorijenjen u pojmovnosti pojma sâmog. Samo na taj način ono misaono same misli jeste u stanju da se predstavi kao put i stvar (dostojna) mišljenja. „Rasprostrtost nerasprostrtoga”, znači: biti-(u-sebi)-ono-što-jeste-bez-gubljenja-„suštine”, a pri tom, diferencirajući se inherentnom snagom „nagona” ka *iz-vana*, dajući čak i formalizovanom vidu spoljašnjosti onoga inherentno intendiranoga, - put mišljenja (samo)afirmiše distinktno djelovanje spram onoga nedistingviranoga.

S jedne strane, od samosvijesti se – kao takve, tj. kao inherentno intendirane - „očekuje” da se sartrovski (aludirajući na huserlovsku provinijenciju) „rasprskava u svijet”; a, sa druge, sama samosvijest-kao-takva – da bi bila to što jeste – u direktnoj konfrontaciji onim-izvana, dobija jednu „nagonsku” kataliziranost vlastitog djelovanja, koje se manifestuje u firmiranosti praksisa, kao i fiksiranosti pojmovnog izraza. Mišljenje, stoga, da bi bilo realno-supstancijalno, jeste mišljenje promjene, disperzacije pojmovnosti same svijesti (samosvijest), kao i promjenu realnosti (destrukcija-dekonstrukcija-revolucija). No, na stranu samokonstitucija i destruktivno revolucionisanje (realizovane) samosvijesti, - uslov svega toga je način odnošenja, tj. relacioni bivstvovni konstrukcijski uslov sveg bivstvovanja. Uzmimo, kao maloprije kod analize pozorišta, primjer jednog predmeta, prozora, da bi nam bilo jasnije ovo što smo sada rekli. Jer, nemogućnost adekvatnog pristupa polju znanja, konsekventno sobom povlači i nemogućnost bilo kakvog sagledavanja pomenute problematike bez opasnosti, kako zastranjivanja, tako i promašaja u cjelosti. Dakako, nije u pitanju samo metodološki pristup – koji, kao takav, ako ga se drži *stricto sensu* metodico, može samo da sputa potencijalnu kreativnu energiju – nego više paralaksa, odn. generalno shvaćeno obuhvatanje horizonata (jedan horizont samo potvrđuje promašaj!), koji (horizonti) konstituišu smisao zadate/tražene teme. Dakle, vratimo se prozoru kao slikovitom primjeru rečenog.

Prozor predstavlja, najprije, jedan predmet (ili: jednu stvar, ako se hoće) koji, u svojoj funkcionalnoj namjeri (onoga ko ga je načinio), omogućava da svjetlost izvana uđe i obasja (unutar) kućni prostor (enterijer). Stoga, na prvi pogled, prozor ima tu (pro)svjetljujuću funkciju u svrhu donošenja-svijetlosti-u-kuću. (U tom smislu, sa aspekta genealogije evolucije čovjeka,

faktum prozora predstavlja prvu pojavu prosvjetiteljstva u historiji čovjeka kao vrste, nakon one lucifersko-prometejevske). Sa druge strane, kuća ima prozor da bi, zahvaljujući njemu, bilo omogućeno da se unutar nje vide stvari. Prozor, topološki, jeste u zidu. Ono što drži i omogućava da prozor jeste tu gdje jeste, jeste zid. Štaviše, izgleda da zid daje bivstvovanje (bićevni uslov) prozoru, jer bi bez zida koji ga drži, prozor bio jedan prosti (nefunkcionalni) komad stakla. No, ono što daje funkciju-bićeavnost zidu, jeste kuća naprosto. Bez nje on ne bi imao funkciju u odnosu na kuću. Krov i, konačno, prozor. Dakle, prozor omogućava da svjetlost izvana ulazi u unutrašnji prostor kuće. Prozor je, čini se, ono-između „vani” i „unutra” s obzirom na kuću. On predstavlja jedan medijum naprosto. No, svjetlost kao takva bi mogla da uđe u kuću i na neki drugi način, npr. kroz pukotinu u zidu, rupu na krovu... Zašto baš prozor da bude osnovni conductor svjetlosti? – Prozor je, izgleda, ono-između kuće u odnosu ili spram spoljašnjeg svijeta. No, prozor predstavlja komad stakla oivičen zidovima kroz koji svjetlost ulazi. Ali, on predstavlja i „prostor” kroz koji oni unutar kuće gledaju vani. Šta je, otuda, prozor? S jedne strane, on je ono ništa unutarkuće tame, ništeći tamu na način provodnika za svjetlost. Jedan luciferski akt, ako se hoće. A opet, on je ono koje – jednim dijelom – predstavlja pokazatelj i dokaz postojanja unutarkuće tame. Bez prozora, niti bi svjetlost imala smisla, niti tama mogućnosti poznanja-iste. Prozor predstavlja ništavnost tame ali, ništa manje, i sâme svjetlosti. On je jedan pokazatelj. Pokazatelj čega? same praznine šupljine u zidu. Prozor je ono ništa-bivanja-kuće. Prozor je jedno bivajuće-ništavila, ali ne i ništavilo bivajućega, pošto potonje ukida svaku mogućnost promišljanja. Prozor negira mogućnost ne-bivanja-razlike na relaciji između unutra-vani, na način postavljanja – po prvi put u povijesti – pojam granice kao diferencijalnog pojma, koji distingvira na bazi „vani-unutra”, - udarajući na taj način fundament načelu dijalektizacije svijesti kao buđenja iz statičnosti onoga hic et nunc. Otuda, prozor – prije točka, ako posmatramo iz ugla distinkcije – predstavlja prvi stepen ka evoluiranju čovjeka iz stanja životinje, prvi prosvjetiteljski akt homo sapiens. Prozor predstavlja zor preko, povrh, izvan i s one strane uhodane perceptivnosti, tipa trodimenzionalne ovosti stvarnosti kao takve, odn. onoga što nazivamo realnošću, jer ga čovjek, kao takvog, postavlja, daje mu „ulogu”, a on je – po sebi – komad stakla ili rupa u zidu.

Primordijalno odnošenje svijesti manifestuje se u ne-samoodnošajnom reciprocitetu, odn. ta vrsta reciprociteta je supstituisana reciprocitetom svijesti i prirode, onog-izvanjskog. To-izvanjsko predstavlja refleksi pol koji se manifestuje u od-slikavanju čulnih ekspresija u

impresije, jedan apsolutno promašeni subjekt-objekt odnos, te predstavlja puki receptivitet utisaka spoljašnje realnosti koju svijest prihvata kao jednu realnost koja jestà na način konstitucije i nepokolebljive uvjerenosti u suštinsko važenje izvanjskoga u tom smislu, da se pomenuta realnost prihvata kao jedina realnost. No, refleksija sobom tvori jedan do sada neviđeni odnos, koji se manifestuje u nečemu novom, a to je proces realizacije onoga između svijesti i utisaka koji će biti recipirani od te iste svijesti. Ovdje, u ovom momentu receptivnog transfera, svjedoci smo javljanja fenomena imaginativnosti, koji sobom predstavlja novi momenat u bivstvovanju svijesti, te otvara novo polje povijesti razvoja čovjekovog duha. No, na ovom, još uvijek relativno primitivnom stupnju geneza, javlja se težnja da se mnogovrsnost ispoljavanja partikulariteta geometrijskim propozicijama svedu na monodinamičnu preciznost koja ukida bilo kakvu mogućnost deklinacije ili diverziteta od zacrtanih parametara kao uzora bitka, ovaploćena opštost, ono-Jedno koja je jednost partikulariteta u božanskim razmjerama – opštost, kao to Jedno koje sobom sadrži svaki mogući partikularitet, predstavlja isijavajuću suštastvenost, koja sobom obasjava svaki aspekt bitka, dajući mu na taj način bivstvenost, kao i bivstveno ustrojstvo kao takvo. S druge strane, partikularitet, geometrijski precizno izražen u jednoj pojmovnoj petrifikaciji, supstituišući tu okamenjenost luminoznošću Sunca kao Apsoluta, Vrhovnog, onoga-Jednog, - što se ogleda u ovaploćenju, obrascu estetske dimenzioniranosti te i takve savršenosti, koja savršenošću ukida sve dihotomičnosti na način koji do danas nije prevaziđen, savršenstvo estetsko-geometrijskih proporcija na način onoga-savršenog-kao-takvog, koje savršenstvo će do dana današnjeg ostati mjerilo, estetski parametar ženstvenog kao takvog.

Pokušaj transcendencije samosvijesti predstavlja pojava naivnog vida refleksivnosti. „Primordijalna” refleksivnost jeste takva, tj. primordijalna, zbog toga što se sam proces refleksivnosti sprovodi na jednoj „direktnoj” bazičnosti, odn. na nivou subjekt-objekt relacije. Ta relacionost jeste apsolutno naturalističko-biologistička. Refleks refleksivnosti nije produkcionički, te otuda nema nikakve naznake višeg stupnja refleksivnosti, odn. ne javlja se nikakav viši vid osim duhovnog totemizma.

Problematika koja se javlja na ovom stupnju pasivnog receptiviteta jeste u tome, što ovdje imamo posla sa diferenciranjem koje jeste diferencija, ali koja i sama ne diferencira, tj. jeste stvorena, ali – spinozistički rečeno – ne stvara. Dolazimo, drugim riječima, do pojave subjekta na pozornici istorije: Subjekt - apersonalno stanje subjektivnosti, kao asvjesne, psihološki neizdiferencirane samoodnosnosti, samoodnosnost koja još nije temelj, subiectum

(koja, opet napominjemo, nije samoodnosnost jedne samosvijesti, jer još nema pojma o tome: „Prvi akt, od kojeg polazi cijela historija inteligencije, jest akt samosvijesti., niukoliko nije slobodan, nego još besvjestan. Taj isti akt što ga filozof postulira odmah na početku, pomišljen kao besvjestan, daje prvi akt našeg objekata, jastva” – Schelling.) Samoodnosnost subjektiviteta proteže se do nivoa nesvjesnog zadovoljenja nagona. Amorfnost svjesnosti karakterišu granične diferencijacije TOG, bez ikakve svjesne djelatnosti potonjeg JA. Ne postoji relacioni karakter svijesti čak niti u odnosu na samorelaciju, koja ne prelazi prag instinktivnosti. Postoji određeno, prerefleksivno latentno psihološko stanje, potencijalno urođeno somatskim predisponiranim karakteristikama neurološke anatomije, koje se manifestuje neprijateljskim (realnim) (ne)prihvatanjem transsubjektivne realnosti. Transsubjektivitet – okolina koja okružuje subjekt – se shvata kao prijetnja nagonskim zadovoljenjima života kao trajanja. Trajanje predstavlja osnovni, primarni nesvjesni bivstvovni vid subjekta.

Trajanje ima vremenski karakter (na primarnom subjektivnom nivou svijesti). Ne postoji pojam uopšte, pa ni sam pojam vremena kao takvog, koji se javlja na višim stupnjevima razvoja. Subjektivitet predstavlja trajnu vrijednost, odn. aspekt bivstvovanja čiji domen ne prelazi puko trajanje. Nesvjesna, primordijalna težnja subjektivnosti koja u trajanju, prema transcendentnoj realnosti, postavlja se negirajuće-ništećim, destruktivno. Destrukcija za cilj ima produktivnost trajanja. Prvobitni akt subjekta jeste, dakle, destrukcija. Uništavanje će, u kasnijim fazama i na višim nivoima ontogeneze subjektivnosti dobiti elokventniji, rafiniraniji oblik, koji će supstituisati primordijalni nagon ka destruktiji-kao-takvoj, - ali će ostati glavno obilježje svih potonjih filosofija.

Još se ne shvata smrt, smrt ne postoji kao nešto-kao-nešto, smrt nastupa na razvijenijim antropološkim stupnjevima. Postoji samo destrukcija: ontološka i antropološka. Suprotnost i pretnja subjektu razrešavaju se uništavajući. Subjekt ne predstavlja opštost, nego jedinku u pravom smislu riječi. Nediferencirana subjektivna jedinka predstavlja odbranu od transsubjektivne realnosti koju, nesvjesno i nagonski, prima kao prijetnju.

Dakle, imamo shemu: Subjekt = trajanje.

Nagonska egzistencija usmjerena ka atemporalnom (temporalno još-ne-svjesnom, bezvremenskom u konceptualnom horizontu), trajanju. Trajanje = nediferencirano somatsko zadovoljenje, koje prekida primordijalni inicijator ontogenetske svijesti – bol. Bol predstavlja diferencijalni element unutar subjekta (nikako bilo koji vid transsomatske intervencije, ili bar

nikako samo-to), koji ga transformiše u viši antropološki nivo. Nazovimo ga, zajedno sa Hegelom, negativni element kao katalizator Bitka uopšte. Bol predstavlja somatsku otpornu evidenciju transsubjektivne realnosti. Pritisak realnosti u tom vidu/obliku čini da se ova prihvati kao realnost. Bol uzrokuje otpor prema realnosti (sada, pod prisilom bola, shvaćenoj kao realnost), transsubjektivnog svijeta, koji (=otpor), kao glavno oruđe ima u percepciji (M. Merleau-Ponty). Vrlo interesantna pojava za razmatranje razvoja subjekta jesu Fukoova /Foucault/ istraživanja. Naime, on naglašava da je u svom istraživanju pojave ljudskog subjekta vrlo brzo došao do zaključka da je isti zahvaćen vrlo složenim odnosima moći. Analizirajući objektivacije koje dovode do preobražaja ljudskog bića u subjekte, došao je do zaključka da je subjekt – u pravom smislu riječi – produkt. Tako imamo objektivaciju govornog subjekta, kao u lingvistici; objektivaciju proizvodnog subjekta, subjekta koji radi (ekonomski ili izrabljivački faktor); objektivaciju same činjenice života u prirodnoj istoriji (biologija). No, ono što je interesantno, predstavlja drugi stepen između trećeg koga smo prvog naglasili (moć) i prvog, koga smo naveli kao drugog (objektivacija): to je proces u kome se od subjekta pravi objekt, na taj način – Fuko kaže zahvaljujući „praksama koje dijele” - što se subjekt dijelio ili unutar sebe ili su ga, pak, drugi dijelili. Upravo ta diferencijacija od njega pravi objekt (tako ćemo imati/imamo podjelu na bolesne i zdrave, normalne i nenormalne/ludake, lojalne građane i kriminalce, itd.). Kao osnov prve projave samosvijesti, jeste shvatanje vremena: vrijeme predstavlja medijum susreta Bitka i nebitka (ništavila), kroz shvatanje kretanja i promjene od strane subjekta, te zato o vremenu u filozofskom smislu možemo govoriti samo kao o prošlom i budućem, nikako o sadašnjem. Sadašnje vrijeme, izrazimo se heraklitovski, realno ne postoji. A sa njim ni subjekt u tradicionalnom smislu.

Diferencijacija perceptivne orijentisanosti usled pojave bola najeklatantnije se manifestuje u obratu ka istraživanju tjelesnosti. Tjelesnost ne predstavlja ni u kom slučaju anatomsko stanovište, pri čemu se „duh svodi na kost” (Hegel), nego metodološko polazište ka jednoj kritici filozofske antropologije u bilo kom njenom vidu. Bez obzira šta bi na to rekao Frojd /Freud/. Darwin /Darwin/, takođe. Dakle, ovdje dolazimo do distinkcije, koja jeste distinkcija, ali sobom ne distingvira: distinkcionalna priroda pomenute distingviranosti ogleda se u tome, što ona jeste distingviranost i produkt distinkcije, ali se na tome njen „produkcioni” karakter i završava. Ona je jedna prohujala djelatnost, čija maglovitost ne pruža ništa drugo do li sterilnu pojmovnost. Otuda, težnja ka ukidanju sterilnih distinkcija nikako ne znači anihiliranje

distinkcija uopšte, nego jedno krčenje tla za mogućnost nastanka perioda produktivne distinkcionalnosti. Produktivnost, ovdje uslovljena i sprovedena nihiliranjem, odn. nužnošću jednog ukidanja steriliteta nečega što se „predstavlja-kao”, odn. jeste jedna fantazmagorija, grobljanski privid (prohujalog) života, ili tek sjena koja teži da se prikaže na tamnoj površini, - ta perceptivnost, dakle, jeste primarno jedna biološka pretpostavka distingviranosti kao takve. Nužnost (uopšte) mogućnosti produkcije, jeste jedna pojmovna dislociranost koja se ogleda u tome, da se pojmovna djelatnost prikaže, ne kao statična, nego kao jedna dinamičnost koja je pokretljivost kao takva-po-sebi. Dislociranje znači jedan fundamentalni iz-stoj iz biološke statike, pojmovna iščašenost, koji se („iz-stoj”) ogleda u pomenutoj pokretljivosti, koja znači realitet stvarnosti kao takve (ili: „Stvarnosti”), koji realitet predstavlja negaciju subjekt-objekt polarizacije. No, monizam ne predstavlja rješenje, pošto stvarnost svodi na puki, beživotni formalizam, ali takav kakav ranije nije viđen u povijesti čovjekove misli, sistematski zaokružen u svoj svojoj zaokruženosti kao takvoj. Formalizam predstavlja problematiku iz razloga što ostavlja formalne okvire od kojih je sazdan i kojima je koordiniran, ne samo prazne, nego iste postavlja za suštinu. A ta sadržajnost predstavlja ništa drugo do mrežu satkanu od snova, ali snova koji ne mogu da se realizuju, da se otrgnu, da polete (što i predstavlja suštinu snova, ma šta Frojd o njima mislio), nego koji su uhvaćeni i, kao takvi, i sami formalizovani, u mrežu formalizma. Formalizam partikularizuje na takav način što poopštava, ali ne tek na način uzvođenja partikulariteta na nivo opštosti, nego – bez anagogije, dakle – partikularitetu daje privid opštosti, time što bez napora živi u iluziji jedne opštosti. Time se vraćamo na početak, odn. generalizaciju (ontološku) partikulariteta. Međutim, prevazilaženje partikularnosti izražava se (ne dešava!) u jednom krajnje formalnom okviru, te time dobijamo apsolutizaciju partikulariteta u fantomskoj autarkičnosti.

Ono što transcendirira formalnu prazninu partikulariteta, jeste šarolika punina sadržajnosti, ali punina koja nije punina tek-tako (u smislu jedne punoće po-sebi, ili, pak, „napunjenosti”), nego punina (punoća) koja se manifestuje u jednoj sadržajnosti bez forme. Međutim, kada se ta prazna formalizacija partikulariteta nadobudno udruži sa pseudo-egzaktnošću, u smislu ispraznosti jednog povlačenja linija, taj privid i sam dobija prividni izgled (dupli privid, dakle) egzaktnosti koja je ne samo logički opravdana, nego i matematički precizna. Otuda, pomenuta matematizacija pokušava svoju prazninu formaliteta popuniti time, što će pokušati sadržajnski nihilizam supstituisati na taj način, što će se pozivati na jezik. No, jezik kao

puki momenat formalnoga, na taj način koordiniran puninom praznine formalizma, čini se da se stvori ambijent jednoga: „Štapom tjerati Sunce”. Učinak ostaje isti kao kada bi se sjeme, prilikom sjetve, stavljalo na zemlju, umjesto da ga se zatrpava. Pri tome, stupajući u (prividno) pojmovni odnos sa evidencijom u vidu evidentnosti evidencije same, zasnovane na samoj toj evidentnosti, ili pribjegavanje pojmu bespojmovnosti najbanalnijeg privida prividnosti uopšte, koji punoću mišljenja svodi na puku verifikaciju. A ta verifikacija nije ništa drugo do razumsko fundiranje partikulariteta u njegovoj formalističkoj ukotvljenosti: misao bez sadržaja, forma bez pojmovnosti i rječitost bez glasa. Sva verbalno-kategorijalna (logička) akrobatika ne predstavlja ništa drugo do igru sjenki.

Naime, oduvijek je opštost nauke predstavljala privid kojim ona projicira svoju tobožnju „strogost”. Ta strogost izvire iz šarolikosti mnoštva prividno suštinskih odlika partikulariteta. Nauka gubi svoj osnov – ma bila to i matematika – iz razloga što svoj fundamentum inconcosum nalazi na predmetnom biću kao takvom, odn. iz perspektive partikulariteta, volšebnom uzaludnošću fundira svoju „opštost”. Opštost zahtijeva strogost koja, opet, zahtijeva (misaoni) napor jedne formacije, odn. formiranja pojmova, što je mukotrpan posao koji iziskuje transcendiranje mnoštvenosti mnoštva partikularitetâ – kako logičkih, tj. u kategorijalnoj, tako i u egzistencijalnoj ravni (utoliko treba naglasiti težnju filosofije da bude jedna znanost, što ne treba brkati sa savremenim – ne više i toliko savremenim! – težnjama ka utapanju filosofije u nekakav oblik scijentifikacije, gdje i nauka i filosofija gube svoj smisao). Pojmovna strogost koincidira sa težnjom da se prevaziđe težnja samog partikulariteta da sobom predstavlja opštost koja ne postoji. Čini li se, otuda, da tek u teorijskoj ravni opštost partikulariteta biva ukinuta, te time i put ka jednoj opštosti koja bi koincidirala sa strogošću jedne Znanosti? Čini se da, ipak, ne. Otuda je potrebna jedna „dopuna” u vidu „supstancijalizacije”, koja bi supstancijalizacija sobom povlačila uvođenje egzistencijalnog elementa, odn. takvih egzistencijalnih momenata koji bi partikularitetu kao abstractum-u dali kakav-takav smisao.

Deficijentni „modus” bivstvovanja, koji predstavlja oblik koji karakteriše partikularitet diferencije, predstavlja tek jednodimenzionalnu verziju, „polovni” vid, koji nije dovoljan, ali sobom predstavlja i manifestuje jednu striktnu prazninu formalizovane egzistencije koja, kao takva, i nije – niti može – biti uopšte karakterisana na način „egzistencije”. Formalizam predstavlja jedno veliko formalno ništa, bez supstancijalizacije u vidu elementarnih egzistencijalnih načina pojavljivanja partikularne subjektivnosti.

Ta vrsta egzistencijalnog „popunjavanja” nikako ne znači nekakav dodatak subjektivnosti koji ova nije posjedovala, aili bila u stanju da posjeduje. Naime, radi se o tome da se izvrši jedan analitičko-metodički „pregled”, najprije osnovnih egzistencijalnih momenata, a tek potom mogućnosti aplikacije istih na primjeru partikularitetne subjektivnosti, odnosno opštosti. Na taj način, imamo na djelu transcendiranje deficijentnih, partikularitetu svojstvenih modusa bivstvovanja, u vidu anihiliranja, recepcije, apsorpcije i prevazilaženja istih u svrhu jedne „opštosti”, sveobuhvatnosti koja je – kao takva – strana svakom (neostvarenom) partikularitetu. Drugim riječima, logičke kategorije se moraju, ne tek zamijeniti egzistencijalnim (čime ne bi bilo urađeno ništa produktivno!), nego se mora izvršiti transcendencija logičkih kategorija u *egzistenciju* kao takvu. Linija manjeg otpora bila bi izražavanje egzistencijalnih momenata logičkom kategorijalnom aparaturom, što predstavlja izvitoperenu, bezduhovnu konsekvencu sholasticizma, te utoliko iznenađuje interesovanje za takvu degradaciju misli. **Potrebno je ono-tjelesno.**

Sublimisana transparentnost momenata koji se sudaraju u deklinacijskom kretanju, predstavlja inicijalni egzistencijalno-motorički momenat kretanje partikulariteta u sveukupnosti njegovih (potonjih) momenata. No, ti momenti, da bi uopšte bili to što jesu, nužno sobom moraju tvoriti, konstituisati i konduktovati kontinuum u povijesnoj optici sublimacije, odn. ne puko vektorsko-hronološko sabiranje i uklapanje, nego sveobuhvatno-opšte ciklično obuhvatanje onoga što jeste, u pravcu što će biti, kroz ono što je bilo. Ciklična recenznost momenata predstavlja sobom rekapitulaciju partikulariteta u opštosti, sjenu na mračnoj površini, ništa drugo do ispisivanje imenâ pomoću vjetra, kao što i opštost biva sublimacija momenata od kojih je konstituisan svaki partikularitet ponaosob, - dok je raspršenost vektorskog slijeda, horizontala pukih dešavanjâ, puka istorija, nebitnost, bespojmovna uzaludnost ništetnosti. Sublimacija momenata partikularnosti partikulariteta kao takvog ne znači anihiliranje u nekakvoj supstancijalno-suštinskoj opštosti, nego predstavlja ključno vraćanje na ono-iskonsko, koje predstavlja inicijalno „je(ste)”. A upravo „to-što-jeste” daje validnost samom partikularitetu, kako na kategorijalnom, tako i na egzistencijalnom nivou posebno.

Retrogradna metodologija u primjenjenoj analizi važna je iz tog razloga, što potonji evolucion hód ne bi bio uopšte moguć bez nje (na jednoj ontogenetskoj ravni, primarno), kao i mogućnost analitičkog pristupa (u epistemološkoj vizuri događaja). Kontinuiranost partikularitetâ svjedoči o suštinskoj opštosti kao onom opštem stvari uopšte: nešto jeste time što

traje, a traje jer ima nešto opšte, ne samo u teleološkoj vizuri, nego kao ono stajno stajnosti same kao ontološki factum. A upravo to stajno kao takvo, ovdje kroz ontološko-egzistencijalnu manifestaciju partikulariteta, u i kroz partikularitet kao takav, jeste ono što nas interesuje. Uvid u ono-početno nema samo značaj za uvid u partikularnost partikulariteta, nego na osnovu toga ontološko-egzistencijalnog „Velikog praska”, možemo shvatiti, ne samo porijeklo nas samih, nego možemo računati i na dubinski uvid u budućnost. U tome se, u suštini, sastoji cjelokupni „zadatak” istinske filosofije. No, da li?

Problem se sastoji u neminovnom faktu koji partikularitet karakteriše kao „sitničavost”: - radi se o tome da se sitničavost partikulariteta ogleda u atomističkoj introspekciji, inherenciji, introvertiranosti uopšte. Sitničavost a priori znači neminovnost modularne prizemnosti kao karakteristike partikularnosti en général. A ta sitničavost predstavlja jednu kružnicu koja je beskonačna, bez kraja i početka, uoboros, vječnu težnju ka ništavnosti onog ništetnog ništetnosti samog Ništa kao takvog, - kružnica koja se vrti, bez prestanka, ali preko koje, kojom i u kojoj sve počinje, biva, razvija se, jeste... A bit, suština kružnice, jeste u tome da se ona, nužnošću svoje „prirode”, neminovno razbija: krugovi se stvaraju, bivaju i jesu, samo da bi, na koncu, bili razbijeni. I da bi na njihovo mjesto došao drugi krug, sa svojom sopstvenom, istom, ali toliko različitom mimo svih geometrijskih pravila, koja bi, opet, bila razbijena, - etc. „Razbiti krug”, znači: stvoriti realnu mogućnost partikulariteta za realizaciju svoje partikularnosti, u smislu ciklično-spiralnog napredovanja ka anagogiji opštosti opšteg-po-sebi, kao takvog.

Ovdje imamo posla sa (iz)vanjskim putovanjem koje je, u stvari, unutrašnje, jedna inherentna transcendentnost, ali takvo, da je ono jedno od najdužih, ali u najkraćem mogućem roku, najkraćem mogućem vremenu, koje uopšte postoji. Stoga je privid supstancijaliteta, ne samo nužnost, nego i jedan privid bez koga bi se čitavo putovanje urušilo kao kula od karata građena na iluziji fatamorgane pustinjskog pijeska. Ukratko bismo mogli reći da se, prilikom analize egzistencije (a o tome se ovdje radi), radi o supstancijalitetu koji supstituiše prazninu partikulariteta mnoštvom fenomenalnosti fenomenâ transsubjektivnog realiteta; opštost koja se, posredstvom aktivnosti subjektiviteta, obrađivanjem, a time – u pozitivnom anihiliranju iste u apsorpciji – i postavljanjem sopstvene istosti kao različitosti, dakle, postavljanjem iste kao egzistencijalnog fundamentum inconcosuma, - na taj način se partikularitet (samo)transcendira ne poništavajući se, tj. ne gubeći partikularna svojstva svoje partikularibilnosti, ujedno se sjedinjujući sa opštošću na način sjedinjenja i pozitivne apsorpcije. No, ta apsorpcija predstavlja

krajnje produktivni diskurzivitet, ako imamo u vidu mnoštvo oblikâ koje partikularitet ima da absorbuje, dolazimo do uvida da put ka opštosti ne predstavlja zatvorenu, vektorski dimenzionalnu anagogiju, nego upravo taj specifični momenat kretanja partikulariteta predstavlja, u stvari, opštost samu. Opštost “funkcioniše” ne na način anihiliranja specifičnih karakternih osobina partikularnosti partikulariteta, odn. onoga po-sebi samoga partikulariteta, - nego u smislu sopstvene anihiliranosti koja se produktivno-egzistencijalno manifestuje u destruktivnoj afirmaciji partikulariteta kao takvog. To jeste to, samo ako je ono, a ono biva samo ako se svjesno potire tošću, time što će ga afirmisati. U tom slučaju, to ne prestaje da bude to, ali takođe i postaje i ono i sve. Ova dijalektika ne predstavlja idealistički varijetet, nego proishodi iz realne egzistencijalne pozicioniranosti partikulariteta kao takvog, dakle, u svijetu, sobom i u sebi. Vidimo, dakle, da egzistencijalna pozicioniranost zahtijeva prethodnu metodu pozicioniranost svijesti, odn. svjesnost. A ta svjesna pozicioniranost jeste jedna fundamentalna situiranost u svijetu, sa okolosvjetski bivstvujućima, predručnim, priručnim, etc.

Puka manifestacija znači reprezentaciju, ali nas ne interesuje propagandni vid egzistiranja u reprezentativnosti, što je privid egzistencije kao šupljine ništavila onoga ništivosti Ništa kao takvog: biti na način nebitnosti („Nicht-sein”), znači jedno ogledanje na nadgrobnoj ploči u potrazi za preostalim životom onoga ko je tu sahranjen; polomljeno ogledalo, krhotina egzistencije zabijena u srce subjekta, te on, u svojoj ništivosti i nije u stanju da vidi išta osim ništivosti, praznine koja predstavlja jednu rupu u srcu bitka, - negacija kao bit, anihiliranje egzistencije, ne kao faktuma, jer bi na taj način ništavilo izgubilo svoj fundamentum, - nego na način punine, u čemu se ogleda sva ispraznost praznine ništivosti kao suprotnog, a time i nužnog dijela same egzistencije. Ništa ništi, ali na način da otvara nove mogućnosti za egzistenciju kao takvu u svoj punini pojma. Otuda, nihilizam kao fundamentalni okvir uslovnosti ne predstavlja negativitet negativnosti, nego proaktivni i prokreativni momenat kategorijalne mogućnosti onoga biti-kao-takvoga: Nihil ništi, ali i stvara, - tvoračka moć kao diferencijalni elemenat inherentan sveukupnom bitku kao takvom u i kroz nihilizam egzistencije kao svrhe. A pojmovnost pojma egzistencije ne predstavlja uspravni hōd, nego pogrbljeno, potmulo vijuganje kroz one egzistencijalne momente, oblike u stvari, koji su nezaobilazni za savremenu percepciju kao takvu, a koju, stoga, smo dužni – barem u najkraćim momentima – prikazati. Samo na taj način ćemo biti u stanju da imamo uvid u „supstancijalizaciju” egzistencijalnih momenata kao takvih. Ta, nazovi supstancijalizacija, znači prikaz, elaboraciju egzistencijalnih momenata, ali ne kao

tek-takvih, nego u samoj njihovoj suštinskoj određenosti same u svoj svojoj jezgrovitosti kao inicijalnoj srži kao jedinom osnovu za manifestaciju istih. Za razliku od prethodnih epohâ, savremena filofska misao se suočava sa takvim „problematičnim” formama egzistencije, koje predstavljaju, ne samo novi izazov za mišljenje (između ostalog), nego i hvatanje u koštac sa istim, težeći – koliko je to moguće – uvidu u uzročnost istih.

Problematika „deficijentnih” modusa egzistencije, predstavlja problematiku subjekta koja se ogleda u suočavanju sa sopstvenom subjektivnošću. To suočavanje nije nikakvo sokratovsko samospoznavanje, nego uvid u ono što jeste kao takvo, jeste jestastvo samog bitka čovjekovog u svoj njegovoj punini, odn. dubini varijeteta degradacije koje određeni momenti predstavljaju kao „jeste” sopstvenog (ili: „sopstvenosti”) jestastva partikularnosti partikulariteta u sebi i sobom. No, degradacija sama predstavlja puno očitovanje egzistencije, u ništa manjoj mjeri nego što to čine „pozitivni” momenti. Ova dvostruka „pozitivnost” se uvijek mora imati na umu.

Međutim, egzistencija kao takva „vrši se” na način disperzovanja mnoštva šarolikih egzistencijalnih momenata u vidu univoknog manifestovanja, koje je višestruko povratnog karaktera, u svijet, odn. transcendiru u transsubjektivno. Transsubjektivno nije realno, ali manifestacije subjektiviteta, njegova djelovanja, čine dvostruku realnost „realnom”: realizujući i sebe i svijet oko sebe – realnim. Ovo, svakako, ne znači nikakav subjektivizam, nego je riječ o osnovnom odnosnom načelu na i po kome funkcioniše naš odnos prema sebstvu i transsubjektivnoj realnosti uopšte. Kraj? U tome dok samosvijest ne transcendiru samu sebe u samosvjesnoj formaciji, te postane čista inteligencija-po-sebi, jedna memorija kojoj nema ravne, „čista” samosvjesna djelatnost, ne-tehnička (kompjuterizovana, jer ne može po diktatu fizičkih, bioloških zakonomjernosti da se liši – ma kakve – emocionalne ekspresionosti ili impresije uopšte) - jedna inteligencija-bez-tijela, takoreći.³⁷

Lapidarni izraz, tipa: „Umjetnost je ta koja proizvodi svijet, filofsija ga (samo) tumači”, - nije tek jedna duhovita dosjetka ili „definicija” kojom se, jednim potezom, prelazi preko suštinskog stava da je put u ontologiju, u stvari, popločan estetskim pločama (naravno, ne u uskom značenju jedne od tzv. filofskih disciplina.) naime, radi se o permanentnoj, kontinuiranoj manifestaciji i samoafirmaciji bitka Ja kroz Ja, u Ja, a preko ne-Ja; disperzovana sistematizacija smisla, projiciranje dubinskog smisla u sebi, kroz sebe, sublimirajući se u

³⁷ Stephen Hawking

transcendenciji kao medijumu, ali ne jedinom, no svakako jednom od osnovnih. Drugo u Ja i Ja u drugom, putovanje u jednom smjeru (kako se uzme, zavisno od mjesta polaska, naravno), ka izvanjivosti: o-smišljavanje Bitka, davanje bitkovnosti Bitku kroz Ja i u Ja preko izvanjivosti – imanencija disperzovana u transcendenciju, Ja u ne-Ja, drugo-od-Ja, drugačijost stvorena upravo tom drugačijošću ne-Ja u odnosu na sopstveno jastvo, kolabirajući na taj način ne-Ja, ne u Ja, nego u apsolutne mogućnosti, potencijalnosti sopstvenog bivstvenog fundamentuma, apsolutizovanje partikulariteta u opštosti nepojmljivih mogućnosti: što jeste, da bude na način apsolutnosti, ne samo Ja, nego onoga-što-jeste-u-punoći-davanja-smisla: λόγος.

Ta sabiruća, sažimajuća, sa-obuhvatajuća ontološka komponenta predstavlja takav vid globalne, esencijalne komponente i kompaktnosti, koja se manifestuje u sažimajućem ispoljavanju, diseminaciji smislenosti kroz apsolutni kreativitet inherentan subjektu kao takvom, odn. koji ga čini da bude subjekt u samoj punoći značenja pojma kao takvog. Ono-moguće kao takvo, inherentum samog bića čovjekovog, predstavlja jedan ekspresivni nagon, krajnje manifestan, gdje se to ispoljavanje najjasnije manifestuje kao kreativno-predstavljačko djelovanje u odnosu na samo Ja kao takvo.

Ja jesam ja, odnosno ja – u neku ruku – predstavljam sebe onoga trenutka kada se reprezentujem na način boga, tj. kada stvaram. U tome se ogleda značaj trenutka za ljudsku egzistenciju. Trenutak predstavlja ono-između „jeste” i „bilo”, odn. momenat, ako ga tako možemo nazvati, koji je konduktovani hronološki momenat prokreativiteta, u smislu da određuje sada, upravljajući se ka onom biti (će), a s obzirom na iskustvena obilježja koja sobom nosi u onom bilo (je). Trenutak, time, predstavlja suštinski odredbenu, ne samo hronološku kategoriju, nego i egzistencijalni oblik koji ima zahvat, uvid, predokušaj Vječno(sno)g. To-vječnosno se ne odnosi na nekakav religijski vid percipiranja bitka, nego na ono-stajno, invarijantno bitka čovjekovog, odn. takve egzistencijalne manifestacije koje ostaju na takav način, da ostaju – u najmanju ruku - „zapisane u istoriji”. U tom smislu, „umjetnički trenutak” ne znači nekakvu „inspiraciju”, nadahnjuće, - nego upravo ono sabirajuće-disperzrajuće logosnosti kao smislenosti egzistencije u svoj punoći ispoljavajuće-kreativne djelatnosti čovjeka kao čovjeka, kao bivstvjućeg, kao „vrste”. Sada, sagledavajući ono-bilo, okrenuto ka budućem, jeste, ne samo srž umjetnosti kao Umjetnosti, nego i čovjeka kao samosvjesnog subjekta u odnosu na beslovesnost jednodimenzionalnosti načina biti životinje.

S tim u vezi, javlja se nepojamna i nepostojeća rastezljiva rastojanost između neograničene mogućnosti ništavila i ograničene nemogućnosti bitka, predstavljena kao onotranscendentno opšte kao takvo, suštinski nesuštinsko, pojamna nepojmljivost, nepojamnost u odnosu za svijest subjekta, distinktivna odredbenost spram nebitka i Ništa, ono „ne” svakog zamišljivog „jeste” uopšte, pojam koji je suštinski za čovjekov orijentacioni karakter spram sveg postojećeg, a koji – kao takav sveodređujući i kardinalni – u realnosti ne postoji. Na taj način se javlja primordijalna diferencijacija u svrhu eliminisanja negativiteta kao fundamentalne postavke eliminacije partikulariteta, na način na koji bi se eliminisala opštost; opštost kao svrha diferencijacije u slijedu partikulariteta budućnosne prirode. Opozit rečenom predstavlja nagonско proširenje, pomiješano sa prohtijevima nerealne svijesti, koji prohtijevi se sublimiraju u jednu kondenzovanu, presovanu lepezu sastavljenu od iskrivljenjâ tih istih prohtijeva, te se dobija jedno stanje partikularne subjektivnosti (jastva), koje se manifestuje u fundamentalnoj bezobzirnosti na nivou neandretalca, bezosjećajnosti, perverziji i odsustvu etičke svijesti koje vrhuni u moralnom ludilu. U tom smislu je prekid bivstvovanja partikulariteta, kao i opštosti, jedna generalna normalnost Bitka.

Budućnosna „priroda” partikulariteta u njemu sažima sve aspekte povijesnog razvoja čovjeka kao vrste: ono što on jeste, jeste jedan projicirajući, budućnosti-okrenut bitak, koji samo na taj i takav način ispunjava suštinske održenosti kao uslove za opstanak, od najelementarnijih, primordijalnih manifestacija, do sofisticiranosti manifestacija recentnosti trenutka. Sada, kao tačka sjedinjenja je i će, predstavlja mogućnost realizacije kontinuuma sopstvenog jastva (na kreativan, božanski način, svakako), koji kontinuitet i predstavlja besmrtnost u dvostrukom smislu: kao vrste uopšte i partikulariteta, čovjeka kao takvog: „jeste” kao „zauvijek”. Transcendiranje bilo kakvog vida sentimentalnosti više je nego evidentno, pošto značaj trenutačnosti trenutka kao suštinskog momenta egzistencije subjektiviteta u ne-hronološkoj linearnosti, nego prevashodno u kvalitativnom smislu prevazilaženja nihiliranja koje se manifestuje u prolaznosti onoga: bilo (je). Ovdje se javlja težnja ka prevazilaženju sopstvenog partikulariteta do stepena ukinuća istog u utapanju u drugu partikularnost, na način prevazilaženja sopstvenog jastva u Drugome, čineći na taj način jedinstvenost na način jedinstva jedne opštosti otjelovljene u Cjelinu koja, kao takva, tvori da se eliminacija partikulariteta evidentira na najvišem (unutrašnjem) nivou. Problem se, dakako, javlja pri disperzaciji i susretanju sa negativnim elementom, koji nije negativan sam po sebi, čak indiferentan, nego je to

u konfrontaciji sa težnjom onog jastva koji na projiciranje ima težnju da bude u istoj kvalitativnoj mjeri ekvivalentan recipijent.

S tim u vezi je koordinatni okvir u kome se realizuje kompletna dramaturgija, ono dramsko života samog (a ne tek književne forme), a što predstavlja samodisciplinovanje svijesti kao takvo, odn. kontinuirano transcendiranje sopstvenog partikulariteta, ali kao polazne osnove za jedan ontološki(ji) dvùg, što predstavlja inicijalno stjecište, katalizator prevazilaženja partikularne osnove skućenosti partikularnosti kao takve u vidu methodske strogosti od strane i spram izvanjskosti („okoline”), kako samog pristupa, tako i „pozitivnog” diferenciranja u smislu kretanja ka vještačkoj konstituciji opštosti, u smislu pozitivne anihilacije partikulariteta, koja se (anihilacija) ogleda u saprožimajućim koegzistentnim partikularitetima, u smislu stvaranja opšteg principa („udruživanja”) kao polazišta za jedno realizovanje opštosti na način zajedništva, tj. načelnog polazišta u jednoj “socijalnoj” ravni, koja ravan predstavlja manifestaciju opštosti, ali ne iscrpljujući je uopšte.

Opozitorna transformacija rečenom ogleda se u vještačkoj (lažnoj?) transformaciji partikularitetâ u opštos (ili: okupljanje), predstavlja privremeno rješenje koje produžava takvo osiromašenje, deficijentnost partikularne subjektivnosti u jendom utapanju, do te mjere da se formalni izraz iste naposljetku pokazuje kao uistinu prazniji nego što je bio prije. Sa druge strane, imamo sličnu situaciju kao opisanu, odn. u slučaju nemogućnosti sopstva da se spoji samo sa sobom, iz toga razloga, dakle, što se kardinalna neodlučnost partikulariteta nalazi sebi stranom, jer elementarni momenti svijesti nisu sinhronizovani u smislu da svjesno djeluju, nego – iz nemogućnosti konceptualizacije – pribjegavaju varljivoj šarolikosti proizvedenoj od ostataka maglenih isparenja, u vidu jednog strogo moralnog pogleda na svijet.

No, sve su to pokušaji bijega od sjene, iz sjene, u sjenu. Bijega od sebe. Upravo zbog toga nagona ka bijegu imamo danas hranu za isti: besmislena i besuštastvena semantička manipulacija koja, zloupotrebljavajući λόγος, svodi logosni karakter čovjekovog sopstva na jedno zakukuljeno, nemisaono, nedubinsko, sterilno nizanja bespojarnosti, pojmova bez sadržaja, bez pojmovnosti, formalnih koordinata, skeletâ, fantoma oglodanih sa punoće riječñ, privid dubokoumnosti pod koprenom besadržajne pojmovnosti koja, kao takva, izvrće ruglu pojmovnost sâmu.

No, teleološki posmatrano, briga za ono-buduće sobom nužno implicira radikalne mjere „predostrožnosti” te, s tim u vezi, pojam svrhe, odn. svrhovitosti, implicira apriornu eliminaciju

faktorâ inherentno destruktivnog onemogućavanja ontogenetske teleologije partikulariteta-po-sebi i opštosti u svoj njenoj širini kao takve. „Partikularitet” sa mentalnom, odn. intelektualnom insuficijencijom, ima jednu-jedinu produktivnu svrhu: da nema svrhe. Utoliko, nužnost anihiliranja, kao kontinuiteta evolutivnog procesa, očuvanja i unapređenja vrste, predstavlja konsekventni imperativ, koji u sebi ne sadrži niti trunku prosvjetiteljstva („Aufklärung”), nego osnovno svojstvo partikulariteta per se: milosrđe. Iščezao, nestali partikularitet, jeste daleko produktivniji nego li deficijentni. Deficijentni partikulariteti su primjer koji, kao takav, treba biti i eliminisan za primjer.

S tim u vezi, poštenu subjektivitet (dakle, jedno prevazilaženje – kvalitativno – pratikularne ontičke određenosti), kada sve to uvidi, dovodi sopstveno jastvo do nemogućnosti sprovođenja distinktivnog odnosa spram sebe i transsubjektivne realnosti, te dolazi do njenog ukidanja na taj način što se distinktivnost eliminiše ukidanjem druge distinkcije (ili distinktivne odredbenosti partikulariteta), time što će se ukinuti sopstvena. Sopstvenost gubi sebe, gubeći svoje sopstvo, ne prevazilazeći prazninu partikularne forme sopstvene egzistencije. Ono postaje, odn. prelazi u ništavilo. Čemu je, naprotiv, suprotnost jedinstvo partikularne subjektivnosti sa samom sobom u opštosti, odn. jedna prevashodna kretnja ka punini bivstvovanja, projiciranje (disperzacija) svjesne subjektivnosti u međuzavisnosti sa transsubjektivnošću kao realnom fenomenalnošću kao takvom, jedinstvo oboga koje produkuje put, metodologiju i zaokružene opštosti. Međutim, degenerativna retrogradna specifičnost težnje ka obrnutoj somatskoj transcendenciji kroz retrogradno hotimično i spontano-introvertirano susprezanje konkretnih dáta u protentnom htijenju retentno upravljenom, time što će se pomenuta retrogradna „transcendencija” manifestovati kroz pobjedu nad životom u vidu somatizovanog *aeternie vitae*; a što nije ništa do li simptom bolesti, ali takve koja se manifestuje na takav način što se transcendencija teži sprovesti iz imanencije koja je prohujali život, koji (život) teži da se „revitalizuje” jednom artificijelnom metodom i jednom iščašenom iluzijom inferentnoj bolesnoj percepciji svijesti, koja je i bolesna zato što je suštinski retrospektivna, u jednom vitalističkom smislu, primarno; sa čim je u vezi i takav vid retrogradnosti u vidu maglovitog prikazivanja suštinske težnje sopstvenog JA da ne bude JA, nego, zadržavajući sopstvenost sopstvenog jastva, težnju da se to jastvo učini drug(ačij)im, a da to drugo, prikazujući se kao ono što jeste, bude JA u transformaciji toga nejastvenog JA, nesopstvene suštastvenosti, koja je postala sopstvena u šarolikoj transformaciji ničega.

Međutim, svi do sada opisani (pomenuti ukratko) devijantni momenti neminovno „padaju u vodu” prilikom iznuđenog samozatvaranja partikulariteta u njegovu partikularnost, što predstavlja somatsku nemogućnost iz-stupa (ekstaze) ili anagogije samokonstituisanju u opštost, ali takva nemogućnost koju subjektivitet nije hotimično sproveo ili prihvatio, nego ga je ona zaposjela nemogućnošću njegove (potencijalno-vitalističke) mogućnosti kao takve. U tome se ogleda tragika njegovog (tj. subjektiviteta) bivstvovanja, koja tragičnost predstavlja rascijepljenost subjektiviteta na JA-JA pol, odn. inherentnu konfrontaciju unutar sopstvenog tijela. Na jednom tragičnom nivou iste fenomenološke horizontalnosti, imamo prelamanje distinktivnog perceptiviteta u retrogradnoj retrospektivnosti infantilnosti smisla *per se*, koje prelamanje predočava iskrivljenu sliku, jednu eliptičku „zaokruženost”, učajurenu unutar subjektiviteta kao opšte-partikularnog, te na taj način, kroz “opštost” autarkičnosti partikularnosti partikulariteta sâmog, sebe vidi kao neuzdrmanu i mjerodavnu svrhovitost, - svrhovitost koju nikakva transcendencija nije u stanju da promijeni, uzdrma, niti da probudi iz gustine maglenih snova kojom je okružena i obuhvaćena, uspavana, u kojoj jeste i koja je određujući faktor njene percepcije i bitka uopšte. A to se manifestuje kao prekid težnje ka transcendenciji sopstvene imanentnosti, odn. urušavanje u mračne dubine nesvjesne partikularnosti, prekid sa somatskom konstitucijom, kao i svim izvansubjektivnim nadražajima koji bi uticali bilo kakvim vidom na svijest. No prije pomenute faze, dešava se zatvaranje partikulariteta u sopstvenu partikularnost, raspršavajući se u kolabiranje, intrinzično se disperzirajući: jastvo koje postaje sopstvo, ne u odnosu na drugost drugog Ja, nego u difuzivnom strahu od, ne drugog, nego drugosti kao takve: u tom smislu se samoafirmacija realizuje u gubitku sebe kao sebe, sebstvu, te se Ja ne javlja, nego gubi u samome sebi, na taj način nalazeći sebe upravo u gubitku sopstvenog partikulariteta kao sebi suštinskog. Naposljetku dolazi do definitivnog, hermetičkog kolabiranja partikulariteta, koji se retrogradno povraća iz disperzije ka realizaciji, urušavanjem te težnje u okvire sopstvenog i nepovratnog ništavila svijesti. Agresivna manifestacija pomenutog ogleđa se u sebe-zatvorenoj subjektivnosti, ali na taj način što njena izvitoperena inherentna autarkičnost predstavlja i pruža jedino zadovoljstvo, koje nije samo psihološke, nego primarno somatske, odn. seksualne prirode, - zadovoljstvo koje se graniči i, nerijetko, koincidira sa hematodipsijom. Nerijetko spoljašnje somatske manifestacije subjekta odaju opozitorni izgled/privid od onoga što, u stvari, jeste: on jeste na način fizičkog negiranja (eliminacije) druge partikularnosti u svoj (partikulariteta) totalnosti. Jedan vampirizam par excellence transponovan na način kukavičluka u vidu negacije

in toto predmeta (bolesne) požude. A upravo to dovodi do raspršavanja nedistinktivnih partikulariteta, tj. takvih koji se nisu distinktivno (samo)konstituisali, predstavlja takvu diseminaciju negativiteta u formalnom smislu, koji negativitet sobom i u sebi afirmiše svoju nedistinktivnost time što fundira negativitet kao afirmaciju, odn. jedno apriorno monolitno skućavanje u sopstveno ludilo i nedopuštanje mogućnosti za projiciranje bilo kakvog distingviteta.

No, daleko najtragičniji momenat distingviranja u težnji ka integritetu, predstavlja izgubljena, naivna, tužno naivna partikularna svijest koja sebe ne vidi tu. Kod nje se, u najčešćem slučaju, dešava vještački izazvano avtomnemonetičko uljuljkavanje, inkomenzurabilno sa svom realnošću *per se*, u samodovoljnosti iskrivljene vlastitosti sopstvenog partikulariteta, sopstvene subjektivnosti, predstava „realnosti” puke partikularnosti, ali takve koja opštost tvori iz posljednjih zaliha sopstvene potencijalne svjesne aktivnosti ili igre svijesti, jedno duševno-kancerogeno isisavanje sopstvene imaginacije kao realiteta, - time što će punoću realiteta supstituisati iluzijom igre kao produktom sopstvene partikularnosti, krajnje parazitski, onim što je već bilo inherentno subjektivnom partikularitetu, ali je sada pod koprenom igre iluzijâ došlo do privida punine opštosti. Jednom riječju, projekcija sebe u sebe (ne: JA u JA – to bi bio već viši, para-dijalektički stepen svjesne subjektivnosti), ali pod vidom influksije punoće realiteta opštosti izvana. Izvanjski entiteti, na taj način, bivaju volšebno inherentni svijesti koja je, u suštini, ništa drugo do li ona sama, te time navodna transcendencija nije ništa drugo do bolesna, pomućena inherentnost. Međutim, ta influksija je samo privid, pošto se radi o inherentno-disperziranoj punoći zamagljenih ili izvitoperenih akata svjesne subjektivnosti, jedna prizmična šarolikost sastavljena od krajnje opasne, smrtonosne igre svijesti sa samom sobom, na način konačnog iscrpljivanja.

*

Nemogućnost adekvatnog pristupa polju znanja, konsekventno sobom povlači i nemogućnost bilo kakvog sagledavanja pomenute problematike bez opasnosti, kako zastranjivanja, tako i promašaja u cjelosti. Dakako, nije u pitanju samo metodološki pristup – koji, kao takav, ako ga se drži *stricto sensu metodico*, može samo da sputa potencijalnu kreativnu

energiju – nego više paralaksa, odn. generalno shvaćeno obuhvatanje horizonata (jedan horizont samo potvrđuje promašaj!), koji (horizonti) konstituišu smisao zadate/tražene teme.

4. TEOLOŠKE PRETPOSTAVKE

4.1. Kineziologija duše

U tekstovima Otaca, naročito onih vizantijskog perioda, nerijetko se susrećemo sa izvjesnim metodološkim hodom *puta poznanja*, koji se dijeli trostruko: *πρᾶξις-φυσική θεωρία-θεολογία* (djelo-posmatranje prirode-bogoslovlje): djelo kao takvo nije ništa drugo do li *podvig*, odnosno konkretan tjelesni trud koji podrazumijeva umrtvljenje individualnih želja (u smislu svjesnog odricanja individualnih zadovoljstava putem čula). *Znanje* upravo započinje takvim očišćenjem kognitivnih mogućnosti čovjeka (u čemu se ogleda potencijalnost za jedan ličnosni odnos kao takav). Odnos u tom smislu, dakle kao *ličnosan*, kanališe posmatranje prirode, odn. takvo posmatranje koje stoji na sredini između objektivne semantike obraza, tj. uslovnih definicija kao objektiizovanih utisaka o fenomenima, i istine teologije, što otvara mogućnost posmatranja prirode kao susreta sa ličnosnim logosom svijeta kao takvog.³⁸

Kada govorimo o antropologiji (u bilo kom shvatanju iste, pa samim tim i u smislu kinantropologije) u ontologiji Pravoslavlja, mi govorimo o kretanju u *duhovnom životu*. Duhovna koncepcija sobom povlači duševni milje spekulacije, odn. jedno deindividualističko shvatanje koje – kao takvo – nikako nije inkomenzurabilno sa onim „antropološkim”. Naravno, odmah se javlja pitanje: Zašto se ne bi jednostavno reklo „život čovjeka”? Ako bismo ostali na toj i takvoj konstataciji, onda bi se pojam antropološkog sveo na biologističku osnovu, što je nedopustivo za našu temu. Deficit koji nastaje na taj način jeste identičan onome koji svodi čovjeka na krajnje redukovano *animal rationale*. Pravoslavno shvatanje čovekovu životnu duhovnost posmatra kao poseban događaj i doživljaj cjelovitog božijeg bića, odn. svecjele ljudske ličnosti.³⁹

No, šta je to što nazivamo *ličnost*?

Ako želimo da ispravno shvatimo, odn. damo odgovor na postavljeno pitanje, moramo se okaniti savremenog shvatanja koje vuče porijeklo iz tzv. pozitivizma. Naime, pozitivisti zastupaju mišljenje da fundament znanja i, ujedno, kriterij istine, predstavlja *iskustvo*: istina je samo ono što se može verificirati. Prema njima, ono znanje koje nam pruža (istinsko) iskustvo jeste isključivo pozitivno znanje te ono, kao takvo, isključivo drži monopol na osnove nauke kao takve u cijelosti. Dakle, naučni su samo oni pojmovi koji su nastali na osnovu/iz iskustva, tj.

³⁸ Св. Максим Исповѣдник, PG 90, 752 А.

³⁹ Archbishop Averky (Taushev), *The Struggle for Virtue: Asceticism in a Modern Secular Society*, Holy Trinity Monastery, Jordanville, New York, 2014., p. 129.

takvi koji mogu da se svedu na neposredno prvonastale informacije koje nam omogućavaju/pružaju čula.⁴⁰

Savremena tendencija u filosofiji fenomenološke (i, dijelom, egzistencijalističke provenijencije) neprestano govori o *odnosu*, od-nošenju. No, odakle dolazi to *odnošenje*? Svakako ne iz filosofije. Takvo filosofsko govorenje ima svoje ishodište iz jedne druge tradicije, svakako strane Pravoslavlju: iz pijetizma. Pijetizam predstavlja lokičku zakonomjernost bogoslovske akademizma, koji pokret se može shvatiti kao reliijski stav koji spasenje čovjeka u Hristu posmatra kao *individualnu* činjenicu, tj. individualnu *mogućnost* života. Pijetizam predstavlja apsolutizaciju individualne blagočestivosti, tj. prenošenja mogućnosti čovjekovog spasenja u granice individualnog etičkog napora. Racionalističkom i apstraktnom shvatanju Boga, pijetizam protivstavlja *praxis pietatis* („praktičnu pobožnost”), odn. činjenje dobrih djela, izučavanje (svakodnevno) Svetog Pisma, izuzetno naglašeni sentimentalizam prilikom molitvi, primjena isključivo etičkih učenja Svetog Pisma, itd. Samo poznanje Boga shvata se kao „preporod”, a koji je zamišljen kao moralna konsekvencija jevanđeljskog zakona i sentimentalističko doživljavanje njegovih istina. U simbiozi sa savremenim humanizmom i prosvetnim duhom današnjice, pijetizam je u čitavoj Evropi iznjedrio devijantno shvatanje/poimanje Crkve koje je prevashodno *socijalno*, sa aktivnostima koje su praktične i korisne, a samo spasenje se postavilo kao neminovnost individualne i kolektivne *etike*.⁴¹

Ono što, prema pijetizmu, spasava čovjeka, jesu prevashodno individualna čovjekova dostignuća, odn. njegova *individualna* odanost religijskim obavezama (što je osnova njegovog kardinalnog *formalizma*), odn. individualno ugledanje na Hristove vrline koje mu omogućavaju („obezbjeduju”) objektivno utvrđeno opravdanje. Pijetizam ukida ontološku istinu crkvenog jedinstva, ne osporavajući formulacije te istine. Prosto, on ih previđa, tj. tumači ih u

⁴⁰ Χρήστου Γιανναρά, *Ὁρθὸς λόγος καὶ κοινωνικὴ πρακτικὴ*, Δομος, Αθήνα, 1984., σ. 52. Далје Јанарас наставља шта је то чедо позитивизма, савремени тзв. неопозитивизам: „Разрјешење (...) безизлазне недоследности класичног позитивизма довело је до формирања нове позитивистичке школе (Neopositivismus: Schlick, Carnap, Neurath) која је захтијевала објективну позитивност не у искуству као субјективном доживљају, већ у испољавању искуства путем језичког израза. Основа позитивног знања преноси се са чулног доживљаја примарних чињеница (primäre Tatsachen) на језичко формулисање примарних исказа (primäre Sätze).”, исто, σ. 54.

⁴¹ Χρήστου Γιανναρά, *Ἀλήθεια καὶ ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας*, Δομος, Αθήνα, 1992., σ. 69-70. Генерално о теми, ср. Βασιλείου Σθεφανίδου, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, Αθήνα, 1970, σ. 643, et pass.

koordinatama intelektualnih shema koje nemaju nikakve veze sa čovjekovim spasenjem. Pijetizam zadržava odanost, formalnu doduše, slovu dogmatskog iskaza. Međutim, u samoj suštini riječ je o mrtvom slovu na papiru koje je apsolutno nevezano za egzistencijalno iskustvo čovjeka sa Bogom.

S druge strane, u Pravoslavlju se poznanje Boga ne odvija u prostornoj koordiniranosti objektivnih čovjekovih traganja, nego u ličnosnom, unutrašnjem *otkrivenju* i i njegovoj (tj. čovjeka) uvjerenosti da je erosna božija ekstaza usmjerena isključivo ka čovjeku, da je on – čovjek – poznat Bogu i da ga On voli. Kako god, u prostornoj dimenziji objektivnih traganja kada je poznanje Boga u pitanju, kao polazna gnoseološka datost ostaju predmetnuta bića fizičkog realiteta, koja u ličnosti izranjaju kao *stvari*, tj. kao rezultati energija nepoznate i neshvatljive božanske suštine (ili: prirode), tj. njenih spoljašnjih projava koje otkrivaju način postojanja Boga i, samim tim, Njegov *ličnosni* karakter. (Ličnost Boga se kroz stvari otkriva nama kao neposredna egzistencijalnost ličnosnog odnosa, a u isto vrijeme kao i prostorna odsutnost. U ličnosnom odnosu čovjeka sa svijetom, bića stvari otkrivaju postojanje *ličnosnog* Boga).

Vratimo se ličnosti.

Izraz *ličnost* (πρόσωπον) u jelskom jeziku formuliše (definiše) *stvarnost* koja se zasniva na *odnosu*. Sam odnosni karakter pojma se manifestuje kroz njegovu upotrebu, sastav i etimologiju: prijedlog πρὸς, u značenju ka, prema, u kompoziciji sa imenicom ὄψ, u značenju, vid, oko, izgled. Otuda se obrazuje složeni pojam πρόσωπον u znašenju: (ja sam) okrenut licem ka nekome ili nečemu; nalazim se nasuprot/naspram nekoga/nečega. Dakle, pojam *ličnost* predstavlja definiciju neposredne usmjerenosti ka nekome, odn. definiciju *odnosa*.

S druge strane, ličnost se definiše kao relacija i odnos, no *sobom određuje* sam taj odnos, odn. relaciju. Ovdje nije riječ o apstraktnoj analogiji, već o činjenici biti-nasuprot-nekoga: ono što se nalazi naspram nekoga ili nečega svakako da predstavlja individualnost okrenutu ka nekome, što potvrđuje dinamičko ostvarivanje odnosa. Odnos, otuda, predstavlja karakteristiku ličnosti, njenu definiciju, iz kog razloga se ona upravo razlikuje od pojmovnosti statičke individualnosti.

U posmatranju i tretiranju duhovnog života čovjeka, neophodno je postaviti važno pitanje: *koji i kakav* se čovjek ima u vidu? *Ko* je to i *šta* je čovjek? Kakvu antropologiju imamo u vidu kad govorimo o čovjeku i njegovom životu i, u krajnjoj instanci, kakvu kosmologiju, kakvo

viđenje i shvatanje svijeta i života? Ovo je pitanje od velike, skoro presudne važnosti, jer će pretpostavljena antropologija i kosmologija, tj. *kosmoteorija*, presudno uticati na shvatanje i vrednovanje čovjeka i kvaliteta ljudskog života.

Takođe, moramo uvijek imati na umu bitnu distinkciju između istinskog antropološkog problema i problema antropomorfizma, odn. transpozicije čovjekovih karakteristika, odn. duhovnih sposobnosti na Boga, a koja opasnost/praksa je bila itekako prisutna kod Očevanahoreta, odn. pustinjaka.⁴²

No, da bi došli do problema čovjeka relevantnog za naš rad, moramo poći od problema tijela, odn. čovjekove *tjelesnosti*.

4.2. Kineziologija tijela

Čovjekovo biće nije nešto eterično, „spiritualno”, čovjek nije nikakva utvara, nego je uvijek tu *tijelo*. Jezikom klasične ontologije, ako sagledavamo bazično ustrojstvo subjekta u nastajanju, tijelo je *οὐσία ὑποκείμενη*. Tijelo jeste ono čime se čovjek kao čovjek manifestuje.⁴³

⁴² О томе свједочи Флоровски: „У свом десетом *Разговору* Јован Касијан нам прича причу о неком Серапиону, монаху са великим расуђивањем. Он је, штавише, због немарности запао у грешку ‘антропоморфита’. То је била велика саблазан у заједници. Учињени су сви напори да се Серапион врати на прави пут. Показало се да се читав проблем јавио око једне благочестиве праксе. Били су, такође, умешани и неки елементи егзегезе (тумачење Св. Писма - прим. Г.Г.). У то вријеме, неки Фотин, ђакон из Кападокије и веома учен човјек, боравио је међу браћом. Њега је занимало духовно значење израза: „по икони и подобију Божјем”. У једном елоквентном и разрађеном говору, Фотин је објаснио да на истоку „све вође цркве” објашњавају овај израз на духовни начин - *non secundum homilem litterae sonum, sed spiritualiter*. Напокон, Серапион је убјеђен да прекине са својим погрешним начином богослужења. Он је ипак био болно погођен новим начином. Он је био крајње збуњен и уплашен, када је, како се каже, „антропоморфистичка представа Бога, коју је користио да представи себи Бога током молитве, била уклоњена из његовог срца.” У великом очајању, легавши на земљу, плачући и ридајући, жалио се: „Узели су ми Бога, и сада немам на шта да гледам, и коме да служим и не знам како да Га ословим.” - *tulerunt a me Deum meum, et quem nunc teneam non hebeo vel quem adorem aut interpellem jam nescio* (Coll. X. 3, p. 288-289).”, G. Florovsky, *Akten des XI internationalen Byzantinisten kongresses*, Munich: Verlag C. H. Beck, 1958., стр. 154.

⁴³ Ово манифестовање мора да се узме с озбиљном резервом, пошто и елементарна логика признаје да оно што се манифестује у, рецимо, једног генија типа Ајнштајна (Einstein), није његова тјелесност

Dakako, ta manifestna strana tjelesnosti ne smije (mada se, u današnje vrijeme, ta manifestno-marketinška dimenzija čovjekova bića akcentira kao jedina) da znači da je čovjek samo materijalni dio njegova bitka. Naprotiv, tijelo sobom „sublimira” cjelokupno ustrojstvo čovjeka kao psihofisičke cjelovitosti (cjeline). Sa druge strane, a što je od izuzetnog značaja za našu temu u cijelosti, sam naziv „tijelo” potiče od jelinškog⁴⁴ **σώμα**, a koja riječ za tijelo potiče od korijena *σαος, σοος*, - što znači „cijelo”, odn. „zdravo”.⁴⁵ Postoji u jelinском naučnom miljeu još jedno (mada rjeđe prihvatano) tumačenje: riječ *σώμα* potiče od riječi znači *znak* (σήμα), a koja (potonja) riječ ukazuje na znak koji sobom označava *grob*, a što upućuje na drevnojelinску (ne samo platonističku, nego skoro generalno) filozofiju, u kojoj je smatrano da je tijelo bilo znak, odn. „grobnicu/grob duše”.⁴⁶

Zizjulas⁴⁷ ukratko sublimira u četiri tačke pogrešna učenja koja su vezana za ovu problematiku, i to: i.) teorije *gnostika*, prema kojima je svijet suštinski protkan *zlom*, te je nemoguća da je Bog – po suštini Dobar – tvorac tog i takvoga svijeta. Između Boga i svijeta postoji, po njima, izvjesna hijerarhija „vijekova”, od kojih je posljednji tvorac ovoga svijeta; ii.)

(препознатљива рашчупана коса и бркови не представљају његову тјелесност, него *лик*, а то је нешто комплексније од манифестне димензије тјелесности), него његов невјероватни *ум*. Дакако, и ум можемо подредити под тјелесност, али у далеко дубљем смислу од данас схватаног/прихваћеног.

⁴⁴ Умјесто уобичајене (и погрешне) транслитерације **грчки/грчким**, користимо исправну **јелински/јелинским**.

⁴⁵ Павле Флоренски ће поставити хипотезу (он је узима здраво-за-готово, али ми сматрамо да је у питању хипотеза), да је ријеч *тијело* ближа, сроднија бјелоруској ријечи **цијело**, одн. *цјеловито* - те у том смислу он сматра да је феноменологија тијела (јер он тему посматра са феноменолошке тачке гледишта) у ствари појам нечега што је правилно организовано и није подложно било каквом виду парцијализовања. Ср. Павел Флоренский, *Стоп и утверждение истины*, Москва, 1996., стр. 246.

⁴⁶ У древнојелинској филозофији је доиста превладавало схватање о души која је **по природи** бесмртна те, аналогно томе, **по природи** смртном тијелу. То не значи ништа друго до ли то, да су древнојелински филозофи сматрали да је душа нерођена и бесмртна, те је претходно припадала вјечном свијету идеја, али да ју је Бог казнио покретањем из тог идејног свијета, заробивши је у тамницу (смртног) тијела. Овакво схватање је и дан-данас присутно, не само у Православљу, него у свим религијма, а што је **асполутно погрешно**, како показује Зизис у својој значајној студији: Θεοδώρου Ζήση, *Ανθρώπος και κόσμος εν τη εικονομία του Θεούκατά τον Ιερόν Χρυσόστομον*, Θεσσαλονίκη, 1971., σ. 21-22. Ср. Игњатије Мидић, *Сећање на будућност*, Телошки факултет, Београд, 1996.

⁴⁷ Μητροπολίτου Περγάμου Ιωάννου „Εξ ουκ όντων”, у: *Περιοδικό Διάβαση*, Νοέμβριος-Δεκέμβριος 1997., σ. 15-17.

Plotinovo učenje, po kome je Bog svijet imao *u sebi*, te ga u jednom momentu emanacijem izveo na vidjelo (u realnost materijalnog svijeta kakvog poznajemo danas). U Bogu (Plotinovo *Jedno*) već postoje ideje, te On na osnovu njih od pretpostojeće materije stvara svijet koji, opet, nije i ne može biti savršen, pošto se materija kao takva *opire* onome što je Bog namjeravao inicijalno da stvori (pošto, po njemu kao i po Platonu, jedini istinski svijet jeste onaj idejâ.); iii.) teorija Filona Judejca, koja predstavlja pokušaj sinteze svetopisamskog učenja i onog Platonovog: Bog jeste stvorio materijalni svijet (za razliku od sa-postojećeg kod Platona), no ideje su savječne Njemu jer su Njegove *misli*; iv.) Origenovo učenje, po kojem postoje dvije tvorevine, ona vječna u koju se uvrštavaju i duše, i ona vremenska, kada vječno prisutni svijet (za)dobija materijalnu formu, a koju Origen smatra *padom*.

Međutim, ma koje od tumačenja da uzmemo kao ispravno, ono što ostaje kao fakt, jeste da se pod tijelom prevashodno podrazumijeva ono *materijalno* čovjekovog bića. I upravo ovdje imamo začetak nečega što će imati dalekosežne posljedice kada je pravoslavna ontologija u pitanju: najprije je Platon, a potom Plotin⁴⁸ koji je, sljedujući Učitelju, do krajnosti izveo ekstremno i jednostrano viđenje tijela u Platonovoj ontologiji⁴⁹: on je tijelo posmatrao kao *zlo načelo*, ponavljajući Platonov stav da je ono „tamnica duše”. No, Plotin kao da je namjerno zanemario *erosnu* dimenziju⁵⁰ Platonove somatske koncepcije (što ćemo kasnije vidjeti u hrišćanskoj reviziji kod Maksima Ispovjednika).

4.3. Somatska koncepcija u Hrišćanstvu

Prema hrišćanskom učenju, sve gorepomenute koncepcije do izvjesne mjere prestaju da važe: niti je tijelo postojalo prije duše, niti duša prije tijela; čovjek nije niti samo duša, niti tijelo,

⁴⁸ Kevin Corrigan, *Reading Plotinus. A Practical Introduction to Neoplatonism*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 2005; Michael F. Wagner, *Plotinus on the nature of physical reality*, y: *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. by Lloyd P. Gerson, Cambridge University Press, New York, 1996., pp. 130-170.

⁴⁹ David J. Yount, *Plotinus and Platonist: A Comparative Account of Plato and Plotinus' Metaphysics*, Bloombury, London-New Delhi-New York-Sydney, 2014., pp. 113-122.

⁵⁰ Raoul Mortley, *Plotinus' Eros*, y: *Plotinus, Self and the World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, pp. 55-67.

nego je čovjek *jedinstvo* duše i tijela. Da li možemo da rastumačimo kineziološku prosopologiju (postajanje čovjeka ličnošću) na osnovu Grigorijevog učenja?⁵¹

Ne smijemo shvatati da ličnost kao takva dolazi na svijet. Naprotiv, ona tek *postaje* u svijetu, ličnosni identitet jeste nešto što u svijetu tek postepeno biva konfigurisano. Početni korak bilo koje zamisli o ličnosti, odnosno – konkretnije – o čovjekovom tijelu, dolazi sa toposa drugog: putem iskustva drugog i sa drugim iskustvo sopstvene tjelesnosti biva konfigurisano. Na taj način struktura primarne *dijade* ni u kom slučaju sobom ne podrazumijeva nekakav vid zasebičnosti (posebičnosti) postojanja njenih članova nego, suprotno tome, jedinstvenost polja. Na kraju krajeva, otuda nužnost formulisanja jednog specifičnog heurističkog modela koji će ostati mjerodavan do savremenih psiholoških škola.

Grigorije je bitan, između ostalog, jer je na sebi svojstven način anticipirao savremene teorije o tjelesnosti: problem razumijevanja iskustva tjelesnosti subjekta kao takvog *u nastajanju* (individualne ipostasi čovjeka kao bivstvovne kategorije), mnogo je šireg obima od današnjeg akcionog shematizma rane senzomotorike, barem kakvu je imao u vidu Pijaže.⁵²

No, malo dalje nego Pijaže, a u direktnom nadovezivanju na Grigorijevu anticipaciju, Margaret Maler će sa svojim tzv. fazama separacije-individuacije govoriti o trima njezinim (tj. faze) pod-fazama: shematizmu akcije, otuda, analogan je shematizam aprehenzije – doživljaj svijeta (i spoljašnjeg i unutrašnjeg), nikako nije gotov produkt. Ono što je bitno, jeste kineziologija, kretnja, razvoj, interakcija. Kognitivno-fantazmatskom uređenju spoljašnjeg svijeta sapripadno je analogno konfigurisanje unutrašnjeg svijeta. A ono što je u svemu tome glavno, jeste tijelo kao „granična oblast”.⁵³ Sve – u kineziološkom projektu nastajanja – na bilo koji način referira na tijelo, bilo sopstveno, bilo tijelo drugog.

Posmatrajući hrišćansku koncepciju tjelesnosti, možemo izdvojiti nekoliko ključnih momenata:

⁵¹ За неупућеног читаоца треба нагласити да је Григорије Ниски **основ** проучавања човјека и да је највише од свих Отаца посветио пажње тој теми.

⁵² Zan Pijaze, *Mentalni razvoj deteta*, u: *Intelektualni razvoj deteta*, Zavod za udzbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1982., str. 11. et pass.

⁵³ Margaret Mahler, *On the first three sub-phases of the separation-individuation processes*, International Journal of Psycho-Analysis, No. 53 (1972), pp. 333-338.

1) Funkcionisanje tijela prije-padne perspektive, odn. sagledavanje tijela kakvo je bilo prije Pada, gdje se ogleda izvjesni psihocentrizam, u smislu da se primat daje duši, a ne tijelu. Tako, učenje je da je duša ta koja je opštila sa Bogom, a sebe shvatala kao ogledalo u kome se reflektuje Bog i ona sama.

2) Način na koji je tijelo funkcioniralo poslije Pada (poslije-padna perspektiva), gdje opet imamo metaforizaciju sa ogledalima: ogledalo ne da je zamagljeno, nego je razbijeno (što varira u dogmatskim pojedinostima zavisno od konfesije, ali manje-više sve dogmatske koncepcije tvrde da ogledala, ili nema, ili je totalno pomračeno). Sa druge (somatske) strane, ovo je bitan momenat pošto se javljaju *tjelesne potrebe* u današnjem smislu riječi (a što Sveti oci povezuju sa grijehom, učeći da je tijelo usljed grijeha *podivljalo*, odn. svelo se na nivo životinje. Usput rečeno, ovdje imamo dodirnu tačku sa evolucionizmom, pošto ovaj momenat Dogmatike – ne računajući do u detalje Darwinovu koncepciju – savršeno se poklapa sa osnovnim, iako ne svim, stavovima evolucionista.). Krajnji stadij jeste smrt sa svim njenim egzistencijalnim trabantima, kao što su patnja, bolest i td. Dakle, tijelo kakvo poznajemo danas nije ono kakvo je načelno bilo, tj. u trenutku stvaranja.

3) Treći stupanj bi bio već sotiriološke prirode, odn. radi se o ovaploćenju Hristovom, gdje Hristos predstavlja reafirmaciju onog prvobitnog Adamovog tijela i koncepta *čovjeka* uopšte.

4) Četvrti momenat predstavlja već mistički dio učenja, odn. učenje o netruležnosti tijela svetih ljudi nakon smrti, odn. riječ je o moštima. Naime, ovaj opitni koncept svjedoči da je Bog stvorio tijelo kao ukras (kosmos), a ne kao tek nešto što treba da prođe, propadne i nestane.

5) Posljednja faza jeste apokaliptička, odn. preobražaj cjelokupne tvorevine, pa samim tim i čovječijih tijela prilikom Drugog dolaska Hristovog (tj. tijelo kao *nova tvar*).

Dakle, suština prikazanog jeste u tome, da se prikaže jedna nova koncepcija u odnosu na prethodne (do-hrišćanske) religijske i filozofske koncepcije, a to je da je tijelo hram Duha Svetoga (u krajnjoj instanci: hram božiji) (1. Kor. 6, 19).

Onaj, pak, koji će na izvjestan način *revitalizovati* erosnu dimenziju čovjeka, jeste upravo sv. Maksim Ispovjednik (+666).⁵⁴

⁵⁴ Максима (и остале Свете Оце) ћемо користити и цитирати из Мињеове (Migne) *Patrologia Graeca*, одн. *Patrologia Latina* (осим када то будемо нагласили другачије), али према следећем издању:

Svijet je *tvaran*. Svijet je nastao *ni iz čega*. To znači da svijet nije postojao prije nego što je postao i iznikao, a to je zajedno sa vremenom. Jer, ni vremena nije bilo prije svijeta pošto se „vrijeme se broji od sazdanja neba i zemlje”, riječi si prepodobnog Maksima Ispovjednika. Bez svijeta nema ni vremena. Samo javljanje svijeta u stvaralačkom aktu automatski jeste početak vremena. Tvorevina niče, dolazi u biće, prelazi „iz nebića u biće”. Počinje da biva, po izrazu svetog Grigorija Niskog, „sama ipostas stvari je započeta promjenom”

Dakle, shodno rečenom, svijet *postoji* (jeste). Međutim, on je *počeo* da postoji. To znači sljedeće: svijeta je *moglo* i da ne bude. U tome što svijet postoji *nema* nikakve nužnosti. Tvarno postojanje nije samodovoljno i samobitno. U samom tvornom svijetu nema ni osnove ni potpore za nicanje i biće (bivstvo, postojanje). Samim svojim postojanjem tvorevina svjedoči i govori o svojoj stvorenosti, o svojoj proizvodljivosti i proizvedenosti. Govoreći rečima bl. Avgustina, (tvar, odn. materija) „(..) više o tome (toj činjenici, prim. G.G.) da je sazdana, više da sama sebe nije sazdala: zbog toga postojim što sam stvorena; nije me bilo dok nisam postala i nisam da proizađem iz sebe same.”⁵⁵ Samim svojim postojanjem tvar upućuje (iz)van svojih granica. Uzrok i osnova svijeta jeste (nalazi se) (iz)van svijeta. Bitak svijeta moguće je samo na osnovu izvansvjetske volje sveblagog i svemogućeg Boga, koji nepostojeće zove kao postojeće (Rim. 4, 17). Međutim, na neočekivan način, upravo na tvornosti i stvorenosti fundira se postojanost i supstancijalnost svijeta. Jer, proishođenje ni iz čega određuje drugoprirrodnost ili „drugost suštine” svijeta u odnosu na Boga. Malo je i netačno reći da se stvari stvaraju i postavljaju van Boga. I to samo „izvan”, smješta se jedino u okviru stvorenosti, te stvaranje „ni iz čega” i jeste polaganje nekog „izvan”, tj. polaganje „drugoga” naporedo sa Bogom. Naravno, ne u smislu ograničavanja božanstvene punoće (plirome), nego u tom smislu što uporedo sa Bogom niče druga, Njemu inosušna „suština” ili priroda, kao od Njega različiti i u izvjesnoj mjeri samostalni i samodjelatni subjekt. Ono čega nije bilo, to niče i postaje. U stvaranju se polaže i sazdava savršeno nova, (iz)vanbožanstvena stvarnost. U tome se i sastoji nepostižno čudo stvaranja što

Patrologiae Cursus Completus. Index volume (Cavallera, 1912). Пагинација ће бити уобичајена (нпр. PG. 90, 134 - дакле, том и број странице).

⁵⁵ „Clamant quod facta sunt. Clamant etiam quod seipsa non fecerunt: ideo sumus, quia facta sumus; non eramus antequam essemus, ut fieri possemus a nobis.”, B. A u g u s t i n i, *Confessiones*, XI 4, PL. XXXII, 812.

niče nešto „drugo”, što postoje kaplje tvari drugačije prirode, naporedo sa „bezmjernim i bezgraničnim okeanom postojanja”, kako se o Bogu izražava sv. Grigorije Bogoslov.⁵⁶

Sa druge strane, čovjek nije pozvan na jednostrano razmišljanje o svijetu, već na lični odnos sa logosom kosmosa, jer je on pozvan na zajednički život sa Tvorcem svijeta. Suština odnosa hrišćana prema prirodi i tvari uopšte nezamisliva je izvan evharistijske perspektive: u Evharistiji, hrišćani primaju prirodu, svijet, na direktan način kao hranu - hljeb i vino. Hrišćani je primaju sa blagodarnošću, kao darove prirode koji su od Boga, a ovo primanje zasniva zajednicu ljudi sa Bogom. Na svakoj Evkaristiji, hrišćani se susreću sa tijelom Vaskrslog Hrista, Koji je postao Tijelo u istoriji kao prvi plod snažne stvorene prirode, koja postoji kao model, paradigma, punoće Nestvorenog.⁵⁷

Kroz čitavu materiju prosijava neka duhovna energija koja svjedoči o njenoj hristočežnjivosti. Međutim, realizacija *sjedinjavanja* materije sa Hristom nije moguće bez posredovanja čovjeka, koji sobom nosi svu svoju biološki, geološku i duhovnu prošlost: sav biljni i sav životinjski i sav mineralni svet. Hristolikost predstavlja glavno obilježje svijeta, jer je sve što je stvoreno, stvoreno hristoobrazno, jer je naznačeno da sada, a ne samo u Eshatonu, kao nova tvar slavi Hrista. Na taj način u centru svih svijetova stoji Bogočovjek Hristos. Oko Hrista je skoncentrisana sva stvorena priroda, jer se oko Njega kreću svi stvoreni svijetovi, jer On predstavlja centar ka kome gravitira sve što je stvoreno. Kroz Hrista i u Hristu se obnavlja (=reintegriše i rekapitulira), čovjek, a preko čovjeka i sva tvorevina. Iz ovoga postaje jasno da je hristolikost tvari recipročna hristolikosti čovjeka: samo kada i ukoliko se ohristovi čovjek, ohristovljuje se i priroda oko njega. To je logika stvorenog svijeta: u mjeri u kojoj se obnavlja čovjek obnavlja se i priroda, ali i obratno - kada god se čovjek udaljuje od Hrista, to se reflektuje i na prirodu.

U Ličnosti Hristovoj realizovano jedinstvo stvorenog i nestvorenog. Ograničenost stvorenog prevaziđena je u Njegovoj Ličnosti, prešavši na taj način na ljudsku prirodu koja Njime participira u nestvorenom. U Ličnosti Hristovoj ogleda se preuzimanje iskupljenog svijeta na Sebe, tj. tvorevine koja je oslobođena svojih prirodnih ograničenja. Time je realizovano

⁵⁶ S. G r e g. N a z. or. 38, in Theoph., n. 7, PG. XXXVI, 317.

⁵⁷ Христо Јанарас, *Еколошко питање - егзистенцијални а не канонски проблем*, преузето из Зборника: *Revelation and the environment* ed. 95/1995, World scientific, Singapore - New Jersey - London - Hong Kong, 1995.

izbavljenje od ograničenosti stvorenog. U Njemu se realizuje prevazilaženje stvorenog u ime čovjeka, a preko čovjeka i cjelokupne tvari. Hristom cjelokupna tvorevina dobija smisao.

Obnovljenje *cjelokupne tvari* omogućeno je (=realizovano), Vaskrsenjem Hristovim. Smrtnost čovjeka uzrokovala je i smrtnost cjelokupne tvorevine. Smrtnost je uzrokovala degradaciju i degeneraciju tvari, pošto je ona, kako rekosmo, produženo tijelo čovjekovo. Upravo Vaskrsenjem Svojim Hristos je pobijedio smrt kao kategoriju koja je ontopoški efemerna, ali sada i ovdje se čini kao konstitutivni element stvorenog svijeta. Dakle, smrt kao ne-bivstvo, ništavilo, bila je realna prijetnja cjelokupnoj tvorevini kao, ne prosto udaljenost od Boga, nego realna mogućnost vraćanja u pre-tvaralačko ništavilo. Odatle potiče čovjekov urođeni strah od smrti: potencijalna mogućnost vraćanja iz bivstva u ne-bivstvo.

Vaskrsenjem Hristovim riješen je, jednom za svagda, problem smrti na realan, empirijski način, ograničavanjem smrti na kategoriju vremena i prostora, dakle bez mogućnosti njenog opstajanja u eshatološkoj dimenziji. Upravo zbog toga je i moguće govoriti o smrti kao kategoriji svijeta, ali nikako kao o kategoriji vječnosti, odn. govoriti o nekakvoj eshatološkoj perspektivi smrti. To je logička i ontološka nemogućnost, jer u Eshatonu neće biti smrti, pošto će ona biti zamijenjena nestvorenim Božanskim Energijama.

4.4. Elementi za osnovu hrišćanske antropologije: čovjek kao *ikona* i *podobije*

Kada govorimo o pojmu kineziologije u sklopu pravoslavne ontologije, moramo imati na umu dva ključna momenta: i.) stvaranje svijeta ni iz čega, i ii.) čovjekovo kretanje ka spasenju (Eshaton). Dakle, ono što mora biti jasno (da ne bi došlo do zabune da se analize koje slijede predstavljaju suvišna raspravljanja), jeste da je cjelokupni svijet po učenju Crkve *u kretanju* , ali to kretanje je specifičnije od čisto medicinsko-anatomske koncepcije kineziologije u uobičajenom poimanju, odn. istraživanju iste.

4.4.1. Čovjek i (njegov) svijet

Hrišćanska kosmologija je načelno antropocentrična. Stvaranje svijeta prema hrišćanskom učenju prodarzmeva Hrista, odn. Mesiju/Spasitelja *kao* Bogočovjeka. Šta to znači?

Sve je stvoreno *za* i *u* Hristu. Po svetopisamskoj riječi, „Njime je sazđano sve, što je na nebesima i sve što je na zemlji, „sve je Njime i za Njega sazđano.” (Kol. 1, 16). Svijet se ne može objasniti bez čovjeka, niti je uopšte moguće amorfno, u bilo kom smislu, postojanje prirode. Dakle, cjelokupno postojanje svijeta *pretpostavlja* čovjeka. Kao što nagovijestismo, Hristos je Sin Božiji. Međutim, to ne umanjuje ulogu čovjeka (tj. čovječanske prirode) u postojanju tvorevine, jer je Hristos istovremeno i čovjek. Odnosno, tvorevina ne može postojati mimo čovjeka, ali u njegovom eshatološkom savršenstvu, što tada pretpostavlja Hrista kao Bogočovjeka. Da bismo mogli razumjeti ulogu čovjeka u postojanju svijeta, kao i *šta* podrazumijeva hrišćanstvo pod tim da je čovjek stvoren po *ikoni* i *podobiju* Božijem, najpre treba da vidimo u čemu se sastoji neophodnost jedinstva prirode u Hristu kao Sinu Božijem.

Bog je stvorio svijet slobodno, iz nebitka. Prije nego što je bio stvoren, svijet nije postojao ni u kakvoj formi. Naknadna spekulacija bl. Avgustina ili Duns-Skota (što će se mnogo kasnije refletovati u Spinozinoj diferencijaciji između *natura naturans* i *natura naturata*), predstavlja dosljedno erminevtičko učitavanje, a koje učitavanje je inkomenzurabilno sa dogmatima Crkve. Bog je jedino postojao. Između Boga i stvorene prirode postoji *apsolutna razlika* suština, priroda. Svijet nije stvoren iz (od) Božanske prirode (suštine), niti iz bilo koje pretpostojeće prirode, duhovne ili ma koje druge. Stvoren je *ni iz čega*. Po suštini, svijet je apsolutno odijeljen od Boga. Ova poslednja konstatacija sobom podrazumijeva da je stvorena priroda okružena Ništavilom, odnosno nebitkom⁵⁸. Suština svijeta je „nekadašnji nebitak” (Atanasije Veliki). Svijet, naravno, postoji (i) poslije stvaranja, ali ako se to postojanje prirode temelji na njoj samoj, onda ona može svakog časa i da prestane da postoji.⁵⁹ Postojanje svijeta apsolutno ne zavisi od njegove prirode, već jedino od volje Božije. Stvorena priroda, dakle, nema nikakvih sila u sebi koje bi mogle da je drže u postojanju, mimo volje Tvorca. To što svijet

⁵⁸ Отуда ће такви филозофи, попут Хајдегера (Heidegger) и Сартра (Sartre), сасвим исправно (али у дијаметрално супротном правцу од става Цркве) бити опсједнути ништатности ништавила онога Ништа. С друге стране, руски епигони (попут Соловјова и Берђајева) слѣдоваће Бемеу (Boehme), одн. позном Шелингу (Schelling), учећи о Ништавилу као некаквом *Urgrundu* који је неминовна основа Битка, одн. Свијета као таквог.

⁵⁹ Барем хипотетички – овдје не мислимо на некакве катаклизмичке верзије масовног уништења, атомског рата, итд. – него у онтолошком смислу.

postoji, ne zavisi od njegove prirode, već od volje Božije.⁶⁰ Po učenju hrišćanskih Otaca, nijedna priroda, pa ni stvorena, ne može postojati bezlično, mimo *ličnosti*, jer je ona ta koja je nosilac postojanja prirode. Priroda postoji u ličnosti, na način na koji postoji i ličnost.⁶¹ Pored toga što priroda ne može postojati mimo ličnosti, stvorena priroda, koja je zbog svoje stvorenosti smrtna, pretpostavlja, radi svoga postojanja, vječnu nestvorenu Ličnost u kojoj bi postojala bez kraja. Ovo podrazumijeva da je prirodi u eshatološkom smislu, tj. radi njenog savršenstva, potrebna Ličnost Boga Logosa u kome bi postojala. U protivnom, priroda ne može postati besmrtnom jer nijedna stvorena ličnost ne može biti nosilac besmrtnosti, zato što je i sama stvorena, a samim tim i smrtna. Priroda, dakle, nije stvorena besmrtnom, već je stvorena da u Ličnosti Boga Logosa postane besmrtna. Na kraju, i sam izraz *besmrtan* sadrži u sebi pojam smrti koja je prevladana, pobijedena.

Iz toga razloga je Bog sve što je stvorio, stvorio sa namjerom da bude u Ličnosti Boga Sina koji je Vječna Ličnost. I samo na ovaj način, tj. u Ličnosti Boga Sina, može stvorena priroda da bude besmrtna. Ovu činjenicu - da je Bog stvorio svijet sa namjerom da bude u Ličnosti Sina - potvrđuje i učenje Crkve da je Bog stvorio svijet slobodno, iz ljubavi. Jer, ljubav Božja prema svijetu i čovjeku nije niti osjećanje, niti bilo šta drugo. Ona je, po riječima Sv. Pisma, Ličnost Sina Božjeg. Bog ljubi svijet u i preko Sina. Ljubav Božja prema svijetu, odn. činjenica da je Bog stvorio svijet u Sinu, najprije se pokazuje kroz stvaranje svijeta i čovjeka, a zatim i u Novom Zavjetu kroz ovaploćenje Hristovo.

Na osnovu ovaploćenja Sina Božijeg, kao i njegovog vaskrsenja, Crkva zaključuje da je Bog sve stvorio kroz Ličnost, i u Ličnosti Sina, kroz Logos i u Logosu-Hristu, i da stvorena

⁶⁰ Због чега ово говоримо? Из простог разлога што неки богослови (нарочито протестантске провенијенције) погрешно сматрају да је свијет створен, у односу на свој почетак, из небитка, али као вјечан те да се та инхерентно-свјетовна вјечност садржи у његовој природи. Другим ријечима, они сматрају да је Бог стварајући природу ни из чега, створио једну вјечну природу – тј., такву која не би била вјечна, већ ју је створио вјечном); која је – слједствено - иако се разликује од вјечне Божанске природе, ипак и сама вјечна. Ако би то било тако, онда би то по аутоматизму значило да је Бог створио другог „Бога” поред себе, што је апсолутно парадоксално и неприхватљиво. Из овога би такође произишло и да се Бог по стварању свијета више не брине о њему, о његовом постојању, зато што му је то постојање дао једном заувјек кроз природу, што такође не може бити прихватљиво, осим у некаквој пара-лајбницовској верзији „престабилиране хармоније”.

⁶¹ Ср. Јован Зизјулас, *Од маске до личности*, Ex Oriente lux, Ниш, 1994.

priroda nije po sebi besmrtna, već besmrtnost ostvaruje u Hristu. Posebno na osnovu vaskrsenja Hristovog postaje jasno da svijet **nije** besmrtn **po sebi**, po svojoj prirodi, već da je besmrtnost prirode moguća jedino *ako* bude u Ličnosti Hristovoj: jedino je u vaskrsnom Hristu priroda prevladala smrt i postala besmrtnom. Međutim, Spasitelj svijeta, bez koga svijet i ne može postojati, postao je čovjek (Jn. 1,1-14.), „novi Adam”. Time je potvrđeno da je i čovjek *spasitelj* svijeta i da bez njega stvorena priroda ne može da postoji. Naravno, osnov postojanja prirode je jedino *savršeni* čovjek, a on je Isus Hristos. Prvi čovjek, Adam, nije bio savršen, već je bio ikona savršenog čovjeka, tj. Hrista. Istiniti spasitelj, u čijoj ličnosti priroda može da postoji besmrtno, jeste Hristos. Hristos je pak pravi, istiniti čovjek, za razliku od prvog Adama koji to nije bio, zato što je ličnost Hristova ličnost Sina Božijeg. Šta ovo znači? Naime, po učenju Sv. Otaca, definisanom na IV Vaseljenskom Saboru u Halkidonu (451. god.), Hristos je Sin Božji, savršen Bogu Ocu po Božanstvu i savršen nama ljudima po čovječanstvu, u svemu podoban nama ljudima, osim grijeha. On je Sin Božiji, prevječno rođen od Oca, međutim, radi našeg spasenja postao je čovjek. Dakle, Hristos je kao Vječna Ličnost, Sin Božiji, uzeo u sebe ljudsku prirodu i rodio se, postao je i savršen čovjek. U Hristu, ličnost nije ljudska, već Božanska, ali to ne umanjuje Hristovo savršenstvo kao čovjeka. Naprotiv, jedino je Hristos pravi čovjek, zato što u Njemu ne postoji ljudska ličnost, već Ličnost Sina Božjeg i u Ličnosti Sina Božijeg ljudska priroda postoji na božanski način - kao savršen čovjek. Tačnije rečeno, čovjek u Hristu je *postao Bog*.

Naime, na osnovu učenja Sv. Otaca, ličnost je nosilac postojanja prirode (Zizjulas). Po sebi, ličnost je izraz za *odnos*. Ličnost ne može postojati sama za sebe. Izraz *Ja* izvire iz odnosa prema *Ti*, odnosno postojanje jedne ličnosti vezano je za zajednicu sa drugom ličnošću. No, zajednica, iz koje izvire ličnost, temelji se na slobodi. Bez slobode nema ličnosti, već samo postoje stvari. U zavisnosti pak od toga sa kim je jedna ličnost u zajednici ljubavi, zavisi i identitet te ličnosti.⁶²

⁶² Овдје је мјесто да се осврнемо на Левинаса, пошто је данас у Православљу општа појава за његовим учењем. Но, оно се апсолутно не може узети као компатибилно са Православљем. Зашто? Тзв. неопатристичко богословље, одн. „концепција” неопатристичке синтезе, поставила је, као један од кључних начела те и такве синтетизације, проблематику другога, одн. другости, из једне аскетске перспективе која је апсолутно различита од поменуте проблематике, која по аутоматизму алудира на Левинаса, одн. Бубера. Ополит хајдегеровском, одн. Хусерловом философу извођења – у крајњој инстанци – другога из Ја, први пута се јавља у личности Мартина Бубера. Насупрот феноменолошкој

струји у свим варијантама (које укључују, наравно, и Сартра), код Бубера је други, у извјесном смислу, „са-конститутиван” ЈА, ако се посматра кроз призму структуре постојања, те се и други и ЈА (као саконститутивни моменти, дакле) разматрају као, на такав начин позиционирани, да су они једнаке примордијалности. Међутим, оно што је апсолутно проблематично (и, као такво, неприхватљиво са неопатристичке тачке), јесте то што код њега, уз сво наизглед библијско схватање односа други-ја (ЈА-ТИ), примарна онтолошка категорија се пребацује на оно између „Ја” и „Ти”. То, у крајњој инстанци, доводи до таквог промашаја да, за Бубера, да се тако изразимо, „Ја” никако не постоји због „Ти”, него због односа-са-Ти, што је управо огроман промашај који се реализује у стављању онога-између као коначне, основне онтолошке категорије. Са друге стране, Бубер у анализи ЈА-ТИ односа, кроз цјелокупно своје дјело чини имплицитним зависност од другог („Ти”) од интенционалне позиционираниости „Ја”, које – у зависности од тренутне интенције – даје примат оне „Ја” над „другим” („Ти”), које друго може бити, или ТИ, или ТО, - што он и чини на почетку књиге „Ја и Ти”, гдје се налази врло опасна тенденција „става” којим Бубер оперише, што доводи до тога да се човек, ако „Ја” жели да га проматра као „То” (а не „Ти”), може посматрати као објекат. Vuber, M. (2013).

Код Левинаса већ имамо другачију (позитивнију) ситуацију, пошто код њега другог не конституише „сопство” (као што је то у Хусерловом случају), нити категорија „одношења” (како је, видјели смо, код Бубера), - него он другост схвата у смислу апсолутне друг(ачиј)ости. А управо ово „апсолутно” значи да се Други (са капитализацијом почетног слова!) не може „изводити” на било какав начин, одн. на основу било чега (другог) до ли себе самог. Управо у томе је чувено Левинасово одбијање онога општег „постојања” („И у а”), што – као „суштинско” – заробљава, узаптива Другог: Други, као она категорија која има примат над свијешћу, јесте управо та и таква категорија која поставља, даје идентитет оне „Ја”. И само до овдје Левинас има сличности са патристичким богословљем. Одавде на сцену ступа раг excellence Јеврејин са позиције Талмуда: врло је битно да Левинас апсолутно одбацује било какав вид кинонијске могућности (тј. заједничарења, Заједнице) за другост уопште.

Тај свој став Левинас оправдава пријетњом другости од стране погињања главе, потчињености једности: он ће потенцирати категорије „раздвојености” и „размака” као оно-алтернативно заједничарењу, што доводи до врло опасне ситуације, пошто он тиме „угурава” категорију ништавила у цјелокупну односност између Других. То са једне стране. Са друге, он параноично избјегава и саму идеју „разумијевања” (као категорије фундирајуће за Другост), оправдавајући то (и овдје имамо типично талмудски моменат код Левинаса) тиме, да Други на нас не може утицати било каквим аргументативним концептом, што је оно-опште, него лицем Другога (говором, слушањем, позивањем), одн. чувеним лицем-у-лице директном ангажовању неразумијевајућег (у смислу горепомеанутог концепта-општости) од-носа са Другим (те, отуда, позивање, израз, молитва, етика, - као *τόπος* сусрета Другога, што је етичко превазилажење разумијевања и реалне кинонијске /заједничарске/ „концепције” бивствовања). У томе се читава његово одбацивање онтологије, пошто је он идентификује са схватањем, што ће Дерида јасно изрећи у знаној студији *Насиље и метафисика*. Наравно, сасвим је јасно да онтологија уопште није нужно повезана са схватањем.

Priroda koju nosi jedna ličnost, duševna ili tjelesna energija ima ontološki sadržaj, tj. sačinjava egzistencijalni fakt samo kao prirodna energija *naspram* ličnosti. Razlikovanje tijela i duše nikako se ne odnosi na način na koji jeste čovjek, već na semantičku diferencijaciju rezultanti prirodne energije.

Dakle, vezanost Hristova za Boga Oca, kao i za Duha Svetoga, a po ovaploćenju i za druge ličnosti koje su sa Njim u zajednici, čini da se priroda sjedinjena sa Sinom javlja kao zajednica mnogih ličnosti, kao tajna Hristova - *Crkva*. Sin Božiji je i po ovaploćenju, kao čovjek,

И овдје долазимо до његовог чувеног појма бесконачности (одн. „бесконачења“) као покушаја избјегавања тоталитаризма (хајдегеровског, примарно) Битка, користећи „бесконачност“ као израз метафизичке трансценденције. Ослањајући се на искуство праоца Аврама, Левинас ће у *Тоталитету и бесконачности* покушати да објасни да се управо у лицу другог манифестује (=реализује) трансценденција (која је, типично талмудски, безлична трансценденција!) ка бесконачности, пролазећи једну „авантуру“ у – непознато. Сусрет са Другим представља кретање самог ЈА које, гоњено неутаживом жељом, из тога кретања се самоконституише у сусрету са Другим: само је она трансценденција права која јесте трансценденција онога ЈА које одговара заповијести лица Другог. Један од „закључака“ *Тоталитета и бесконачности*, јесте скоро ничеанска „формулација“, да Други не представља (било какав) завршетак, пошто он не може, нити жели, да стопира „кретање“ жеље, пошто тај Други кога жели жеља није ништа друго до ли – жеља. Видимо, дакле, кристално јасно да је, за Левинаса, крајња сврха жеље – не Други – него „жеља за Другим“ Или, познатије, жеља „за Богом“. И управо на овом мјесту Левинас дефинитивно остаје унутар мисаоних координата против којих се толико залагао: Други (у смислу његове „*le désir de Dieu*“), кога желимо бесконачно у својој бесконачности („бесконачењу“ из увода *Тоталитета и бесконачности*), не представља посебично бивствујуће које би било коначно прибјежиште нашој жељи, него оно што нам се нуди није ништа друго до ли – наша сопствена жеља, жеља нашега ЈА!

Наиме, онтолошки проблем када је Левинас у питању, јесте у томе што је потребно да гријех и зло не гледамо из перспективе једне етике, него из онтолошке, пошто добро и зло зависе директно од човјекове слободе (која се манифестује као заједница), а не од самога чина који се процјењује са аспекта етике, тј. закона. Управо због тога, етика са својим законима не може да реализује (осигура) добро, тј. не може да предуприједи или спријечи зло у свијету, јер је фундирана управо на људској логици. Ср. Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, transl. by Alphonso Lingis, Duquesne, London, 1969.

vezan za Boga Oca i Duha, i zato i stvorenu prirodu u sebi unosi u zajednicu Svete Trojice. I ne samo to, stvorena priroda se na ovaj način obožuje, postaje besmrtnom i postoji na božanski način, kao Bog koji je zajednica ličnosti - Sveta Trojica. Jedno sveljudsko iskustvo može da nam pomogne da razumijemo zašto je ličnost, kao zajednica sa drugom ličnošću, kao što je Logos Božiji, Hristos, koji uzima stvorenu prirodu u svoju ličnost i prinosi je Bogu Ocu, toliko potrebna da bi svijet opstajao.

Sa strane čovjeka, ličnosno ostvarenje kosmičkog erosa (o-logosenje erosne kosmičnosti tvorevine), ne predstavlja ništa drugo do li projavljivanje erosnog praobraza božanskog života, tj. ikone trojičnog Prototipa. U onoj jeri u kojoj čovjek erosnu uzajamnost cjelokupne tvorevine rekapitulira u ličnosnu usmjerenost ka Bogu, on postaje prostor te bilateralne agapijske djelatnosti, prostor svijeta koji je ujedno i prostor Božiji. Drugim riječima, postaje *projava* jedinstvenog *načina* postojanja, a što predstavlja eros Trojične Zajednice.

Ovaj primjer, iako nedovoljan da iskaže svu tajnu Crkve, kao zajedništva Oca i Sina i u Njemu sjedinjenih ljudi Duhom Svetim u ostvarenju besmrtnog postojanja svijeta, može bar malo da nam odškrine vrata u razumijevanju problema stvaranja svega u Hristu, Sinu Božijem, radi *besmrtnog* postojanja svijeta. U prinošenju prirode Bogu od strane Hrista Sina Božjeg, Koji to čini kroz Liturgiju, ostvaruje se njeno postojanje, tj. Bog opšti sa prirodom slobodno kao sa *Svojim* svijetom. Ako dublje razmotrimo učenje Crkve o stvaranju svijeta kroz Hrista i u Hristu, doći ćemo do zaključka da ne samo da svijet ne može da postoji bez Ličnosti Hrista, već da se bez ličnosti, shvaćene kao zajednice u ljubavi, ne može objasniti niti razumjeti ni učenje Crkve da je svijet stvoren *ni iz čega*.

Smrt, kao događaj potpunog prestanka postojanja jednog bića, tragičan je i „poslednji je neprijatelj” tvorevine samo onda ako taj događaj posmatramo u odnosu na jednu voljenu ličnost koja umire. U protivnom, smrt je u prirodi nešto obično, pa čak i poželjno za nju, jer ona na taj način i postoji. Smrt u prirodi ne pretstavlja apsolutno nepostojanje jednog bića, već promjenu njegove forme postojanja. Ovo događanje, međutim, sagledano kroz jednu voljenu ličnost koja je ugrožena smrću, javlja se kao apsolutni gubitak bića i opasnost uništenja cjelokupne prirode. Isto to važi i za početak postojanja jednog bića. Ako rođenje jednog bića nije plod ljubavi ličnosti, onda ono ne dolazi na svijet kao nešto potpuno novo i drugo u odnosu na sve ostalo što postoji, već je samo drugačiji način postojanja već postojećeg.⁶³ No i ovo važi samo pod uslovom da

⁶³ Што је основ Хајдегеровог (Heidegger, Martin) концепције *бачености* (die Verfallenheit).

ličnost razumijemo onako kako su o njoj govorili Sveti Oci, prije svih Kapadokijci, u kontekstu objašnjenja Trojičnog Boga kao Ličnosti.

Dakle, možemo da konstatujemo sljedeće: jedinstvo svih stvorenih bića u Hristu *ne ukida* njihovu različitost. Naprotiv, različitost i neponovljivost ličnosti upravo izvire iz jedinstva sa drugom ličnošću. U odnosu na svijet i njegovo postojanje ovo znači da, ako se svijet nađe mimo Ličnosti Jedinorodnog i mnogoljubljenog Sina Božijeg, tj. ako se čovjek nađe mimo Crkvene zajednice, odnosno ako ne postane Crkva, onda on za Boga i ne postoji (Mt. 25,12).

4.5. Svetogrigorijevska koncepcija

Tradicionalnu temu za hrišćanstvo, Božijeg lika u čovjeku, razvija Grigorije. „Čovek je tvar i obraz (lik) velikoga Boga”. Na drugom mjestu još kaže o čovjeku kao prekrasnom i neraspadljivom liku nebeske Riječi, podvlačeći srodstvo između Hrista, Koji se i Sam pokazuje kao „lik” nevidljivog Boga, i čovjek stvoren po liku i podobiju Božijem. Temi obraza (lika) i podobija Božijeg u čovjeku, jednoj od centralnih u hrišćanskoj antropologiji oci Rane Crkve su raznoliko prilazili. Sin Božiji je primio ljudsku prirodu u cjelosti, a ne samo djelomično, te su svi aspekti ljudske prirode inherentni Bogočovjeku.⁶⁴ Lik Božiji su posmatrali u razumnoj (duhovnoj) prirodi čovjeka, u njegovoj slobodnoj volji, besmrću, gospodstvenom položaju, kao cara vidljivog sveta, sklonosti ka karakternom usavršavanju, sposobnosti da stvara. Najrasprostranjeniji je ipak, bio stav, po kome je lik Božiji uključen u ljudsku dušu, tačnije u njenim „višim” sferama (dijelovima) - umu (nous), razumu (dianoia) ili duhu (pneuma). Takvog stav pridržavao se i Grigorije. U jednom od svojih „Mističkih spjevova” on tako govori o liku Božijem u čovjeku.⁶⁵

⁶⁴ *Одабране песме св. Григорија Богослова*, СКЗ-Источник, Београд 2012., стр. 7.

⁶⁵ „Било (је вријеме) када је високи логос ума, следујући великом Уму Оца основао свијет који није до тада постојао.

Он рече и саврши се шта је хтио.

Али када је све то -

земља, небо, море саставило космос,

затребао је созерцатељ Премудрости, мајке свега,

страхопоштовани цар свега земаљског. Тада Логос...

узевши део новостворене земље,

Čovjek se sastoji iz tijela i duše, što će reći da nijedno od toga dvoga – izolovano – ne predstavlja integralnog čovjeka, no oboje jesu (i nazivaju se) *čovjek*. Ono *možno* (moć) čovjeka nije u prostom sastavu/činjenici *kako* je njegovo tijelo sazdano, nego u onim momentima čovjeka koji se nazivaju *slovesnost* i *um*, koji postoje u čovjeku i čine ga čovjekom. Paradigmatično, Grigorije se poziva (po analogiji) na Biće Božije: Trojični Bog jeste *Um* (Otac), *Slovo/Logos* (Sin) i *Duh* (Sveti Duh) – čovjek je stvoren *po liku* božijem *jer* ima um (slovesnost), razum i duh. *Vežu* između slovesnosti duše (kao – nazovimo to tako – pokretača) i tjelesnih organa, Grigorije slikovito prikazuje u vezi slovesnosti i ruku čovjekovih.⁶⁶

Ruke jesu, nazovimo to tako, *sadejstvenik* potrebama koje iziskuje slovesnost. S druge strane, Grigorije generalno razliku čovjeka i životinje vidi u tome da je potonji vredniji zbog svoga tijela koje se oslanja na noge i ima slobodne ruke (a što kod životiea nije slučaj). Ruke predstavljaju vrhunski element koji je u stanju da manifestuje čovjekovu *stvaralачku* (tj. umjetničku) djelatnost, pošto ruke postaju pomoćnik govoru (misli se na pjesničko i, uopšte, govorno umjeće čovjeka, a koje umjeće po Grigoriju nije moguće bez tjelesnog govora: za proiznošenje govora trebala se da postoje i za to adekvatni organi, a upravo postojanje ruku na čovječijem tijelu tome doprinosi u potpunosti.⁶⁷)

бесмртним рукама саставио је мој лик,
коме је дао нешто од свога живота, тако што је у њега послао
духа, који е струја невидљивог божанства.

Тако је из праха и дихања створен човек - лик Бесмртнога,
пошто у обома (Богу и човјеку) царује природа ума.
зато сам ја по своме земном (пореклу) призван у овај живот,
али због дјелића Божанства ја носим у грудима љубав (према Божанском).”, PG. 250;256-1.438.

⁶⁶ *Одабране песме св. Григорија Богослова*, стр. 34.

⁶⁷ PG. 256-1.438. Човјек има руке за послове које би користила уста, језик, усне, који су саздани на такав начин да би произносили (били у стању да произносе) науку уопште: када човјеков ум не би имао могућности да путем гласа изражава искуство, благодат Божија била би *неподијељена* (са другима), те би име и могућност заједничарења, као сврха, остала неизводива, пошто је и сам ум, како вели Григорије, *бестјелесан*. А управо ум „додирује гласовне органе као типке и тумачи унутрашње покрете (ума).” Из реченог слиједи да Григорије схвата начин конструкције руку (тј. то што су оне слободне и што сам човјек због свог усправног хода јесте кадар да се ослања на ноге) као дар од Бога који је створио да тијело служи у сврху изражавања словесности.

Analizirajući Knjigu Postanja, Grigorije se upušta u tumačenje stvaranja čovjeka, odn. erminevtike samog akta da je čovjek stvoren posljednji: Grigorije kaže da se duševna i životna *snaga* dijeli, u funkcionalnom smislu, na tri momenta – a.) rast i funkcija ishrane koja je zastupljena i kod biljaka, b.) osjetilna (osjećajna) funkcija i (životna) dila koja je zastupljena kod životinja, i v.) savršeni život *po tijelu*, koji je karakteristika jedino slovesnih funkcija, odn. jedino ljudske prirode (čovjeka), pošto jedino ona *učestvuje* u slovesnosti i kojom upravlja *um*⁶⁸: dakle, ljudska priroda sublimira sve komponente života kao takvog: ona se i hrani (kao biljke), i osjeća (kao životinje) i, na koncu sublimirajući i kvalitativno nadvisujući pomenute karakteristike, učestvuje u slovesnosti kojom upravlja (ljudski) um.⁶⁹ Dok čulno i tjelesno može postojati samo za sebe, nasuprot njima, slovesno, *ne može* da ostane u tijelu osim ako se na pomiješa sa osjećajnijim, u čemu se i ogleda *razlog* zašto je čovjek stvoren posljednji: otuda, on se sastoji iz *sile* (ἐνέργεια) rasta, kao i čulne, odn. slovesne funkcije.⁷⁰

Prema tome, duša je „čestica Božanstva” u čovjeku.⁷¹ „Međutim, bivajući Božijim dahom ona trpi miješanje s tijelom (zemljom).”⁷² Duša u tijelu jeste „svjetlost sakrita u pešteri premda božanska i neugasiva (svjetlost).”⁷³ U ovim riječima mogu se opaziti tragovi antičkog učenja o životu kao tamnici i tijelu kao grobu (tamnici) duše. Takva je predstava našla svog

⁶⁸ Под појмом *словесност* Григорије подразумејева оно што ми данас именујемо *логиком, разумом*, док под *умом* подразумејева сублимацију сила свих душевних чула. Но, код њега се и ум и словесност неријетко користе као синоними, те их се може диференцирати зависно од контекста.

⁶⁹ Према Григорију, нека тијела немају никаквог удјела у животу, док нека учествују у „животној енергији” (што ће касније да развије у својој философији Бергсон), нека жива тијела живе са осјећањем, док су нека лишена истог – она која дијеле осјећања даље се диференцирају на *словесна* и *бесловесна*, те је – по њему, а што ће касније остали Оци Цркве директно и без измјене преузети – из тога разлога прво створен *природни живот* као извјесни подмет (подлога) за *душевени*, те су потом створена бића која се крећу искључиво по осјећају, те потом бића која су *примила* и осјећај, и живот, и словесност.

⁷⁰ Григорије генерално тврди да људски ум који је у човјеку дјелује путем тјелесних чула: ум путем очију гледа, путем слуха слуша, оно што је угодно то воли, а што (му) је непријатно, од тога се одвраћа – за оно што жели, употребљава руке, те уопште користи/употребљава тијело за службу себи, другима око себе и Богу.

⁷¹ PG. 37,465.

⁷² Ср. *Тумачење* св. Максима Исповједника: S. M a x i m i C o n f., PG. 91,1040.

⁷³ PG. 37,471.

zastupnika u Platona. Platonovo učenje o tijelu kao tamnici bilo je podržano Grigorijem. Poslednji, ipak, nije dijelio Platonovo vjerovanje o metempsihozis - prelasku duše iz jednog tijela u drugo. Nije dijelio ni Platonovo učenje o materijalističkoj predstavi duše, svojstveno nekim jelinskim filosofima.⁷⁴

Prema Grigoriju, jasno se vidi da se čovjek sastoji iz duše i tijela, te da duša svojim slovesnim i umstvenim dejstvom putem tjelesnih čula *komunicira* (u najširem značenju riječi) sa sobom i tvorevinom oko sebe. Prema njemu, konstrukcija tijela je idealna kako za sticanje znanja, tako i za mogućnost govora, ali i da samo tijelo sobom ukazuje (upućuje) na jedan uzvišeniji cilj stvaranja čovjeka uopšte.

⁷⁴ „Душа није ни природа свеспалјујућег (истребљујућег) огња, ни ваздуха.

Она није ни поток крви који тече тијелом,

нити хармонија делова тијела, приведених (душом) у јединство.

познајем и друго учење, које нипошто не примам,

јер у мени није нека општа и на све раздијељена душа

која лута ваздухом...

И то је басна немудрих људи, празна књишка забава,

да би душа, ако би постојано мијењала многа тјелеса,

одговарајућа њеним пређашњим животима, добрим или рђавим

(Задобила тијело) као награду за врлину или неку казну за пропусте.

Они врте точак најнечастивијег Иксиона,

који некога учини звјером, некога растињем, некога птицом,

некога змијом, некога псом, а некога рибом,

а није (ни) ријеткост и сваким од овога по два пута, ако се точак окрене тако.

Куда ово води? Ето, ја никада нисам видео звијер мудру у ријечи,

или жбун који говори. Свагда брбљива је врана,

а свагда безгласна риба плива по сланој води...

Али задивљујућа је и сам чињеница, на који начин

након што си ме сјединио с многим тијелима, и та ме сједињена

учинила да упознам многа (тијела).

само једно не допире до мог разума: какву сам кожу

раније носио, какву после, у каквим сам умирао?

Или је последица дугог лутања било и то

да сам заборавио пређашњи живот.”, PG. 37,1004-1005.

Antičkoj predstavi *duše*, koja prelazi iz jednog tijela u drugo, suprotstavlja se hrišćanska koncepcija *čovjeka*, u kome je duša neodvojiva od tijela. Grigorije ne zastupa takav odnos prema tijelu pri kome se ono shvata kao nešto strano duši, niže i zlo po prirodi. Premda Grigorije nerijetko govori o tijelu kao prepreci na putu ka Bogu, sve što je rekao odnosi se na ljudsko tijelo nakon grjehopada. Kada je riječ o prvostvorenom čovjeku, podvlači se krasota i harmoničnost tijela, Bogom stvorenog, kao dostojnog smjestilišta besmrtno duše. Premudrost Tvorca koja se projavljuje kako u duši, tako i u tijelu čovjeka, koji je sastavljen iz ovoga dvoga, izazivala je strahopoštovanje i divljenje kod Grigorija.

Uopšte, Grigorije govori naročito uzvišeno o čovjeku. U jednoj od njegovih pjesničkih molitava čitamo: „Tvoja slava - čovjek, koga si postavio za anđela, pojca tvoga sjaja!” Na drugom mestu Grigorije govori o čovjeku kao hramu Božijem i „stvorenom bogu”.

4.5.1. Θεωσις (Oboženje) tijela kao kineziološki akt Boga

Terminologija „oboženja/e”⁷⁵, korištena u spisima istočno-hrišćanskih Otaca Crkve, pozajmljena je najvećim dijelom iz jelinske filofske tradicije, ipak samo učenje o oboženju ima biblijsko poreklo. Predstava o ljudima kao „bogovima“, učenje o obrazu i podobiju Božijem u čovjeku, tema usinovljenja Bogu, pričasnost čovjeka Božanskoj prirodi i Božanskom besmrću – sve je to ušlo u onovu svetoatačkog učenja o oboženju.

Učenje o oboženju čovjeka ovaploćenim Bogom nalazi se već kod Irineja Lionskog, po čijim riječima je Sin Božiji „postao ono što i mi, da bi nas učinio onime što je i On“, „...Logos Božiji je postao čovjek, i Sin Božiji – Sin Čovječiji“, govori Irinej, „da bi čovjek, sjedinivši se sa Sinom Božijim i zadobivši usinovljenje, postao sin Božiji“. Drugim riječima, blagodareći Bogoovaploćenju, čovjek po „usinovljenju“ postaje ono što je Sin Božiji po prirodi.

⁷⁵ Управо због тога било је неопходно повезивање антропологије са христологијом која је, опет, онтолошки немогућа изван тријадолошких димензија. На тај начин је показано да антропологија није само теоцентрична, нити просто антропоцентрична (као у хуманизму), него управо христоцентрична. А христоцентричност антропологије значи, и Бог и човјек као суштина у јединству заједничарења у Заједници, која је немогућа изван Цркве као Богочовјечанског Тијела на земљи. Само на тај начин могуће је доћи до смисла човјековог живота у овоме свијету - Θεωσις-а.

Suštinski govor o oboženju potiče od učenje o Bogu kao Trojičnom, a što znači da Bog nije Suština koja postoji bez svojih Energija. Po pravoslavnom bogoslovlju, Bog je Jedinica u Trojici i Trojica u Jedinici. Po Ocima Crkve, Bog je *sveprožet* božanskom ljubavlju prema Svojim stvorenjima, te kroz tu i takvu ekstatičku ljubav On *izlazi*, **kreće se-ka** da bi se sjedinio sa Svojim stvorenjima⁷⁶, a što predstavlja osnovu oboženja koje se u vremenu i povijesti realizuje u Ovaploćenju.

Tema oboženja u Hristu je zadobila dalje razviće u radovima Klimenta Aleksandrijskog i Origena. Terminologija oboženja upotrebljavala se i među nikejcima IV stoljeća, posebno ju je upotrebljavao Atanasije Aleksandrijski, kome je palo u udio da učenje o oboženju izrazi u još kraćoj (=lakonskijoj) formi nego što je to učinio Irinej: „(Logos) se očovječio da bi smo se mi obožili.”

Međutim upravo kod Grigorija Bogoslova je tema oboženja postala centralna i upravo poslije njega ona će postati srž svog religioznog života hrišćanskog Istoka, i ideja oko koje će se vrtjeti osnovna pitanja dogmatike, etike i mistike. Nijedan hrišćanski bogoslov pre Grigorija nije upotrebljavao termin „oboženje“ (theōsis) tako često i dosljedno, kao što je to činio on; i u terminološkom i u konceptualnom smislu otišao je daleko ispred svojih prethodnika u neprestanom vraćanju na temu oboženja. Već u njegovom prvom javnom nastupu teme obraza Božijeg, upodobljenja Hristu, usinovljenja Bogu i oboženja čovjeka u Hristu postaju osnovne.

Cilj bogoovaploćenja, govori Grigorije u 2. *Besjedi*, bio je „učiniti (čovjeka) bogom i saudionikom višeg blaženstva.” Svojim stradanjima Hristos je obožio čovjeka, pomiješao ljudski lik s nebeskim. Kvasac oboženja je učinio ljudsko tijelo „novim miješanjem”, a um, primivši u sebe taj kvasac, „pomiješao se sa Bogom, oboživši se Božanstvom.”⁷⁷

⁷⁶ Archimandrite George, Abbot of the Holy Monastery of St. Gregorios of Mt. Athos, *The Deification as the Purpose of Man's Life*, Holy Monastery of St. Gregoios, Mt. Athos, 1997., p. 35-36.

⁷⁷ Формуле Иринеја и Атанасија јављају се у Григоријевим списима у разним модификацијама: „Будући Бог, Ти си постао човјек, помијешавши се са смртнима; Бог си био отпочетка, а човјек постао касније, да би мене учинио Богом након што си постао човјек”; „(Христос) ме је начинио Богом кроз своју људску природу”; „(Логос) бјеше Бог, али постаде човјек, као ми, да би, помијешавши се са земнима, сјединио Бога са нама”; „Као човјек, (Логос) предстоји за моје спасење,... док ме не учини Богом силом свога очовјечења“; „Пошто човјек није постао Бог, Сам Бог је постао човјек,... да би преко примљеног пресаздао даровано, поништио осуду свецијелог гријеха и кроз Умртвљеног умртвио умртвитеља.”

Bogoslovskim besjedama Grigorije suštinski precizira Atanasijevu formulu: čovjek je postao bog „onoliko koliko” je Bog postao čovjek. Na taj način, uspostavlja se direktna veza, ne samo između ovaploćenja Boga i oboženja čovjeka, već i one mjere u kojoj je Bog postao čovjek i čovjek postao Bog. U jednoj od pjesama napisanih protiv Apolinarija, Grigorije ide još dalje i stavlja Bogoovaploćenje u direktnu zavisnost od oboženja čovjeka: „Bog je onoliko (postao) čovjek, koliko mene čini od čoveka bogom.” Vjera u punoću ljudske prirode u Hristu, ovim, predpostavlja vjeru u Hrista kao potpunog čovjeka sa umom, dušom i tijelom.

Učenje o učešću tijela u oboženju jedna je od *osnovnih razlika* hrišćanske ideje oboženja od njenog neoplatoničarkog dvojnika – Plotinove ideje o težnji čovjeka da postane bog. U Plotinovoj filosofiji je nemoguće oboženje tijela: materija uvijek ostaje zla i neprijateljska svemu božanskom.⁷⁸ Grigorije nasuprot tome tvrdi da je u Hristu tijelo oboženo Duhom; Bog koji se ovaplotio, „jedan iz dvaju suprotnih – tijela i duha, od kojih jedan obožuje, a drugo je oboženo.” Na ovaj način i tijelo svakog čovjeka, dostigavše oboženje u Hristu postaje preobraženo i oboženo.

Oboženje nastaje zahvaljujući ljubavi čovjeka prema Bogu. Po Grigorijevim riječima, „ljubav prema Bogu jeste put ka oboženju.” Vrhunac toga puta je sjedinjenje s Bogom, koje i jeste oboženje: „Ja – Hristovo nasleđe; postao sam hram i žrtva, ali kasnije ću biti bog, kada se duša pomješa s Božanstvom.”⁷⁹ Asketski način života takođe pospješuje oboženje. Grigorije govori o monasima (djevstvenicima) kao o onima koji ushode na vrhunac oboženja kroz duhovnu i tjelesnu čistotu: „I oko svjetlonosnog Cara predstoji neporočni nebeski hor – to su oni koji hitaju sa zemlje da bi bili bogovi, to su hristonosci, sluge krsta, preziratelji sveta, mrtvi za zemno, koji brinu o nebeskom, svjetlost svijetu, jasna ogledala svjetlosti.”⁸⁰ Ali uzdržanje nije neophodno samo za monahe: svaki hrišćanin treba da bude u nekoj meri asketa, ukoliko želi da dostigne oboženje.

Dakle, oboženje je po Grigorijevom shvatanju vrhunac bogopoznanja kada neshvatljivi Bog postaje shvatljiv onoliko koliko je to moguće za ljudsku prirodu. Oboženje je takođe i cilj čitavog „tajnovodstva” hrišćanske Crkve. Ono je za hrišćanina kraj moralnog i asketskog

⁷⁸ Michael F. Wagner, *Plotinus on the nature of physical reality*, y: *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. by Lloyd P. Gerson, Cambridge University Press, New York, 1996., pp. 130-170.

⁷⁹ PG. 35, 976; PG. 35,892.

⁸⁰ PG. 37, 538.

podviga. Ono je vrhunac molitvenog podviga i mističkog života (svakog) hrišćanina; na ovom vrhuncu nastaje sjedinjenje čoveka sa Bogom.

4.5.2. Svetomaksimovska koncepcija

Maksim, kao suštinska pojava hrišćanstva, u onom smislu koji je relevantan za našu temu ne bi postojao bez ličnosti Origena,⁸¹ odn. njegove (Origena) *kosmologije*.⁸² Maksim u svojoj kosmologiji, za razliku od jelinske i novoplatonističke, govori o stvaranju svijeta koje je za potonju apsolutno nerazumljivo.

Naime, stvaranje svijeta sv. Maksim nikako ne podrazumijeva tek formatiranje jedne/neke stvarnosti (realnosti) ili, pak, nekakvo davanje izvjesnog kvaliteta, nego stvaranje sobom podrazumijeva *pro-izvođenje* suštine stvorenih bića. To znači, prosto, stvaralačkom božanskom energijom realizovano p(r)ojavljivanje suštine svega (odn. svega što *jestà*) iz *ništavila*. Drugim riječima, formiranje oblikotvornog karaktera (dakle, proizvođenje onoga što će i samo proizvoditi) bivstvujućih, s jedne strane i, s druge, njihovo (tj. bivstvujućih i sveg

⁸¹ Што ће Максим примијенити, не само на тројично богословље, него уопште на космологију: појединачни логоси бићâ своју пуну евиденцију добијају у логосу Бога, одн. Христа (овдје видимо термилошко понављање Оригена!) што јасно ставља до знања Лудовикос: „(..) Христова личност [представља] ипарксијални [одн. егзистенцијални, у смислу „постојања”, прим. Г.Г.] и онтолошки топос тајне у-ипостасираности [у оригиналу: „τῆς Ἐνυποστάσεως”, - тј. у-личносњења. Овдје се мисли на Христово Оваплоћење, у смислу да су се двије природе сјединиле у Христу да бисмо имали једну богочовјечанску Личност. Иначе, термин ἐνυποστάσεως потиче од Леонтија Византијског – ср. PG, 86, 1544 B; 2, 13 – гдје овај говори против Несторијеве јереси, - прим. Г.Г.]. Христос [као] λόγος својом је [богочовјечанском] Ипостаси, односно својом Личношћу, у потпуности обухватио човјечанску природу, те унутар [преко] ње целокупну твар [творевину] као [уистину, тј. не „под видом”, Г.Г.] другог човјека, [тј.] космоса унутар људске природе.”, Νικόλαος Λουδοβίκος, *Η εὐχαριστιακὴ ὀντολογία*. *Τὰ εὐχαριστιακάθεμέλια τοῦ εἶναι ὡς ἐν κοινωνία γίνεσθαι στήν ἐσχατολογικὴ ὀντολογία τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητῆ*, Δόμος, Αθῆνα, 1992, σ. 209.

⁸² *Origen. On First Principles*, transl. by G.W. Butterworth, Introduction to the Torchbook ed. by Henri de Lubac, Gloucester, Mass., Peter Smith, 1073., Book II, pp. 76-94; J. Rebecca Lyman, *Christology and Cosmology. Models of Divine Activity in Origen, Eusebius, and Athanasius*, Clarendon Press, Oxford, 1993., p. 47.; J.A. Lyons, *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin*, Clarendon Press, Oxford, 1982., p. 83.; Ronald E. Heine, *Origen. Scholarship in the service of the Church*, Oxford University Press, New York, 2010., pp. 35-36.

stvorenog) očuvanje i (dalje) razvijanje.⁸³ Cilj stvaranja čovjeka i svega što je stvoreno jeste u tome da se ta tvorevina sjedini sa Bogom u aretološko-ontološkom *kretanju* u Crkvi.⁸⁴

No, ono što je bitno za našu temu jeste svetomaksimovsko sagledavanje međusobnog odnosa *čulnog* i *umstvenog* (νοήθηκτι) svijeta. I upravo ovdje imamo udaljavanje od platonovske identifikacije čulno=materijalno, odn. umno=duhovno. Prema Maksimovom učenju, *ne postoji* nikakvo (odn. [novo-]platonističko⁸⁵) dijalektičko-aksiološko opozicioniranje između ova dva svijeta. Čulno i umstveno (tijelo, duša i um, - na nivou antropologije), stvoreni su iz Ništavila (apsolutnog), te tvornost suštine njihovih kreacionih realizacija akcentira fundamentalnu pretpostavku, tj. takvu koja njihovoj (ne)sličnosti pruža jednu zajedničku osnovu ka uzajamnom usklađivanju u harmoničnom jedinstvu/povezanosti.

Kod njega od presudnog značaja nije neka nepobitna kozmološka struktura, budući da se najuzvišeniji Uzrok ne nalazi uglavnom na vrhu neke ontološke piramide, nego u „onome što jeste”, u samim bićima. Tako je Bog, na apsolutno paradoksalan način, i u potpunosti transcendentan, ali i apsolutno u svijetu prisutan. Dakle, po *Mistagogiji*⁸⁶ Bog je „jedini um umstvjućih i umnog, i slovo slovstvjućih i slovstvovanog, i život živih i doživljenog, i svemu sve, i biće i postojanje, za bića i postojanje: (apsolutno u svijetu prisutan, dakle, onaj koji se nalazi u dubinama suštine bića), i sam po sebi nije i ne biva ništa od onoga što se odnosi na ono

⁸³ Да би схватили концепцију стварања *ни из чега*, морамо имати на уму да створена суштина бивствујућег i.) *јесте* продукт божанске енергије, али ii.) нема *никакве* сличности са божанском суштином. Дакле, стварање ни из чега не претпоставља појаву креације из Ништа (као Беме и Берђајев касније, уводећи нехришћански појам *Urgrund*-а), него указује на поријекло творевине од божанске (стваралачке) *енергије*, а никако суштине. Ср. Lars Thunberg, *Microcosmos and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, C.W.K. Gleerup Lund, Ejnar Munskgaard Copenhagen, Lund, 1965., pp. 85-87.

⁸⁴ Др Игнатије (Мидић), *Биће као есхатолошка заједница*, Пожаревац 2008., стр. 192. Ср. Максим Исповједник, PG 91, 1097 А.

⁸⁵ Robert M. Berchman, *From Philo to Origen. Middle Platonism in Transition*, Scholars Press, Chico, California, 1984., pp. 114-115; Johannes van Oort, *Alexander of Lycopolis, Manichaeism and Neoplatonism, у: Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World. Essays in Honour of John D. Turner*, ed. by Kevin Corrigan and Tuomas Rasimus, Brill, Leiden-Boston, 2013., pp. 275-284; Gerald Hanratty, *Studies in Gnosticism and the Philosophy of Religion*, Four Courts Press, 1997., pp. 30-34.

⁸⁶ PG. 90, 644 AB.

što jeste i postoji, budući da po prirodi nije sličan nijednom od bića; i toga radi kao bliže o Njemu više priliči reći nebiće, zbog nadbića.⁸⁷

Šta su dakle bića u svojoj suštini?

Po svojoj suštini, bića su upravo ono što je izraženo čuvenom teologijom logosa bića (koji na kraju nije ništa drugo do nestvorene energije Božije). Sva teologija nestvorenih logosa ili energija (koja je na Zapadu potpuno odsutna) znači upravo to da biće svijeta, kao i čovjeka, nije u potpunosti i konačno dato, nego ovdje i sada postaje, doslovno je predmet dijaloga između Boga i čovjeka, ikone Njegove. Kao mali logos, čovjek, putem logosa bića, koja nisu ništa drugo do zasebna, ljubavna stvaralačka htijenja Božija koja se nalaze iza svakog bića, vodi dijalog sa velikim Logosom, Bogom Logosom. Upravo zbog toga je ovdje čovjek u suštini apofatički nepoznat, kao što je to u svakom slučaju i Tvar odgovor na pitanje ko je u stvari čovjek i šta je svijet će biti dat u Eshatonu od strane Boga ali ni tada neće prestati postajanje, razvoj čovjeka kao sve veća i veća i po blagodati različita „prodiranja” u Biće Božije. Čovjek ovdje dakle nije duša, niti tijelo, niti čak njihov zbir, nego nešto više, kao što zagonetno govori sv. Maksim: čovjek je „sve njegovo”, svaki čovjek je jedan zaseban oblik sveobuhvatnosti, jedan neponoviv način sažimanja cijelog Bića, cijelog svijeta unutar sebe jedan „mikrokosmos”.

Prema Maksimu, čovjek, kao što ima dušu i tijelo, isto tako ima i duševna i tjelesna čula, te s tim u vezi odgovarajuće tjesne organe putem kojih se čula izražavaju. Duševne sile kroz tjelesna čula, odn. organe, prenose *logose bića*, te se na taj način dostiže jedinstvo svega, tj. čovjeka sa svom stvorenom stvari. Preciznije, Maksim analizira da je umna sila (um) povezana sa čulom vida, slovesna sila (razum) sa čulom sluha, afektivna sa čulom mirisa, željna sa čulom okusa, dok je životna sila povezana sa čulom dodira.⁸⁸

Po Maksimu, afektivni dio duše (afektivnost) koja je sila koja nas nagoni (tjera) ka realizovanu nekoga djela/cilja, povezana je sa mirisom (tj. sa dahom), a što imamo danas kod sportista, koji vrlo dobro znaju da se zadržavanjem daha koncentrišu na sebe, te zadržavaju razdražljivost (afektivnost), te na taj način postižu veliku snagu i energiju da na adekvatan način postignu željene uspjehe.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Отуда, по њему је око слика ума, ухо слуха, нос афективности, окус жеље, а додир слика живота.

Sa eshatološke strane, Maksim nam je bitan pošto uvodi bitan momenat: *kretanje ka* Eshatonu – naime, u njegovoj ličnosti Crkva postaje eshatološka zajednica čiji je osnov **kretanje** ka spasenju, a što je kolektivna dinamika, „sotiriološka kinezologija”.

*

Kao privremeni zaključak, možemo reći da se čovjek po učenju Crkve ne sastoji samo od duše ili samo od tijela, nego iz duše *i* tijela, te da postoji neraskidiva povezanost duše i tijela, te stoga čovjek upravo putem tog jedinstva uopšte jeste u stanju da opšti sa svijetom oko sebe i sa Bogom.

5. ASKETIKA

5.1. Kineziologija duha

Kao što smo do sada djelimično mogli da uvidimo, učenje o ljudskom tijelu jeste tema koja je pretežno zaokupljala ne samo Oce Crkve, nego i drevnu jelinsku misao u cjelini. Ono što ćemo sada pokušati da prikazemo, jeste učenje o ljudskom tijelu kroz *askezu* i vježbanje, a koje učenje je direktno povezano sa ljudskim tijelom.

Ἀσκησις – vježbanje, potiče od jelinskog glagola ασκούμεαι = ono u čemu se vježba čovjek koji ima (neki) cilj; odn. u smislu pravoslavne ontologije: podvižništvo kao vježbanje duše i tijela u vrlini (uvijek moramo imati jednu stvar na umu kada je ontologija Pravoslavlja u pitanju, a to je da se ona ne može odvojiti od aretoloških – vrlinskih – pretpostavki. Otuda značenje riječi upućuje na čovjekovo vježbanje koje ide ka stvanom cilju za koji je ovaj naznačen, u ontologiji Crkve, konkretno, ka spasenju.)

Pojam *askeze* (jel.: Ἀσκησις) se u protekla dva i po milenijuma koristio u širokom spektru značenjâ. Izvorno značenje je, doista, u smislu vježbanja kao pripreme za atletsko natjecanje, dok se u filozofskom miljeu pojavljuje u VI stoljeću prije Hrista (konkretno kod tzv. pitagorejaca, gdje se termin koristi da bi se njime uputilo na metod/put specifične umne anagogije, umnog uspona radi pročišćenja duše.)

Istovremeno sa pitagorejskim razvijanjem, javlja se asketski motiv i u budizmu, koji (pojam) se razvija kroz krajnje složeno učenje meditacija i aretoloških vježbi na putu oslobađanja od prolaznih (materijalnih) prepreka koje nas bremene egzistencijalnim trabantima smrti, poput bola i patnje, prema najvišem stanju tzv. prosvjetljenja, Nirvani, tj. stanju u kome život protiče u specifičnoj vanegzistencijalnoj koncepciji unutrašnjeg mira oslobođenog od vanjskog svijeta.

Kod Platona asketika znači moralno djelovanje prilikom koga se duša uzdržava od tjelesnih stvari, e da bi se osposobila anagogiji ka prije-tvarnom svijetu vječnih ideja. Kinici su pod asketikom podrazumijevali apsolutno minimiziranje uopšte životnih potreba, u čemu su ih – uz određene neznatne varijacije – sljedovali i stoici. Otprilike na istom tragu se razvija pojam asketike i u ranoj hrišćanskoj tradiciji, u kojoj je ona smatrana važnim sredstvom stremljenja ka transcendentnom (uz propratne radnje, kao što su: molitva, post, odricanje od sveg tjelesnog, i td.), - a sve radi pročišćenja duše i postizanja (odn. dostizanja) svetosti.

Takođe, sve velike religije (Judejstvo i Islam) praktikuju različite oblike askeze, tako da je to generalni religijski fenomen.

Askeza je nerazdvojivo povezana sa cjelokupnim životom čovjekovim.⁸⁹ Do sada je pokazano da Crkva ne potcjenjuje tijelo i da ono, prema njenom učenju, ima izuzetnu vrijednost, u tom smislu da se ne potcjenjuje, ali niti precjenjuje. *Tijelo* svoju vrijednost *ima* psihosomatskom (duševno-tjelesnom) ustrojstvu bitka čovjekovog. Da bismo shvatili *šta* askeza jeste u Pravoslavlju, iznosimo ono što slijedi.

Da bi shvatili šta je pravoslavna asketika, treba precizno da odredimo šta se pod tim podrazumijeva, jer je tanka linija koja vodi u druge, nepravoslavne vrste asketika ili para-asketike.

Na početku smo pokazali da se danas po pravilo zapada u krajnosti pretjerivanja kada je odnos prema tijelu/tjelesnosti u pitanju: mnogi pretjeruju do te mjere da odlaze u obožavanje tijela (tzv. tjelopoklonstvo), dok drugi dolaze u krajnost manihejske prirode, odn. idu do te mjere da negiraju/preziru tijelo. Sa one strane pomenutih krajnosti, u Pravoslavlju je tijelo na visokom stepenu vrednovanja, te se askeza kao takva svrstava (kao što smo gore prikazali) u par excellence perspektivu oboženja, odn. osvećenja.

5.2. Psihološki aspekti asketske ontologije Crkve⁹⁰

Način na koji Oci shvataju spoznaju Bitka jeste, kako ličnosna osobenost, jedinstvenost i nesličnost, odn. ono *kako* ličnosne projave.

Ono što će biti *osnov* pravoslavne asketike, jeste jedno specifično shvatanje svijeta kao *kosmosa*, odn. ljepote, a što je upravo ono što se naziva božanskim erosom (Areopagitski spisi). No, upravo u ovoj *erosnoj* dimenziji, ljepota za kojom se teži (ljepota u ontološkom smislu), čovjeku otkriva *tragičnost* uopšte ljudske neispunjenosti, ontološke deficitarnosti, te nemogućnosti čovjeka da adekvatno odgovori na prizivanje ljepote, odn. radikalna nemogućnost

⁸⁹ И то не само када је у питању сотириолошка компонента онтологије Цркве: аскеза је уско везана за човјека уопште – да би постигао одређени резултат, спортиста свакодневно вјежба; војник се свакодневно обучава; научник непрестано истражује да би дошао до одређених резултата, итд. Сљедствено реченом, аскеза је уско повезана са људским животом и живљењем уопште, те нико ништа не може постићи без *труда, вјежбања*

⁹⁰ Ср. за оно што сlijеди: М. Μπέζος, *Ψυχολογία της θρησκείας*, Ελληνικά Γράμματα, 1996.

čovjeka da realizuje zajednicu sa logosom svijeta. Otuda, nerealizovana ljepota predstavlja tragiku postojanja koja (tragika) diektno predstavlja uzrok pojave asketike.

Upravo u asketici imamo izvjesni transfer sa strogo estetskog ka etičkom poimanju logosa svijeta. Naime, da bi se čovjek realno sreo sa istinskom svjetskom ljepotom, koja ne predstavlja nikakvu fatamorganu, nego je realan fakt,⁹¹ on treba da se odrekne transformacije ljepote u nekakav vid hedonističke idolatrije tijela. I upravo u ovome imamo jedan od glavnih akcenata asketike: odreći se svoje individualne prirode time što će se umrtviti sopstvene individualne težnje (ili sklonosti), koje ljepotu direktno povezuju sa biološkim, nagonskim težnjama ka *uživanju*.

No, asketika nikako ne znači eliminisanje čulnosti uopšte. Naime, putem čulâ čovjek upravo dolazi u kontakt sa svijetom uopšte. Dakle, i Oci Crkve se slažu sa stavom novovijekovne filosofije da preko čula mi dobijamo informacije i komuniciramo sa svijetom. S druge strane, upravo su čula ta koja na izvjestan način konkretizuju težnju čula za uživanjem, u kom slučaju se manifestuje apsolutizacija sopstvenog jastva kao svrhe uopšte. Upravo zbog toga, „doba slike svijeta” koju nam čula pružaju uopšte ne odgovara onome što nazivamo *istinom* svijeta: ljepota tog istog svijeta transformiše se u puki objekt koji je tu samo da pruža zadovoljstvo individualnoj samodovoljnosti.

Da bi bio u stanju spoznati istinsku *ljepotu svijeta*, čovjek nužno mora da se odrekne fizičkih zahtijeva koju mu nameće njegova biološka ipostas tijela. No, to spoznavanje nije u nekakvom epistemološkom smislu, nego u smislu spoznaje *ličnosne* ljepote tijela. A upravo to i takvo odricanje pretpostavlja ono što nazivamo asketikom, ἀσκήσις: vrsta podviga, onako kakvog ga je ustanovilo crkveno iskustvo rukovodeći se svojim konkretnim praktičko-tjelesnim projavama, zasnovano je na *poricanju* uopšte individualnih želja, a sve to sa ciljem da se ličnosne mogućnosti čovjeka oslobode, a koje mogućnosti su mogućnosti zajednice (zajedničarenja) i žrtveno-ljubvenog (ne tek ljubavnog, koje aludira na požudnu karakteristiku grešne ipostasi) samožrtvovanja u samoprinošenju. A to samoprinošenje je *krsno*, odn. krstoliko.⁹² Krsno samoodricanje, tako, predstavlja jedini način, odn. mogućnost za čovjeka da uvidi istinu stvari izvan uobrazilje fenomena.

⁹¹ Св. Климент Александријски ће експлицитно рећи: „Тјелесна љепота није привид.”, PG 8, 557 С.

⁹² Св. Максим Исповједник ће експлиците рећи, а а ргоро аскетике, слједеће: „Све оно што је видљиво, јесте везано за Крст.”, PG 90, 1108 В. Наравно, ово нема никакве везе са данас врло

Askeza vodi ka znanju iz razloga što poznanje istine predstavlja upravo *egzistencijalnu* realizaciju, a intelektualni napor. Hrišćanska asketika sublimirana je u voljno-dinamičkom odgovoru egocentrizma individualnosti koje je direktno upućeno oslobodilačkoj djelatnosti psihološkog JA od individualne samostalnosti. Cilj asketike, odn. askeze, jeste poricanje volje individualne prirode da bi se ostvarila *sloboda* ličnosti, tj. egzistencijalno samoprevazilaženje individualnosti u ličnosnoj zajednici. Stoga je upravo cilj askeze ličnosna zajednica sa Bogom, a ta zajednica predstavlja egzistencijalnu *moгуćnost* čovjeka *jedino zbog toga* što se Bog daruje čovjeku u ekstatičkom samoprinošenju erosne dobrote, koja se realizuje jedino u faktu božanske *blagodati*.⁹³ A ostvarenje blagodati moguće je jedinu u Crkvi, pošto jedino Crkva svijetu suprotstavlja ličnosnu jedinstvenost čovjeka, onako kako se ona realizuje u činjenici *podviga*, odn. ličnosnog odnosa.

5.3. Kineziologija religijske svijesti

Prihvatanje Predanja Crkve kao opšteg kriterijuma i regulatora u religijsko–psihološkom istraživanju čini se da se na prvi pogled suprotstavlja „naučnom” i „objektivnom” karakteru koji bi to istraživanje trebalo da ima kao svoju bitnu pretpostavku. Iz toga razloga, u prošlosti je dolazilo do ozbiljnoga spora oko problema odnosa između izvora otkrivenja i religijsko–psihološkog istraživanja. Protestantski bogoslovi E. Trelč i Georg Vobermin našli su se među

актуелном Молтмановом (Jürgen Moltmann, 1926-) теологијом Великог петка, у којој он са протестантске позиције трансформише раног Хегела, одн. његову спекулативну верзију Великог петка из раног списа *Вјера и знање* (1802 год.), гдје се фокусира на тзв. Теологију крста. Ср. сљедећа дјела: Jürgen Moltmann, *Raspeti Bog: Kristov kriz kao temelj i kritika krcanske teologije*, Ex libris, Rijeka, 2005; Jürgen Moltmann, *Teologija nade: istrazivanje o utemeljenju i posljedicama krcanske teologije*, Ex libris, Rijeka, 2008. Ср. Siu-Kwon Tang, *God's history in the Theology of Jürgen Moltmann*, Peter Lang, Bern-Berlin-Frankfurt a.M., 1996.

⁹³ Св. Максим Исповједник, PG 90, 369 А; PG 90, 1292 В.

prvim istraživačima religijsko–psihološke tematike⁹⁴, koji su naglasili potrebu za neutralizacijom miješanja subjektivnih vrednosnih sudova istraživača religijsko–psihološkog usmjerenja u njegove uvide, putem traženja nekog objektivnog kriterija. Po Trelču, nauka o religiji ne može da se temelji jedino na empirijskoj psihologiji, budući da se tamo ne radi samo o prostim faktima, nego o gnoseološkom sadržaju tih fakata. On, dakle, neodvojivo povezuje svaki religijski duševni fenomen sa njegovim vrjednosnim sadržajem, kojega se ovaj ni na koji način ne može lišiti. Tako je pokušao da odredi „važeci zakon”, kao objektivni kriterijum vrijednosnog sadržaja religijskih duševnih fenomena. A taj zakon shvata se na kantovski način i zasniva se na racionalizmu, koji je sam Trelč okarakterisao kao „apriorni racionalizam”. Ali u tom slučaju, on se u potpunosti udaljava od hrišćanskoga otkrivenja, ostajući postojano u racionalističkom mišljenju. Zato Vobermin, mada i hvali Trelčov pokušaj da definiše objektivni kriterijum vrijednosnog sadržaja religijsko–psiholoških fenomena, odbacuje njegovu teoriju, uvodeći kao takav kriterijum otkrivenje koje sadrži Sveto Pismo. Vobermin, kao protestant, formuliše i odgovarajuću teoriju, koja nosi snažnu boju njegove konfesije. Ipak, neke crte njegove teorije dostojne su ozbiljne pažnje, čak i od pravoslavnog istraživača religijsko–psiholoških fenomena, budući da je nemoguće ne saglasiti se sa Voberminom u tome da je bez uzimanja otkrivenja u obzir, nemoguća definicija religiozne svijesti. Lišavanje religijskog psihološkog iskustva svake ideje, koja ima veze sa tim temeljnim izvorom hrišćanske vjere, navodi na zaključke koji su daleko od istine. Zato Vobermin pravilno naglašava da ideja otkrivenja čini sastavni element religiozne svijesti. Prema tome, nema apsolutno pravo rimokatolik, koji je uporno polemisao sa tim Voberminovim gledištima. Vunderle je jasno naglasio da u potpunosti osuđuje miješanje filosofije religije sa religijsko–psihološkim uvidima, jer psihologiju religije smatra isključivo naukom o faktima, koja nema nikakve veze sa opštim aksiološkim problemom. Saglasno rimokatoličkom konceptu lični vjerski doživljaj pojedinca nikada se ne može smatrati izvorom iz kojeg se formira sadržaj vjere, nego je, naprotiv, otkrivenjem Božijim objektivno dat i Crkvom izložen sadržaj vjere temelj i kriterijum praktičnog života vjernih. Ko živi u duhu rimokatoličke vjere, on od sebe u subjektivnom iskustvu zrači više ili manje jasno objektivni sadržaj vjere. Psihologija religije nema regulativni karakter, t.j. nikada se pod njenim uticajem ne mogu

⁹⁴ Ernst Troeltsch, *The Absoluteness of Christianity and the History of Religions*, Westminster John Knox Press, 1971; *The Christian Faith: Based on Lectures Delivered at the University of Heidelberg in 1912 and 1913*, Fortress Press, Minneapolis, 1991.

formirati dogmati vjere. Ali i Vobermin, konačno, saglašavajući se sa referentnim gledištem Julijusa Kaftana, slaže se sa Vunderleom u tome da suština hrišćanske religije, koja u Isusu Hristu prepoznaje samootkrivenje Božije, ne treba da se određuje prema našem individualnom slučajnom iskustvu, nego, naprotiv, to iskustvo treba da se orijentiše prema otkrivenju hrišćanske vjere i da bude njime regulisano.

Na osnovu svega što do sada izneseno, može se zaključiti da i religijsko–psihološko istraživanje treba da karakteriše sve što karakteriše istraživanje psihologije poznanja. U vezi sa tim, dostojno je pažnje gledište fon Varge. Po njemu, tek kada se drugim putem ponudi i obezbijedi istina, moći će psihologija poznanja da započne svoju misiju koja se sastoji u tome da naučno predstavi, saglasno poimanju istine koja se daje sa druge strane, manifestovane duševne funkcije. Dakle, tek kada se obezbijedi istina iz izvora otkrivenja, moći će psihologija istine da obavi svoj posao, da detaljno predstavi pojedine manifestacije i dinamizme duševnih funkcija u odnosu prema istini koju pruža otkrivenje. Tako izgleda objektivno i naučno istraživanje. Otuda, Predanje Crkve, bilo kao teorijski materijalni sadržaj u izvorima Otkrivenja, bilo kao doživljaj i praksa u toku njene istorije, sadrži temelj za vođenje naučnog i objektivnog religijsko–psihološkog istraživanja.

5.4. Spisi asketskih otaca - religijsko–psihološka determinisanost

Na osnovu do sada iznesenog, može se izvesti konstatacija da put koji vodi religijsko–psihološko istraživanje do njegovoga konačnog cilja, a to je sistematsko izlaganje onoga što se zbiva prilikom vjerskih doživljaja, nužno mora da prođe kroz prostranu oblast Predanja Crkve, u kojem otkriva ne samo teorijski materijal „regulativnog” karaktera, nego i *proživljeno* religijsko iskustvo, kao živi izraz pravilnog življenja hrišćanskih istina. Posebno spisi Otaca Crkve, u kojima se nalaze opis i predstava njihovih vjerskih iskustava, čine važan religijsko–psihološki izvor za proučavanje zdravog vjerskog doživljaja. U vezi sa tim niko ne može da porekne neprocenjivu religijsko–psihološku vrijednost pomenutih tekstova, budući da se u njima izlažu klasični primjeri pravilnog vjerskog življenja. Još je poodavno psihologija koja se bavila vjerom ukazala na vrlo veliki značaj tekstova iz prošlosti (poslanica, kalendara, autobiografija itd), u kojima je sadržano versko iskustvo. Tvrdnja psihologa koji su se time bavili, prema kojoj je kreativan napredak naučne psihologije religije postizan jedino izučavanjem savremenog živog čovjeka, a ne istorijskim istraživanjem, očigledno ima za cilj isključivanje predanja iz religijsko–

psihološkog istraživanja, uglavnom iz razloga *konfesionalnog uvjerenja*. Jasno je da previđanje religijskih tekstova iz prošlosti i izučavanje isključivo savremenih religijskih doživljaja nužno uvodi religijsko–psihološko izučavanje u složene zablude unutar subjektivnog, a daleko od objektivne realnosti Božanstvenog Otkrivenja. Među onim otačkim tekstovima u kojima se rizični autentično religijsko iskustvo, odnosno klasični oblici vjerskog doživljaja, prvo mesto nesumnjivo pripada spisima trezvoumnih otaca Crkve, tvoraca „mističkog bogoslovlja” Pravoslavne Crkve. Razlog tome je što su ti Oci kao prvi i glavni predmet zanimanja uvek imali brigu o duši. Spasavanje duše kroz trajno i neprestano opštenje sa Bogom predstavljalo je njihovo jedino djelanje. Tako je sve što su mislili ili činili te askete imalo za isključivi cilj duhovno obdjelavanje i očišćenje duše. Dalje, oni su krajnje podrobno su ispitali svoj duševni život. Neprestanom samoudubljenosti i sagledavanjem dubina svoje duše, oni su postali opitnim i neprevaziđenim znalcima religiozne duše. Može se bezuslovno tvrditi da su je oni ispitali i upoznali kao niko od onih koji su se do danas njome pozabavili. S druge strane, *proživjeli* su gotovo apsolutno dosljedno vjerske istine Božanstvenog Otkrivenja. Život trezvoumnih otaca u pustinji, daleko od svakog kompromisa ili krivotvorine hrišćanske savjesti, bio je apsolutno autentično *vjerski*. Sve što su proživjeli kao hrišćansku istinu ili Božju volju proživjeli su, kada se uzme u obzir i ljudska slabost, sa apsolutnom dosljednošću. Oci su, dakle, svojim spisima obuhvatili, između ostalog, i svoje lično podvigom stečeno iskustvo o svim aspektima i pojavama vjerskoga života. Otkrili su se iskreno i bez oklijevanja, predavši nam opis i analizu vjerskih doživljaja od neprocenjive vrijednosti.

Ovo što je navedeno već dovoljno opravdava pokušaj religijsko–psihološkog korišćenja spisa asketiskih otaca Crkve, u kojima je sadržano njihovo neposredno vjersko iskustvo. Ali, kako se samo sobom podrazumijeva, pokušaj takve upotrebe svih dosad sačuvanih trezvoumnih spisa za formiranje potpune i sveobuhvatne slike „mističkog” doživljaja veoma je težak, i to uglavnom zbog brojnosti tih spisa. Kao takvu zbirku ocijenili smo onu koju je sastavio sveti i premudri Otac Crkve naše Nikodim Svetogorac, a koja nosi naslov *Dobrotoljublje*. Ta zbirka, svakako, možda i ne sadrži najbolje među trezvoumnim spisima. Ipak, veliki broj pisaca i tekstova koje ona obuhvata, kao i opseg istorijskog perioda koji pokriva (3–15. stoljeća), nesumnjivo doprinose reprezentativnosti cijele zbirke i dopuštaju pokušaj njihove religijsko–psihološke upotrebe za sastavljanje slike „mističkog” doživljaja.

5.54. Rezultat(i) pravoslavne askeze

Pretpostavka da je ličnosna neposrednost jedina i isključiva doživljajna mogućnost kada je u pitanju iskustvo života kao onoga-trajnog, te da je suštinsko-prirodni cilj odnosa čovjeka spram svijeta trajnost, u tom slučaju odnos jeste *normalan* ako i samo ako je *lič(nost)an*. Ličnosni odnos čovjeka prema svijetu prevazilazi (transcendira u kvalitativnom, ontološkom smislu) prirodnu individualnost i objektivnu ontičku projavnost. Otuda, asketika predstavlja krajnje dinamično i djelatno neprihvatanje čovjeka da se potčini nužnosti samoodržanja individue, te da svijet potčini individualnoj želji. Asketski odnos čovjeka prema svijetu na taj način *prenosi* ek-statički (ishoditeljni) nagon samoodržanja individue izvan prirode, tj. na teritoriju priznavanja ličnosnog pri-su(t)stva.

Pravoslavna askeza pokazuje da čovjek putem nje stiče *smisao* života. To zbog same činjenice da su najveći problemi koji čovjeka okupiraju upravo oni koje nazivamo *egzistencijalnim*, tj. oni koji sobom nose problematiku pitanjâ života i smrti. Bez odgovora na ova pitanja, čovjek se osjeća i jeste neispunjen, s jedne strane, a sa druge, on uviđa da problem nije izvan njega, u tvorevini, nego upravo u njemu. Otuda je asketski pristup suštinski.

Nasuprot individualnom nivou asketskog djelovanja, na socijalnoj razini askeza čini da i društvo (ne samo Crkva kao Zajednica) živi u miru. To stoga što svi socijalni problemi proishode od ljudi koji nemaju (ili su izgubili) smisao (Viktor Frankl će reći da je, otuda, osnovni problem savremenog svijeta izgubljenost smisla života): kada ljudi izgube smisao života, a samim tim i unutrašnji mir, onda oni svu besmislenost, ili pripisuju društvu/zajednici, ili u zajednicu/društvo transponuju svoje nezadovoljstvo i smisaonu dezorijentisanost. Čovjekova ličnost je neraskidivo povezana sa društvom, odn. zajednicom, te se na socijalnom nivou javlja izvjesni reciprocitet (napominjemo: ovdje se radi o teorijskoj ravni argumentacije koja nema, ili skoro nikada nema, veze sa realnim stanjem u društvu), tj. kada je čovjek (duševno) zdrav, onda je veća vjerovatnoća da i društvo bude zdravo i smisaono.

Treći momenat je onaj koji se sve češće javlja u ozbiljnim teološkim studijama u svijetu i kod nas, a to je ekološka problematika.⁹⁵ Čovjek bez kontrole, pored autodestrukcije, vrši

⁹⁵ Ecumenical Patriarch Bartholomew, *Encountering the Mystery: Understanding Orthodox Christianity Today*, ed. by Richard B. Steele, Seattle Pacific University, USA, 2008.; Ecumenical Patriarch Bartholomew, *On Earth As In Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, ed. by John

nasilje i nad prirodom, ne shvatajući i ne pristupjući joj kao božijoj tvorevini. Nasuprot tome, asketika predstavlja odnos prema tvorevini koji je harmoničan i koji iziskuje *pažnju*, te upravo time stvara pozitivnu perspektivu odnošenja ka/prema tvorevini/prirodi kao dijelu čovjeka, koji je i sam dio prirode kao Božije tvorevine. A to odnošenje se odvija u Crkvi: Crkva afirmiše čovjekovu slobodu kroz dostignuće iste u ličnosti u kojoj se (ličnosti, dakle), nadilazi ono što ćemo razmotriti u dijelu rada koji slijedi, a to je Pad, kenozis prirodne individualnosti, što ne predstavlja nikakvu promjenu po automatizmu, nego činjenicu dinamike postepenog preumljenja (pokajanja). Upravo u toj i takvoj dinamičkoj egzistencijalnoj promjeni (bolje reći: *izmjeni*, pošto je riječ o ontološkoj izmjeni bitka čovjekovog) sublimiran je cjelokupni smisao hrišćanske asketike. Upravo ta i takva izmjena (posmatrajući gnoseološko-ontološki) omogućena je iz prostog razloga što je eliminisana *nemogućnost* prirode da ostvari ekstatički odnos zajednice sa Bogom: ličnost čovjekova više nije zatočenik egzistencijalnih granica prirodne individualnosti, već je u mogućnosti da ostvaruje pretpostavku svoje egzistencijalne plirome u dinamičkim koordinatama prirodnog jedinstva Boga i čovjeka.

Da pokušamo rezimirati: cilj pravoslavne asketike ne predstavlja manihejsku borbu duha protiv materije, odn. nekakvu antitezu između racionalne logosnosti i elemenata u biću čovjekovom koje tradicija imenuje „beslovesnim” (tj. nagoni). Naprotiv, - asketika predstavlja dinamično prevazilaženje autonomije prirode koja (autonomija) jeste per se alogosna, beslovesna, a takva jeste iz razloga jer se ne pro-javljuje kroz *dijalog* ličnog odnosa i zajednice. Nasuprot uvriježenom mišljenju (ma koja religija da je u pitanju, ne samo Pravoslavlje), asketika se *ne suprotstavlja* prirodi, nego protivprirodnoj autonomnosti i samodovoljnosti individue, a što se u krajnjoj liniji izražava kao suprotstavljanje a-logosnosti ne-odnosa. Upravo *askeza* – da se tako izrazimo – prisiljava autonomizovanu prirodnu volju da se potčini ličnoj volji Zajednice i odnošenja. Ovo prisiljavanje prirode vrši se da bi čovjek postigao *slobodu* ličnosti *od* prirode, realizovanje njegove slobode koja predstavlja ličnosnu osobenost prirode, drugim riječima – da bi čovjek prevazišao alijenaciju ličnosti i njenog pretvaranja u amorfnu i bezličnu individuu „zajedničke prirode”.⁹⁶

Chryssavgis, *Orthodox Christianity and Contemporary Thought* (FUP), 2010; Elizabeth Theokritoff, *Living in God's Creation: Orthodox Perspectives on Ecology (Foundations)*, New York University Press, 2007.

⁹⁶ Χρήστος Γιανναράς, *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρος*, Δομος, Αθήνα 1979., σ. 376.

6. ANTROPOLOŠKA TRIHOTOMIJA U ONTOLOGIJI CRKVE: DOGMATSKA OSNOVA

6.1. Kineziologija duše

Izraz ličnost, kako smo vidjeli, sobom definiše egzistencijalnu stvarnost, odn. projava ontološkog *prioriteta* ličnosti (njeno naznačenje kao polazišne, ishodišne egzistencijalne istine), pretpostavlja sobom njezino prvobitno jedinstvo. Leontije Vizantijski će reći da od ličnosti nema ništa *jedinstvenije* (ἐνικώτερον).⁹⁷ S tim u vezi, limitirajući fundamentalno sublimiranje mogućnosti bivstvujućih kao takvih na dimenziju (tj. njezino ishodište) universalnosti ličnosti, direktno smo upućeni na jedinstvenu pretpostavku pojave logosa Bitka daleko prije bilo kakve semantičke definicije ili analize: jedinstvo ličnosti čini realnu pretpostavku prdsvesne usmjerenosti, kao i ekstatičke specifičnosti neponovljivog *karaktera* ličnosnog odnosa, čime je čini realnom pretpostavkom za korak bliže načinu postojanja *uopšte*.

Egzistencijalna misterija složenosti samog čovjeka nikako se ne može svesti na jednoobraznu definiciju, karakterističnu prilikom zaključivanja jednoobraznosti karaktera čovjekovog bića. S druge strane, možemo konstatovati da se razlikovanje tijela i duše pojavljuje upravo iz razloga da bi se jasnije izobrazilo ontološko razlikovanje *prirode* i *ličnosti*.

Ono na šta smo navikli mimo ontologije Crkve, jeste stav antropologije u njezinom pokušaju da čovjekovo biće definiše kao dvosložnu realnost, tj. striktno razlikujući dušu od tijela, odn. materiju od duha. Takav stav je bio prihvaćen i unutar hrišćanskog bogoslovlja, uz primat na ljudskoj prirodi. Ovo primarno fokusiranje ka dihotomičnosti ljudske prirode ima

⁹⁷ Леонтије Византијски, *Κατὰ ἀφθαρτοδοκητῶν*, PG 86, 1380 B.

potvrde u Pismu, kao i u spisima Otaca, no uvijek dobro pazeći da se podrazumijeva izvjesna sloboda prilikom korišćenja terminologije, te međusobno prožimanje pojmova tijelo i duša, u tom smislu da se granica razlikovanja nikada ne određuje objektivno i da se identifikuje da dualističkim konceptom antiteze materije i duha.

Kako bilo, nemali je broj svetootačkih apoftegmi koje izražavaju fakt da su u čovjekovoj prirodi, a time i njegovoj ipostasi posredno, prisutne dvije *suštine*, tj. bestjelesna suština duše i beslovesna suština tijela.⁹⁸ Kliment Aleksandrijski će reći da – nasuprot očekivanom shvatanju – duša nikako ne predstavlja nekakav racionalni dio čovjekove ipostasi, već predstavlja njezin *čulni* dio, u to smisu što je ona pomiješana sa materijalnom prirodom putem/kroz čula.⁹⁹ S druge strane, ima mnogo drugačijih shvatanja. Tako će Didim Slijepi govoriti o *tjelesnoj* duši,¹⁰⁰ odn. *životnoj*¹⁰¹ u kojoj se pravi distinkcija između racionalnog, afektivnog i žudećeg dijela duše.¹⁰²

Pored toga što postoji (jeste) nebesko i bogoobrazno svojstvo koje je inherentno duši kao takvoj,¹⁰³ Oci će govoriti da postoji beslovesni i *pasivni* dio duše,¹⁰⁴ odakle proizilazi da duša, odn. određeni njen dio, postaje samovlastan i „ljubitelj stvari”.¹⁰⁵

Kako bilo, kroza svo mnoštvo shvatanja, odnos duha i materije unutar granica prirode čovjeka, pojavljuje se kao izvjesna tajna samoga čovjeka kao takvog, ali u smislu mješavine o kojoj čovjek kao ličnost ima svijest, ali nije u stanju da je do tančina shvati ili odgonetne.¹⁰⁶ Odnos duše i tijela unutar bitka i bića čovjekovog ne predstavlja tek prožimanje dvaju ontoloških stvarnosti (što, svakako, jeste), nego Oci shvataju to kao jedinstveno miješanje, odn. spregu.¹⁰⁷

Nemogućnost da se ispravno *definiše* ljudska ličnost, odn. egzistencijalna tajna čovjekove složenosti, ogleda se u krajnjem *poštovanju* iste, i to poštovanju koje se ogleda u svjesnom i

⁹⁸ Св. Јован Златоусти, *Εἰς τὴν Γένεσιν*, PG 53, 117.

⁹⁹ Св. Климент Александријски, PG 9, 573; PG 9, 769; Св. Григорије Ниски, PG 44, 176.

¹⁰⁰ PG 39, 1079-1082.

¹⁰¹ Исихије Синаит, PG 93, 1520.

¹⁰² Λογικόν, θυμικόν ἐπι, θυμητικόν, Св. Василије Велики, PG 30, 140.

¹⁰³ Св. Василије Велики, PG 31, 1340 D; PG 31, 213 C.

¹⁰⁴ Како ће то рећи Кирило Јерусалимски у својим *Катихезама*, PG 33, 481 B.

¹⁰⁵ По ријечима Максима Исповиједника, PG 90, 1088 B.

¹⁰⁶ Што ће најеклатантније изразити св. Григорије Ниски, PG 44, 233.

¹⁰⁷ По ријечима Јанараса на основи св. Љествичника: Χρῆστος Γιανναρᾶ, *Ἡ Μεταφυσικὴ τοῦ Σώματος*, Δωδώνη, Αθήνα 1971, σ.65.

namjernom *izbjegavanju* bilo kakve definitorne ograničenosti semantike i bilo kakve objektivizacije egzistencijalnih različitosti.¹⁰⁸ Čovjekova materijalna priroda predstavlja djelo Božije (*ποίημα*, čin, akt) kome (tj. tom djelu) *pri-dodaje* priroda duše koja je – ni manje, ni više – nego *nebeska*, i to iz razloga da bi se tijelo pojavilo kao lično biće u sprezi duše i tijela kao izobraznosti utisnutog pečata Božijeg u čovjekovu ipostas kao izobrazu kao krajnjeg *jedinstva* čovjekovog bića koje determiniše (bez određivanja!) tajnu simultane egzistencijalne istovjetnosti kao i osobnosti čovjeka: ta istovremenost egzistencijalne istovjetnosti i specifičnosti (osobnosti) ljudskog bića, ontološki potvrđuje njezin suštinski sastav (*σισθατηκόν*) čovjeka iz tijela i duše.¹⁰⁹

Dakle, Oci Istoka su shvatali da nije bilo moguće da duša i tijelo, kao elementi čovjekove *složenosti* par excellence, odgovaraju ontološkom determinizmu. Naime, fakt je da oni *ne određuju* način na koji čovjek biva (odn. *jeste*), nego uvijek bivaju naznačeni kao razlike krajnjih rezultata prirodne energije, u smislu da se radi o tjelesnim, duševnim i duhovnim projavljivanjima, na taj način naznačujući objektivno pro-javljeni rezultat te (prirodne) energije, tj. universalno-ekstatičkog *odnosa dvosložne* suštine, tj. prirode. Ono što smo imenovali kao „ekstatički odnos”, pretpostavlja dvosložnu prirodu kao egzistencijalnu realnost koja se *jedino* ostvaruje (realizuje) unutar ontoloških koordinata jedinstvene činjenice čovjekove *ličnosne osobnosti*, tj. ličnosti. Time, vidimo da duševna, odn. tjelesna energija ima *ontološki* sadržaj, tj. sačinjava egzistencijalnu činjenicu jedino kao prirodnu energiju koja je naspramna onoj ličnosnoj. Prosto govoreći, a u prilog *jedinstvenosti* ljudskog *bića*, razlikovanje tijela i duše nikako se ne odnosi na način na koji čovjek jeste (u smislu kao priroda i ličnost), nego tek na semantičku diferencijaciju krajnjih zakonomjernosti prirodne energije.¹¹⁰

6.2. Kineziologija duha

Egzistencijalne kategorije koje su Oci koristili kao signale, odn. „pokazatelje” ontološke razlike između ličnosti i prirode, kao što su: razum, samovlasnost i načalstvo (*λογικόν*,

¹⁰⁸ Ср. Χρήστος Γιανναράς, *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρος*, Δομος, Αθήνα 1979., σ. 82, et pass.

¹⁰⁹ Св. Максим Исповедник, PG 91, 145 В.

¹¹⁰ Χρήστος Γιανναράς, *Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρος*, σ. 89.

αὐτεξούσιον, ἀρχικόν), - isti se od strane Otaca razumijevaju kao individualna svojstva „duhovne prirode” čovjeka. Naime, individualna svojstva se tumače kao ono svetopisamsko „po obrazu”, koje tumačenje pretpostavlja hermenevtiku fenomenologije ontičke individualnosti, te ista nije u mogućnosti da istumači ontološku realnost razlike između ličnosti i prirode, tj. na načina postojanja čovjeka.

Tumačeći „obraz Božiji”, istočni Oci su način postojanja Boga pokušavali – koliko je to bilo moguće – da sačuvaju od bilo kakvih (potonjih sholastičkih) shematiskih racionalizacija. U slučaju ličnosti, njeno jedinstvo se afirmiše imajući u vidu egzistencijalno iskustvo odnosa, odn. u faktu odnosa pojavljuje se jedinstvo ličnosti kao primarne jedinstvenosti, te nesličnosti spoznaje, kao i ek-statičke specifičnosti kada je odnos spram prirode u pitanju.

Dakako, pribjegavajući definiciji ličnosti kao egzistencijalnom svođenju prirode na *odnos*, ni u kom slučaju se na potire vrstotvorni karakter prirode, odn. suštine, nego se isti jedino sagledava kroz ontološku prizmu: vrstotvorni karakter prirode kao egzistencijalna činjenica par excellence otkriva nam ekstatičku usmjerenost prirode kao fakt međuličnog odnosa i jedinstvene i krajnje neslične spoznaje koja nam otkriva prisustvo kao način postojanja čovjekove suštine.

Otuda, s tim u vezi je i materijalna priroda čovjeka, odn. čovjekovo tijelo, koje ni u kom slučaju nije ono što će sholasticizam nazivati *causa materialis*, odn. materijalni uzrok bitka čovjekovog, nego materijalnu (fizičku, tjelesnu) *mogućnost* projave specifičnosti, odnosno mogućnosti realizacije ekstatičke usmjerenosti prirode ka transcendiranju sopstvenog bitka u nadilaženju sopstvene prirode, kao pro-javljivanje ličnosne osobenosti.

6.3. Molitvena kineziologija

Karakteristika načina postojanja (τρόπος υπάρξεως) čovjeka kao ličnosne ipostasi, jeste njegovo „duhovno kretanje”, odn. jedan vid šireg asketskog spektra koji (vid) se manifestuje u molitvenoj sabranosti, tj. molitvi. Gnoseološko-ontološki, posredstvom molitve mi ulazimo u drugačije, ličnosne odnose sa Bogom, kada čovjek – kao ograničeno i smrtno biće – participira u životu Boga, a to je upravo početak procesa koji su Oci nazivali *oboženjem*.¹¹¹ A to se postiže

¹¹¹ Архимандрит Рафаил Карелин, *О подвижничком животу у Цркви*, Светигора, Цетиње 2001., стр. 45.

putem molitve, kao jedinog dejstva čistoga uma, te čini njegovo uobičajeno stanje koje nije specifičnost Pravoslavlja, nego svih religija. Ono čime se - donekle, ali i to ne u potpunosti – Pravoslavlje razlikuje od drugih religija, jeste izvjesna težnja ka što savršeniјem načinu manifestacije molitvene sabranosti, a što je izraženo sintagmom „čista molitva”. Dostojno je posebne pažnje to da do toga stanja, stanja istinske ili *čiste* molitve, um dolazi poslije „kružnog” kretanja. Po Grigoriju Palami, koji direktno preuzima (kvalitativno produbljujući) odgovarajući uvid psevd-Dionisija Areopagita¹¹², djelanje umanje striktno pravoliniјski proces, nego prije cirkularni ontički proces. Um djeluje tako da i druge stvari koje bi htio posmatra biva po vektorskom kretanju uma. Tu sposobnost da se vrati u sebe samoga i da sozercava sebe sama um duguje čistoti. Samo ona (tј. čistota, pod koјom se podrazumijeva ono što će – svakako u sekularnom smislu – stoljećima kasnije u filozofiji intronirati Huserl svojim procesom epoche, odn. da se um očisti od svih eficientnih bagaža koje ga ometaju u procesu težnje ka *čistoj molitvi*), može da mu dopusti da se vrati natrag u sebe, јer samo ona je u stanju da obezbјedi oslobođenje od okova čulnog i vidljivog. Gdje nema te čistote, um je „zaroblјen” i „okovan” čulnim i vidljivim i tako nije u stanju da se vrati sebi i stoga da se u sebi sretne sa Bogom u molitvi. Po psevd-Dionisiju, povratno kretanje duše čini „jednovidno okretanje”. Svojim oslobađanjem od svijeta, ona postiže јedinstvo razdijelјenih svojih sila, postajući prvo sama јednovidna, a zatim se okrećući prema „lijepom i dobrom”, „onome što je iznad svih bića i јednom i istom i bespočetnom i beskonačnom”. Tako je cirkularno kretanje uma, po svetom Palami, „najbolје i najsopstvenije” njegovo dejstvo, „koјim se on, nadvisivši neki put i sebe samoga, srođava sa Bogom”.

Pošto se to cirkularno kretanje uma postiže uglavnom zahvaljujući njegovoj čistoti, slijedi da ono povlači za sobom „ispražnjenje” uma od svake predstave čulne i vidljive. Um se tako prazni od svakoga uticaja, čuvajući svoju prirodu, ali i dejstvo, daleko od svakog uticaja koji dolazi od ljudskih stvari. Tokom molitve, on stiče savršenu bezobličnost, kako bi dostigao sjedinјenost sa Bogom Koji je po preimućstvu *bezobličan, neoblikovan i bezvidan*. Ali upravo u tome јedinstvu ispunjava se apsolutni karakter njegove bezobličnosti. Ona se u iskustvu

¹¹² Χρήστος Γιανναρά, *Χάιντεγγερ και Αρεοπαγίτης*, Εκδόσεις, Δόμος, Αθήνα, 2006. Исти, *Προτάσεις κριτικής όντολογίας*, Δόμος, Αθήνα, 1985. Опште мњење држи да је Дионисије (или псевдо Дионисије) платоничар са примјесама Хришћанства, при чему је његово дјело канал кроз који је неоплатонистичка мисао поново уведена у хришћанско предање, послије Климента и Оригена.

asketskih otaca pojavljuje kao „elastičnost” prirode i dejstva njegovog ili kao sposobnost da se prilagodi širini ponude Božije da se sjedini sa umom. „Poslije umstvenoga sjedinenja srca putem blagodat, um, ne pomjerajući se, vidi u duhovnoj svjetlosti i pruža se ka predmetu svoje težnje, Bogu, našavši se u svemu izvan čula, odnosno bezbojan, bez kakvoće i lišen uobrazilje o čulnom. Naš um je kao kakav božanski sasud koji, po mjeri u kojoj mu je to moguće, prima nepristupnu svjetlost božanske ljepote. A taj je sasud čudesan zbog obilja božanskog duha koji se u njega uliva, dok se on širi sa njim; i što se duh više uliva, veći je i on, a što je ovoga manje, manji je i on... a ako se u njega ulije mnogo, on to što je primio drži da se ne izlije...” (sv. Grigorije Palama). Ta sposobnost uma da se skupi i raširi ne primjećuje se samo za njegovu prirodu ili bit, koja se pretvara u „sasud”, nego i za njegovo dejstvo. Ovdje se konstatuje jedno „ograničenje” njegovog dejstva nasuprot prijemčivosti koju dostiže: što se um više smanjuje i sažima, sve je prijemčiviji; a kada primi i sažme svaki svoj misleni ili umstveni ili bilo kakav pokret, tada iznad svega vidi Boga.

Kada je riječ o mjestu na kojem se događa to sjedinenje, činjenica je da je to prostor koji je koordiniran ontološkom težnjom čovjeka kao ličnosne ipostasi, ali i samog božijeg dopuštenja, odn. htijenja da se sva tvorevina – u nekom pozitivnom vidu apokatastaze – rekapitulira, ne u Bogu (što bi bilo budističko bulažnjenje), nego u *zajednici* Boga i tvorevinu u i kroz čovjeka. Rečeno je da je um čovjekov sveto mjesto i hram Božji i da „ko ima bogoljubiv um, ozarenoga je srca i vidi Boga u svome umu”, ali već naglašeno istupljenje uma „ka predmetu njegove želje” i razni drugi izrazi koji opisuju njegov izlazak ka Bogu, ne dopuštaju da se samo prostor uma ili Bog prime kao mjesto na kojem se ostvaruje mistički doživljaj.

I na posletku, dostojna je svake pažnje činjenica da jedan takav um, um sjedinjen sa Bogom i koji je video neizrecive tajne dok Ga je sozrcavao, u potpunosti ne može da izbjegne opasnost da se vrati u neko grješno stanje. Velika snaga grijeha navodi na „zemno” (materijalno) i „smradno” (peopadljivo) čak i um koji je primio opit božanskog i mističkog doživljaja.

7. HAMARTOLOŠKA ONTOLOGIJA

7.1. Ontologija ireverzibilne kineziologije

Odbijanje ličnosne Zajdenice sa Bogom kao posljedicu ima *Pad* kao osamostaljenje čovjeka u odnosu na – prevshodno – Boga, a potom i u odnosu na svijet i tvorevinu uopšte.¹¹³ Odbijanjem zajednice sa Bogom, čovjek je sam *uvedo* novi *način* postojanja prirode kao takve, odn. postojanje u i kroz *smrt*, uvevši na taj način jednu *statičku* ontologiju umjesto dinamičke, „kinetičke ontologije”. Problematika ireverzibilne kineziološke ontologije nakon Pada ogleda se u tome, što je sa čovjekom pala i cjelokupna tvar. Kako?

¹¹³ Др Игнатије (Мидић), *Биће као есхатолошка Заједница*, Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, Пожаревац 2008, стр. 102.

Iz prostog razloga što je cjelokupna priroda bila *vozglavljena* u čovjeku, te je jedino preko i kroz njega bila u mogućnosti da realizuje zajednicu sa Bogom: slobodu prirodi Bog je dao preko čovjeka. Otuda je smrt(nost) tvorevine posljedica čovjekovog odbijanja zajednice sa Bogom.

Za Pravoslavnu teologiju, pad čovjekov predstavlja njegovo slobodno odricanje mogućnosti učestvovanja u istinitom životu, u ličnom odnosu i ljubavnoj zajednici – što predstavlja jedinu mogućnost za čovjeka da bude ipostas lične posebnosti. Pad izvire iz čovjekove slobodne odluke da odbaci ličnu zajednicu sa Bogom i da se ograniči na autonomiju samodovoljnosti sopstvene prirode. Prema Bibliji, uzrok pada se odnosi na početni izbor prirodne nezavisnosti od strane prvostvorenih ljudi: „U dan kada budete jeli od drveta poznanja dobra i zla, bićete kao bogovi.” (Post 3, 5). Ovaj izazov je pred čovjeka postavio egzistencijalnu mogućnost samodovoljnosti autonomije njegove prirode: mogućnost prirode da na osnovu same sebe odredi i iscrpi događaj postojanja.

Ovaj vid „oboženja” ljudske prirode je usmjeren protiv same njene istine: to je „egzistencijalna laž”, fiktivna mogućnost života. Čovjekova priroda je tvarna i smrtna. Ona učestvuje u biću, u istinitom životu, samo do one mjere kada samu sebe prevazilazi kao egzistencijalni događaj lične posebnosti. Čovjek ima biće, i ustrojava ipostas života i prevazilazi smrtnost svoje prirode, samo ukoliko ostvaruje ličnosni način postojanja koji je i Božiji način postojanja. To znači da čovjek izvodi svoju mogućnost ipostasnog identiteta, s onu stranu prostora, vremena i ograničenja prirode, iz Božije ličnosne egzistencije. Od trenutka kada ljudska ličnost odbaci taj poziv i tu zajednicu na kojoj je sama utemeljena, od momenta kada zatraži prirodnu i egzistencijalnu nezavisnost, ona postaje otuđena sama od sebe. Ličnosna egzistencija nije time uništena, jer upravo ona pretpostavlja čovjekovu slobodu da okusi egzistencijalno otuđenje. Ali njegova lična posebnost prestaje da sabira mogućnosti ljudske prirode u egzistencijalnom događaju odnosa i zajednice koja prevazilazi prirodu i oslobađa egzistenciju prirodnih neophodnosti. Ličnosna posebnost je omeđena prirodom, ona je jedna individualna autonomija koja se sukobljava sa autonomijama drugih, rasparčavajući na taj način prirodu. Postojanje je poistovećeno sa instiktivnim, prirodnim potrebama za nezavisnim opstankom. Prirodne potrebe individualnog bića, poput ishrane, samoočuvanja, postaju svrha po sebi: one vladaju čovjekom i završavaju kao „strasti”, uzrokujući patnju i najsnažniji bol, izazivajući, napokon, smrt.

7.3. Egzistencijalno otuđenje

Čovjekovo insistiranje na individualnosti jeste pokazatelj njegovog neuspjeha da ostvari svoju ličnu posebnost i slobodu, njegovog otpadanja od punoće postojanja koje počiva u životu Svete Trojice, lične sveze i zajednice ljubavi. Ovo otpadanje je grijeh, **αμαρτία**, što na jelinskom i znači promašaj cilja kao egzistencijalne istine i autentičnosti. Svetootačko predanje insistira na ovakvom shvatanju grijeha kao neuspjeha i promašaja cilja, kao gubitka smisla ili svrhe. A za ljudsko postojanje ta svrha je samonadilaženje, kojim bi čovjek bio uveden u bezgraničnu sferu ličnosne posebnosti i slobode. Karakteristične su reči Sv. Maksima Ispovjednika: „Neuspjeh i slabost uvode zlo, čineći ono što je protiv prirode zbog nedostatka onoga što jeste u saglasnosti sa prirodom.”¹¹⁴ Na drugom mjestu, komentarišući areopagitske spise, on piše: „Nedostatak ili lišavanje jeste ono što on (Areopagit, prim. G.G.) naziva grijehom (αμαρτία), što će reći, neuspjehom da se zadobije, i otpadanje od onoga čemu se stremi. Pod grijehom on smatra, da se poslužimo metaforom iz prošlosti, hitac koji promašuje cilj umjesto da pogodi metu. Jer kada ne uspijemo da dostignemo dobro, i kretanje i poredak koji su u skladu sa prirodom, stupamo u oblast beslovesnog, sveobuhvatnog i nestvarnog stanja nepostojanja koje je suprotno našoj prirodi.”¹¹⁵

Oci Crkve odbijaju da grijeh vide kao ipostas, kao ipostas života drugačiju od jedinog oblika postojanja koji daje utemeljenje životu, božanske lične dobrote. Grijeh nije priroda, zla priroda koja ipostasno postoji kao suprotna strana božanskom postojanju i životu ljubavi. Nema ničega u tvorevini Božijoj što je ipostasno ili prirodno zlo – čak ni sam đavo to nije. Grijeh je neuspjeh, neuspjeh kao postojanje i život: to je nesupjeh ličnosti da ostvari svoju egzistencijalnu „svrhu”, da potvrdi, i kroz ljubav sačuva, jedinstvenost svoje ipostasi.

Ovaj neuspjeh na polju ličnosti, ima određene posljedice na čovjekovu prirodu, pošto je izopačuje i rasparčava, prenoseći njene egzistencijalne mogućnosti od slobode i posebnosti ličnosti na instiktivne i aposlutne potrebe radi opstanka individualnog. Ali, ovo egzistencijalno

¹¹⁴ PG. 4, 348C.

¹¹⁵ PG. 4, 305B.

otuđenje prirode¹¹⁶ ne znači da se ona u svojoj suštini pretvorila u zlu prirodu. To je isključeno objašnjenjem u kome Sv. Maksim ide dotle da označi pad prirode kao „nevini grijeh”, kada se uporedi sa „prekornošću” namjernog grijeha. On piše: „Usmjerenje Adamovog prirodnog logosa je bilo prvo izopačenje, koje je sa sobom izopáčilo i njegovu prirodu, odbacivanjem blagodati slobode od strasti, i tako je nastao grijeh. Prvo i kažnjivo djelo bio je pad stremljenja od dobra ka zlu: ali drugo, nevino otuđenje prirode od nepropadljivosti ka propadljivosti, dogodilo se zbog ovog prvog. Jer postojala su dva pregrešenja (promašaja, prim. G.G.) koja je praotac počinio kada je prekršio božansku naredbu: prvo je bilo kažnjivo, ali je drugo bilo nevino, pošto je bilo uzrokovano kažnjivim. Prvo je nastalo kada je proizvoljenje (volja, prim. G.G.) dobrovoljno ostavilo po strani ono što je dobro, a drugo, kada je priroda nedobrovoljno ostavila po strani besmrtnost zbog [pogrešnog] proizvoljenja.”¹¹⁷

Bog nije sudija čovjeku, u smislu sudije za prekršaje koji navodi članove zakona i određuje kazne, svjedočeci o pregrješenju. On je sudija zbog onoga što On jeste: mogućnost života i istinitog postojanja. Kada se čovjek dobrovoljno odvoji od ove mogućnosti postojanja, on je samim tim „osuđen”. Nije Božiji propis, već je Božije *postojanje*, to što mu sudi. Bog nije ništa drugo do ontološki događaj ljubavi i izliv ljubavi: ponoća dobara, ekstaza ljubeće dobrote. Bog je po Sebi postojanje *u istini* (istinovanju), ipostas života, ipostas ličnosne posebnosti i slobode: upravo zbog toga što je čovjek stvoren po Njegovoj ikoni, Božije prisustvo je za čovjeka sud. Kako sv. Maksim kaže o Svetoj Trojici, jednoj po suštini: „On je jedan Bog, po prirodi Tvorac, Koji objavljuje promisao i sud svojoj tvorevini. Jer kao što se stvaranje tiče Oca, Sina i Svetoga Duha, tako se i sud i djelanje promisliteljskog staranja odnose na one koje su Oni stvorili.”¹¹⁸ Kada je počinio grijeh, čovjek je već bio osuđen: „(..) jer to je osuda, ... što je čovjek više zavolio tamu od svjetlosti.” (Jn 3, 18-19.). Čovjek je osuđen po mjerilima života i postojanja od kojih je sebe odlučio. Grijeh je samozadata osuda i kazna koju čovjek slobodno odabire kada odbija da postoji kao lična ipostas zajednice sa Bogom i opredijeli se za – nazovimo to tako -

¹¹⁶ Појам долази од Св Максима: „У осуди Адамовог слободно изабраног гријеха, његова природа постаје потчињена страстима, пропадљивости и смрти. Ово стање није узроковао Бог, нити је то нешто што је човјек имао (што му је било својствено, прим. Г.Г.) у почетку. Него је човјек сам то узроковао и то је спознао када је кроз непослушност довео у постојање слободно изабрани гријех. Његова осуда на смрт је чиста последица овога.” *Ambigua*, PG. 90, 408C.

¹¹⁷ *Ambigua*, PG. 90, 405C.

¹¹⁸ *Ambigua*, PG. 90, 364B.

„prekrajanje” i besporedak svoga postojanja, razdjeljujući svoju prirodu u individualne entitete – kada se opredijeli za propadljivost i za smrt.

7.4. Drukčije od etičkog ili s onu stranu moralnosti

Etika Crkve nema ničeg sa suštinskom (ontološkom) neodređenošću dobra i zla. Zaključci i razvoj takve etike ne mogu biti drugačiji do konvencionalni. A etika Crkve isključuje relativnost u vrednovanju, i ne odnosi se ni na šta konvencionalno, bilo sa aspekta običaja ili savjesti, što bi omogućilo objektivno vrednovanje i juridičko računanje. Etika Crkve „sudi” čovjeku otkrivajući ikonu Božiju u čovjekovoj ličnosti, razlikujući postojanje i život od kratkotrajnog preživljavanja i iluzije samopostojanja. Ono što Crkva ima u vidu, jeste sloboda morala od shematske gradacije i utilitarne perskripcije. Ona cilja na moralnost, na etos lične posebnosti i slobode: to ne znači prosto „poboljšanje” individualnih karakteristika i društvenog ponašanja, već vaspostavljanje čovjeka u punoću života i postojanja prevazilaženjem propadljivosti i smrti njegove stvorene prirode. Ovo vaspostavljenje („rekapitulacija”) je moguće samo ako čovjek pretrpi jednu egzistencijalnu promjenu, odn. promjenu u svom načinu postojanja; to je cilj etike Crkve. Čovjek mora da obije da se upetlja u individualnost koja ga kao ego usmjerava protiv individualnih priroda drugih ljudi. On mora da se oslobodi od apsolutnih zahtijeva njegove individualne prirode koja ga vezuje za bezlični opstanak vrste. Samo kroz ovakvo oslobođenje od prirodne neophodnosti, koja je postala egzistencijalno autonomna, čovjek može da postoji kao posebna ličnost, stavljajući u dejstvo život ljubavi.

Samo ovim putem čovjek može postići svoje *podobije* Bogu. Stoga, samo na taj način, njegova sopstvena priroda može da utemelji događaj života i egzistencijalne *punoće* (plirome), događaj jedinstva i zajednice ipostasi slobodnih od propadljivosti i smrti. Ali, ova egzistencijalna promjena u ljudskoj prirodi otuđenoj Padom, prevazilazi sposobnosti palog čovjeka, čovjeka postpadne perspektive. To je suštinski djelo Glave novog čovečanstva: djelo drugog Adama, Hrista, koji u Svojoj sopstvenoj ličnosti sabira i ponovo stvara ljudsku prirodu kao cjelinu, kao način postojanja čovjeka. To je egzistencijalna stvarnost *nove tvori* Njegovog Tijela - Crkve.

7.6. Pokajanje

Grieh je pokazatelj naše svjesnosti o ipostasnoj, odn. prosopološkoj odvojenosti od Boga, odvojenosti od života – on je mjera našeg svjesnog prepoznavanja smrti. A samo kroz svjesno iskustvo smrti, čovjek može da se približi otkrovenju života, mogućnosti vaskrsenja sa Hristom. Tako grijeh postaje početna tačka pokajanja, *μετάνοια*-e. Ove riječ na jelinskom znači „promena uma” („preumljenje”), - drugim riječima, promjena čitavog čovjekovog usmjerenja – u njegovom egzistencijalnom stanovištu, ne prosto u njegovom ponašanju. Pokajanje je prepoznavanje da je čovjekova samodovoljnost nepodesna; to je potraga za životom koji se ostvaruje u ličnom odnosu sa Bogom, žeđ za ličnom zajednicom sa Njim.

Preobražaj grijeha u pokajanje, egzistencijalnog promašaja u punoću života – jeste prava srž Jevanđelja Crkve, njena „blaga vijest”. A ta vijest nije prosto obećanje, već pravi događaj istorijskog tijela, - to je tijelo Crkve, Tijelo Hristovo. Crkva prihvata čovjekovu prirodu, propadljivu prirodu, grijeh i smrt, i dovodi je u život. Još jednom joj daje mogućnost da postane ipostas vječnog života učešćem u životu Božijem.

Hristovo usvajanje ljudske prirode je događaj koji dovodi Crkvu u biće (bivstvovanje). Ono što je Crkva usvojila jesmo svi mi, koji činimo tijelo Crkve, obremenjeni, kao što jesmo, našim svakodnevnim neuspjesima: Hristos nas je pokazao učesnicima u Svom životu, u Njegovom sopstvenom načinu postojanja. Posljedice naše praroditeljske pobune su poništene onog trenutka kada je priroda, koja je postala egzistencijalno autonomna, ipostasno sjedinjena sa Bogom. S ove tačke, tamo je, unutar granica naše razdijeljene prirode, Ličnost ta koja ustrojava ipostas života – Ličnost Hristova. I ta Ličnost postaje osnova oko koje se „rasijana djeca Božija sabiru u jedno.” (Jn 11, 52.), tako da ranije autonomne individue tvore međusobnu ličnu svezu i ljubav.

Učešće u bogočovečanskom tijelu Hristovom, u egzistencijalnom jedinstvu zajednice svetih, nije osigurano individualnim zaslugama i objektivno prepoznatim vrlinama individue: osigurano je pokajanjem, novim stremljenjem ka vjerovanju u Boga – kada, kroz Crkvu, hrišćanin povjerava Hristu sav život svoj, onako neuspješan i grešan kakav je. Pokajanje ne znači jednostavno „poboljšanje” ili čak „savršenstvo” individualnog ponašanja i individualnog psihološkog osjećaja, ili snagu individualne volje. Sve ovo može da se postigne a da čovjek i dalje ostane zarobljenik svoje autonomne individualnosti, nesposoban da voli ili da učestvuje u zajednici ljubavi koja je istiniti život. Pokajanje jeste promjena našeg načina postojanja: čovjek prestaje da vjeruje svojoj sopstvenoj individualnosti. On shvata da ga postojanje kao jedne individue, makar i vrlinske individue, ne spasava od propadljivosti i smrti, od njegove mučne

egzistencijalne želje za životom. Zbog toga on pribjegava Crkvi, gdje on postoji kao neko ko voli i ko je voljen. On je voljen od svetih, koji mu daju *ime* lične posebnosti i koji ga uvode u zajednicu njihove ljubavi uprkos njegovoj grešnosti. I on sam nastoji da voli druge uprkos njihovoj grešnosti, da živi slobodan od neophodnosti svoje smrtne prirode. On se bori da prevaziđe svoje individualne otpore, svoje individualne želje i autonomne porive, ne zbog toga da bi individualno „poboljšao” sebe, već da bi dosegao „ludu ljubav” Hrista i svetih, što je preduslov neophodan za lični život suprotan prirodnom opstajanju.

7.7. Problem slobode

Vizantijski ikonografi provodili mnogo vremena proučavajući stvarnosti prirodne, prije nego što bi započeli sa slikanjem ikona, tako je i monah, i zapravo svaki hrišćanin, pozvan da izučava sopstvenu prirodu, projave skrivenih otpora izazvanih autonomnom individualnošću, kako bi prevazišao ono što je prirodno i ostvario ikonu Božiju u svojoj ličnosti. Pokajanje je nepomirljivo sa idealističkim iluzijama i utopijskim uljepšavanjem. Vjernost onome što je prirodno je preduslov čovjekovog preobražaja. Poznavanje zla je poznavanje pada čovjekovog. Svako traganje za vrlinom koje previđa činjenicu pada završava se ili u krivotvorenju i izopačenju ili u moralnoj neutralnosti nemušte životinje – a postoje i mnogi vidovi „idealističkog” ili „spiritualnog” divljaštva. Prepoznavanje grijeha je stvarna polazna tačka, od koje čovjek počinje da traga za božanskom istinom o životnim rješenjima i odgovorima. „Mi koji smo potčinjeni strastima, vapimo Gospodu postojano”, piše sv. Ljestvičnik, „jer svi oni koji su slobodni od strasti, napredovali su do tog stepena od potčinjenosti strastima.”¹¹⁹ Potčinjavanje jarmu strasti ne sprečava pokajanje. Naprotiv, okušanje ostrašćenosti i čak porobljenost njegovoj prirodnoj prijemčivosti, daje čovjeku priliku da postane svjestan tragedije ličnog otuđenja, da postane svjestan različitih oblika tiranija koje su uvježbane njegovom prirodnom voljom. Kada ovo istinito znanje i proučavanje prirode u njenoj pobuni dovede pokajanju, preobražava se u izobilno poznanje čovjeka, oštroumnost koja svoju pravu vrednost nalazi u služenju ljubavi. Sv. Ljestvičnik, ponovo piše: „Neka se ohrabre oni koji su poniženi svojim strastima. Jer čak i ako su zapali u svaku zamku i uhvaćeni u svaku klopku, kada se iscjele postaju iscjelitelji,

¹¹⁹ Лѣствиѣнникову *Лѣствицу* наводим према Мињѣу: PG. 88, 1133D.

prosvjetitelji, vodiči svima, podučavajući svakoj vrsti bolesti i sopstvenim iskustvom spasavajući one koji bi pali.”¹²⁰

Razlikovanje pomisli, kod Istočnih Otaca, ponekad poznaje, čak i u najekstremnijim vidovima ljudskog pada, žeđ čovjeka, iako izopačenu, za životom i punoćom ljudske ličnosti. U areopagitskim spisima čitamo: „Raspikuća je porobljen dobrim, vrlinom njegove beslovesne želje, ali on, iako nije dobar, niti zapravo želi dobro, pri svemu tome učestvuje u dobru upravo kroz taj nerazgovetni odjek jedinstva i prijateljstva... I on koji je predan najgorem u životu učestvuje u dobru, utoliko što je u cijelosti predan životu koji mu izgleda za njega najbolji. On učestvuje u dobru samom činjenicom njegove žudnje, njegove žudnje za životom i stremljenjem za najboljim životom.”¹²¹ Ikona Božija u čovjeku i sila života koja tvori ljudsku ličnost ne može biti izbrisana, koliko god da uprljamo izvornu ljepotu ljubeće posebnosti i slobode. Istina Crkve prosvjetljuje pakao čovjekovog neuspjeha kako bi pokazala da kod čovjeka, čak i nezasiti porivi od kojih strada njegova egzistencija – a to su strasti zadovoljstva u svom autonomnom stanju – jesu znaci otuđene lične želje za učestvovanjem u istinitom životu, znaci koji svjedoče o uzvišenosti njegovog porijekla.

Ovo razmatranje može biti dopunjeno sljedećim navodom sv. Jovana Ljestvičnika, koji u autonomnoj strasti tijela vidi isti poriv koji je izražen kroz ljubeću silu koja, kroz pokajanje, može odvesti čovjeka nezasitom erosu prema Bogu. On kaže: „Video sam nečiste duše pomahnitale za tjelesnom ljubavlju; ali kad ove iste duše napravile od toga osnovu za pokajanje, kao rezultat njihovog iskustva u plotskoj (seksualnoj, prim. G.G.) ljubavi one prenose taj isti eros na Gospoda. One odmah prelaze s one strane straha i bivaju pokrenute nezasitom ljubavlju prema Bogu. Zbog toga je Gospod rekao cjelomudреноj prostitutki ne da je imala straha, već da je voljela mnogo, i bila sprema da odbaci eros kroz eros.”¹²²

Morbidni strah od grijeha, egocentrična fobija od umanjenja zasluga našeg individualnog sopstva, jeste posljedica zakonskog i juridičkog razumevanja čovjekovog odnosa sa Bogom. Unutar Crkve, pak, taj odnos je preobražen u ljubavi eros prema Hristu, izveden iz ličnog iskustva Njegove blagodati i ljubavi prema čovječanstvu. Ova osnova Crkvene etike je istovjetna sa osnovom njene vjere i života; poistovjećenje života i postojanja sa događajem ličnosne

¹²⁰ PG. 88, 1016B.

¹²¹ PG. 3, 720BC.

¹²² PG. 88, 777A.

zajednice. Crkvena etika je etika lične posebnosti i slobode, jer je njena istina, istina ličnosti – jedine stvarnosti koja utemeljuje biće. Čak i u dubini svog palog stanja i svog egzistencijalnog otuđenja, čovjek ostaje ličnost. On ovaploćuje strašne mogućnosti usmjeravanja sebe protiv Boga, suprotstavljanja bezdanu božanske ljubavi vrtoglave visine sopstvene pobune i poricanja. „Mnoštvo mojih pregrješnja i bezdan Tvoga suda koji će ih suditi, o Spasitelju moj, ko će spasiti dušu moju?“, - tako ide stih iz tropara na veliki Utorak, poznat u Pravoslavnoj Crkvi kao tropar monahinje Kasijane, u kome se bludnica koja Mu je oprala noge, obraća Hristu bojažljivim poređenjem. Tu je ista neistraživost veličine dubine dva bezdana: grijeha čovjekovog i milosrđa Božijeg, neizmjerive granice istine ličnog Boga i ljudske ličnosti, otkrivene kroz djelo *pokajanja*.

Crkva, opet, dolazi i usložnjava naše pojednostavljeno tumačenje, otkrivajući grijeh u njegovoj egzistencijalnoj dimenziji koja odgovara bezdanu božanskog života. Ovo je drugačiji put viđenja grijeha, koji prevazilazi cilj naših društvenih i objektivnih mjerila. To je grijeh preobražen u pokajanje, čovjekov neuspjeh mjeren veličinom njegove autentične egzistencije, istina njegove ličnosti koje je ikona ličnog Boga. Za Crkvu, grijeh nije zakonski već egzistencijalni događaj. To nije jednostavno prestup, već jedno aktivno odbijanje čovjeka da bude ono što zaista jeste: ikona i slava, ili projava, Boga. Čovjek odbija da bude ličnost, u odnosu i zajednici sa ličnim Bogom, i sa ličnošću svoga bližnjeg. Grijeh, shvaćen na ovaj način, nije jednostavno poricanje društvene kategorije „altruizma“ ili „ljubavi prema drugima“, već on pokazuje da čovjek čini sebe sigurnim u svojoj biološkoj i psihološkoj individualnosti, što je način postojanja suprotan prirodi, način koji izopačuje njegovu egzistencijalnu istinu i koji je suprotan trojičnom uzoru njegove prirode. Egzistencijalno izopačenje neizostavno znači i izopačenje prirode, propadljivost i smrt. Čovjek vjeruje da se bori protiv propadljivosti i smrti, očajnički pribjegavajući nastojanju da očuva svoje individualno sopstvo, da očuva svoje vlasništvo, svoj položaj u društvu i svoj moralni status. Ali on time jedino uspijeva da dalje doprinese izopačenju svog bića u apsurdnosti i usamljenosti svog samoodnosnog protivljenja.

Čovjekov grijeh, njegov neuspjeh da postigne svoju istinitu egzistenciju, pri svemu tome jeste projava jednog aspekta njegovih ličnih mogućnosti. Ako čovjekova punoća kao ličnosti predstavlja silnu i neograničenu veličinu života, jedno „nedovršeno savršenstvo“ - pojavu božanske ikone – onda individualnost „suprotna prirodi“, takođe jeste ljudska sposobnost koja se pokazuje kao jednako neograničena, kao negativna veličina i izopačenje božanske ikone.

Čovekovo *da* ili *ne* njegovoj egzistencijalnoj autentičnosti otkriva beskrajnu, dinamičku magnitudu njegovog ličnog odnosa sa Bogom ili njegove individualne udaljenosti od Njega. Tako njegovi svakodnevni grijesi, njegov neuspjeh da dostigne *kraj* lične ponoće, ne predstavljaju grijeh i nasilje nad ustanovljenim konvencijama. To su dinamička otkrivanja udaljenosti – ne u prostornom smislu– koja odvajaju čovjeka od Boga, kontigentna projava načina na koji čovjek osuđuje sebe na isključenje iz istinitog života. Formulirano teorijskim i objektivnim pojmovima, sve ovo ostaje nezanimljivo, ukoliko nije dovedeno u život iskustvom pokajanja u ovaploćeno u ličnom poduhvatu. Kada hrišćanin ispituje bezdane dubine ljudskog neuspjeha kroz neposredno iskustvo, on ostvaruje magnitudu spsobnosti da voli i usuđuje se da načini dvig pokajanja. „Onaj ko poznaje slabost ljudske prirode, sam ima iskustvo sile Božije.”¹²³ Spasenje je kada se dvije bezgranične magnitudo spoje: samo se tada zbiva da „jedna dubina zove drugu.”

8. BORBA PROTIV GRIJEHA U SVRHU ODRŽANJA TJELESNOG ZDRAVLJA

Pogrešno je misliti da se u Crkvi vodi briga samo o duševnom (tj. duše) zdravlju/održavanju. Naprotiv, brinući se o duši, Crkva u ništa manjoj mjeri vodi računa o tijelu.

Naime, duboka svijest o dušegubnoj moći strasti asketske oce navodi na potrebu da se sa njom sistematski bore. Sa strastima se treba boriti da bi se duša očistila i da bi se učinila

¹²³ Св. Максим Исповједник, PG. 90, 997А.

sposobnom da, u sinergiji sa tijelom, doživi mističko sjedinenje sa Bogom. Pošto, dakle, strasti gospodare dušom, ona ne može da stekne najsuštinskiju pretpostavku toga mističkog sjedinenja, a to je čisti um i svijet. Jer, na primjer, kada se duša smućuje gnjevom ili se pomuti prejedanjem ili se pomrači silnom tugom, um ne može da čuva sjećanje na Boga. Sav pomračen ljutim strastima, on se sasvim otuđuje od sopstvenoga osjećanja. Najvažniji organ mističkog doživljaja, um, kako je već rečeno, kroz podvig treba da stigne do „bezobličnosti”, ispražnjen od pomisli ili kakvih drugih oblika ili sadržaja. Tek u tom slučaju, po podvižnicima, on vlada svojim prirodnim osjećanjem i stanjem. Inače je „tuđ sopstvenom osjećanju” i ne može da posluži djelu moralnog i duhovnog usavršavanja. Prema tome, ratovanje sa strastima nužno prethodi svakom drugom pokušaju da se doživi mističko sjedinenje sa Bogom.

Ali borba sa strastima nije jednostavan posao. Ona predstavlja ozbiljan i složen napor, koji se uglavnom okončava uz Božiju pomoć i ukrepljenje. A počinje ne kako se pojave strasti, nego mnogo prije njih. Asketa bori se protiv strasti „preventivno”. Dakle, bori se sa njima prije nego što one postanu trajnim duhovnim stanjem. U tom preventivnom naporu pomažu mu, prije svega, dvije najvažnije vrline koje istovremeno čine „tehnička” sredstva u svoj njegovoj duhovnoj borbi – „rasuđivanje” i „trezvenje”. Rasuđivanje, po gotovo opštem ispovijedanju trezvousnih otaca, „visoka je tvrđava i carica među ostalim vrlinama.” (Ljestvičnik). Jer, rasuđivanje je i posebna sposobnost duše zahvaljujući kojoj je trezvousni otac u svakom času u stanju da zna šta hoće, šta je dužan da učini i kako da to učini. To je duhovni kompas koji sigurno pokazuje pravilni put, ali i čvrsto kormilo koje uspješno usmjerava dušu ka luci njenoga odredišta. Ko ima rasuđivanje niti preteruje, niti čini druge greške. Mjera koja se dobija rasuđivanjem u svemu čini, što je razumljivo, najbolju odbranu protiv svake strasti. Jer „krajnosti takođe škode; i pretjerivanje u postu, i nasićenost stomaka... znamo i neke koji su bili pobijedjeni pretjeranim postom i one koji su se spotakli o strast proždrljivosti.” Ali rasuđivanje posebno doprinosi uspjehu preventivne borbe protiv strasti, jer „u onome koji ga ima rađa sposobnost da vidi unaprijed... jer taj predviđa neprijateljeve skrivene smicalice i unaprijed odsjeca prilike za njih.” (Avva Pimen). Ta vidovitost je posebna duševna sposobnost, koja odaje duševnu sabranost i prosvijetljenost. Sve duševne funkcije i sile međusobno čine sklad i prirodno saraduju sa „samodršcem” i „gospodarem” pomisli – umom.¹²⁴ Upravo taj duševni sklad obezbjeđuje i

¹²⁴ Видимо да је цјелокупни аскетски концепт под утицајем Григорија Ниског.

jasnoću uma, koji je i *oko duše*. Tako je duša u stanju da predvidi svaki demonski prilog i da uspješno reaguje protiv grijeha, koji uvek prijeti da u njoj utvrdi trajnu strast.

„Trezvenje”, kao duhovni podvižnički napor preventivne borbe sa strastima, ne čini prosto budnost. To je „uporno podbadanje pomisli i njihovo stajanje na vratima srca; um lopovske pomisli koje dolaze gleda i čuje šta govore, šta čine ti krvnici i koje obličje uzimaju demoni u pokušaju da ga u njemu maštanjem prevare.” (Sv. Ljestvičnik). To je, dakle, „čuvanje uma”, pri čemu duša nije prosto u stanju odbrane, nego gotovosti za napad. Prvi pokret demonskoga priloga duši neutralizuje se istoga časa prizivanjem Isusa Hrista. Trezvenoumni otac ne bdije da bi se odbranio, nego da bi ušao u trag namjerama i kretanjima neprijateljevim i da bi on njega napao prije nego što se ovome bude dalo da osvoji teritoriju njegove duše. „Agresivni” karakter trezvenja vidi se i po načinu trezvenja na koji ukazuje Isihije Prezviter, kada kaže: „Jedan je način trezvenja – neodstupno gledati na maštanje ili prilog, jer satana ne može bez mašte stvoriti pomisli i predstaviti ih umu radi obmane.” On ukazuje i na druge načine koji na prvi pogled imaju defanzivni karakter. Ipak, radi se o borbenim i agresivnim naporima duše da omete stvaranje neke duševne strasti. Tako od drugih načina trezvenja on pominje: (1) „srce uvijek držati u dubokom miru i tihovanju od svake pomisli i moliti se.”; (2) „neprestano u smirenju moliti Gospoda Isusa Hrista za pomoć.” i (3) „neprestano imati u duši sjećanje na smrt.”

Osim toga, po ovom ocu sav napor trezvenja dijeli se na nekoliko stadija ili stepenica. Početni stadijum čini vježbanje u trezvenju. Zato trezvoumni otac uglavnom nastoji na tome da ogradi izvor zlih pomisli i djela. Taj njegov napor stvara „neku prirodnu usredotočenost trezvenja”, odn. stanje „neprekidnog trezvenja”, u kojem um stiče sposobnost da „vidi pomisli odmah dok nastaju u umu.” Tom drugom stadijumu sljeduje treći, u kojem je asketa u stanju da sve stadije duhovne borbe gleda „spokojno, po kakvoći”. Konačno, za ovim stadijima dolazi „postojana Isusova molitva i nepojamni slatki mir uma i stanje koje Isus daruje.” Taj posljednji stepen trezvenja dušu čini neosjetljivom za svaki demonski prilog koji za cilj ima da dušu porobi strastima. Trezvoumni podvižnik koji tako živi u Isusu Hristu njima nikada ne može biti ovladan, jer blagodaću i silom Isusovom, kako je već rečeno, svaki demonski prilog neutralizuje se u samom začetku. Zato je uvijek opravdano svešteno oduševljenje sa kojim se o ovoj zaista svetoj vrlini izražavaju trezvoumni oci koji su se iskusili u njoj.

Ali kako je podvižnik dužan da se bori sa demonskim ili strasnim pomislama, kojima se dalo da uđu u njegov duševni prostor i prijete da stvore duševne strasti? Grešne pomisli koje su tek ušle u dušu on može efikasno neutralizovati „protivljenjem” ili „protivslovljem”. To nije ništa drugo do gnjevno osuđivanje i odgonjenje strasne pomisli. Trezvoumni otac je dužan da se, čim se ona pojavi, suoči sa njom sa „savršenom mržnjom”. Njegova reakcija na to treba da je energična. Svako drugo suočavanje ostaje bezuspješno i neefikasno. Jer, kako uči trezvoumno iskustvo, „gnjev je po prirodi među strastima uma. I bez gnjeva, čovjeku ne biva ni čistote, ako se ne razgnjevi na sve što neprijatelj sije u njega.” (Jovan Kasijan). Upravo se zato anahoreta poziva da sa demonima koji ubacuju pomisli suoči sa „gnjevnim protivljenjem” ili „da ih do bola mrzi” i „odsjeća ih mačem molitve i božanstvene nauke.” (Antonije Veliki). Razumije se, to protivljenje mora obavezno biti praćeno i prizivanjem imena Isusovoga (tj. Isusovom molitvom), jer je samo tada moguće u potpunosti neutralisati demonski prilog. Sam gnjev nije dovoljan. I jedno i drugo (i protivljenje i prizivanje) svakako je neophodno, jer „protivljenje im zapušava usta, a prizivanje izgoni pomisli iz srca.” (Sv. Ljestvičnik).

Razumije se da je ta „nasilna” reakcija na strasne i demonske pomisli pedagoški i psihološki utemeljena i da je u skladu sa prirodom duše, ali i duhovnom borbom. Kada Gospod, na primjer, naglašava da svako ko pogleda ženu sa željom već je počinio preljubu u svome srcu (Mt. 5, 28), On poništava razliku između proste intelektualne prerade i čina u smislu vrijednosti grijeha, učeći da se u oba slučaja radi o „ravnosnažnom” grijehu. Dakle, ko ima tek pomisli i ne pristupa grijehu „djestveno /aktualno”, ne može da tvrdi da ne griješi. Zato pri samoj pojavi demonske pomisli on mora da reaguje odlučno. Osim toga, protivljenje demonskom prilogu psihološki je u najvećoj mjeri opravdano, jer, budući da se dešava na početku pojave strasne pomisli, sa jedne strane navikava dušu na neku vrstu refleksnog odgovora na te nadražaje, a sa druge strane psihološki ne daje nikakvu mogućnost da se ta pomisao utvrdi u duševnoj sferi. Tako se protivljenje pokazuje kao uspješni način suočavanja sa strastima u samom začetku.

Kako u vezi sa time kaže Maksim Ispovjednik¹²⁵, svaka strast sastoji se obično iz triju elemenata, odnosno 1) nečeg čulnog, 2) čula, 3) prirodne sile, kao što je, na primjer, gnjev ili želja. Ko, dakle, hoće da se bori sa nekom strašću koja je izazvana nečim čulnim, dužan je da razluči ova tri osnovna elementa strasti i da svaki razmotri izolovano, odn. bez njegovoga odnosa prema ostalima. Tom logičkom obradom razvija se prije svega „strasno raspoloženje prema

¹²⁵ PG. 90, 1034.

čulu i čulnom” i sasvim nestaje i samo „prosto maštanje” o strasti. A pošto se i u slučaju strasti radi o demonskom dejstvu, sa njom se uspješno valja boriti analizom/sagledavanjem duše, jer, kako kaže Evagrije Monah, „razmatranje tih stvari sasvim razjede demona i nagoni na bekstvo cijelo njegovo pučište.” Otkrivanje demonskih namjera i dejstava od strane uma osujećuje njegove njihove mrske zamisli i nagoni ga (demona) na bježanje. Pod reflektorom umnoga poznanja njemu je nemoguće da nastavi svoje djelo.

8.1. Bestrašće kao krajnji stadija savršene trihotomije ontologije Otaca

Sav napor ratovanja sa strastima uvijek je usmjeren ka stvaranju onoga duševnog stanja, koje se zove *bestrašće*. Asketa je dužan da u neprestanom podvižničkom naporu dospije do onoga stanja, u kom više nijedna strast ne može da nađe mjesto oslonca u njegovoj duši. Jasno, postizanje bestrašća nije uvijek lako, ali svakako je neophodna pretpostavka daljeg duhovnog napredovanja i posebno mističkog doživljaja i zato svaki trezvoumni otac po svaku cijenu mora da ovlada njime i da ga sačuva.

A šta upravo znači bestrašće? Kako ga trezvoumni oci shvataju? Pod terminom „bestrašće” trezvoumni oci razumiju neprestanu *duševnu čistotu* i posebno nenačetost duše od demonskih priloga ili strasnih pomisli koje se unutra podižu. Jer istinskim bestrašćem „vlada ne onaj koji je čas uznemiravan strastima, a čas spokojan i miran, nego onaj ko neprestano uživa u bestrašću i ostaje nepokretan kada su i prisutni uzroci strasti; a posebno onaj ko ne strada ni od pomisli na njih.”¹²⁶ Prema tome, bestrašće nije samo uzdržavanje od „dejstvenih /aktualnih/ grijeha”, koje se uopšte zove uzdržanje, nego i potpuno izagnanje strasnih pomisli iz razuma. A ko gdje sretne i jedno i drugo, ima pred sobom „znak najvećeg i prvog bestrašća.”

Konkretnije, bestrašće ima sljedeće karakteristike: (1) „postojano ushođenje u srce prostih misli o stvarima i dok je tijelo budno, i u snu”, tj. bestrasno izranjanje iz dubina duše svake vrste pomisli i predstava. A radi se zaista o „znaku krajnjega bestrašća”, kada se to dešava ne samo „dok je tijelo budno”, nego „i u snu”, jer tokom sna slobodno djelovanje sadržaja nesvjesnog otkriva prirodu duševnoga sadržaja uopšte i u ovom slučaju svjedoči o „apsolutnoj” duševnoj čistoti; (2) ostaje se „nepokrenutim stvarju i sjećanjem na nju”, kada se pojavi stvar ili

¹²⁶ PG. 90, 987.

nešto čulno. Rečeno je već da je stvaranje strasti uzrokovano u velikoj mjeri *čulnim* ili čulima. A ako nekoga ne izazivaju ili ne nadražuju spoljni nadražaji, on vlada istinskim bestrašćem. Obe karakteristike bestrašća pokazuju da je „bestrašće nepobedivost.” Tačnije, „bestrašće nije neratovanje sa demonima, nego kada se ratuje sa njim, da se ostane nepobijeđenim.”; (3) ne biti u času molitve uznemiravan od „pomisli o svijetu”, i (4) duša ostaje u mirnom stanju i „nepokretna na zlo.”¹²⁷

Te karakteristike daju nejasnu sliku duševnoga stanja bestrašća. Ono se ne da u potpunosti analizirati i precizno opisati, jer jasno je da predstavlja svezu tajinstvenih i svetih doživljaja koji se ne daju izraziti. U svakom slučaju, Petar Damaskin ga određuje manje ili više uspješno, kada kaže da je „bestrašće sveza mnogih vrlina i umjesto duše ima Sveti Duh.” Ta uspješna definicija potvrđena je i osjećanjem bestrašća od strane trezvoumnoga oca, kada se ono prvi put kod njega pojavi. „Kada se neko djelatno trudi da ispuni zapovijesti, iznenada se ispuni neizrecivom i neiskazivom radošću, tako da se izmjeni nekom čudnom i neopisivom promjenom i, kao da je skinuo tjelesno (materijalno, prim. G.G.) breme, zaboravi na hranu, san i druge potrebe prirode; tada neka se zna da mu je to Božija posjeta koja u podvižnicima stvara čudesno umrtvljenje i kroz njega ih uvodi u stanje bestjelesnih.”¹²⁸

Ali do te nadrazumne promjene, do savršenoga bestrašća, dolazi se postepeno. Nemoguće je iznenada se promijeniti. Treba proći kroz niže stadije bestrašća, da bi se stiglo do savršene promjene. Po Maksimu Ispovjedniku, četiri su glavna stupnja bestrašća. Prvi je „savršeno uzdržavanje od dejstvenih zala”, izbjegavanje da se učini grijeh. Riječ je o početku bestrašća u kome se nalaze početnici u trezvoumnom životu. Drugi stupanj je „potpuno u umu odbacivanje pomisli o saglašavanju na zlo.” Na tom drugom nivou nalaze se „oni koji sa razlogom učestvuju u vrlini.” Treći stepen je „potpuna nedirnutost željama da se učini strast”, odn. savršena nekostnost ma kakvim demonskim prilogom. Konačno, četvrti stupanj je „savršena očišćenost i od najtananijeg maštanja.”¹²⁹ Taj posljednji stadijum tiče se *bezobličnosti* uma. Nikakva pomisao ili oblik nema više mjesta u podvigom i molitvom očišćenome umu. Po Nikiti Stitatu, dva su stupnja. Prvi je stanje umrtvljenja strasti i nedjelanje plotskih nagona. Tada se sve sile duše kreću *po prirodi*. Drugi je mirno stanje duše, u kojem um postaje prozorljiv i dalekovid. Prozorljiv u

¹²⁷ S. G r e g. N a z. or. 38, in Theoph., n. 7, PG. XXXVI, 287.

¹²⁸ S. G r e g. N a z. or. 38, in Theoph., n. 7, PG. XXX, 126.

¹²⁹ S. M a x i m i C o n f., PG. 90, 1012.

„djelima Božijim”, u viđenjima dobra, u otkrivenjima tajni Božijih. A dalekovid u ljudskim stvarima, koje dolaze izdaleka i koje će se tek zbiti.

Razumije se, onaj ko se bestrašćem izmjenio suočava se sa svakim demonskim prilogom i sa svakom pomišlju „bestrasno”. Bestrašće ne znači, prije svega, savršeno oslobođenje od strasti toga ko ga je stekao. Bestrasnoga strasti i demonske pomisli još napadaju, ali, kako je rečeno, on ih silom bestrašća odbacuje ili ih, radije, čini nedjelatnim, odnosno takvima da ne mogu da imaju ni najmanji uticaj na njega. Jer „kada um pređe natprirodnim stvarima, on bestrasno dolazi u dodir sa predmetima strasti i ispituje samo njihove uzroke i prirodu i nelažno određuje njihova dejstva i svojstva, nemajući pristrašća prema njima i ne priklanjajući im se željama protivno prirodi.”¹³⁰

¹³⁰ Исто.

9. FILOSOFIJA SPORTA, ILI: SPORT I FILOSOFIJA?

9.1. Kratak osvrt na problematiku tjelesnosti u filozofiji

Prije nego pređemo konkretno na sport kao našu temu, pogledajmo – u najkraćim mogućim crtama – filozofske aspekte tjelesnosti.

Onaj koji nas kao prvi zanima u odnosu na našu temu jeste, svakako, Aristotel. On je, doduše, više interesantan za problem kineziologije, a tek u sekundarnom smislu za tjelesnost kao takvu.

No, posebno interesovanje sportskih naučnika, naročito kod sportskih psihologa, predstavlja *fenomenologija*.¹³¹ Kod Merlo-Pontija (M. Merleau-Ponty) tijelo predstavlja „značenjsko jezgro”¹³², tj. ono predstavlja iskustvenu bitnost koja nam otvara mogućnost uviđanja polaganja *smisla* koje ide uz određene sadržaje. Ono je „čvorna tačka” esencije i egzistencije, a koja tačka se nahodi u *percepciji*.¹³³ Percepcija, kao bitak čovjeka, predstavlja

¹³¹ Kerry and Armour, 2000, pp. 1-17; аутори закључују да пројекат феноменологије као такав *није* реализован, него да се могу користити њени (феноменологије) увиди и средства рефлексције за апликацију на поље истраживања спорта.

¹³² Merleau-Ponty, 1976: 183.

¹³³ „Перцепција” код Мерло-Понтија не представља перцептивни акт, него управо *перципирање* као описивање модуса егзистенције. Мерло-Понти не подузима анализу дјеловања перцепције као психичке функције, него превасходно отвара *простор* за истраживање самог битка човјековог, те ће у

prevladavanje subjekt-objekt¹³⁴ polarizacije, te je za Merlo-Pontija „teorija tijela” ništa drugo do li „teorija percepcije”. Ideja da naša aprehenzija spoljašnjeg svijeta ima motornu komponentu bez sumnje nije nešto novo. No, Merlo-Ponti je dao najpotpuniju i najjasniju formulaciju toga. Naša percepcija bliskog spoljašnjeg prostora, po njemu, u mnogome je po svojoj prirodi praktička. Mi *vidimo* kako *djelamo* ne bismo li dosegli objekt, izbjegli ga, ili uhvatili. Štaviše, naše znanje o tome kako da dosegne neki objekt koji se nalazi u neposrednom prostoru naše vidljivosti, uvijek je direktno: mi direktno znamo kako da pokrećemo našu ruku da bismo dohvatili bliski vidljivi objekat. Tjelesna shema ne uključuje u sebe samo tijelo, već isto tako i dio okoline.

Tijelo nije u prostoru, nego ono *nastavlja* („produžava”) prostor. No, to ne znači da se tijelo anatomske istražuje: naprotiv, Merlo-Ponti će nedvosmisleno reći: „Ali ja nisam pred svojim tijelom, ja sam u svom tijelu ili, rečeno bolje, ja sam svoje tijelo.”¹³⁵ Dakle, percepcija predstavlja osnov („fundament”) uopšte svih psihičkih doživljaja, ali je ona istovremeno *način* na koji je meni, kao onom sopstvenosti vlastitog bitka, prisutno (*présence*) ono-moje Ja, kao i sami svijet: percepcijom mi *Ja* i *Svijet* bivaju pri-sutni u svojoj svojoj otvorenosti. S druge strane, sami intencionalni karakter percepcije svjedoči da onaj koji nešto percipira jesam upravo ja sâm, te u tom (intencionalnom) „smjerati-ka-nećemu”¹³⁶ to na šta (ja) smjera(m), jeste to što se percipira, te to percipirano-drugo postaje za mene u istoj mjeri u kojoj ja postajem za/pri njega/njemu. Upravo u ovome vidimo huserlovske zaleđe Merlo-Pontijeve filosofije, gdje se egzistencijalno tlo percepcije manifestuje u „izranjanju svijeta-u-svojoj-istini”. Način percipiranja svijeta je prerefleksivan, te on (svijet) niti subjektivan, kao što nije ni objektivan, već je daleko fundamentalniji (izvorniji) od subjekt-objekt faktuma. Drugim riječima, za Merlo-Pontija *svijet* i *ja* (odn. moja svijest) u percepciji predstavljaju nerazdvojivo *jedinstvo*.¹³⁷

том правцу подузети једну нову методско-ерминевтичку (la herméneutique) позиционираност кроз поимање тјелесности.

¹³⁴ Marratto, S. (2012).

¹³⁵ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 186.

¹³⁶ Steinbock, A. (2000), pp. 53-76.

¹³⁷ Gary Brent Madison, *Flesh as Otherness, y: Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, ed. by Galen A. Johnson and Michael B. Smith, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1990., p. 31. Аутор ће даље јасно рећи да за Мерло-Понтија под **тијелом** се разумије „that the subject is for itself an other.”

U krajnjoj opoziciji spram sve „normalne” filosofije, sa Delezom (Deleuze) dolazi do, čini se, jedne totalne i sistematske dezintegracije ideje antropologije u bilo kom smislu. Sljedujući Artoovu (Artaud)¹³⁸ šizofrenu koncepciju „tijela bez organa”¹³⁹, Delez će (sa Gatarijem, ali i prije saradnje sa njim) zastupati jedno frojdistički-mašinsko shvatanje čovjeka kao iščašenog pojma koji se – eto! – nalazi bačen u svijet, ali tek kao želeća mašina¹⁴⁰ ili, u najboljem slučaju, froj dovsko nagonsko-želeće Ono („Id”). Otuda, u Delezu (koji je inače jedna ekskluzivna nomadska pojava u filosofiji, ali genijalna u svakom smislu, te ga se ne može zaobići niti u njegovoj ličnosti, niti po posljedičnosti i uticajima koje do danas izaziva), imamo konsekventno dovedenu do kraja Fukoovu ideju „smrti čovjeka”¹⁴¹ mada, čini se, nikako na način na koji bi to Fuko želio¹⁴²- kod Fukoa imamo jedan radikalno presjek čovjeka kao

(подвлачење ауторово), у смислу сагледавања јединства у превладавању субјект-објект концепције уопште.

¹³⁸ Gregg Lambert, *The Non-Philosophy of Gilles Deleuze*, Continuum, London-New York, 2002., pp. 114-131.

¹³⁹ Judith Poxon, *The body without organs and the judgement of God, y: Deleuze and Religion*, ed. by Mary Bryden, Routledge, London and New York, 2001., pp. 42-50.; Bryan Reynolds, *Becoming a Body without Organs: The Masochistic Quest of Jean-Jacques Rousseau, y: Deleuze & Guattari. New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*, ed. by Eleanor Kaufman and Kevin Jon Heller, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 1998, pp. 193-202.

¹⁴⁰ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, Les Édition de Minuit, 1972.; Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie, 2*, Les Édition de Minuit, 2013.; Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Les Édition de Minuit, 2013. Daniel W. Smith, *From the Surface to the Depts: On the Transition from Logic of Sense to Anti-Oedipus, y: Gilles Deleuze. The Intensive reduction*, ed. by Constantin V. Boundas, Continuum, Continuum International Publishers Group, 2007., p. 94, et pass.

¹⁴¹ Béatrice Han-Pile, *The „Death of Man”: Foucault and Anti-Humanism, y: Foucault and Philosophy*, ed. by Timothy O’Leary and Christopher Falzon, Wiley-Blackwell, A John Wiley & Sons, Ltd., Publication, 2010, pp. 118-142; Michael Mahon, *Foucault’s Nietzschean Genealogy. Truth, Power, and the Subject*, State University of New York Press, Albany, 1992., pp. 73-81. Pierre Hadot, *Reflections on the notion of „cultivation of the self”, y: Michel Foucault. Philosopher*, trans. by Timothy J. Armstrong, Harvester Wheatsleaf, New York-London-Toronto-Sydney-Tokyo-Singapore, 1992., pp. 225-232.

¹⁴² Johanna Oksala, *Freedom and bodies, y: Michel Foucault. Key Concepts*, ed. by Dianna Taylor, Acumen, Acumen Publishing Limited, Durham, 2011., pp. 85-97; Edward F. McGushin, *Foucault’s Askēsis. An Introduction to the Philosophical Life*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2007., pp. 97-147; Michael Lackey, *Foucault, Secularization theory, and the theological origins of totalitarianism, y: C.G. Prado (ed.), Foucault’s Legacy*, Continuum, Continuum International Publishing Group, London-New York, 2009.,

subjekta¹⁴³ u odnosu spram konstelacija moći.¹⁴⁴ Fukoovski subjekt prije da – preko inicijalne referentne tačke *ludila* kao filofske kategorije koja sa njim u filosofiju ulazi na velika vrata 1961. godine¹⁴⁵ – poput Džojsovog (Joyce) *Uliksa*¹⁴⁶ putuje kroz asocijativno obilje unutar strukturalističke matice emancipovanog istorizma koje vrijeme (ovdje: subjekt) svodi u naraciju¹⁴⁷ besprestanog toka svijesti (ovdje: moći¹⁴⁸). No, ono što će naučnike koji se bave sportom privući Fuko, jeste njegova „hermeneutika subjekta”, odn. briga **i** o sebi **i** o drugima, ali najprije briga i disciplinovanje sebe kao individue/subjekta.¹⁴⁹ Delezovska desubjektivizacija

pp. 124-145; James Laidlaw, *The Undefined Work of Freedom: Foucault's Genealogy and the Athropolgy of Ethics*, u: *Foucault Now. Current Perspectives in Foucault Studies*, ed. by James D. Faubion, Polity, Polity Press, Cambridge, 2014., pp. 23-37.

¹⁴³ *Subject* значи и субјект у уобичајеном смислу, али и *понижен(о)*, те се та амбивалентност мора имати на уму када је ријеч о Фукоу. О томе врло јасно говори Батлерова у својој познатој књизи: Judith P. Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, 1997.

¹⁴⁴ Michel Foucault, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1993. Ср. Derek Hook, Foucault, *Psychology and the Analytic of Power*, Palgrave, MacMillan, 2007., нарочито: стр. 8-61.

¹⁴⁵ Користим издање: Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1976. О Фуковој *Историји лудила*, њеном мјесту и значају за философију уопште, ср.: Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique. Au-delà de l' objectivité et de la subjectivité*, Gallimard, Paris, 1984., pp. 17-29; Gary Gutting, *Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989., pp. 50-110.

¹⁴⁶ James Joyce, *Ulysses*, Wordsworth Classics, 2010.

¹⁴⁷ *Foucault and Education: Disciplines and Knowledge*, ed. by S.J.Ball, Rotledge, London, 1990.

¹⁴⁸ Michel Foucault, *Power: The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984, I-III*, ed. by James D. Faubion, Penguin Books, 2002.

¹⁴⁹ Pirkko Markula, „*Tuning Into Oneself*”: *Foucault's Technologies of the Self and Mindful Fitness*, *Sociology of Sport Journal*, 21 (2004), pp. 302-321., - гдје аутор ставља акценат на *естетику егзистирања* („the aesthetic of existence”) код Фуко, при чему мисли на „бригу о себи” као началну, иницијалну тачку самодисциплиновања и бриге о другима у свим аспектима релационог бивствовања. Исти аутор разматра проблем *тјелесности* на примјеру Фукоа и феномена феминизма, гдје наглашава да је *тијело* у социологији спорта постало актуелна тема истраживања захваљујући управо Фукоу: „In sport sociology, examinations of the ‘body’ have become increasingly popular. One prominent framework for these analyses has been Michel Foucault’s theory of the body as a site of disciplinary, normalizing practices. As the body is a central aspect of physical activity, sport researchers have taken Foucault seriously this past decade and thus, answered David Andrews’ (David L. Andrews, *Desperately seeking Michel: Foucault's genealogy, the body, and critical sport sociology*, *Sociology of Sport Journal*, 16 (1995), pp. 148-167; овдје:

(opšta depersonalizacija) novovjekovnog pojma subjekta odvela je filozofiju u jedan antropološki nihilizam najgoreg tipa, pošto čovjek kao čovjek ne funkcioniše, nego je on – jedino i isključivo – **ono tjelesno**, ali u nagonском, životinjskom smislu, te otuda njegova filozofija otpada kao uopšte humana.

Na kraju ovog sumarnog prikaza, treba pomenuti (ništa manje značajnog, ali atipičnog, jer je naš savremenik) Nansijevu (Jean-Luc Nancy) filozofiju tijela. Nansi je specifičan po tome što, za razliku (između ostalih i) od gore pomenutih filozofa, teži uspostavljanju *zajednice* (communauté), ali u jednom novom pristupu, odn. on istu posmatra kao *način* ljudske egzistencije. Što se tiče *tijela*, njegovom problematizacijom Nansi ima namjeru da izbjegne klasičnu dekartovsku dihotomiju, ali i u određenoj mjeri i savremeni fenomenološki pristup, te da se etablira posebna filozofija tijela ili „politika tjelesnosti”. Tijelo se uvijek pojavljuje na ovaj ili onaj način, sa ovom ili onom karakteristikom. Mi radimo, recipiramo, komuniciramo tjelesno. Njegova filozofija tijela upućuje na činjenicu da se svaka egzistencija (poput one u fenomenološkoj filozofiji) primarno *tjelesno* pojavljuje u svijetu, te upravo u tom smislu *tijelo(a)* predstavljaju naš fundamentalni oblik egzistiranja u svijetu.¹⁵⁰

9.2. Filozofija sporta konkretno

9.2.1. Proslav

Termin „kineziologija”, „kineziološki” ćemo posmatrati kroz kontekst sporta u njegovom najširem smislu pojmavnog određenja (dakle, ne „sport” samo kao takmičenje, kompeticiju, odn. takmičarski i profesionalni sport, koji su svakako najvidljiviji dio sportske djelatnosti, već kao najširi društveni fenomen u kome se prepliću i druge pojavne i vrijednosne kategorije). Dakle, prije svega „sport” kao pojavu u čijem je centru pažnje (a time i njegovog predmeta) transformacija bio-psiho-socijalnih karakteristika čovjeka pod uticajem redovnog, kontinuiranog

стр. 149., прим. Г.Г.) call for using Foucault’s analysis as a ‘tool for studying the significance of sport within a social context.’”, Pirkko Markula, *The Technologies of the Self: Sport, Feminism, and Foucault*, *Sociology of Sport Journal*, 20 (2003), p. 87.

¹⁵⁰ Jean-Luc Nancy, *Noli me tangere. On the Rising of the Body*, Fortham University Press, New York, 2008. Cf. Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Fortham University Press, New York, 2008.

i zdravstveno bezbjednog fizičkog vežbanja. S obzirom da sport u sebi, pored takmičarskog (vrhunskog i profesionalnog), obuhvata i rekreativni sport (čiji je osnovni cilj optimalizacija psihosomatskog statusa čovjeka, odn. očuvanje i unapređenje zdravlja), kao i školski sport (gde je osnovni cilj obrazovanje i vaspitanje primjenom sportsko-vježbovni operatora), sve vrijednosne (a time i opšte kineziološke aspekte) ćemo posmatrati u ovakvom kontekstu. I, naravno, praviti paralele u odnosu na hrišćansku (pravoslavnu) ontologiju.

Dakle, kineziološki fenomeni (tj. fenomeni sportskog vježbanja i, u vezi sa njim, postignuća) u sebi sadrže više vrijednosnih aspekata: zdravstveni (uticaj na zdravlje u cjelini, a ne samo kao prevencija bolesti, duhovno i tjelesno zdravlje, i sl.), vaspitni (vaspitanje u skladu sa društveno prihvatljivim i poznatim principima; naravno, i u skladu sa principima određene vjere, Crkve, crkvene dogme i sl.), obrazovni (ovladavanje novim znanjima i umjećima...tehničkim, idejnim, iskustvenim, i sl., koja mogu biti utilitarna), etički i estetički (vrednovanje lijepog, odvažnog, društveno, ali i ljudski prihvatljivog, ...), podvižnički (sport, pre svega, insistira na borbi „sa samim sobom”, pa tek onda sa protivnikom; dalje, po principu „biti bolji danas nego što sam bio juče; biti bolji sutra nego što sam danas, stalno napredovati i razvijati svoje potencijale”), itd., itd. Odnosno, u duhu starogčkog idela kalokagatije (jedinstvo telesnog, duhovnog i intelektualnog razvoja).

Tako da ćemo sport (a time i kineziološke fenomene) posmatrati i u kontekstu sljedećih odrednica: najšire gledano, sport je moguće definisati kao slobodnu ljudsku aktivnost usmjerenu na razvoj psiho-fizičkih sposobnosti. Nekada se nivo dostignutih sposobnosti iskazuje kroz takmičenje sa drugima i nastojanje da se ostvari maksimalni rezultat, dok se nekada radi o takmičenju sa samim sobom ili, pak, o fizičkoj aktivnosti usmjerenoj na unapređenje zdravlja ili na psihičku relaksaciju. Sport je tipična multidisciplinarna oblast, budući da objašnjavanje svih njegovih segmenata zahteva kompleksan pristup i korišćenje znanja iz različitih naučnih oblasti: medicine, biologije, psihologije, sociologije, informatike, filosofije, menadžmenta... Bez obzira na aspekt koji dominira prilikom objašnjavanja nekog sportskog fenomena, kao centralni problem sporta moguće je izdvojiti ljudsko kretanje. Da bi kretanje bilo što efikasnije, neophodno je koristiti znanja fiziologije, biomehanike, motorne kontrole, sportske psihologije i sl. Za realizaciju sportskih aktivnosti neophodni su objekti posebne namjene, kao i specifična organizacija praćena pravnim finansijskim, informatičkim i drugim resursima. Prema tome, sport traži veoma kompleksan (multidisciplinaran) pristup, pa je predmet njegovog izučavanja možda

najbolje definisati kao ljudsko kretanje, te njime i zbog njega stvorena materijalna i duhovna dobra.

Onaj momenat u kojem se mogu komparativno-analitički sagledati zajednički motivi kinezioloških fenomena koji se nahode u pravoslavnoj ontologiji, a konkretno na planu kineziološke aktivnosti u relativno ne-duhovnom (ne-religijom svakako) miljeu, jeste fenomen **sporta**. Sport, kao radikalno psihofisička aktivnost, jeste vrlo bliska duhovnim vrijednostima (vrednovanjima) hrišćanstva kao takvog. Štaviše, sport predstavlja autentičnu verziju, sekularizovanu doduše, Hrišćanstva. Šta to znači i, ako išta, kako to objasniti?

Da bismo došli do odgovora, krenućemo obilaznim putem, te ćemo se najprije zadržati na filozofskim komponentama.

U čovjeku je oduvijek postojala težnja da svoj način postojanja *izrazi* kroz svoje aktivnosti u težnji da postigne što veću sposobnost, odn. da na najbolji mogući način realizuje svoje psihofisičke potrebe kroz težnju za ispunjenje svojih motiva. Otuda sport kao, ako ne u potpunosti potvrđivanje i ispunjenje rečenog, a ono kao pokušaj istog.

Možda izgleda nespojivo govoriti o filozofiji i sportu. No, kako nam to fino pokazuje Steven Konor u svojoj interesantnoj knjizi¹⁵¹, ta dva pojma se ujedinjaju (u istraživačkoj, ali i praktičnoj djelatnosti, tj. u pojmu i njegovom izvođenju) onoga momenta kada se počinje razmišljati/analizirati problematika (odnosa) tijela i duha. Dakako, kako se dâ pokazati, nema te filozofiju koja se nije bavila pomenutim problemima, ukoliko je iole držala do toga da bude filozofija, kako to na jednom mjestu fino kaže Ridova komparirajući – na primjeru Platona – neodvojivi momenat obiju disciplina.¹⁵²

No, dok kod Konora filozofije nema uopšte, kod Radoša¹⁵³ je ima i previše. I to je dobro iz, najmanje, dva razloga: Radoš na taj način stavlja akcenat na sport kao *ne samo* dimenziju fizičke aktivnosti za koju (aktivnost) ne treba pamet, nego pokazuje da *pro-mišljanje* sporta jeste neodvojiv momenat, odn. drugi i ključni u sintagmi „fizička kultura”; dalje, on sportu pristupa

¹⁵¹ Steven Connor, *A Philosophy of Sport*, Reaktion books, London, 2011.

¹⁵² Heather L. Reid, *Introduction to the Philosophy of Sport (Elements of Philosophy)*, Rowman&Littlefield Publishers, Inc., Lanham-Boulder-New York-Toronto-Plymouth UK, 2012., p. xii. Cp. takođe: Richard S. Rivenes (ed.), *Foundations of Physical Education. A Scientific Approach*, Houghton Mifflin Company, Boston-Geneva-Dallas-New Jersey-London, 1978, pp. 22-49. Cp. John W. Loy, Jr., *The Nature of Sport: A Definitional Effort*, y: Jason Holt (ed.), *Philosophy of Sport: Core Readings*, Broadview Press, 2013.

¹⁵³ Јово Радош, *Филозофија спорта*, Каирос, Сремски Карловци, 2013.

interdisciplinarno – što je jako dobro – prikazujući nevjerovatnu kompleksnost toga fenomena, analizirajući filozofski (možda jedan od najfundamentalnijih) pojam *igre*, ali ne tek u smislu toliko pominjanoga *homo ludens*-a, nego cjelokupne fenomenologije života kao takvog.¹⁵⁴

No, sport predstavlja – izvorno – *vježbanje tijela*, što je bilo načalno cilj istog u drevnoj Grčkoj, a što je istovremeno uključivalo (pored vježbanja, dakle) i cjelokupni trud/napor čovjekov da *poboljša svoju ličnost* u cjelosti. Naravno, shodno eposi u kojoj se javljaju, sportske aktivnosti su bile neodvojive od religijskih komponenti (kao što su, npr. prinošenje žrtava bogovima). Gulionis u svojoj značajnoj studiji koja prikazuje – između ostalog – povijesni razvoj sporta¹⁵⁵, pokazuje da se sport u drevnoj Grčkoj nalazio u perspektivi koju mehanizmi ega koriste kako bi transformisali i, ujedno, sublimirali instinkt agresivnosti koji je inherentan čovjeku. On zaključuje da je (plemenito) sportsko nadmetanje imalo za cilj upravo *preobražaj* (μεταμόρφωση) instinkt agresivnosti, te je sport bio i lječilište duše, odn. imao je – između ostalog – i psihoterapeutsko sredstvo.¹⁵⁶

Naravno, i filozofija sporta i fizička kultura kao osnova sportskih djelatnosti uopšte, neminovno moraju da zastanu (odn. da se „ograniče”) pred samim sportom kao *osnovom*. Ono što jeste jedan od glavnih zadataka filozofije sporta, jeste ispravno definisanje/sagledavanje sporta kao takvog, odn. sportiste kao nosioca. S tim u vezi, bitno je pronaći/uočiti suštinski *zajedničku* karakteristiku sporta, odn. šta je *to* što sport *čini* sportom, ma koja da je sportska disciplina u pitanju.

Da bi skratili ovaj kratki osvrt, naše mišljenje se poklapa sa Radoševim, a koje glasi: zajednička karakteristika sporta jeste *takmičenje*, ali u svojoj suštinskoj, ontološkoj dimenziji. Šta to znači i kakve to veze ima sa pravoslavnom ontologijom? Da bi došli do valjanog odgovora, vratimo se nazad u povijest prevođenja Svetog Pisma na srpski jezik da bi nam stvari bile jasnije.

¹⁵⁴ Стога, с обзиром на приступ, да је сама књига као готов материјал обимнија, прикладнији и обухватнији наслов би требао да буде „Култура спорта”. Но, и оваква каква јесте, она представља битан допринос афирмацији спорта.

¹⁵⁵ О историјском развоју спорта у древној Грчкој, в.: *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους* Εκδοτική Αθηνών, том В, σ. 478.

¹⁵⁶ Θέμου Γκουλώνη, *Αθλητισμός, ένας έρωτας αλλιώτικος*, Γεωργιάδη, Αθήνα, 2000., σ. 13-14.

Naime, godine 1859. Vuk Karadžić prevodi po prvi put Novi Zavjet na narodni jezik (Stari Zavjet je preveo Đura Daničić). Na jevanđelski stih, koji glasi: „Carstvo Božije sa sa mukom dostiže i *podvižnici* ga zadobijaju.”, Vuk prevodi na sljedeći način: „Carstvo Božije sa teškoćom se dostiže i **siledžije** ga osvajaju.” Mada izgleda rogobatno, čak bogohulno za čovjeka današnjice, Vuk je – kao čovjek sa genijalnim smislom za jezik – pogodio u srž smisla.

Da se vratimo na našu temu: - takmičenje kao starojelnski *agon* jeste upravo siledžijsko u Vukovom smislu, a koja kometencija se manifestuje kroz ontološko naznačenje čovjekovo (dakako, ovdje u dvigu i naporu da se zadobije Carstvo Nebesko). Tako i sport: on nije ništa drugo do li inherentna težnja bitka čovjekovog ka dostizanju cilja, pobjede, a kao odraz usađene mu težnje/naznačenja od Boga. Otuda je gotovo sve do sada rečeno u našem radu imalo za svrhu da pokaže *šta* i *kakva* je to pravoslavna ontologija kada je kineziološka, odn. takmičarska problematika u pitanju, a to je zahtijevalo analize anahoretske, tj. pustinjske prakse (asketike).

9.2.2. Hrišćanska filosofija sporta

Hrišćanski istoričar Jevsevije Kesarijski će na jednom mjestu upozoriti da Hrišćanstvo, budući da nije niti jelinizam, niti judaizam, predstavlja *nóvinu* u smislu da ne negira (poništava) sve što mu prethodi, nego kvalitativno preobražava. Isto važi i za igre (njegov termin ekvivalentan današnjem *sport*, *sportski*, ali i *takmičarski*¹⁵⁷).

Ono što predstavlja istorijski fakt, jeste to da Hrišćanstvo *nije* bilo protiv takmičenja (sporta). Štaviše, ono je obilo koristilo slike iz života takmičenja, odn. takmičara da bi objasnilo duhovnu askezu, odn. vježbanje. Ono čemu je težilo klasično nadmetanje, u Hrišćanstvu je našlo svoju ponu afirmaciju, u tom smislu da čovjek u Hristu i Hristom *preobražava* sve svoje duševne i tjelesne moći (sile), te na taj način dostiže oboženje (opet: i duše i tijela nerazdjeljivo, jer, kako smo gore pokazali, ne postoji bilo kakva antropološka polarizacija manihejsko-platonskog tipa u Hrišćanskoj ontologiji, a antropologiji napose!).

9.2.3. Hrišćanin kao sportista

¹⁵⁷ PG, 21, 45-48.

Kada govorimo o *počecima* onoga što imenujemo kao „hrišćansko shvatanje sporta”, odmah se suočavamo sa *metaforama*. Tako (najpoznatiji primjer/metafora) Apostol Pavle nalaže svojim čitaocima da je hrišćanin onaj koji se posmatra kao *takmičar*, odn. sportista u duhovnom smislu, jer treba da se vježba duhovno, aretološki (u vrinama, da bi dostigao stupanj „vrlinskog čovjeka”), te nalaže hrišćanima da se rvu, bore na duhovnoj trkačkoj stazi, etc.¹⁵⁸ Nikodim Svetogorac će reći da se pod pojmom tjelesnog vježbanja ne podrazumijeva vježbanje u vježbaonicama, nego krajnje uopšteno *učesće* tijela u sotiriološkoj perspektivi, tj. u spasenju kroz post, podvig, itd.¹⁵⁹

Dakako, sve što se govori u svetoatačkim tekstovima o sportu (takmičenju), jeste prevashodno shvaćeno u duhovnoj konotaciji, a ne kao nekakav prospekt sportskog udruženja (što se ne može, niti treba očekivati od učenja bilo koje religije¹⁶⁰).

No, što se tiče mjestâ u svetoatačkoj literaturi koja, na posredan ili neposredan način govore o odnosu sa sportom (takmičenjem), možemo uvidjeti tri kardinalne tačke:

1) podaci koje u djelima Otaca imamo o borbama i o tome kako su se one (u njihovo vrijeme) odvijale (primarno mislimo na djela Vasilija Velikog i Jovana Zlatousta);

2) povezanost između duhovnog i tjelesnog vježbanja, i

3) način na koji crkveni pisci daju podstrek (podsticanje, *υποκίνηση*) mladih na vježbanje kako bi se realizovala (izvršila, *δεσμευμένη*) ravnoteža/harmonija između duše i tijela.

Ad (1) Sveti Oci, nesumnjivo, poznaju većinu (ako ne sva) pravila koja su u to vrijeme važila u takmičarskim nadmetanjima, te iste koriste kao primjere na polju duhovne borbe.¹⁶¹

Ad (2) Sveti Oci koriste slike iz sportskih takmičenja kako bi prikazali metodologiju, odn. *način* na koji bi trebalo da se vode duhovne borbe.¹⁶²

¹⁵⁸ 1. Тим., 4, 7-8.

¹⁵⁹ Νικόδημος 1971, τ. 3, σ. 132. Такође, ап. Павле на одговарајућем мјесту јелинског превода Светог Писма користи именицу η πάλη, што значи *рвање*, што има смисла јер је код древних Грка рвање било синоним борбе, а у овом смислу духовне борбе коју ап. Павле има на уму.

¹⁶⁰ Како то јасно показује проф. Фундулис (иначе највећи ауторитет православне литургије у савременом свијету): Ιωάννη Φουντούλη, *Απάντησεις εις λειτουργικάς αποροίας*, том Г, Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 1997., σ. 146.

¹⁶¹ Тако, на примјер, Василије Велики јасно пише о труду који учитељи такмичара (тренери) улажу у своје штићенике да би потоњи достигли што боље резултате.

Ad (3) Sveti Oci uzimaju primjere iz sporta, ne samo da bi hrišćane podsticali, nego ih eksplicite upućuju da *vježbaju tijelo*. Naročito sv. Kliment Aleksandrijski koristi opomene da se tijelo mora vježbati, da bi se održao u kondiciji logos (duša čovjekova).¹⁶³

Kao što smo vidjeli, predanje Crkve generalno *pretpostavlja* vježbanje *tijela*, do kojeg treba da dođe istovremeno i ne u manjoj mjeri nego sa vježbanjem duše. Sveti Oci su znali za sportske aktivnosti svoga vremena i njihova (takmičarska) pravila, te su primjere tjelesnih natjecanja prilagođavali duhovnim borbama. Pravoslavna teologija, kako smo to nastojali da prikažemo, nije nekakav idealistički sistem, nego je ona jedan cjelokupan svjetonazor i nauka koja za svoj osnovni cilj ima *iscjeljenje* (cjelokupnog) čovjeka. Sa druge strane, čovjek, nalazeći se u Zajednici (i zajednici, odn. društvu), i sam bori za (svoje) iscjeljenje u primarnom smislu da vaspostavi normalne i zdrave odnose sa samim sobom, bližnjima, cjelokupnom tvorevinom i sa Bogom. Upravo otuda proishodi interesovanje Hrišćanstva u cjelini za sport.

Naravno, crkveno okruženje – logično – nije sportsko okruženje, te Crkva ne može da se „pretvori” u sportsko udruženje. Primarno i osnovno, Crkva je duhovna zajednica u kojoj djeluje Blagodat božija koja liječi oboljelu ličnost čovjekovu, ali ona istovremeno jeste i jedno duhovno okruženje koje u perspektivi oblikuje jedno eshatološko shvatanje i prihvatanje života. No, ne prenebregavajući ovaj osnovni momenat, Crkva se zanima i za „ovozemaljske” probleme, te se u primarnom odnosu sa mladima usredotočuje na dobrobiti tijela, odn. vježbanje.

Dakle, zaključak bi bio sljedeći: uz sve pomenute teološko-eklesiološke pretpostavke, crkva (prvenstveno) mlade povezuje sa sportom, a da se pri tome ne pretvara u nekakvo kvazi-crkveno sportsko udruženje.

9.2.4. Prakseološka dimenzija sporta u Hrišćanstvu

Analizirajući teologiju i sport, moguće je da se sagledaju izvjesne paralele između sportskih takmičenja i crkvenog života uopšte.¹⁶⁴

¹⁶² Примарно се говори (Василије Велики) о *одговорности* у вези са хришћанским начином живота који треба да има сваки хришћанин, на истовјетан начин како такмичар јесте одговоран према дисциплини у којој наступа. Василије, када говори о одговорности, има на уму спортски моменат, а који се односи на то да *нема одустајања* (предавања).

¹⁶³ Наведено у: *Πατερικά εκδόσεις*, Γρηγόριος Παλαμάς, том В, σ. 320.

Opštepoznata stvar jeste činjenica da tjelesno vježbanje jeste tijesno povezano sa psihološkim, odn. duševnim stanjem sportiste. S tim u vezi, potrebno je (šak, štaviše, neophodno) umno treniranje. Uporedo sa fizičkim, povezano je i duševno relaksiranje, opuštanje. Upravo Crkva sa predanjem tihovateljstva (kako smo gore vidjeli) može doprinjeti takvom umnom treningu.

S druge strane, takmičenja neminovno pokazuju ogromnu vrijednost koju um čovjekov ima za postizanje rezultata čak i u slučaju kada je vježbanje tijela u pitanju. A, upravo ovdje imamo ono što se naziva koncentracija kod sportista. Iz cjelokupnog pravoslavnog Predanja mi vidimo da je sabiranje uma usko povezano sa afektivnim dijelom duše, tj. da ga smiruje i, na određen način, zauzdava čovjeka/sportistu od nesmotrenih reakcija.¹⁶⁵

Ono što predstavlja neodvojivi momenat vježbanja, jeste rukovođ, odn. trener – osoba koja posjeduje metodološko znanje koje prenosi sportisti da bi potonji postigao što bolje rezultate. Trener je *conditio sine qua non* svakog sportiste. Na jednoj metarazini treninga, trener je taj koji sportisti – da tako kažemo - „usađuje” poslušanje i osjećaj za disciplinovanje, s jedne, a sa druge strane on mladom čovjeku ukazuje na spoznaju da on ne može sve sam, nego ima potrebu za vodičem, da se osloni na nekoga ko će ga upućivati i rukovoditi kroz njegov sportski rad. Identično, u Crkvi postoji tajnovoditelj (πνευματικός πατέρας, duhovnik), koji rukovodi onoga ko teži ka spasenju.

Sportisti znaju vrlo dobro da uspjeh ne dolazi sam od sebe, nego je uslovljen sa više faktora, među kojima se posebno ističu predispozicija i uporno treniranje. Crkveni oci će reći da veliki darovi ne dolaze bez velikih odricanja i velikog truda – oboženje (što smo gore pominjali) dolazi na način sadejstvenosti, odn. sadejstva Boga, ali i čovjeka. Ukratko rečeno – nema pasivnog recipijenta za bilo kakvo postignuće, nego je važno truditi se (otuda su Oci *ljenost* osuđivali kao strašan grijeh i protiv duše, i protiv tijela!).

Istinski sportisti se nikada ne limitiraju na male rezultate, nego uvijek teže što boljim dostignućima, na taj način što će istrajnim vježbanjem poboljšati svoje rezultate. Slučaj zadovoljenja onim-postignutim bez težnje ka višem, automatski anulira pojam *sportskog* u najpozitivnijem smislu riječi. To identično važi za duhovno (hrišćansko) vježbanje, gdje cilj nije

¹⁶⁴ Ср. Μητροπολίτου Ναυπάκτου (2004), σ. 78-85.

¹⁶⁵ Наравно, хришћанске аскете нису користили ове методе за психолошко или тјелесно опуштање, него за исихастичко сабирање ума за вријеме молитве те, с тим у вези, сједињење са Богом.

tek nekakvo poboljšanje trenutnog stanja, nego oboženje, a što predstavlja *osnovni cilj* hrišćanskog života i tvorevine uopšte.

No, osnovna nit koja povezuje sport sa pravoslavnom ontologijom, jeste u činjenici da se u sportu i u Pravoslavlju postaje svjestan *osnove*, fundamenta, težišta koje je fundamentalno za naš život. To težište – što uviđa svaki sportista i hrišćanin – nije u nama, nego izvan nas. U jednom timu težište nije unutar njega, nego u treneru koji održuje način igranja, modifikuje i prilagođava zavisno od situacije i razvijanja igre na terenu. Tako i u hrišćanskom životu – težište je Crjva, sa svim momentima koje smo gore opisali, koja svakog pojedinačnog hrišćanina i zajednicu rukovodi i upravlja ka Eshatonu kao osnovnom cilju.

U ovim momentima vidimo da su sport i Hrišćanstvo dva naličja jedne-iste medalje.

9.2.5. Psihologija sporta i fizička kultura

Što se tiče *filosofije sporta* konkretno, pojedini autori pokazuju da je filozofsko obrazovanje *neophodno* za – primarno – sportsku psihologiju, ali se zadržavaju na tzv. moralnoj filozofiji, odn. ističu praktičnu primjenu aretoloških načela u sportu i na sport.¹⁶⁶ No, pored filozofskih,¹⁶⁷ u zadnje vrijeme je itekako aktuelna i značajna nova grana koja se bavi (i to vrlo intenzivno, naročito na anglosaksonskom području) sportom, a to je tzv. psihologija sporta.¹⁶⁸ A psihologija sporta teži da objasni – primarno – *ličnost* sportiste.

¹⁶⁶ Poczwardowski, Sherman and Revizza, (2004), pp. 445-463.

¹⁶⁷ Дакако, можда најинтересантније и најлуцидније повезивање спорта и филозофије, одн. укључивање појединих спортских елемената у филозофска разматрања кроз пјам артистичких елемената, јесте најновије Слотердијково разматрање, које се базира (махом) на Ничеових филозофији: Peter Sloterdijk, *You Must Change Your Life*, Polity Press, Cambridge, Mass., 2013., pp. 29-39; 404-432.

¹⁶⁸ „During the last three decades, the amount of scientific information available in the area of sport psychology has experienced a spectacular increase. This growth has been accompanied by a relative fragmentation of the field in multiple lines of work and research.”, Enrique García Bengoechea, *Integrating Knowledge and Expanding Horizons in Developmental Sport Psychology: A Biomechanical Perspective*, QUEST, 54 (2002), p. 1.

Ideal sportiste („idealnog sportiste”) je ostao gotovo nepromijenjen do dana današnjeg od vremena drevne Grčke.¹⁶⁹ Otuda interesovanje za *istoriju sporta*¹⁷⁰, što pojedini autori osporavaju, dok drugi prihvataju kao legitimni momenat kada je naučno istraživanje sporta u pitanju.¹⁷¹

¹⁶⁹ Што показује Гутман: Allen Guttman, *Body Image and Sports Participation of the Intellectual Elite*, International Review for the Sociology of Sport, 24 (1989), pp. 335-344. Cf. Heather L. Reid, *The Philosophical Athlete*, Carolina Academic Press, Durham, North Carolina, 2002., гдје ауторица под *a philosophical athlete* има у виду Платона, одн. његов идеал савршеног човјека (у тјелесном и мисаоном смислу, тзв. *платонска љубав* на соматском нивоу), који је заговарао симбиозу физичке активности и образовања, одн. мишљења, те говорио да једно условљава друго.

¹⁷⁰ *Историја спорта* се јавља и формално-академски на научној сцени 70-их година прошлога стољећа: „Sports history – in the academic form in which we have some to know it – emerged as a branch of the discipline of history in the English-language democracies in the 1970s. Of course, there had been historical accounts that could be seen as sports memorabilia (...) But the launching of journals devoted to academic analysis of sport history, the organizing of sport history associations and academic conferences promoting the subject – all this, one can safely say, started in the 1970s.”, Dipesh Chakrabarty, *The Fall and Rise of Indian Sports History*, The International Journal of the History of Sport, Vol. 21, No. 3-4, June-Sept., 2004, p. 337.

¹⁷¹ Douglas Booth, *Theory: Distorting or Enriching Sport History?*, Sport History Review, 34 (2003), pp. 1-33., гдје аутор „закључује” (пошто је питање отворено у дебати тзв. „constructionists” и „reconstructionists”): „Sport historians have an array of models and methods from which they can choose; all have validity when used their proper context (...) Many of the antagonisms between reconstructionists and constructionists would disappear if practitioners spelled out their objectives and were crystal clear about how far their particular evidence translated into generalizations across other contexts.”, p. 23. Подјела, иначе, потиче од Манслова: „Reconstructionists operate from the assumption that they can reproduce the past ‘as it actually was’ using empirical methodologies; constructionists employ theory to mediate empirical evidence in the construction of the past.”, Alan Munslow, *Deconstructing History*, Routledge, London, 1997., p. 46. Укратко, реконструкционисти су повијесни буквалисти, „спортски позитивисти”, док су конструктористи више „философични”, тј. они извлаче смисао из повијести умјесто пуке, *мневоневтиче* („комеморативне”) репродукције (отуда, они су више на трагу једног Хегела). Трећи аутор се осврће на Бутову књигу (Douglas Booth, *The Field: Truth and Fiction in Sport History*, Routledge, London, 2005.), и каже да за разлику од Мансвловљеве дихотомије, Бут у својој књизи уводи трихотомију: „Booth presents three models of history: reconstructionism, constructionism, and deconstructionism. More sports historians are reconstructionists. The more thoughtful among us are constructionists. A happy handful are deconstructionists.”, Allen Guttman, *Booth, Douglas. The Field: Truth and Fiction in Sport History. A Book Review*, Journal of Sport History, 32 (2005), p. 396.

Sport je, ma kako to čudno izgledalo, kao psihofizička aktivnost jako blizak duhovnim vrijednostima hrišćanstva. Sama činjenica da se od sportista zahtijeva podvrgavanje specifičnim uslovima vježbanja, što iziskuje posebne fiziološke adaptacije, skoro je identično asketskim zahtjevima hrišćanstva. No, da bi ispravno shvatili sinergijsko shvatanje kinezioloških fenomena u sportu i hrišćanstvu, trebamo uparvo poći od fenomena *vježbanja*.

Vježbanje predstavlja proces *formiranja* motoričke vještine kao sposobnosti efikasnog izvođenja (motoričkog) zadatka.¹⁷²

Osnov svih kinezioloških problema predstavlja istraživanje *zakonitosti* upravljanja procesom ljudskog vježbanja. Međutim, nije sasvim lako fiksirati predmet istraživanja kineziologije, pošto je (taj predmet, odn. predmet kineziologije kao nauke) izuzetno kompleksan.¹⁷³ Otuda, možemo kategorisati četiri velike problemske kategorije kojima se bavi kineziologija. A to su: (1) kineziološka analiza motoričkih struktura, (2) dijagnostifikovanje stanja subjekta, koja (dijagnostika) sobom obuvata procjenu morfoloških karakteristika, te funkcionalnih karakteristika organskih sistema, motoričkih sposobnosti, intelektualnih sposobnosti, dinamičkih karakteristika, te razmatranje individualnog statusa/položaja u socijalnom miljeu; (3) analiza transformacionih operatora, a koja analiza podrazumijeva određivanje sadržaja, obima, modaliteta, kao i intenziteta aktivnosti usmjerenih ka postizanje cilja koji je precizno i jasno, kao prvo, definisan a, zatim, koji je društveno poželjan i prihvatljiv u smislu postizanja cilja u sportskim aktivnostima, školi, te bilo kojim poručjima aplikabilne kineziologije (kao što je, npr. kineziterapija). S rečenim u vezi jeste kineziološka metodologija

¹⁷² Са чим у вези је и, данас јако раширен, феномен *рекреације* који подразумева разоноду и оријепљење, а у једном широком смислу односи се на оствјежење, на чување здравља, забаву, одмор и релаксацију. Другим ријечима, „мање озбиљније” од вјежбања у смислу тренирања, а више као дјелатности којом се човјек бави у слободно вријеме употпуњујући њоме свој живот у најпозитивнијем смислу.

¹⁷³ Из тога разлога, сва кинезиолошка литература увијек започиње покушајем фиксирања теме којом се кинезиологија као наука бави. Само из тога примјера се види да је предмет кинезиологије а.) јако сложен и б.) релативно недефинисан. Но, овај недефинљиви карактер не значи то да кинезиологија не зна шта јој је предмет, одн. чиме се бави, него је у питању све већи обим науке, тј. „идење у корак” са епохом, што продукује разне моменте који се „укључују” у миље кинезиологије, а које моменте она научно фиксира, обрађује и елаборира својом методолошко-стручном апаратуром. Дакле, ради се о профилацији (научној) тема које пракса намеће науци.

koja je usmjerena na rješavanje pomenutih problema, a koja metodologija jeste fundirana na: a.) kineziometriji (tj. teoriji mjerenja, postupcima koji procjenjuju valjanost postupaka za mjerenje i opservaciju pojava koje su striktno predmet kineziologije), b.) (kineziološkoj) statistici (odn. statističkim metodama koje se primjenjuju na analizu podataka), i v.) (kineziološkoj) informatici (tj. korišćenju kompjuterâ prilikom obrade podataka dobijenih u procesu istraživanja).

Pomenute metode u kineziologiji imaju za cilj omogućavanje rješavanja osnovnih grupa problematike zakonitosti pri procesu vježbanja. Ti problemi su: (1) deskripcija – odn. opis određene pojave¹⁷⁴ ; (2) eksplanacija – tj. objašnjenje, što predstavlja postupak utvrđivanja uzroka i mehanizama koji regulišu određeni proces; (3) predviđanje (prediction) – tj. metode koje se upotrebljavaju u kineziologiji treba da omoguće (koliko-toliko precizno) utvrđivanje vjerovatnoće ponašanja, odn. uspjeha¹⁷⁵ , te (4) utvrđivanje zakonitosti – tj. utvrđivanje zakona po kome se odvija neki proces.¹⁷⁶

No, nas ovdje više interesuje vježbanje u smislu onoga što se naziva *fizičkom kulturom*. Pod „fizičkom kulturom” mislimo, prije svega, one specifične ljudske djelatnosti koje osciliraju između igre i ozbiljnosti kakva se nalazi u takmišarskim sportovima, a koje djelatnosti ne spadaju u domen proizvodnog rada uopšte. Da zvučimo manje „marksistički”, možemo reći da je fizička kultura ona čovjekova djelatnost koja predstavlja dio opšte kulture, a karakteriše je težnja ka znanju o fizičkom vježbanju. Dakako, pojam fizičke kulture je jako kompleksan, pošto on sobom implicira jako širok naučni spektar, kao što su biomehanika, fiziologija, sportska medicina, trening, način (sportske) ishrane, materijalno-tehnički uslovi samog (sportskog)

¹⁷⁴ Ово је јасно, пошто без познавања чинилаца (одређене) појаве, уопште није могућа процедура управљачког процеса вјежбања у операционом смислу. Дескрипција у кинезиологији јесте адекватном систематизацијом кинезиолошког поступка прикупљен број објективно мјерљивих података. А управо тако прикупљени подаци омогућавају дефинисање латентних стигми које су одговорне за реакције, те тек њихово јасно познавање даје могућност да се утврди најефикаснији систем мјера за промјену одређеног стања.

¹⁷⁵ Предикција подразумијева познавање фактора појаве, одн. процеса, као и њихове структуре. Оно што је битно за предикцију, није само знање о актуелном стању појаве, него и о оном стању које је пожељно у одређеном случају. Стога, имамо различите циљеве предикције, као што су агонски, рекреативни, едукативни и кинезитерапеутски.

¹⁷⁶ Најчешћи случајеви односе се на подручје операционализације циљева (неког) трансформационог процеса, подручја утврђивања општих, одн. специфичних обилежја различитих стања субјекта, те на подручје методе и модела по којима (би се требао) одвија(ти) одређени трансформациони процес

rada/djelovanja. Teorijski posmatrajući, sam pojam fizičke kulture sobom implicira prakseološku dimenziju, odn. faktum da pravilno korišćenje sporta predstavlja iznimno važan vid, ne samo fizičkog, nego i kulturnog *vaspitanja*.

Međutim, kako to prikazuje Pejt, vježbanje („training”) i sa njim cjelokupna fizička kultura se shvata kao veoma bitno, no njemu kao fenomenu se ne pridaje dovoljno pažnje, tako da je zadatak sportskih teoretičara i zagovornika zdravog načina života da se više aktiviraju na tom polju. Dakako, sama kultura vježbanja, da je tako nazovemo, zavisi i od podneblja.¹⁷⁷ Vježbanje predstavlja specifični rekreacioni (i ne samo rekreacioni, nego i predagoški) proces koji je usmjeren na usavršavanje motoričkih mogućnosti organizma, a koje usavršavanje ne manje podrazumijeva psihičke komponente ličnosti sa ciljem postizanja što boljih rezultata (u određenim sportskim aktivnostima).¹⁷⁸ Istina, zagovaranje zdravog načina života od strane ozbiljnih naučnika (a ne pojedinih entuzijasta) vrlo brzo je našlo odjeka u medicinskoj i opštoj javnosti, iz prostog razloga što se uvidjela pozitivna (djelotvorna) veza između vježbanja i zdravlja.¹⁷⁹ Štaviše, došlo se do uvida da je fizička aktivnost uzrok generalnog boljitka

¹⁷⁷ Тако, имамо интересантно истраживање, гдје су аутори по моделу Бурдјеове (Bourdieu, Pierre) социолошке методе, дошли до закључка да „праксеологија”, одн. праксеолошки модел („praxeological mode”) јесте кључ за разумијевање етнометодолошке и постструктуралистичке перспективе када је вјежбање у питању: на основу истраживања у Сјеверној Америци је 60% адулта слабо активно, док 25% није уопште активно. Аутори објашњавају да персонални и интраперсонални начин живота доводи до отпора („resistence”) вјежбању, одн. *љености*. Отуда, ослањајући се на Бурдјеа, аутори уводе *праксеолошки модел* као разумијевање да свакодневно вјежбање посебне индивидуе продукује шире структурално поље које *би могло* мотивисати/укључити (и) друге да вјежбају. Kerry R. McGannon and Michael K. Mauws, *Exploring the Exercise Adherence Problem: An Integration of Ethnomethodological and Poststructuralist Perspectives*, *Sociology of Sport Journal*, 19 (2002), pp. 67-89.

¹⁷⁸ Russel R. Pate, *Recent Statements and Initiatives on Physical Activity and Health*, *QUEST*, 47 (1995), pp. 304-310.

¹⁷⁹ „The relationship between physical activity and a wide variety of health markers (including mortality) is quickly becoming widely accepted. While interest in the relationship between physical activity and health is not new, the past four decades have resulted in major steps forward in defining the relationship between physical activity and health and quality of life, in having policy makers and professional organizations realize the validity of this evidence, and in implementing policy recommendations that will ultimately impact the lives of people around the globe.”, James R. Morrow, Jr. and Diane L. Gill, *Physical Activity, Fitness, and Health: Introduction*, *QUEST*, 47 (1995), p. 261. Cf. Jeffrey R. Lake, Gareth Stratton, Duncan Martin and

(poboljšanja) zdravlja i kvaliteta života uopšte,¹⁸⁰ i to kako na individualnom,¹⁸¹ tako i na globalnom nivou.¹⁸²

Sa druge strane, naročito će sportska psihologija davati na značaju sportu kao prevenciji, ne samo mentalnih bolesti uopšte,¹⁸³ nego i samoubistva,¹⁸⁴ a što će preventivno proučavati isticanjem mentalne jačine i aretoloških karakteristika sportiste.¹⁸⁵

Mike Money, *Physical Education and Sustainable Development: An Untrodden Path*, QUEST, 53 (2001), pp. 471-482.

¹⁸⁰ Charles B. Corbin, *Physical Education As an Agent of Change*, QUEST, 54 (2002), pp. 182-195. Корбенов рад је значајан због тога што проблематику приказује историјски.

¹⁸¹ Rod K. Dishman, *The Problem of Exercise Adherence: Fighting Sloth in Nations With Market Economies*, QUEST, 53 (2001), pp. 279-294.

¹⁸² Wojtek Chodzko-Zajko, *Successful Aging in the New Millennium: The Role of Regular Physical Activity*, QUEST, 52 (2000), pp. 333-343.

¹⁸³ О томе да је спорт (спортска активност) превентива против депресије и менталних болести, показује следећа студија: J.Martin Ramirez, Poveda de Augustin, J.Gonzales Cajal, *Depression and Sport*, International Journal of Sport Psychology, 9 (1978), pp. 199-204. Ср. Lois Michaud Tomson, Robert P. Pangrazi, Glenn Friedman and Ned Hutchinson, *Childhood depressive Symptoms, Physical Activity and Health Related Fitness*, Journal of Sport & Exercise Psychology, 4 (2003), pp. 419-439, - гдје аутори показују да је физичка активност превенција за све већу пораст депресије као менталне болести код дјецe (према наводима: *Depression in children and adolescents: A fact sheet for physicians*, National Institute of Mental Health, NIH Publication No. 00-4744, Bethesda, MD, 2000.)

¹⁸⁴ David Lester, Michele Battuello, Marco Innamorati, Ilaria Falcone, Enrica de Simoni, S. Diletta del Bono, Roberto Tatarelli, Mauricio Pompili, *Participations in sports activities and suicide prevention*, International Journal for Sport Psychology, 41 (2010), показују да бављење спортом смањује ризик уопште од менталних и поремећаја расположења: „Therefore physical activity has been suggested as a potential protective agent that may reduce the prevalence of mental health disorders and suicidal behaviors among adults and adolescents, and this has led some professionals to build prevention programs based on the promotion of sport activities.”, p. 60.

¹⁸⁵ Ментална снага спортисте доприноси „a high sense of self-belief and an unshakable faith that they control their own destiny, these individuals can remain relatively unaffected by competition and adversity.”, P. Clough, K. Earle and D. Sewell, *Mental toughness: The concept and its measurement*, in: I. Cockevill (ed.), *Solutions in Sport Psychology*, Thomson, London, 2002. Наводим према: Adam R. Nichols, Andrew R. Levy, Remco C.J. Polman, Lee Crust, *Mental toughness, Coping Self-Efficacy, and Coping effectiveness among athletes*, International Journal for Sport Psychology, 42 (2011), p. 513. Cf. Dale H. Shunk, *Self-Efficacy, Motivation, and Performance*, Journal of Applied Sport Psychology, 7 (1995), pp. 112-134.

Dakako, s tim u vezi je i (jako širok) pojam *fizičkog vaspitanja*, a što možemo „definisati” kao plansku i sistematsku aktivnost koja putem tjelesnog vježbanja¹⁸⁶ razvija (kao pedagoški proces u cjelini) čovjekovu ličnost. Dakle, fizičko vaspitanje predstavlja *obrazovanje* kao sastavni dio vaspitanja koji je prevashodno fokusiran na sticanje (i, kasnije, usavršavanje) kinetičkih sposobnosti za njihovu aplikaciju u životu uopšte.¹⁸⁷ S druge strane, Mejerova, kao i Marš i Džonson, pokazuju da je fizičko obrazovanje primarno bitno za *moralno* profilisanje djece kao (budućih) ljudi, te se fizičko vaspitanje ne shvata samo usko-somatski, nego u mnogo širem smislu.¹⁸⁸ Luis i Sutonova će naglasiti da je vježbanje suštinski momenat well-being-a.¹⁸⁹ Ono što autori posebno naglašavaju, jeste činjenica da je fizičko vježbanje isključivo *ljudska djelatnost*, te da se ista ne može pojaviti izvan čovjeka, odn. njegovog kretanja.

Ono, pak, što je generalni stav svih sportskih teoretičara koji se bave relacijom fizička aktivnost-kvalitetan (zdrav) život jeste to, da je fizička aktivnost preventiva mnogih bolesti,¹⁹⁰

¹⁸⁶ О физиолошким аспектима вјежбања, ср. класично де Вријево дјело: Herbert A. deVries, *Physiology of Exercise, for Physical Education and Athletics*, 3-rd ed., Wm.C. Brown Company Publishers, Dubuque, Iowa, 1980.

¹⁸⁷ О генералном (позитивном) значају физичког образовања за правилан психофизички развој дјеце, указује: Thomas W. Rowland, *Developmental Aspects of Physiological Function Relating to Aerobic Exercise in Children*, *Sports Medicine*, Vol.10, No.4 (1990), pp. 255-266.

¹⁸⁸ Бредмајерова показује, између осталог, да су дјеца која редовно вјежбају мање агресивна, ср. Brenda Jo Light Bredemeier, *Children's Moral Reasoning and Their Assertive, Aggressive, and Submissive Tendencies in Sport and Daily Life*, *Journal of Sport & Exercise Physiology*, 16 (1994), pp. 1-14; Cf. Herbert W. Marsch and Steven Johnson, *Physical Activity: Relations to Field and Technical Indicators of Physical Fitness for Boys and Girls Aged 9-15*, исти број, стр. 83-100.

¹⁸⁹ „Exercise can not only improve one's physiological development, but also promote psychological well-being.”, Michael Lewis and Anna Sutton, *Understanding Exercise Behavior: Examining the Interaction of Exercise Motivation and Personality in Predicting Exercise Frequency*, *Journal of Sport Behavior*, 34, No.1., p. 83. То је, према другим ауторима, нарочито важно када је у питању васпитање дјеце: Jacob E. Barkley, Edward J. Ryan, David Bellar and Matthew V. Bliss, *The Variety of Exercise Equipment and Physical Activity Participation in Children*, *Journal of Sport Behavior*, 34, No.2, pp. 137-149.

¹⁹⁰ Што је смјели закључак (смјели јер се односи на све болести) Монтоја у његовом значајном осврту: Henry J. Montoye, *Introduction: evaluation of some measurements of physical activity and energy expenditure*, *Medicine & Science in Sport & Exercise. Official Journal of the American College of Sport Medicine*, Vol. 32, No.9 (2000), pp. S439-S441. Ср. сљедеће интересно истраживање, гдје аутори, између осталог, показују позитиван ефекат физичке активности код особа заражених HIV вирусом:

naročito sve učestalijih kardiovaskularnih i koronarnih oboljenja.¹⁹¹ I ovdje se ne može napraviti precizna demarkaciona linija gdje prestaje generalno bavljenje fizičkim vaspitanjem, a gdje počinje fenomen poznat kao *Wellness*. Zbog čega to kažemo? Prije nego pređemo na našu temu, samo na čas da vidimo šta je to – u najkraćim crtama - *Wellness*.¹⁹²

Danas kada govorimo o *Wellness*-u, primarno je riječ o individualnim vrijednostima¹⁹³ koje ljudi smatraju važnim, a koji su u najkraćim crtama mogu svesti pod sljedeće vrijednosti: živjeti zdravo, osjećati se dobro, izgledati lijepo i biti „fit”. Shodno ovim vrijednostima, konsekventno iz istih proizilaze aktivnosti, odn. načini ponašanja, iz kojih se može izvući zaključak da nije riječ o statičkom konceptu, nego dinamičkom, a koja dinamika je relativna, pošto zavisi od subjektivnih karakteristika onih koji ih upražnjavaju. Shodno tome, *Wellness* možemo sagledavati kao *stanje* zdravlja, a koje stanje podrazumijeva trihotomičnu harmoničnost tijela, duha i uma, u sinergiji sa samoodgovornošću, fizičkom aktivnošću,¹⁹⁴ zdravom ishranom, mentalnom aktivnošću, edukacijom.¹⁹⁵ Preventivnim vježbama, prema istraživanju Feferove,

James Gillett, Roy Cain and Dorothy Pawlich, *Moving Beyond the Biomedical: The Use of Physical Activity to Negotiate Illness*, *Sociology of Sport Journal*, 19 (2002), pp. 370-384.

¹⁹¹ Што показује следећи оглед: Arthur S. Leon and Jane Nostrom, *Evidence of the Role of Physical Activity and Cardiorespiratory Fitness in the Prevention of Coronary Heart Disease*, *QUEST*, 47 (1005), pp. 311-319. Ср. следећи увид: „It is now well established that physical exercise has beneficial effects on human health. The link between physical activity and psychological indicators of health and mortality is firmly supported by empirical data. As a result, lack of exercise has been promoted to the same level with smoking, obesity, hypertension, and cholesterol as a primary risk factor for coronary heart disease.”, Seppo E. Iso-Ahola and Brian St. Clair, *Toward a Theory of Exercise Motivation*, *QUEST*, 52 (2000), p. 131.

¹⁹² Из простог разлога, пошто оно што слиједи има много додирних тачака са општим моментима *Wellness*-а.

¹⁹³ О позитивности *Wellness*-а, ср. следеће запажање: „The invaluable benefits of participation in physical exercise for individual well-being and health have been widely recognized by psychological research on sport and physical exercise.”, Adalgisa Battistelli, Francesco Montani, Luciano Bertinato, Selene Uras, Marco Guicciaroli, *Modelling competence motives and physical exercise intentions: The role of individual, social, and environmental characteristics*, *International Journal of Sport Psychology*, 43 (2012).

¹⁹⁴ О вези *Wellness*-а са физичким васпитањем, које ће касније постати обрасцом за добро понашање (Brinthead, T., Kang, M. and Anshel, M. (2013), p. 7.

¹⁹⁵ Jerome Doraisamy, *The Wellness Doctrine – for Law Students & Young Lawyers*, преузето са: <https://www.thewellnessdoctrines.com/defying-wellness-fundamentalconcepts.sv.R%E2%86%A6>, 21. Dec. 2015, 01:14.

sklonije su žene od muškaraca, naročito kada su zapadna društva u pitanju.¹⁹⁶ No, prema drugim autorima one su sklonije i češćem korišćenju zdravstvenih usluga nego muškarci, što govori o većoj brizi, ali i strahu od eventualne poremećenosti zdravlja, što kod muškaraca nije slučaj (te se, na osnovu toga, može uočiti veća psihička jačina kod muškaraca).¹⁹⁷ Dok izvjesni autori naglašavaju mušku dominaciju,¹⁹⁸ pojedini autori, doduše, kažu da nema razlike u predodređenosti muških i ženskih sportista.¹⁹⁹ No, na stranu muško-ženska polarizacija, rezultati pokazuju drugačije, pozitivno stanje: „The results of a number of recent reviews and meta-analyses have supported the idea that exercise can have positive psychological effects, including reducing anxiety and depression.”²⁰⁰

Vidimo iz do sada rečenog, a u vezi sporta konkretno, da je fokus istraživanja usmjeren na ono što će Megvajer istraživati kao problem „tijela u sportu”.²⁰¹ On će prikazati da je tijelo (u sportu) u fokusu tri polja istraživanja: (1) *kako* ljudska, biološka i psihološka, te sociokulturna

¹⁹⁶ Ines Pfeffer, (2012: 178).

¹⁹⁷ Kandrack, M.A., Grant, K.R., Segall, A. (1991). С тим у вези, жене бирају некомпететивне спортове, као што су аеробик, плес, пливање, док мушкарци преферирају активности, попут америчког фудбала или рукомета, те уопште ризичних (тзв. екстремних) спортова, што показују: S.Schneider, B. Seither, S. Tönges, H. Schmitt, (2006).

¹⁹⁸ Аутори су користили IAT тест (Implicit Association Test) на узорку од 100 студената, те дошли следећих резултата: да су мушкарци предиспонирани за спорт, док жене могу да буду само приближно једнаке у „женским” спортовима, пошто су жене „less masculine than by males.” M. Harelil and J. Greer, *The influence of gender-role socialization, media use, and sports participation on perceptions of gender appropriate sports*, Journal of Sport Behavior, 32 (2009), p. 223. Аутори, даље, кажу да мушки учесници теста уопште немају *осјећај* („sensitive”) за жене у спорту, док су женски учесници „помирени” са том чињеницом. Ср. Corentin Clément-Guillot, Aïna Chalabaev, Paul Fontayne, *Is sport still a masculine domain? A psychological glance*, International Journal of Sport Psychology, 43 (2012), pp. 76-77.

¹⁹⁹ Albert V. Carron, Michelle M. Colman, Jennifer Wheeler, Diane Stevens, *Cohesion and Performance in Sport: A Meta Analysis*, Journal of Sport & Exercise Psychology, 24 (2002), p. 172.

²⁰⁰ Judy J. Firth, John H. Kerr, George V. Wilson, *Immediate improvements in emotion and stress following participation in Aerobics, Circuit Training and Tai Chi*, International Journal of Sport Psychology, 42 (2011), p. 480. Ср. класичан рад: S.J.H. Biddle and N. Mutrie, *Psychology and physical activity: Determinants, well-being and interventions*, Routledge, London, 2011.

²⁰¹ Joseph Maguire, *Bodies, Sportscultures and Societes: A Critical Review of Some Theories in the Sociology of the Body*, International Review for the Sociology of Sport, 28 (1993), p. 34.

dimenzija utiče na sport; (2) kako *rasa*²⁰², *pol i godine* (nejednakost, „inequalities”) utiču na sport, i (3) pozicija gdje se izvjesni ljudi tretiraju superiorniji zbog protekcije.

Dalje, ono što sport čini sportom na individualnom planu, jeste pojam *motivacije* sportiste. Pojedini autori će čak ići dotle, da će zagovarati tezu da je motivacija bitna čak koliko i fizičke predispozicije,²⁰³ gdje se razlikuje *intrinzična*²⁰⁴ i *ekstrinzična*²⁰⁵ motivacija.²⁰⁶ S druge strane, autori poput Tupmana tvrde da je *povezanost* („cohesion”) najvažniji faktor.²⁰⁷

²⁰² Појам **pace** у спорту је итекако битан: Jacco van Sterkenburg, *Dominant discourses about race/ethnicity and gender in sport practice and performance*, International Review for the Sociology of Sport, 39 (2004), pp. 301-320. Да је раса доминантан фактор превасходно у западним друштвима, показује: G. Dines and J.M. Humez, *Preface*, in: G. Dines and J.M. Humez (eds.), *Gender, Race, and Class in Media*, SAGE, Thousands Oaks, CA, 1995., pp. xvii-xxi. (Но, како аутори наглашавају, то је још увијек *taboo* тема међу истраживачима, - наравно, овдје говоримо о америчким ауторима гдје је расизам, ако не забрањен у потпуности, а оно скрајнут у страну). Но, нарочито у англосаксонском: S. Hall, *The Whites of their Eyes: Racist Ideologies and the Media*, in: G. Dines and J.M. Humez, loc. cit., pp. 18-27. О расизму у спорту ср. значајну студију: Jonathan A. Long and Mike J. McNamee, *On the moral economy of racism and racist rationalisations in sport*, International Review for the Sociology of Sport, 39 (2004), pp. 405-420. Мекфирсон овако обашњава појаву расизма у спорту: „Unwitting racism can arise because of lack of understanding, ignorance of mistaken beliefs. It can arise from well intentioned but patronising words of action. It can arise from unfamiliarity with the behavior of cultural traditions of people or families from minority ethnics communities (...)”, Sir William Macpherson, *Report of the Stephen Lawrence Inquiry*, Stationery Office, London, 1999., pg. 6.17. <http://www.archive.official-documenties.co.uk/document/cm42/4262/4262/.htm>.

²⁰³ Како наводе Елисон и Патриц: Jeff Elison and Julie A. Partridge, *Relationship among Motivation, Gender, and Cohesion in a Simple of Collegiate Athletes*, Journal of Sport Behavior, 35 (1998), p. 62. Cf. Michael Reinboth and Joan L. Duda, *The Motivational Climate, Perceived Ability, and Athletes' Psychological and Physical Well-Being*, The Sport Psychologist, 18 (2004), pp. 237-251.

²⁰⁴ R.J. Brustad, *Affective outcomes in competitive youth sport: The influence of intrapersonal and socialization factors*, Journal of Sport and Exercise Psychology, 10 (1988), pp. 307-321.

²⁰⁵ J. Kowal and M.S. Fortier, *Motivational determinants of flow: contributions from self-determination theory*, The Journal of Social Psychology, 139 (1999), pp. 355-368.

²⁰⁶ M. Haggard and N. Chatzisarantis, *Intrinsic motivation and self-determination in exercise and sport*, Human Kinetics, Champaign, Illinois, 2008., p. 76, et pass.

²⁰⁷ P.D. Turman, *Coaches and cohesion: The impact of coaching techniques on team cohesion in the small group sport setting*, Journal of Sport Behavior, 11 (2003), pp. 86-104.

Na izvan-subjektivnom planu, sportista kao takav treba da i sâm bude motivacioni faktor, odn. ono što Dire i Volfova nazivaju „herojima u sportu”, naglašavajući da takvi sportisti, pored takmičarskih uspjehâ, jesu uzor (herojski, kako oni kažu) primarno zbog njihovih ljudskih *vrlina* („virtue”), te da upravo ta aksiološka komponenta i čini od njih uzore (odn. heroje).²⁰⁸ Interesovanje za ličnost sportiste proishodi iz njegovih (eventualnih) pozitivnih moralnih karakteristika.²⁰⁹ Naravno, ovdje je tanka linija između normalne motivacije, dešava se nasilno pokušavanje da se dostigne cilj po svaku cijenu, a što se manifestuje krajnje (ne-sportskim) individualizmom (sebičnošću). Pošto se željeni rezultat ne može postići normalnim (fisičkim) metodama, savremeni sport je suočen sa sve učestalijom problematikom nedozvoljenih sredstava (tzv. „dopping”), i to ne samo kod početnika, nego i kod vrhunskih sportista.²¹⁰ Težnja ka vrhunskim rezultatima dovela je proteklih godina do strahovite manipulacije – ni manje ni više – nego sa organizmima samih sportista. Iznurujući i do iznemoglosti zahtjevni treninzi, kao i nenormalna težnja da se postigne čak i nemoguće u što bržem roku,²¹¹ dovodi kod sportista do toga da sve više pribjegavaju nedozvoljenim sredstvima. A, obično, bez obzira na posljedice. Sa druge strane, ne mogu se za doppingovanje optužiti samo sportisti, nego sportsko-industrijska mašinerija koja samo gleda na profit, ne obazirući se na eventualne posljedice koje mogu

²⁰⁸ Pascal Duret and Marion Wolff, *The Semiotics of Sport Heroism*, International Review for Sociology of Sport, 29 (1994), p. 144-5. Cf. Irina Bykhovskaya, *Sports, New Way of Thinking and Human Values*, International Review for Sociology of Sport, 26 (1991), pp. 198-199.

²⁰⁹ А то има разлога, јер „(T)his interest stems from the long-held belief that sportspersonship is a reflection of strong character and advanced moral functioning and that appropriately designed physical activity experiences can enhance it.”, Fabienne d’ Arripe-Longueville, Nathalie Pantaléon, Alan L. Smith, *Personal and situational predictors of sportpersonship in young athlete*, International Journal of Sport Psychology, 37 (2006), pp. 38-39.

²¹⁰ Хикала при анализи допинга у помоћ призива чак и Хабермаса: Juha Heikkala, *Modernity, Morality, and the Logic of Competing*, International Review for Sociology of Sport, 28 (1993), pp. 355-371; Jurgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, transl. by Christian Lenhard and Shierry Webber Nicholson, MIT Press, Cambridge, Mass., 1991. Cf. Gunnar Breivik, *Dopping Games – A Game Theoretical Exploration of Dopping*, International Review for Sociology of Sport, 27 (1992), pp. 235-255.

²¹¹ Otto Penz, *Sport and Speed*, International Review for Sociology of Sport, 25 (1990), pp. 157-167.

nedozvoljena sredstva imati po atletu.²¹² No, na stranu marketinška dimenzija menadžerstva²¹³, ima tu nečega zdravog kada je čovjekova ličnost u pitanju: inherentna težnja čovjeka da bude sve bolji i sve uspješniji se manifestuje u svim aspektima čovjekovog života, pa i u sportu. Naravno, ovim ne želimo da opravdamo dopingovanje u sportu, nego da pokažemo da je ono što je zdravo, jeste da je čovjek biće koje teži da bude bolje, uspješnije, savršenije (a što je u samoj srži sporta kao takvog, no i u samoj srži pravoslavne ontologije kao takve, a što smo vidjeli kada smo prikazivali težnju ka spasenju).²¹⁴

Dakako, s rečenim u vezi javlja se još jedan fenomen, koji je u vezi sa gorepomenutim u negativnom smislu, odn. kada (zdrava) težnja ka uspjehu pređe granice sportskog, te se javlja nus-produkt, a to je sveprisutniji fenomen *nasilja u sportu*. Tako, Gilbert razlikuje četiri vrste nasilja u sportu, i to: a) *fisičko* nasilje (koje je najprisutnije u džudou, karateu, nogometu i košarci); b) *verbalno* nasilje (koje je najprisutnije u tenisu, odbojci, fudbalu, košarci i plivanju); v) *psihičko* nasilje (u tenisu, odbojci, stonom-tenisu i plivanju, i iv.) *varanje* („cheating”), a koje je prisutno u streljaštvu i plivanju. Jedini nenasilan („nonviolence”) sport je, po njemu, streljaštvo.²¹⁵ Daning će pokazati da je nasilje u sportu odraz nasilja u društvu,²¹⁶ dok će Mesner

²¹² Heinz-Dieter Horch, *Does Government Financing have a Detrimental Effect on the Autonomy of Voluntary Association? Evidence from German Sport Clubs*, *International Review for Sociology of Sport*, 29 (1994), pp. 278-280.

²¹³ Овдје имамо једну ситуацију која **уопште** нија новост у спорту. У већ наведеној *Историји Грчке*, каже се недвосмислено да је пропадање спортског идеала примјећено већ у римско доба, а што је најуже повезано са професионализмом. Ту се наводи „(Н)адметање мимо правила, подмићивање противника, купопродаја побједе поткупљивањем (...)”, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους Εκδοτική Αθηνών*, том ΣΤ, σ. 485-487. Дакако, када је менаџерство и спорт у питању, Бокман показује да је *модерни спорт* неодвојив/условљен економским интересом: Dieter Bökemann, *Sports Technology and Choice of Location Individual Evaluation of Sports Facilities*, *International Review for Sociology of Sport*, 28 (1993), pp. 299-300.

²¹⁴ Отуда, не изненађује једна друга крајност којој су склони спортисти, а која крајност није прошла незапажено у научним круговима, а то је феномен *сујевјерја* код спортиста: Judy Becker, *Superstition in Sport*, *International Journal for Sport Psychology*, 6 (1975), p. 152, гдје ауторка у закључку каже: „For many (спортисте, прим. Г.Г.) the pressure is reduced by the practice of superstition.”

²¹⁵ Sébastien Guilbert, *Sport and Violence. A Typological Analysis*, *International Review for the Sociology of Sport*, 39/1 (2004), p. 49.

²¹⁶ Eric Dunning, *Sociological Reflections on Sport, Violence and Civilization*, *International Review for the Sociology of Sport*, 25 (1990), pp. 65-82.

jasno naglasiti širu *socijalnu* dimenziju sportskog nasilja.²¹⁷ Oba autora će se složiti u jednom, a to je da nasilje u sportu nije autonoman fenomen, nego zavisi od izvansportskih faktora.

Gore rečeno se može objasniti (ne i opravdati kada je nasilje – dakle, nešto a priori ne-sportsko) samom suštinom sporta, a koju suštinu karakteriše raznovrsnost psihičkih doživljaja zasnovanih na borbi (borbenosti), odn. *takmičenju*. Upravo zbog težnje ka maksimalnim dostignućima, kompetitivni momenat povećeva vjerovatnoću međusobne agresivnosti i rivaliteta koji rađaju nasilje. No, kompetitivni momenat koji je zastupljen u sportu ne treba da pređe u osnovni postulat Darwinove koncepcije evolucije, nego da bude u službi djelatnosti da se bolje (i brže) postigne cilj kojim sportista kao pojedinac, a njegove kolege takmičari takođe, istovjetno teže. Upravo *na taj način* sport predstavlja ne borbu na život i smrt, nego *oplemenjenu* borbu koju je čovjek razvio da bi postao što bolji: u ovom momentu uviđamo da razvoj kompetitivnog (takmičarskog) duha recipročno i simultano služi razvijanju (što bolje) čovjekove ličnosti. Naravno, ako bi isključili faktor (pomenute) borbe, sport ne bi bio ništa drugo do li *igra*, a što nije ništa drugo do li jedna aktivnost koja za svrhu nema ništa drugo do li samu sebe, odn. koja sobom ne nosi onu draž da čovjek (sportista) postane bolji, plemenitiji, jači, zdraviji, - uz permanentnu i nikada završenu i zadovoljenu težnju da bude (još) bolji, time što bi prevazišao recentne, postignute rezultate.

No, ono što mi mislimo da je važan faktor, pogotovo kada su kompetitivni sportovi u pitanju, jeste *mentalna jačina* sportiste, a koji faktor – na individualnom nivou – predstavlja vrlo interesantno polje istraživanja (naravno, s tim u vezi je i slična karakteristika *samopouzdanja*²¹⁸). Mentalna jačina i, s njom u vezi, psihička stabilnost, predstavlja bitan faktor za uopšte psihologiju sporta. Otuda, sport se ne može zamisliti bez intelektualnog vježbanja, odn. umnog treniranja. No, savremeno stanje u sportu je takvo da, na žalost, intelektualni trening daleko

²¹⁷ „Violence in sport’ is widely viewed as a social problem.”, Michael A. Messner, *When bodies are weapons: Masculinity and violence in Sport*, International Review for the Sociology of Sport, 25 (1990), p. 203. Cp. Kevin Young, *Violence in the Workplace of Professional Sport from Victimological and Cultural Studies Perspectives*, International Review for the Sociology of Sport, 26 (1991), pp. 9-10.

²¹⁸ Kako pokazyjy: Catherine E. Amiot, Patrick Gaudrean, Céline M. Blanchard, *Self-Determination, Coping, and Goal Attainment in Sport*, Journal of Sport & Exercise Psychology, 26 (2004), pp. 396-411. Cp. John C. Spence, Kerry R. McGannon, Pauline Poon, *The Effect of Exercise on Global Self-Esteem: A Quantitative Review*, Journal of Sport & Exercise Psychology, 27 (2005), pp. 311-334.

zaostaje za fizičkom pripremom.²¹⁹ Psihička stabilnost jeste apsolutno *zavisna* od fizičke, reći će Geronova,²²⁰ a što nam predstavlja povod za razmatranje sljedeće teme koja nam se čini bitna za uopšte naš rad, a to je faktor *stresa/uznemirenosti* kod sportista. (Ono što predstavlja protiv-pol stresu u sportu, jeste *humor*, te pojedini autori uzrok stresa vide u manjku, odn. nedostatku humora.²²¹ No, stres je mnogo ozbiljniji problem od pukog nedostatka smijeha.). Da sport može biti itekako *stresan*, ne predstavlja nikakvu novost,²²² nego je čak ozbiljno polje istraživanja kada je sport u pitanju.²²³ Psihometrijska ispitivanja su pokazala da je korelativnost između onoga što se naziva *sposobnost* i cilja, uvijek *pozitivna*. Problem se javlja onoga momenta kada se ono- interesno pojavi kao prevashodno, osnovno, te dolazi do kolizije u samoj ličnosti sportiste, te se javlja stres kao konsekvencija.²²⁴ U skorije vrijeme, istraživači sportske psihologije su itekako

²¹⁹ Да је ментална јачина битна, кроз каледоскопски преглед литературе и истраживања, показује: Declan Connaughton, Sheldon Hanton, Graham Jones and Ross Wadey, *Mental toughness research: Key issues in this area*, International Journal of Sport Psychology, 39 (2008), pp. 192-204. Ср., такође: Richard C. Thelwell and Iain A. Greenlees, *Developing Competitive Endurance Performance Using Mental Skills Training*, The Sport Psychologist, 17 (2003), pp. 318-337, - гдје аутори на примјеру десет учесника тријатлона показују већу издржљивост (фисичку) која *зависи од* менталне, а која је постигнута техником опуштања („relaxation“), замишљања („imagery“) и разговора са самим собом („self-talk“) током такмичења. О социјалној димензији међузависности фисичке активности и менталног здравља, ср. следећу студију: Rod K. Dishman, *Physical Activity and Public Health: Mental Health*, QUEST, 47 (1995), pp. 362-385.

²²⁰ Ema Geron, *Differences Between Sport-Form and Physical Fitness from a Psychological Point of View*, International Journal of Sport Psychology, 7 (1976), pp. 133-142.

²²¹ Eldon E. Snyder, *Sociology of Sport and Humor*, International Review for the Sociology of Sport, 26 (1991), pp. 119-131.

²²² K.C. Kowalski and P.R. Crocker, *Development and Validation of the Coping Function Questionnaire for adolescents in sport*, Journal of Sport & Exercise Psychology, 23 (2001), p. 137.

²²³ „The transactional perspective of stress and coping is the most cited model in the sport psychology literature, with over 80% of sport studies adopting this approach.“, Clive W. Reeves, Adam R. Nichols and Jim McKenna, *Longitudinal analyses of stressors, perceived control, coping, and coping effectiveness among early and middle adolescent soccer players*, International Journal of Sport Psychology, 42 (2011), p. 187. Cf. Guy Faulkner and Stuart J.H. Biddle, *Exercise and Depression: Considering Variability and Contextuality*, Journal of Sport & Exercise Psychology, 26 (2004), pp. 3-4.

²²⁴ Cory B. Niefer, Meghan H. McDonough, Kent C. Kowalski, *Coping with social psychique anxiety among adolescent female athletes*, International Journal of Sport Psychology, 41 (2010), pp. 369-385.

fokusirani na ovu pojavu, iz prostog razloga što se napetost, odn. anksioznost i stres sve prisutniji i u pojedinacnim i u grupnim sportovima.²²⁵ No, mada se može naići na gledište da je stres nešto pozitivno, stimulativno u kompetitivne svrhe poboljšanja vježbanja, što će produkovati što bolji rezultat²²⁶ (u smislu „pozitivne treme“²²⁷), pojedini autori to smatraju, ni manje-ni više, nego *praznovjerjem* („superstition“).²²⁸ Većina autora smatra da je stres *negativan momenat* u sportu,²²⁹ mada mnogo manji broj misli drugačije.²³⁰

²²⁵ „In recent years, sport psychology researchers have given increased attention to how athletes cope with stress.”, Peter R. Giacobbi, Jr., Taryn K. Lynn, Jaclyn M. Wetherington, Jamie Jenkins, Melissa Bodendorf and Brad Langley, *Stress and Coping During the Transition to University for First-Year Female Athletes*, *The Sport Psychologist*, 18 (2004), p. 1.

²²⁶ Нарочито такмичарске стресне ситуације представљају поље истраживања протеклих година, како показују: Joanne Butt, Robert Weinberg and Thelma Horn, *The Intensity and Directional Interpretation of Anxiety: Fluctuations Through Competition and relationship to Performance*, *The Sport Psychologist*, 17 (2003), pp. 35-6.

²²⁷ Лоример даје дефиницију тreme/узнемирености приликом такмичења: „Anxiety experienced during competition, known as competitive anxiety, can be defined as the feelings of apprehension an individual may experience *in response to perceived threats* during competition. Clearly there are situations in sport where athletes will doubt their own ability to put accros a desired impression, either because of their own perceived lack of ability or due to external factors.”, Ross Lorimer, *The relationship between self-presentational concerns and competitive anxiety: The influence of Gender*, *International Journal of Sport Psychology*, 37 (2006), p. 318. На истом мјесту аутор дефинише ситуацију у којој долази до онога што он назива *социјалном* тremом, ријечима: „It has been suggested that where people are highly motivated to portray a particular impression but feel unable to do so, they will perceive a threat to their desired social-identity resulting in feelings of apprehension. This is known as social anxiety.”, *ibid.* Cp. B. Schlenker and M. Leary, *Social anxiety and self-presentation: a conceptualization and model*, *Psychological Bulletin*, 92 (1982), pp. 641-669. Cp. Kimberley L. Gammage, Kathleen A. Martin Ginis and Craig R. Hall, *Self-Presentational Efficacy: Its Influence on Social Anxiety in an Exercise Context*, *Journal of Sport & Exercise Psychology*, 26 (2004), pp. 179-190.

²²⁸ Vassilis Barkoukis, Stefanos Perkos, Sotiris Kokkinopoulos, Christos Rossios, *Superstitious beliefs as moderators in the achievement goals: competitive anxiety relationship*, *International Journal of Sport Psychology*, 43 (2012), pp. 438-456.

²²⁹ T. Woodman and L. Hardy, *A Case study of organisational stress in elite sport*, *Journal of Applied Sport Psychology*, 13 (2001), pp. 207-238.

²³⁰ B.M.R.Voight, J.L. Callaghan and T.A. Ryska, *Relationship between goal orientations, self-confidence and multidimensional trait anxiety among Mexican-American female youth athletes*, *Journal of Sport*

Kada je u pitanju *izvor* stresa u sportu, pojedini autori su mišljenja da su to sporadični momenti u toku igre (npr. utakmice),²³¹ dok drugi pokazuju da ne postoji *jedinstveni* izvor stresa.²³² Pojedini autori prave diferencijaciju između „pozitivnog stresa” („treme”),²³³ koji je dobrodošao u takmičarskim sportovima, i „permanentnog stresa” („perceived stress”), koji je poguban.²³⁴ Sa takvom konstatacijom se neće složiti Polman i Bordles, koji će izričito zastupati tezu da stres ne valja, odn. apsolutno je nepoželjan u sportu uopšte.²³⁵ Pojedini autori – sa čime se slažemo – uzrok stresa vide u težnji za što boljim ostavljanjem utiska (ne samo rezultatom), i to ne samo kod gledalaca (publike), nego i kod trenera, partnera, članova porodice, itd.²³⁶ Što se tiče *emocija* u sportu, Lazarus²³⁷ razlikuje: i.) *pozitivno* obojene („positively toned emotions”): „compassion, gratitude, happiness, hope, love, pride and relief”, i ii.) *negativne*: „anger, anxiety, disgust, envy, fright, guilt, jealousy, sadness and shame.” Ono što on na jednom drugom mjestu pokazuje jeste to, da takmičari *nisu* u stanju da razlikuju stres od emocija, te je na sportskim

Behavior, 23 (2000), pp. 271-288. Cf. Eva A. Vadocz, Craig R. Hall, Sandra E. Moritz, *The Relationship Between Competitive Anxiety and Imaginary Use*, Journal of Applied Sport Psychology, 9 (1997), pp. 241-253.

²³¹ Mark A. Anshel and Robert S. Weinberg, *Sources of Acute Stress in American and Australian Basketball Referees*, Journal of Applied Sport Psychology, 7 (1995), p. 15.

²³² Како то показују: Martin Eubank, Dave Collins and Nick Smith, *Anxiety and Ambiguity: It's All Open to Interpretation*, Journal of Sport & Exercise Psychology, 24 (2002), pp. 239-253.

²³³ О многострукости и (емоционалном) утицају трема по спортисте, показују: Stephen D. Mellalien, Sheldon Hanton and Graham Jones, *Emotional Labeling and Competitive Anxiety in Preparation and Competition*, The Sport Psychologist, 17 (2003), pp. 162-167.

²³⁴ Adam R. Nicholls, Remco C.J. Polman, Andrew R. Levy and Johan Hulleman, *An explanation for the fallacy of facilitative anxiety: stress, emotions, coping, and subjective performance in sport*, International Journal of Sport Psychology, 43 (2012), pp. 274-5.

²³⁵ Remco Polman and Erica Borkoles, *The Fallacy of directional anxiety*, International Journal of Sport Psychology, 42 (2011), pp. 303-4.

²³⁶ На то указују следећи радови: Lynette L. Craft, T.Michelle Magyar, Betsy J. Becker and Deborah L. Feltz, *The Relationship Between the Competitive State Anxiety Inventory-2 and Sport Performance: A Meta-Analysis*, Journal of Sport & Exercise Psychology, 25 (2003), pp. 44-64; Brian C. Focht and Heather A. Hausenblas, *State Anxiety Responses to Acute Exercise in Women With High Social Psychuque Anxiety*, Journal of Sport & Exercise Psychology, 25 (2003), pp. 123-4.

²³⁷ R.S. Lazarus, *How emotions influence performance in competitive sports*, The Sports Psychologist, 14 (2000), p. 230.

psiholozima da razgraniče i *utiču* na sportiste u cilju poboljšanja²³⁸ njihovih (sportista) *rezultata*.²³⁹ Ispitivanje sportista raznih profila dovela su do uvida da posebni treninzi u sferi sportske mehanike ima efekta na fiziologiju, te psihičke probleme i i samu fizičku aktivnost kao takvu. Samim tim, to se odražava i na učinak, odn. rezultat. Stoga se intelektualna jačina pokazala kao neophodnom u procesu treninga: „hladnokrvnost” kao psihička stabilnost predstavlja ono što je suštinsko kada je mentalna jačina sportiste u pitanju. Tu nije u pitanju samo „hladnoća”, nego stimulansi koji dolaze iz mozga itekako utiču na stanje motoričkih funkcija. Psihički procesi se izazivaju unutrašnjim i spoljašnjim nadražajima, tako da mnogi sportisti prije (početka) takmičenja bivaju jako uzbuđeni, dok tokom takmičenja budu jako smireni i staloženi, što pokazuje visoki stepen samokontrole kod istih, koji se i neuro-fiziološki može objasniti. Naime, recentni testovi pokazuju da tzv. analitički dijelovi mozga *kontrolišu* motoričke aktivnosti na trostrukom nivou: (1) nastanak (formiranje) misli o motoričkoj aktivnosti koja će biti izvršena; (2) odreživanje redoslijeda pokreta koji su neminovni za izvršavanje određenih motoričkih zadataka koji se imaju na umu, i (3) kontrola mišićnih kretnji *konkretno*.²⁴⁰ Dakle, prilikom samog treninga psihički procesi imaju ogroman značaj, pošto kod sportista razvijaju, prevshodno, voljne osobine da bi bili u stanju da vladaju sobom, odn. pokretima u uslovima napornog vježbanja. Osnovni zadatak psihičke pripreme sportista predstavlja jačanje samopouzdanja, odn. emocionalnom stabilnošću, tj. sposobnošću da se ispravno upravljaju svojim akcijama, te da aktiviraju sve svoje potencijale za postizanje (željenog) cilja.

Sport predstavlja odgovor na čovjekovu inherentnu potrebu, ne samo da ispituje, nego i da pomjera granice svojih mogućnosti, te da se bavi fizičkim i mentalnim aktivnostima koja stvaraju osjećanje, ne samo zadovoljstva, nego i *ispunjenosti*. Upravo zbog toga je doprinos

²³⁸ Што није остало без одјека/покушаја налажења превентиве, што се генерално своди на *вјежбу* као основни вид превентиве, као што показује студија: Bonita C. Long and Rosemary van Stavel, (1995), pp. 168-9. О превенцији стреса генерално у спорту, показује: Mi-Sook Kim and Joan L. Duda, (2003), pp. 406-425.

²³⁹ R.S. Lazarus, (1999: 37).

²⁴⁰ Ове битне увиде дугујем професору са Waterloo University, dr. Paul Thagard-у, који ми је скренуо пажњу на његову књигу коју сам овдје користио: Paul Thagard, *Mind: Introduction to Cognitive Science*, MIT Press, 1996., pp. 85-89.

sporta u stvaranju radnih navika, otuđenja ljudi, bolesti zavisnosti i svake vrste stresnih situacija, odn. stanja, apsolutno *nemjerljiv*.

No, onaj momenta koji sport čini bliskim sa pravoslavnom ontologijom više nego bilo koji momenat, jeste fenomen *timskog sporta*. Ono što pojedini autori napominju, jeste činjenica da je timski sport *malo razumljen*, odn. shvaćen.²⁴¹ Timski sport postaje problem onoga momenta kada se u njega uvlači socijalni momenat, odn. primjena timskih načela na jednu grupu. Upravo zbog toga autori poseban akcenat stavljaju na motivaciji mladih za participiranje u timskim sportovima, te je sav njihov uloženi napor fokusiran na ono *kako* motivisati (mlade). Dakako, prvi i osnovni zadatak jeste izabiranje pravih osoba za timski sport, čemu sljedeje pažljivo odabiranje osnovnih načela timskog sporta, kako to navode Hardi i Krejs.²⁴² Otuda, da bi se realizovala istinska zajedničarnost u sportu, ona to može jedino kroz timsku aktivnost kao paradigmatičan primjer sporta kao takvog. To s jedne strane. Sa druge, pravi primjer sekularizovane evharistijske kinonijske paradigmatičnosti na primjeru sporta predstavlja upravo timski sport: u timskom sportu se bori za tim, ali se svaki sportista ponaosob bori, igra svoju igru, ali ne protiv tima, nego za njega.²⁴³

²⁴¹ „Team competition is a pervasive but little understood phenomenon in the field of sport psychology. Although opinions and speculation abound, researchers have not yet been able to specify the effect of competition on performance and intrapersonal variables such as attitudes and satisfaction.”, Diane L. Gill and Raine Martens, *The Role of Task Type and Success-failure in Group Competition*, International Journal of Sport Psychology, 8 (1977), p. 160. У истом издању, други аутор је дошао до позитивног закључка: S. Birrell, *An Analysis of the Inter-relationship among Achievement Motivation, Athletic Participation, Academic Achievement, and Educational Aspirations*, pp. 178-190.

²⁴² R. Kelly Crace and Charles J. Hardy, *Individual Values and the team Building Process*, Journal of Applied Sport Psychology, 9 (1997), гдје се наводи да је „choosing the right people as team members from the collection of possible members is the first principle of team succes.”, p. 41. Што се тиче начела за изградњу (успјешног) тима, аутори их наводе четири: „a.) to set goals or priorities; b.) to analyze or allocate the way work is performed according to team members’ roles and responsibilities; c.) to examine a way the team is working (team processes), and d.) to examine the relationship among the team members.”, R. Kelly Crace and Charles J. Hardy, *Foundations of Team Building: Introduction to the Team Building Primer*, Journal of Applied Sport Psychology, 9 (1997), p. 4.

²⁴³ Justine B. Allen, *Social Motivation in Youth Sport*, Journal of Sport & Exercise Psychology, 25 (2003), pp. 551-567.

Upravo u fenomenu timskog sporta se ogleda ono što smo gore pokazali na primjeru teologije, ali to je uvidjela i filosofija, koja se sve više okreće od egoističkog monizma subjekta. Ovdje nećemo govoriti o opštepoznatoj Levinasovoj filosofiji (iz prostog razloga što ga se ne može diferencirati od teologa judejske rabinske provenijencije). Naime, uzećemo jedan novi(ji) primjer. Naime, Sloterdijk (Peter Sloterdijk) daje najradikalniju kritiku novovjekovnog individualizma/egoizma (preciznije: individualističkih *ideologija* najšireg mogućeg spektra) u svome voluminoznom djelu pod nazivom *Sphären*. U prvom tomu, pod nazivom *Mjehurovi*²⁴⁴ on pokazuje da je ljudsko biće već od samog začeca u majčinoj utrobi, kako on kaže, „bipolarno biće”, odn. da par predstavlja stvarniju *realnost* od individuuma (otuda poređenje: pojedinci su sličnu mjehurovima od sapunice koja malo budu i nestaju, što se odnosi na usamljenost i bestemeljnost individue u njenoj prividnoj autarkičnosti). Kod Sloterdijka je anatomski i filosofski individualizam nešto neraskidivo povezano. U drugom tomu, on će reći sljedeću činjenicu: „Sve što je Ja ili sistem, mora se brinuti za samo sebe bez obzira na to jesu li individuumi ili države, jesu li to porodice ili privredna preduzeća. Svi oni su sveti egoisti – njihova askeza se zove odnos prema samome sebi.”²⁴⁵

Dakle, ako se prebacimo na nivo sportske argumentacije, *ne postoji* sport bez onog drugog, bez protivnika, ne može se igrati sâm,²⁴⁶ uvijek treba zajednica, zajedničarenje, odn. *tim*. A upravo to predstavlja sine qua non cjelokupne ontologije pravoslavne Crkve.

²⁴⁴ Peter Sloterdijk, *Sphären*, Band I, *Blasen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998., pp. 85, et pass.; p. 53-5.

²⁴⁵ Peter Sloterdijk, *Sphären*, Band II, *Globen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999., p. 137.

²⁴⁶ Примјер *Bobby Fischera*, који је од младости сам са собом играо хиљаде партија шаха није правило, него изузетак једног *генија*. Но, нити он није то користио у компететивној верзији, него приватно. Ср. изврсну биографију: David Edmonds and John Eidinow, *Bobby Fischer Goes to War: The True Story Of How Soviets Lost The Most Extraordinary Cheess Match of All Time*, Faber&Faber, 2003.

10. EKSKURSUS: POJAM EVDAJMONIJE U FILOSOFSKO-BOGOSLOVSKOM I KINEZIOLOŠKOM DISKURSU

Prema utvrđenim stanovištima teorijskog i praktičnog uma, evdajmonija²⁴⁷ predstavlja veoma važan pojam na području čovjekovih ukupnih duševnih i duhovnih stremljenja, kao i relevantan vrednosni kriterijum u određivanju krajnjeg cilja njegove egzistencije. U strogo etičkom smislu to je gledište po kome je motiv, svrha i cilj ljudskog djelovanja u podizanju i unapređivanju vlastite ili tuđe sreće, odnosno opšte dobrobiti. Kako se, u najširem poimanju, sreća vezuje i za duhovne i za čulne sadržaje, ona može biti projektovana kao cilj raznorodnih ljudskih aktivnosti i djelatnosti, pa time i kinezioloških i sportskih usmjerenja.

Oko pitanja *u čemu* ko vidi pravu sreću i najviše dobro odavno su se gradila i preplitala raznovrsna shvatanja i promišljanja. Zato eudajmonizam može biti doživljen i ispoljen na različite načine: kao *hedonizam* (uživanje u čulnim i telesnim zadovoljstvima), *vitalizam* (očuvanje zdravlja i životnog poleta), *asketizam* (odricanje od potreba), *perfekcionizam* (usavršavanje i pojedinca i zajednice u moralnom djelovanju), *utilitarizam* (vrijedno je ono što donosi sreću bilo pojedincu, bilo zajednici), *altruizam* (svoj osnovni princip pojedinac vidi u sreći i dobrobiti drugih), *egoizam* (Ja je osnovni princip najvišeg dobra), a moguća su i međusobna prožimanja ovih stanovišta. Samim tim, nemoguće je dati savršeno tačan i sveobuhvatan odgovor na pitanje šta je sreća, kao što je, takođe, teško ustanoviti sve adekvatne

²⁴⁷ Исправнија транслитерација и транслација би била *евдамонија*, због јелинског: *ευδαιμονία* – у значењу *блаженство, срећа*.

relacije i distinkcije između njenih skrivenih ontoloških sadržaja i uočljivih pojava. O tome svedoče i različite filofske koncepcije, zatim, ustanovljena svetootačka viđenja ovog „ploda duhovnog“ (nastalog uzdržanjem od strasti i požuda), kao i utvrđena „pozitivna znanja“ na područjima fizičkih i sportskih vježbanja i takmičenja.

10.1. Filofske refleksije o sreći

Istorijsko-teorijska poimanja i tumačenja pojma sreće²⁴⁸ mogu se pratiti od najranijih gnomskih određenja iz sačuvane ostavštine „sedmorice mudraca“, preko razvijenih filofskih koncepcija antičke Grčke, sve do analitičkih promišljanja savremenih filofskih djelatnika.

Sokrat je bio među prvima²⁴⁹ koji je za cilj našeg življenja proglasio sreću i blaženstvo. To je, po njemu, najneospornije dobro, odn. trajno zadovoljstvo, koga stvara dobar rad i lijep napredak, a oni dolaze od samousavršavanja. Samousavršavanje (po Sokratu: sticanje znanja) jeste vrlina koja čini srećnim i blaženim ne samo sebe, nego i druge. Sreću ne treba stvarati od onih dobara kojima se može prigovoriti: tjelesna ljepota, jakost, bogatstvo, slava, itd. Ovo Sokratovo stanovište proizlazi iz racionalističkog životnog pogleda, po kome svaki čovjek postupa onako kako misli da je najsvrhovitije, najprobitačnije i najkorisnije, jer niko ne želi da čini ono što je nesvrhovito. Zato Sokratovo učenje ima obilježje izrazitog intelektualizma i izrazitog evdajmonizma.

Kinici (Antisten i Diogen iz Sinope), kao sljedbenici i nastavljači Sokratove filofsije, učili su da se sreća može postići, prije svega, odricanjem od potreba, jer je najveći neprijatelj vrline čulno uživanje. Vrlina je, sama po sebi, dovoljna za sreću. Ona je odsustvo želja, sloboda od htjenja i potpuna samodovoljnost. Napor, trud i volja su pravi put do sreće. Ideal je Herakle, koji je naporom i trudom pobijedio sva čudovišta (tj., u kiničkoj konotaciji, strasti). Dakle, treba uspostaviti nezavisnost od svih zemaljskih imanja i uživanja. Sličan stav ovome se može naći i

²⁴⁸ Ср. *Eudamonia*, ed. by Matthew J. Rellihan, The Georgetown Philosophical Review, Georgetown, 2006. Иначе, у Хришћанству уопште не постоји појам среће. То је нешто апсолутно страно Хришћанству уопште!

²⁴⁹ О Сократу ср. фантастичну монографију: Zoran Arsovic, *Sokrat. Melodija filozofije*, Fedon, Beograd, 2014.

kod kineskog moraliste Konfucija: „Kad imam prosta pirinča da jedem, vode da pijem i svoju savijenu ruku umjesto jastuka, ja se tada osećam srećnim.” (prema: M. Đurić, 1961, str. 298).

Kirenjani, koji takođe spadaju u sokratovce, interpretiraju Sokratovo učenje o sreći, na taj način što uživanje proglašavaju svrhom života. Njihov rodonačelnik Aristip (za razliku od Sokrata) kaže da vrlina nije put ka sreći, nego je sama sreća vrlina. Po njemu, stvarno je samo sadašnje stanje, pa zato treba živjeti udoban život, nositi raskošna odjela i posjećivati vesele gozbe. Najkraće, sreću valja tražiti u uživanju i tjelesnim zadovoljstvima (što predstavlja načelno učenje onoga što će se kasnije imanovati kao *hedonizam*).

I za Demokrita najviše dobro jeste blaženstvo. Ono se sastoji u duhovnoj vedrini (*γαλήνη*) i harmoniji (*αρμονία*). Najbolje je, kaže on, ako čovjek provede svoj život u što većoj duhovnoj vedrini i u što manjoj zlovoljštini (zlovolji, *δυστροπία*). A to će biti onda ako se svoja zadovoljstva ne traže u prolaznim stvarima (u uživanjima trbuha, u stoci, u zlatu). Prebivalište blaženog duha jeste duša.²⁵⁰ Demokrit se posebno zalagao za duhovnu skladnost koja se postiže uravnoteženjem (*εξισορρόπηση*) razumske snage i nagonskog života. U cjelini, njegova etika jeste evdajmonistička, sa izvjesnim primesama hedonizma, utilitarizma i asketizma.

Kod Platona nalazimo da se prava vrijednost života ne sastoji niti u umnoj delatnosti ni u zadovoljstvu, nego u takvoj pomiješanosti (*διάχυση*) jednog i drugog da umna djelatnost ima vlast (*ισχύς*) nad zadovoljstvom. Treba uspostaviti srazmjernost (*αναλογικότητα*) ljepote i istine (duhovne prosvjećenosti i moralne pročišćenosti). Pravo dobro, po njemu, jeste mješavina (*μείγμα*) čulnog i razumskog, koja u sebi sadrži prirodnu mjeru. Na ovom tragu, on gradi i svoj ideal *kalokagatije* (jel. *καλός* = *lijep*, ali i *dobar*), koji se sastoji u težnji da se putem određenih napora (moralne snage, *ηθική δύναμη*) postigne savršenstvo tijela i duha.

Po Aristotelu, svrha moralnog djelanja, i ujedno najviše dobro koje čovjek može postići, jeste sreća (*ευτυχία*). Sreća je najviše zadovoljstvo. Ona je nešto najbolje, najljepše i najprijatnije u isti mah: „U sreći nema ništa nepotpuno”. A glavni uslov sreće jeste vrlina (*αρετή*), koja se sastoji u razboritosti (*σύνεση*) da se uvijek odabere „zlatna sredina” (srednja mjera, *μεσίου μεγέθους*) između dvije krajnosti.²⁵¹ Primjera radi, hrabrost je sredina između plašljivosti i

²⁵⁰ Овдје би се могла направити паралела са познатим Христовим ријечима: „Јер каква је корист човјеку ако сав свијет добије а души својој науди“ (Мт. 16)

²⁵¹ Што је основно морално учење његове *Никомахове етике*.

pomamne smjelosti; pravost je sredina između samopotcjenjivanja i razmetljive hvalisavosti; darežljivost je sredina između škrtosti i rasipništva itd.

Za Epikura svrha života jeste u bezbolnosti (ραθυμία), tj. negativnom zadovoljstvu. Zadovoljstvo tog tipa jeste i „početak i kraj blaženog života”. Drugim riječima, ne bira se svako zadovoljstvo, jer od nekih zadovoljstava, na kraju, može doći do suviše velike neprijatnosti. Dakle, pravo zadovoljstvo nije zadovoljstvo oblapornih (kao što većina misli), već je to stanje u kome je tijelo bez bolova, a duša bez uznemirenja (ataraksija, όχι ανακίνηση). Epikur razlikuje zadovoljstva u mirovanju (nepotresenost, δεν αγωνία i bezbolnost, ραθυμία) i zadovoljstva u kretanju (radost i veselost). On priznaje da su duhovna zadovoljstva veća od tjelesnih, jer tijelom možemo osjećati samo sadašnjost, a duhom i prošlost i budućnost.

Stoička etika polazi od toga da poredak i redosljed uzroka u svijetu nisu slučajni, nego pripadaju Bogu. Zato individualni život treba usmjeriti da bude u harmoniji sa Bogom tj. prirodom. Sloboda čovekova jeste u tome da saznaje te savršene nužnosti kojima se potčinjava. Vrlina se sastoji u volji koja je u saglasnosti sa prirodom. U stoičkoj etici osuđuju se sve strasti. Mudrac ne oseća sažaljenje (κρίμα). Čak i kad mu umru najbliži, on razmišlja o božanskom zakonu (ο νόμος των θεών, „zakon bogova”) koji to sve određuje. Dakle, onaj ko živi u skladu sa sobom i Bogom (prirodom), taj je uvijek pun blaženstva (ništa ga ne ometa, ništa mu ne smeta, ne traži, i ništa mu ne treba.) Mudrac zna da mu spoljašnje stvari ni malo ne pomažu da postigne blaženstvo. On ne smatra da je novac neko dobro, ili bol neko zlo. Osobine duše (ποιότητες της ψυχής) su ljepše od osobina tijela, pa je bogat samo onaj ko je iznutra bogat (εσωτερικό πλούτο, unutrašnje, duševno bogatstvo).

Kratak zaključak koji bi mogao da se izvede iz prethodnog pregleda etičkih gledišta filosofâ antičkog svijeta mogao bi da se svede na to da većina njih vidi cilj moralnog djelanja u traganju za individualnom srećom i blaženstvom. Ponegdje se pod tim misli prevashodno na tjelesno uživanje (σωματική απόλαυση), negdje se primat i superiornost daju duhovnim zadovoljstvima (ψυχική ικανοποίηση), a kod nekih mislilaca se preporučuje njihovo uravnoteženje (εξισορρόπηση).

O sreći i radosti pisali su i filosofi kasnijih epoha. Tako Spinoza govori o umjerenoj radosti (modica laetitia), koja bliže dovodi savršenstvu i tijelo i duh. Volter, pak, kaže da je sreća samo san (le bonheur est un rêve), a bol je stvarnost (la douleur est une réalité). Po Šileru, treba

težiti radosti koja ima humanu moć da sjedinjuje ljude, a nju ćemo nalaziti u lijepome i u umjetnosti. Gete je isticao da je radost majka svih vrlina, etc.

Immanuel Kant se kritički suprotstavlja uspostavljanju svakog blaženstva koje ima nagoni karakter. Kultivisani um, po pravilu, treba da se udaljava od takvog shvatanja blaženstva. Po njegovom mišljenju, sreća je stanje nekog umnog bića u svijetu, kome u cjelini njegove egzistencije sve ide po želji i volji. Sreća se, kaže on, postiže ostvarenjem postavljenih svrha u životu, ma koje da su to svrhe. Srećno može biti samo umno biće.

Iz evdajmonizma se (kao podvrsta) razvio i utilitarizam, po kome je sve vrijedno što je od koristi bilo pojedincu, bilo zajednici. Bentam mu, kroz svoje učenje, daje smisao socijalnog utilitarizma, smatrajući da treba težiti „najvećoj sreći najvećeg mogućeg broja (ljudi).” Na pitanje zašto čovjek treba da vodi računa o sreći drugih, Bentam daje odgovor da će i sam pojedinac tako bolje ostvariti vlastitu sreću i interes. Pošto je Bentam uglavnom govorio o kvantitativnoj prirodi zadovoljstava, Džon Stjuart Mil želi da prevaziđe takvu jednostranost utilitarizma i hedonizma, tako što poseban akcenat stavlja na kvalitativni momenat, odnosno na duhovna zadovoljstva, koja su specifična za ljudsko biće. Bolje je, veli on, biti nezadovoljno ljudsko biće, nego zadovoljna budala. Jer, u duhovnim zadovoljstvima izražava se svoja samosvijest i dostojanstvo. Za Šopenhauera, poznatog zagovornika etičkog pesimizma, ovaj svet je „najgori od svih svetova”, jer je, kako kaže, istovremeno i konačište lupeža i ludnica, te svojevrsna zbirka abnormalnosti. U njemu gospodari *volja za održanjem*, širenjem i gospodarenjem. Svako naše htijenje proističe iz neke potrebe, nedostatka i patnje... Ako neku od tih potreba i zadovoljimo, ostaje bar desetak neispunjenih. I samo ispunjenje želje je kratko i škrtu odmjereno. Njeno zadovoljenje nas odvodi u čamotinju (dosadu), koja je takođe bolno stanje protiv koga se borimo novim težnjama. Ispunjena želja odmah ustupa mjesto novoj, pa zahtjevi idu do u beskonačnost. Zato ljudska sreća nije mogućna kao pozitivno stanje. Sreća je samo u odsustvu želja i potreba. Fridrih Niče, izražavajući – djelimično oslonjen na Šopenhauerov apersonalni, budistički voluntarizam - jedan od svojih osnovnih stavova: „Bog je mrtav“, obezvrijeđuje sve vrijednosti, tako da svi ideali gube svoj značaj. Proklamujući *nihilizam*, on istovremeno proklamuje i imoralizam, vršeći destrukciju svekolikog dotadašnjeg morala. Moral su, po njemu, izmislili slabi da bi se zaštitili od jakih. Čovjek mora da se bori protiv svega što je masovno, stereotipno i prosječno. Samo mali broj duhova je, kaže on, sposoban da se vine iznad bezlične prosječnosti. Sve izvan njih je beznačajno stado. U svom učenju, Niče veliki

značaj pridaje i principu *dioniskog* (onog što je nagonско, raspusno i puno životne radosti), pridodajući mu apolonsku duhovnu mjeru (αρμοδιότητα).

Sreći (kao etičkoj kategoriji) posvećivana je pažnja i u filozofiji modernog vremena. Bertrand Rasel, pretjerano navikan, a u suštini beznačajan kao filozof, u svom djelu *Osvajanje sreće*, smatra da sreća ne dolazi sama po sebi, niti nam je može podariti bilo kakvo natčovječansko biće, već ona zavisi od uslova u kojima čovjek živi, kao i njegovog ponašanja. Da bi se sreća postigla potrebni su: zdravlje, dovoljno sredstava za život, prisni odnosi sa bližnjima i uspjeh u radu. Pored toga, za srećan život važni su i inteligencija, prirodna spontana radost, vedro raspoloženje duha, uživanje u ljepoti prirode i umjetnosti, prijateljstvu, ljubavi, etc. Rasel, dakle, pokušava da utemelji šire i bogatije shvatanje sreće od onoga što nude utilitarizam i naglašeni hedonizam.

10.2. Hrišćansko poimanje „sreće” kroz jedinstvo sa Bogom

Hrišćanska vjera, po svom suštastvu, uči saobražavanju (upodobljavanju, αρχηγοί) čovjeka svome Tvorcu. Čovjek treba da radi na usavršavanju svoje bogolikosti, jer je on živa ikona svoga Tvorca. Samo neposredno jedinstvo sa Bogom je prava sreća. Ono je neposredno povezano sa askezom. Askeza – kako smo to gore prikazali - nije nikakvo stanje nirvane, već napor i podvig da se čovjek odrekne egocentričnosti i očisti od grijehova. Jer, smisao života nije u čulnom naslađivanju bez ikakvih granica i barijera. Da bi se razvijali ljubav, radost, blagost, milosrđe, vjera, krotost i uzdržanje, nužno je da se radi toga „raspne tijelo sa njegovim strastima i požudama.” (ap. Pavle). Dakle, kroz razna lišavanja i obraćanja Bogu s ljubavlju stiče se blagodat Božija. (Blagodat u srcu se otkriva kao mir i radost). Carstvo se zadobija smirenjem i samopožrtvovanjem. Onaj ko nema unutrašnji mir taj oko sebe sije razdor i mržnju. Zato od unutrašnjeg mira nema ničeg poželjnijeg na zemlji. Ono je blaženstvo ka kome treba težiti. Ponovnim dolaskom na zemlju Gospoda Isusa Hrista nastupiće bezvremeno stanje blaženstva za pomilovane.

10.3. Sadejstvo filozofsko-bogoslovskih učenja o sreći sa kineziološko-sportskim aktivnostima

Oblast kinezioloških i sportskih aktivnosti jeste područje na kome se, pored ostalog, može uspostavljati i odgovarajuća veza i međuodnos sa filozofskim i bogoslovskim poimanjima sreće i blaženstva. Jer, ako se, kako veli Kant, sreća postiže ostvarenjem postavljenih svrha u životu (ma koje da su to svrhe), onda možemo reći da ovaj princip podrazumijeva i svrhe koje čovjek postavlja pri aktivnom ili rekreativnom bavljenju fizičkim i sportskim djelatnostima. Postoji obilje tih simetrija i paralela, od kojih ćemo ukazati na neke od njih:

Najčešće se, kao primarni cilj fizičkog vežbanja i sportskog takmičenja postavlja biološko-zdravstveni angažman, da bi se sačuvalo (i poboljšalo) vlastito zdravlje i uspostavili principi optimističke životne filozofije. (Prisetimo se Epikurovih riječi o značaju zadovoljstava u kretanju, kroz koje se ispoljava čovjekova radost i veselost). Kineziološko-sportske aktivnosti se uglavnom i uzimaju kao primeri zdravog i srećnog načina života. Zdravlje je, kako je pisao Šopenhauer, „za našu sreću prva i najvažnija stvar.” Drugim riječima, gotovo da se podrazumijeva da fizička kultura, sa svojim pojavnim oblicima: fizičkim vaspitanjem, sportom, rekreacijom i korektivnom gimnastikom, jeste nešto što blagotvorno djeluje na savremenog čovjeka i rasterećuje ga od raznih životnih tegoba i stresa, čemu smo izloženi u svim oblastima današnjeg mehanizovanog i „žurnog” življenja. Tim blagodatima se, takođe, pridodaju i afirmativni rezultati na regulisanju tjelesne težine, sticanju opšte kondicije, jačanju sopstvene discipline i snaženju karaktera u cjelini. U novije vrijeme, česte su i akcije tipa „sportom protiv droge” i sl., iz kojih proizlazi uvreženo mišljenje o dominantno vitalističkim, zdravstveno-vaspitimim i etičkim komponentama sportskog načina života. Jer, uključivanje u sportske klubove, kao i individualno bavljenje fizičkom aktivnošću, samo po sebi, podrazumijeva srećniji i harmoničniji život pojedinca, porodice i društva.

Ne sporeći napred navedene vrijednosti fizičkog kretanja, vježbanja i sportskog angažovanja, ne smije se, istovremeno, zanemariti i činjenica da savremeni sport sve više dobija i svoje drugo lice i poprima jasna ambivalentna svojstva, odstupajući u mnogim dimenzijama od svojih izvornih karakteristika (bliskim autentičnom pojmu *igre*). Postajući neodvojivi dio javnog života (ideologije, politike i ekonomije), sport pokazuje očiglednu tendenciju da bivstvene odrednice agona pretvara i izopačuje u mukotrpnu borbu i trku za postizanje rekorda i pobjedu po svaku cijenu (para-makijavelistička etika aplicirana na sport). Dok sama igra, u svojoj istinskoj biti, ima za cilj da omogući slobodu, spontanost, samoinicijativu, imaginaciju, nepredvidljivost ishoda, stalno okušavanje i inventivnost, iz čega proističe zadovoljstvo i želja za

novim izazovima, svrha današnjih takmičenja nije više u tome da se pokaže ko je bolji, već da se stekne nacionalni ugled i prestiž i ostvare finansijski efekti. Time se otvara i ozbiljno pitanje da li se treba baviti sportom, ako to nema adekvatnu tržišnu valorizaciju. Sve se pretvara u izrazitu komercijalizaciju, „ropski” rad i otuđenje. Sportisti se sve više dopinguju, podvrgavaju eksperimentima „genetskog inženjeringa”, učestvuju u namještanjima rezultata, itd. Fenomenologija sportskog nemorala otvara i pitanje: da li čovjek može biti istinski srećan i mirne savjesti ako je do pobjede (i medalje) došao na nečastan način?

Dakle, sreća koja se danas u svijetu uglavnom uspostavlja kao hedonistički nalog, postaje „nemoguća” bez materijalnog bogatstva i moći. Čula, razumije se, uslovljavaju glad za srećom, a tu glad je moguće utoliti samo uz pomoć novca. „Bez novca nema sreće”, jeste vladajuća krilatica modernog svijeta. Pa i po cenu zdravlja, koje je oduvek bilo u samom vrhu čovjekove aksiološke lestvice. (Setimo se naše narodne poslovice: „Zdravlje je najveće bogatstvo.”). Saobražavanje filozofskih promišljanja o evdajmoniji sa oblašću kineziologije i sporta vidljivo je i u sljedećim relacijama:

Svi sportisti su, u izvjesnom smislu, *askete*. Sam režim treninga i takmičenja uslovljen je prikladnim načinom života, koji podrazumijeva rad, znoj, trud i raznovrsna odricanja, zatim specifičnu ishranu, spavanje i odmor. Umjereno bavljenje sportom (ako nije shvaćeno u krajnje profesionalnom smislu i nije prevedeno u područje totalne tjelesnosti) može da ima značajan doprinos u opštoj relaksaciji i uspostavljanju harmoničnog načina života, a time i osjećaju vlastitog zadovoljstva. Međutim, u profesionalnom sportu asketizam je često samo preduslov svojoj krajnjoj svrsi – hedonizmu (pomučiti se i zaraditi novac da bi se poslije uživalo).

Profesionalni sport uglavnom udaljava njegove aktere i od mogućnosti dostizanja Platonovog ideala ravnoteže tijela i duha (a time i istinske sreće), jer maksimalistički zahtevi za tjelesnim postignućima, ne ostavljaju vremena sportistima da adekvatno razviju i svoje duhovne potencijale. U tom smislu, ni Aristotelovo učenje o vrlini kao „sredini između dvije krajnosti” ne može naći svoje mjesto u vrhunskom sportu, koji zahtijeva krajnosti u ljudskim mogućnostima da bi se postigli rezultati i rekordi. Možda tu više ima elemenata za povezanost sa Ničeovim mišljenjem o potrebi prevazilaženja svake prosječnosti i ostvarenju „nadčovjeka”.

Mogućno je uspostaviti i paralelu između Šopenhauerovog shvatanja sreće (kao trenutka kod ostvarenja nekog cilja, koji traje dok se ne pomisli na nove ciljeve, nove zadatke i nove brige), sa radošću koja se javlja kod određenog sportskog uspjeha i koja traje dok se ne pomisli

na sljedeća takmičenja koja dolaze. Jer, „subjekt htijenja leži stalno na Iksionovu tačku koji se okreće, uvijek crpe vodu sitom Danaida, on je vječno neutaženi Tantal,” (Šopenhauer).

Dakle, u sportu se, kao i u životu u cjelini, mogu naći svi oni elementi koji su u vezi sa individualnim i kolektivnim doživljavanjem sreće (uspješnost, neuspješnost, upornost, malodušnost, nadanje, radost ili razočaranost). Zato se, pri svemu tome, ne smiju zaboraviti ni temeljni principi pravoslavne ontologije, posebno to da je čovjek po božjoj sazdanosti i tijelo i duša i duh (ap. Pavle), pa se njegova sreća ne može zamisliti bez njihovog punog saglasja i harmonije.

Davanje primata tijelu i hedonizmu kao smislu života vodi pogrešnom uvjerenju o vrijednostima tjelesnih uživanja i čulne sreće kao takve. Jer, čulna sreća sama za sebe jeste *privid* sreće. Samo neposredno jedinstvo sa Bogom jeste istinska i apsolutna sreća.²⁵²

11. ZAKLJUČAK

Čovjekovo biće nije nešto eterično, „spiritualno”, čovjek nije nikakva utvara, nego je uvijek tu i *tijelo*. Jezikom klasične ontologije, ako sagledavamo bazično ustrojstvo subjekta u nastajanju, tijelo je *ὀσία ὑποκείμενη*. Tijelo jeste ono čime se čovjek kao čovjek manifestuje. Dakako, ta manifestna strana tjelesnosti ne smije da znači da je čovjek samo materijalni dio njegova bitka. Naprotiv, tijelo sobom „sublimira” cjelokupno ustrojstvo čovjeka kao psihofisičke cjelovitosti (cjeline).

Oni koji se bave fizičkim vježbanjem uopšte, a sportom posebno, često čuju i citiraju izreku, koja glasi: „U zdravom tijelu, zdrav duh.” No, ono što je činjenica (koja se često previđa), jeste ta, da ova apoftegma ne potiče od nekog drevnojelinskog mislioca. Naime, izrekao ju je rimski pjesnik Juvenalije (II st. Poslije Hrista), a kompletan stih glasi: „Orandum est um sit mens sana in corpore sano.”, što u prevodu znači: „Poželjno je da imamo zdrav duh u zdravome tijelu.”²⁵³ Zašto ovo navodimo? Iz prostog razloga, što isječen odlomak stiha

²⁵² Наравно, јасно је да под *срећом* разумијемо хришћанско схватање *блаженства*, а што нема никакве везе са усхићености пролазношћу у ком смислу се срећа, на жалост, поима у данашњем времену.

²⁵³ Наведено према Јатросу: Μιχαήλ Ιατρού, *Πόθεν και διατί, ειδική Εγκυκλοπαίδεια*, Αθήνα, 1972., σ. 488-9.

drevnorimskog pjesnika vodi direktno u obožavanje tijela, što nije slučaj. Naime, vježbanje tijela ima za cilj dobrobit tijela iz razloga što ono, kada je zdravo, svakako pomaže duševno stanje čovjekovo. Oci Crkve su jasno dali do znanja da je potrebna ravnoteža (η ισορροπία) između vježbanja duše i tijela. Oni koji vježbaju tijelo, svakako imaju potrebu i za umnim vježbanjem, kao i uopšte za duhovnim vježbama. I obrnuto, svakako.

Hrišćanski pogled na kineziološke fenomene, odn. na fenomen sporta u najširem smislu *nije* precizno definisan. Najeklatantniji primjer kretanja, jeste upravo onaj koji se razmatra u dogmatu o Svetoj Trojici: pojam ἀρχή implicira kretanje u smislu, primarno stvaranja svijeta,²⁵⁴ a zatim jedne unutrašnje, perihoretičke dinamike u Trojici. Otac (koji je jedan), prouzrokovao je druge dvije Ličnosti kao zasebne i potpune ali jednosušne ipostasi. Trojica se, tako, objašnjava dinamički – kao pokret od Jednoga ka Trojici. Naravno, Otac je uzrokovao Sina i Duha prije i van vremena (ἀχρόνωος), tako da nikada nije bilo kada Sina i Duha nije bilo. Takođe, Otac uzrokuje Sina i Duha, ne na planu suštine (οὐσία), nego na planu ipostasi ili ličnosti. Maksim Ispovjednik će to vrlo jasno izraziti time što će reći da se prilikom Ovaploćenja Hristovog prirode inoviraju (jel. „καινοτομοῦνται”), te se ono, po prirodi nepokrenuto, kreće nepokretno se krećući prirodno, na koji način Bog postaje čovjek.²⁵⁵ Kretanje je, dakle, i za Hrišćanstvo τρόπος

²⁵⁴ Црквена космологија као таква (одн. „богословље природе”), управо и започиње са просополошким (личносним) из-налажењем λόγος-а ствари, у циљу откривања материјалне реалности као логосне („словесне”) ἐνεργεία-е: она није тек зависна од Бога Који ју ствара, него представља οὐσίωσι (јел.: осуштаствљење), коначну сврху („резултат”) личне енергије Божије те, као таква, бива и остаје откровењски λόγος који открива божанску енергију као своју (материје) суштину. Ср. PG 29, 33A: св. Василије Велики, *Εἰς τὴν ἑξάήμερον*, („Шестоднев”). Ср.: Григорије Ниски, *Εἰς τὴν ἑξάήμερον*, („Шестоднев”), PG 44, 73C, гдје се каже да се целокупна материја, у крајњој инстанци, претвара у „божанску енергију”. Ср. такође: св. Григорије Палама, *Κεφάλαια φυσικά καὶ θεολογικά*, („Природне и богословске главе/поглавља”, PG 150, 1220C, - гдје каже да је „умјетничко дјело” (свијет) и по суштини и по енергијама различито од „Умјетника” (Бога), али испољава (пројављује) Његове (нестворене) енергије. Уопште, Исихазам представља мистичку повијест о преобразитељно-сотириолошком сусрету тварног са (Н)етварним, али само путем узајамне љубави (никако помоћу тобожњих „техника медитирања”, као што је – од стране Валама исмијавање – тзв. омфалопсихија, тј. „гледање у пупак” док се молитвеник не обезнани и види богзна шта! Ср. Григориј Палама, *Триады в защиту священнобеломолствующих*, Москва, 1995.

²⁵⁵ Максим овдје користи, само наизглед, сличну терминологију као Аристотел за „Првог покретача”: ἀκινήτως κινούμενον, тј. „непокретно кретање”, не значи „непокретног покретача” који је заокупљен

ὕπαρξιν („način postojanja“) svega što jeste. Štaviše, pravoslavna ontologija se *nije* bavila fenomenom sporta. Problem koji je cirkulisao pri (eventualnom) bavljenju sportom, već u ranom hrišćanstvu je nailazio na, nazovimo ih tako, „ideološke predrasude“, koje predrasude su kasnije djelimično i formalno uobličene u dogmatski okvir. Istini za volju, rano hrišćanstvo je bilo relativno slobodnije kada je fizička kultura u pitanju – sve do Prvog vasiljenskog Sabora 325. godine, kada se fizička kultura (u najširem značenju riječi) *sankcioniše* kao nešto bogohulno. Ta „bogohulnost“ je opravdavana time da se kroz sport vraća starogrčki ideal kulta (obožavanja) tijela, što je već Rana Crkva oštro osudila. No, sa druge strane, rano hrišćanstvo nije imalo negativan stav prema tijelu kao takvom: za razliku, opet, od starogrčkog shvatanja istog kao „tamnice duše“, hrišćanstvo kroz Ap. Pavla objavljuje da je tijelo „hram Duha Svetoga.“ (1 Kor. 6, 12-20).²⁵⁶ Dakle, za razliku od duha i Duše, tijelu je prirodom dosuđeno da umre, ali i da vaskrsne u produhovljenom (preobraženom) obliku, zbog čega je nepoštovanje prema *kulturi* tijela nešto što je nedopustivo i grešno. Otuda smo za koncepciju tijela u hrišćanstvu iskoristili izraz *estetika tijela*, pošto je Ljepota neodvojiva od Bogoslovlja, te ona predstavlja, prema našem mišljenju, fenomenologiju *načina* proishođenja Energija božanske ljubavi Boga prema Svijetu. Otuda, u toj i takvoj estetici – primjetiće se na elementarnom primjeru ikonografije/freskopisa – nema mjesta za ono-ružno, ružnoću, pošto ono predstavlja antiduhovnu autarhijsku kategoriju,

морфотворачким мислима, него значи слободног Творца (што је плеоназам) који, не кршећи природне законе (опет условно говорећи), даје природи могућност да слободно прихвати божанство као своје – од Бога дано – назначење, што Максим именује као „φύσει κινούμενον“, тј. природно кретање. Дакле, не ради се о „потенцијалности“ и „актуалности“, него слободном при-хваћању од стране творевине. Ова дистинкција се, код Максима и уопште у хришћанској онтологији, мора увијек имати на уму. Ср. S. M a x i m i C o n f., PG. 91, 1308 CD. Максим ће, дакле, своју онтолошку позицију фундирати на дистинкцији λόγος – φύσεως и τρόπος ὑπαρξέως-а, те ће на тај начин акцентирати онтологију заједничарења и другости кроз i) тројично богословље, и ii) ὑποστατικῶς-у Христове Личности: проблем непремостиве разлике између божанске и људске природе, ријешен је на тај начин пошто божанска природа собом, такође, посједује τρόπος ὑπαρξέως, што јој „омогућава“ да ступи-у-однос са људском природом, на тај начин не губећи ништа од (своје) друг(ачијо)сти. У томе је оно значајно максимовске синтезе: не постоји нити један могући и теоретски начин да се другост и заједница сачувају (у онтолошком смислу) на релацији Бога и (Његове) творевине, осим кроз личносни τρόπος ὑπαρξέως ἕρος-а (или: еросне онтологије).

²⁵⁶ „Или не знате да је тијело ваше храм Духа Светога који је у вама, којега имате од Бога и нисте своји? Јер сте купљени скупо. Прославите, дакле, Бога у своме тијелу.“ (1 Кор. 6, 19-20).

koje je a-personalno (neličnosno), pa otuda i ne-ljubveno (bez-ljubavno), te se otuda kategorija „antipersonalnosti” uzima – ne slučajno! – kao izvjesna podloga onoga- antiestetičkog. Otuda, uvid u ljepotu i suštastvenost čovjeka kao bivstvovne kategorije neodvojiva je od estetika, čiji (estetike) temelj se doživljava u ljubavi. Otuda se hrišćanska estetika tumači kao estetska emanacija duhovnosti ljubavi, dijalektika lijepog, koja dijalektika predstavlja realizaciju stvari u ljubvenom ostvarenju ljepote.

Kineziologija, odn. kineziološki fenomeni u pravoslavnoj ontologiji imaju, dakle, taj preobraženjski-produhovljeni značaj, te se mora imati u vidu taj momenat prilikom istraživanja istih. Upravo zbog toga smo u našem radu, što može izgledati suvišno, detaljno navodili ontologiju asketike Crkve gdje se – jasnije nego bilo gdje – pokazuje na djelu *šta* su to kineziološki fenomeni *u* hrišćanstvu. Ako se očekivalo da se vidi konkretno sportska analiza – to, prosto, nije bilo moguće. Zašto? Zbog toga što je u pravoslavnoj ontologiji osnovna kategorija kojom se „operiše”, kategorija *slobode* (proistekle iz ljubavi, itd.), te je zbog toga nemoguća hladno-analitički vršiti analizu poput onih koje smo vidjeli u kineziološkim studijama koje smo konsultovali.

Upravo stoga je rad komparativne prirode u najprostijem mogućem smislu: prvo je prikazano šta je to kineziologija, pa ontološki aspekti pravoslavne asketike, te – naposljetku – filozofija sporta koju shvatamo kao sekularizovani vid hrišćanstva. Stoga smo pokušali da sport sagledamo u svjetlu najšireg mogućeg moralnog obzorja, gdje smo pokazali da je moralni aspekt fizičke kulture kroz prizmu vjere na čovjekovu praksu fokusirana nauka o vrijednostima i obavezama koje proishode iz istih za čovjekovo odgovorno djelovanje u svijetu. Odgovoran čin izbora kojim čovjek aretološki djeluje, odn. izabira šta i kako će djelati, predstavlja akt samoodređenja i samokonstituisanja kao čovjeka u vremenu i prostoru. Moralna realizacija sportiste znači oslobađanje od unutrašnjih i/ili spoljašnjih sputavanja bilo kakvim negativnim aspektiva bića, kao i postizanje sve veće harmonije vrijednosti i ličnosnih karakteristika čovjeka kao takvog. U hrišćanstvu, ako što smo vidjeli, čovjek nije niti samo duša, niti samo tijelo. A upravo u sportu se ta dihotomija manifestuje kao *integralnost* čovjeka kao jedne jedinstvene cjeline.

Stoga smo veliki akcenat stavili upravo na *asketiku*, pošto i sam termin znači fizičku zatjevnost: termin *asketika* potiče od glagola *ἀσκέω*, što znači „podvizavati se, predavati se podvigu”, te sama riječ asketika na jelinskom („ἀσκησις”) znači: napor, vježbanje, nastojanje

(trud, istrajavanje) na nečemu. Stoga, paralelno sagledavanje askeike i sporta bi bilo u tome da: asketika predstavlja rukovođenje duše putem tijela – sport predstavlja vođenje tijela dušom; asketika nastoji na kulturi tijela – sport nastoji (istrajava) na fizičkoj kulturi; askete sprovode askezu duha – sportisti su askete tijela, itd. Dakle, asketika (pravoslavna) i sport predstavljaju najdublje aspiracije ljudske duše, odn. tijela, a to su: savršenstvo, sklad, ljepota, dobro, istina, svetost. Askeзом se hrišćanin uzdiše iznad nivoa animal rationale, a šta drugo radi sport ako ne isto. Asketika svoju suštinu iscrpljuje u čovjeku inherentnoj težnji za Ljepotom (Bogom) i ljepotom (duše), dok sport predstavlja istovjetnu težnju kroz fizički podvig i umješnost. Sa druge strane, prdispozicija i asketike i sporta pretpostavlja neophodnost odricanja, vježbe, napora (*podviga*, jednom riječju) da bi se usavršilo čovjeovo biće. Fisičko iznurivanje tijela kod sportista analogno je asketskom praksom iznuravanje tijela molitvenim pravilom. Čak je svojevremeno Viktor Frankl govorio o sportu kao *asketizmu današnjice*, pri čemu nije pogriješio. *Cilj* asketike nije uvježbavanje tijela za nekakvo takmičenje, nego udaljavanje od neprirodnog, nehumanog, proivprirodnog života. Tako i sport: korist od askeze i sporta jeste istovjetna – usavršavanje, prosvćenje, napredovanje. Upravo zbog toga se i sportista, kao i asketa, ne zadovoljava prirodnom somatskom dispozicijom, nego teži da je usavrši, prevaziđe i oplemeni. Disciplinovanje jeste zajednička tačka i askete i sportiste: zapovijediti i kontrolisati (sputavati) svoje strasti, odn. tjelesne nagone, tako da sportista predstavlja istinskog podvižnika.

Vježbanje (koje se u kolokvijalnom govoru nerijetko poistovjećuje sa askeзом) je analogno treningu u sportu. Tako, vježbanje (odn. trening) jeste djelatnost koja nije rezervisana samo za fizičku realnost, nego je ono moguće kako u fiziološkoj, tako i u intelektualnoj oblasti, iz prostog razloga što postoje kako fizička, tako i psihička opterećenja (što je pokazala psihologija, te ne predstavlja nikakvu novost). Dakako, diferencijacija na psihološko i fizičko vježbanje jeste analitička, pošto u suštini postoji jedinstvena veza koja konektuje oba pojma (iz prostog razloga što fiziološke pojave u principu imaju u psihološkim, i obratno). Ukratko, sam *proces* vježbanja (treninga), odn. uvježbavanja tijela (sportiste) neraskidivo je povezan sa duševnim, odn. psihološkim stepenom stanja sportiste, koji – na koncu – utiče i na sam rezultat generalno.

Stoga smo našu načelnu pretpostavku, naime da sport nije ništa drugo do li sekularizovani vid hrišćanstva, nastojali potvrditi primjerima koji su (sekularizovani, doduše) u sportu, ali su komplementarni načelima hrišćanske asketike.

+

Da li smo ovim Radom učinili mnogo? Definitivno ne. Iz prostog razloga što je on, kako pionirski, tako i više teorijski oblikovan teološko-filosofskom terminologijom, što za stručno-kineziološki način izražavanja predstavlja stranost. No, ono što je tek načeto (nadamo se), jeste jedan *podsticaj* za dalja (dublja i ozbiljnija) istraživanja pomenute problematike.

LITERATURA

- 1) Αγορείτου, Νικοδήμος του (1971): Ερμηνεία εις τας ΙΔ Επιστολάς του Αποστόλου Παύλου, Άγιος Νικόδημος, Αθήνα.
- 2) Ahmetovic, Zlatko (2006): Teorijske osnove fizicke kulture, Skripta za polaganje ispita na Fakultetu za sport i turizam, Novi Sad.
- 3) Adrian, Marlene J. and John M. Cooper (1989): The Biomechanics of Human Movement, Benchmark Press, Inc., Indianapolis, Indiana.
- 4) Anatomy and Human Movement. Structure and Function (1998): 3-rd ed., by Nigel Palastanga, Derek Field and Roger Soames, Butterworth Heinemann, Oxford-Boston-New Delhi-Singapore.
- 5) Albery, Ian P. and Marcus Munafò (2008): Key Concepts in Health Psychology, Sage Publications, Los Angeles-London-New Delhi-Singapore.
- 6) Arsovic, Zoran (2014): Sokrat. Melodija filozofije, Fedon, Beograd.
- 7) Averky, Archbishop (Taushev) (2014): The Struggle for Virtue: Asceticism in a Modern Secular Society, Holy Trinity Monastery, Jordanville, New York.
- 8) Arnold, Peter J. (2001): Sport, Moral Development, and the Role of the Teacher: Implications for Research and Moral Education, QUEST, 53.
- 9) Anshel, Mark A. and Robert S. Weinberg (1995): Sources of Acute Stress in American and Australian Basketball Referees, Journal of Applied Sport Psychology, 7.
- 10) Allen, Justine B. (2003): Social Motivation in Youth Sport, Journal of Sport & Exercise Psychology, 25, pp. 551-567.
- 11) Birrell, S. (1977): An Analysis of the Inter-relationship among Achievement Motivation, Athletic Participation, Academic Achievement, and Educational Aspirations, International Journal of Sport Psychology, 8, pp. 178-190.

- 12) Barkoukis, Vassilis, Stefanos Perkos, Sotiris Kokkinopoulos, Christos Rossios (2012): Superstitious beliefs as moderators in the achievement goals: competitive anxiety relationship, *International Journal of Sport Psychology*, 43, pp. 438-456.
- 13) Butt, Joanne, Robert Weinberg and Thelma Horn (2003): The Intensity and Directional Interpretation of Anxiety: Fluctuations Through Competition and relationship to Performance, *The Sport Psychologist*, 17.
- 14) Becker, Judy (1975): Superstition in Sport, *International Journal for Sport Psychology*, 6.
- 15) Bökemann, Dieter (1993): Sports Technology and Choice of Location Individual Evaluation of Sports Facilities, *International Review for Sociology of Sport*, 28.
- 16) Breivik, Gunnar (1992): Dopping Games – A Game Theoretical Exploration of Dopping, *International Review for Sociology of Sport*, 27, pp. 235-255.
- 17) Bykhovskaya, Irina (1991): Sports, New Way of Thinking and Human Values, *International Review for Sociology of Sport*, 26.
- 18) Brustad, R.J. (1988): Affective outcomes in competitive youth sport: The influence of intrapersonal and socialization factors, *Journal of Sport and Exercise Psychology*, 10, pp. 307-321.
- 19) Biddle, S.J.H. and N. Mutrie (2011): *Psychology and physical activity: Determinants, well-being and interventions*, Routledge, London.
- 20) Barkley, Jacob E., Edward J. Ryan, David Bellar and Matthew V. Bliss (1998): The Variety of Exercise Equipment and Physical Activity Participation in Children, *Journal of Sport Behavior*, 34, No.2, pp. 137-149.
- 21) Bredemeier, Brenda Jo Light (1994): Children's Moral Reasoning and Their Assertive, Aggressive, and Submissive Tendencies in Sport and Daily Life, *Journal of Sport & Exercise Physiology*, 16, pp. 1-14.
- 22) Booth, Douglas (2005): *The Field: Truth and Fiction in Sport History*, Routledge, London.
- 23) Booth, Douglas (2003): Theory: Distorting or Enriching Sport History?, *Sport History Review*, 34, pp. 1-33.
- 24) Bengoechea, Enrique García (2002): Integrating Knowledge and Expanding Horizons in Developmental Sport Psychology: A Biomechanical Perspective, *QUEST*, 54.
- 25) Butler, Judith P. (1997): *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press.

- 26) Bain, L. L. (1995): Mindfulness and subjective knowledge, *QUEST*, 47, pp. 238-253.
- 27) Bartholomew, Ecumenical Patriarch (2008): *Encountering the Mystery: Understanding Orthodox Christianity Today*, ed. by Richard B. Steele, Seattle Pacific University, USA.
- 28) Bartholomew, Ecumenical Patriarch (2010): *On Earth As In Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, ed. by John Chryssavgis, *Orthodox Christianity and Contemporary Thought (FUP)*.
- 29) Μπέγζος, Μ. (1996): *Ψυχολογία της θρησκείας, Ελληνικά Γράμματα*.
- 30) Berchman, Robert M. (1984): *From Philo to Origen. Middle Platonism in Transition*, Scholars Press, Chico, California.
- 31) Buber, Martin (2013): *I and Thou*, transl. by Ronald Gregor Smith, Kindle Book, London.
- 32) Beunen, G. and J. Borms (1990): Kinantropometry: roots, developments and future, *Journal of Sport Sciences*, 8, pp. 1-15.
- 33) Bakal, Donald A. (1992): *Psychology&Health*, Springer Publishing Company, New York.
- 34) *Biomechanics XI-A (1988): International Series on Biomechanics, Volume 7-A*, Free University Press, Amsterdam.
- 35) *Biomechanics XI-A, Volume 7-B (1988): Free University Press, Amsterdam*.
- 36) *Perspectives of Biomechanics, Vol. 1 – Part A (1980): ed. by H. Reul Aachen, D.N. Ghista Houghton, Mich. G. Rau Aachen, Harwood Academic Publishers, London-New York*.
- 37) *Brunnstrom's Clinical Kinesiology (1996): 5-th ed., ed. by Laura K. Smith, Elizabeth L. Weiss and L.Don Lehmkuhl, F.A.Davis Company, Philadelphia*.
- 38) *Contemporary Issues in Bioethics (2008): 7-th ed., ed. by Tom L. Beuchamp, LeRoy Walters, Jeffrey P. Kahn and Anna C. Mastroianni, Thomson-Wadsworth, Australia-Brasil-Canada-United Kingdom-United States*.
- 39) *Cambridge Handbook of Psychology (2007): Health and Medicine, ed. by Susan Ayers, Andrew Baum, Chris McManus, Stanton Newman, Kenneth Wallston, John Weinman and Robert West, 2-nd ed., Cambridge University Press, Cambridge*.
- 40) Cottiaux, Jean (1932): La conception chez Abélard, *Revue d'histoire ecclésiastique* 28, pp. 247-295, 533-551, 788-828.
- 41) Connor, Steven (2011): *A Philosophy of Sport*, Reaktion books, London.
- 42) Chakrabarty, Dispeh (2004): The Fall and Rise of Indian Sports History, *The International Journal of the History of Sport*, Vol. 21, No. 3-4, June-Sept.

- 43) Corbin, Charles B. (2002): Physical Education As an Agent of Change, *QUEST*, 54, pp. 182-195.
- 44) Chodzko-Zajko, Wojtek (2000): Successful Aging in the New Millennium: The Role of Regular Physical Activity, *QUEST*, 52, pp. 333-343.
- 45) P. Clough, P., K. Earle and D. Sewell (2002): Mental toughness: The concept and its measurement, in: I. Cockevill (ed.), *Solutions in Sport Psychology*, Thomson, London.
- 46) Craft, Lynette L., T.Michelle Magyar, Betsy J. Becker and Deborah L. Feltz (2003): The Relationship Between the Competitive State Anxiety Inventory-2 and Sport Performance: A Meta-Analysis, *Journal of Sport & Exercise Psychology*, 25, pp. 44-64.
- 47) Crace, R. Kelly and Charles J. Hardy (1997): Individual Values and the team Building Process, *Journal of Applied Sport Psychology*, 9.
- 48) Crace, R. Kelly and Charles J. Hardy (1997): Foundations of Team Building: Introduction to the Team Building Primer, *Journal of Applied Sport Psychology*, 9.
- 49) Corrigan, Kevin (2005): *Reading Plotinus. A Practical Introduction to Neoplatonism*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana.
- 50) Dunning, Eric (1990): Sociological Reflections on Sport, Violence and Civilization, *International Review for the Sociology of Sport*, 25, pp. 65-82.
- 51) d' Arripe-Longueville, Fabienne, Nathalie Pantaléon, Alan L. Smith (2006): Personal and situational predictors of sportpersonship in young athlete, *International Journal of Sport Psychology*, 37, pp. 38-39.
- 52) Duret, Pascal and Marion Wolff (1994): The Semiotics of Sport Heroism, *International Review for Sociology of Sport*, 29.
- 53) Dines, G. and J.M. Humez (2006): Preface, in: G. Dines and J.M. Humez (eds.), *Gender, Race, and Class in Media*, SAGE, Thousands Oaks, CA, pp. xvii-xxi.
- 54) Doraisamy, Jerome: *The Wellness Doctrine – for Law Students & Young Lawyers*, <https://www.thewellnessdoctrines.com/defyingwellnesfundamentalconcepts.sv.R%E2%86%.A6>
- 55) deVries, Herbert A.(1980): *Physiology of Exercise, for Physical Education and Athletics*, 3-rd ed., Wm.C. Brown Company Publishers, Dubuque, Iowa.
- 56) Dishman, Rod K. (2001): The Problem of Exercise Adherence: Fighting Sloth in Nations With Market Economies, *QUEST*, 53, pp. 279-294.

- 57) Dreyfus, Hubert L. et Paul Rabinow (1984): Michel Foucault. Un parcours philosophique. Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité, Gallimard, Paris.
- 58) Deleuze, Gilles, Félix Guattari (2013): Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie, Les Édition de Minuit, 1972.; Gilles Deleuze, Félix Guattari, Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie, 2, Les Édition de Minuit, Paris.
- 59) Deleuze, Gilles (2013): Logique du sens, Les Édition de Minuit, Paris.
- 60) Dillon, M.C. (1997): Merleau Ponty's Ontology, Northwestern University Press, Evanston, Illinois.
- 61) Dunderberg, Ismo (2008): Beyond Gnosticism. Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus, Columbia University Press, New York.
- 62) Dostoyevsky, Fyodor (2003): The Brothers Karamazov: A Novel in Four Parts and an Epilogue, Penguin Classics, London.
- 63) Dutta, Mohan J. (2008): Communicating Health, Polity Press, Cambridge.
- 64) Ethical Issues In Modern Medicine. Contemporary Readings in Bioethics (2006): ed. by Bonnie Steinbock, John D. Arras and Alex John London, 7-th ed., McGraww Hill, Boston-New York-Toronto.
- 65) Encyclopedia of Health Psychology (2004): ed. by Alan J. Christensen, Rene Martin and Joshua Morrison Smyth, Kluwer Academic/Plenum Publishers, New York-Boston-London-Dordrecht-Moscow.
- 66) Elison, Jeff and Julie A. Partridge (1998): Relationship among Motivation, Gender, and Cohesion in a Sample of Collegiate Athletes, Journal of Sport Behavior, 35.
- 67) Eubank, Martin, Dave Collins and Nick Smith(2002): Anxiety and Ambiguity: It's All Open to Interpretation, Journal of Sport & Exercise Psychology, 24, pp. 239-253.
- 68) Eudamonia (2006): ed. by Matthew J. Rellihan, The Georgetown Philosophical Review, Georgetown.
- 69) Focht, Brian C. and Heather A. Hausenblas (2003): State Anxiety Responses to Acute Exercise in Women With High Social Psychuque Anxiety, Journal of Sport & Exercise Psychology, 25.
- 70) Faulkner, Guy and Stuart J.H. Biddle (2004): Exercise and Depression: Considering Variability and Contextuality, Journal of Sport & Exercise Psychology, 26.

- 71) Firth, Judy J., John H. Kerr, George V. Wilson (2011): Immediate improvements in emotion and stress following participation in Aerobics, Circuit Training and Tai Chi, *International Journal of Sport Psychology*, 42.
- 72) Φουντούλη, Ιωάννη (1997): *Απάντησεις εις λειτουργικά αποροίας*, tom Γ, Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος.
- 73) Foucault, Michel (2002): *Power: The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984, I-III*, ed. by James D. Faubion, Penguin Books.
- 74) Foucault, Michel (1976): *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris.
- 75) Foucault, Michel (1993): *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Gallimard, Paris.
- 76) (1990): *Foucault and Education: Disciplines and Knowledge*, ed. by S. J. Ball, Routledge, London.
- 77) Frasseto, Michael (2008): *The Great Medieval Heretics. Five Centuries of Religious Dissent*, BlueBridge, New York.
- 78) Fichtenau, Heinrich (1998): *Heretics and Scholars in the High Middle Ages 1000-1200*, transl. by Denise A. Kaiser, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania.
- 79) Florovsky, Georgy (1958): *Akten des XI internationalen Byzantinisten kongresses*, Munich: Verlag C. H. Beck.
- 80) Florenskii, Pavel (1996): *Stolp i utverzdenie istiny*, Moskva.
- 81) Fortenbaugh, W,W., et al. (1992): *Theophrastus of Efeus, Sources for his Life. Writings, Thought and Influence I-II*, Leiden-New York-Köln.
- 82) Fayers, Peter M. and David Machin (2007): *Quality of Life. The assessment, analysis and interpretation of patient-reported outcomes*, 2-nd ed., Wiley, Chichester, England.
- 83) *Fundamentals of Biomechanics. Equilibrium, Motion and Deformation* (1991): by Nihat Özkaya and Margareta Nordin, Van Nostrand Reinhold, New York.
- 84) Gammage, Kimberley L., Kathleen A. Martin Ginis and Craig R. Hall (2004): *Self-Presentational Efficacy: Its Influence on Social Anxiety in an Exercise Context*, *Journal of Sport & Exercise Psychology*, 26, pp. 179-190.
- 85) Gilson, Etienne (1956): *The Christian Philosophy Of St Thomas Aquinas*, Random House, New York, 1956.

- 86) Gilson, Etienne (1991): *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, University of Notre Dame Press.
- 87) Gilson, Etienne (2012): *Thomist Realism and the Critique of Knowledge*, Ignatius Press, Reissue edition.
- 88) Gilson, Etienne (1955): *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York.
- 89) Gilson, Etienne (2012): *Medieval Essays*, Wipf & Stock Pub.
- 90) Gilson, Etienne (1979): *Elements of Christian Philosophy*, Praeger; Revised ed.
- 91) Gilson, Etienne (1962): *La philosophie au Moyen Age*, Paris.
- 92) Gutting, Gary (1989): *Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 93) Groppe, Elizabeth T. (July 2005): *Creation Ex Nihilo and Ex Amore: Ontological Freedom in the Theologies of John Zizioulas and Catherine Mowry Lacugna*, *Modern Theology* 21.
- 94) Γκουλώνη, Θέμου (2000): *Αθλητισμός, ένας έρωτας αλλιώτικος*, Γεωργιάδη, Αθήνα.
- 95) Guttmann, Allen (1989): *Body Image and Sports Participation of the Intellectual Elite*, *International Review for the Sociology of Sport*, 24, pp. 335-344.
- 96) Guttmann, Allen and Booth, Douglas (2005): *The Field: Truth and Fiction in Sport History. A Book Review*, *Journal of Sport History*, 32.
- 97) Gill, Diane L. and Raine Martens (1977): *The Role of Task Type and Success-failure in Group Competition*, *International Journal of Sport Psychology*, 8.
- 98) Gillett, James, Roy Cain and Dorothy Pawlich (2002): *Moving Beyond the Biomedical: The Use of Physical Activity to Negotiate Illness*, *Sociology of Sport Journal*, 19, pp. 370-384.
- 99) Guilbert, Sébastien (2004): *Sport and Violence. A Typological Analysis*, *International Review for the Sociology of Sport*, 39/1.
- 100) Giacobbi, Peter R. Jr., Taryn K. Lynn, Jaclyn M. Wetherington, Jamie Jenkins, Melissa Bodendorf and Brad Langley (2004): *Stress and Coping During the Transition to University for First-Year Female Athletes*, *The Sport Psychologist*, 18.
- 101) Horch, Heinz-Dieter (1994): *Does Government Financing have a Detrimental Effect on the Autonomy of Voluntary Association? Evidence from German Sport Clubs*, *International Review for Sociology of Sport*, 29, pp. 278-280.

- 102) Heikkala, Juha (1993): *Modernity, Morality, and the Logic of Competiting*, *International Review for Sociology of Sport*, 28, pp. 355-371.
- 103) Habermas, Jurgen (1991): *Moral Consciousness and Communicative Action*, transl. by Christian Lenhard and Shierry Webber Nicholson, MIT Press, Cambridge, Mass.
- 104) Haggar, M. and N. Chatzisarantis (2008): *Intrinsic motivation and self-determination in exercise and sport*, Human Kinetics, Champaign, Illinois.
- 105) Hook, Derek (2007): *Foucault, Psychology and the Analytic of Power*, Palgrave, MacMillan.
- 106) Hadot, Pierre (1992): *Reflections on the notion of „cultivation of the self”*, y: Michel Foucault. *Philosopher*, trans. by Timothy J. Armstrong, Harvester Wheatsleaf, New York-London-Toronto-Sydney-Tokyo-Singapore.
- 107) Han-Pile, Béatrice (2010): *The „Death of Man”: Foucault and Anti-Humanism*, y: Foucault and Philosophy, ed. by Timothy O’Leary and Christopher Falzon, Wiley-Vlackwell, A John Wiley&Sons, Ltd., Publication.
- 108) Hass, Lawrence (2008): *Merleau-Ponty’s Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.
- 109) Hanratty, Gerald (1997): *Studies in Gnosticism and the Philosophy of Religion*, Four Courts Press.
- 110) Heine, Ronald E. (2010): *Origen. Scholarship in the service of the Church*, Oxford University Press, New York.
- 111) Haselbauer, Kathleen J. (1987): *A Research Guide to the Health Science. Medical, Nutritional, and Environmental*, Greenwood Press, New York-Westport, Connecticut-London.
- 112) Hahn, Robert A. and Marcia C. Inhorn (2009): *Anthropology and Public Health. Bridging Differences in Culture and Society*, 2-nd ed., Oxford University Press, Oxford.
- 113) *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους Εκδοτική Αθηνών*, tom B.
- 114) Iskander, Fr. Athanasius (2005): *Practical Spirituality According to the Desert Fathers*, St. Shenouda Monastery, Putty, NSW, Australia.
- 115) *Ιεροθέου, Μητροπολίτου Ναυπάκτου και Αγίου Βλασίου (2004): ΤΟ ΣΩΜΑ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ Η ΑΣΚΗΣΗΣ ΚΑΙ Η ΑΘΛΗΣΗ ΤΟΥ*, εκδ. Αποστολική Διακονία, Αθήνα.
- 116) *Ιατρού, Μιχαήλ (1972): Πόθεν και διατί, ειδική Εγκυκλοπαίδεια*, Αθήνα.

- 117) Janaras, Hristo (1995): Ekološko pitanje - egzistencijalni a ne kanonski problem, preuzeto iz Zbornika: Revelation and the environment ed. 95/1995, World scientific, Singapore - New Jersey - London - Hong Kong.
- 118) Γιανναρά, Χρήστος (2006): Χάιντεγγερ και Αρεοπαγίτης, Εκδόσεις, Δόμος, Αθήνα.
- 119) Γιανναρά, Χρήστος (2006): Προτάσεις κριτικής όντολογίας, Δόμος, Αθήνα.
- 120) Joyce, James (2010): Ulysses, Wordsworth Classics.
- 121) Jolivet, Jean (1969): Arts du langage et théologie chez Abélard, Paris.
- 122) Kim, Mi-Sook and Joan L. Duda (2003): The Coping Process: Cognitive Appraisals of Stress, Coping Strategies, and Coping Effectiveness, The Sport Psychologist, 17, pp. 406-425.
- 123) Kowalski, K.C. and P.R. Crocker (2001): Development and Validation of the Coping Function Questionnaire for adolescents in sport, Journal of Sport & Exercise Psychology, 23.
- 124) Kowal, J. and M.S. Fortier (1999): Motivational determinants of flow: contributions from self-determination theory, The Journal of Social Psychology, 139, pp. 355-368.
- 125) Kandrack, M.A., K.R. Grant, A. Segall (1991): Gender differences in health related behaviour: some unanswered questions, Social Science Medicine, 32, pp. 579-590.
- 126) Kerry, Daniel S. and Kathleen M. Armour (2000): Sport Sciences and the Promise of Phenomenology; Philosophy, Method, and Insight, QUEST, 52, pp. 1-17.
- 127) Kubat, Rodoljub (2002): Pojam Nefeš u Starom Savezu, Bogoslovlje, Sveska 1, Godina XLVI (LX), Beograd.
- 128) Καζαντζάκης, Νίκος (1982): Αναφορά στον Γκρέκο, (επιμ. Πάτροκλος Σταύρου), Λευκωσία.
- 129) Kane, Robert L. (2006): Understanding Health Care Outcomes Research, 2-nd ed., Jones and Bartlett Publishers, Sudbury, Mass., Boston-Toronto-London-Singapore.
- 130) Kreighbaum, Ellen and Katharine M. Barthels (1990): Biomechanics, 3-rd ed., Macmillan Publishing Company, New York.
- 131) Knudson, Duane (2003): Fundamentals of Biomechanics, Kluwer Academics/Plenum Publishers, New York-Boston-Dordrecht-London-Moscow.
- 132) Logan, Gene A. and Wayne C. McKinney (1977): Anatomic Kinesiology, 2-nd ed., Wm. C. Brown Company Publishers, Dubuque, Iowa.

- 133) La Mettrie, Julien Offray de (1994): *Man a Machine and Man a Plant*, transl. by Richard A. Watson and Maya Rybalka, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis, Cambridge.
- 134) Levinas, Emmanuel (1969): *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, transl. by Alphonso Lingis, Duquesne, London.
- 135) Λουδοβίκος, Νικόλαος (1992): *Ἡ εὐχαριστιακὴ ὄντολογία. Τὰ εὐχαριστιακάθεμέλα τοῦ εἶναι ὡς ἐν κοινωνία γίνεσθαι στὴν ἐσχατολογικὴ ὄντολογία τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητῆ*, Δόμος, Αθήνα.
- 136) Lyman, J. Rebecca (1993): *Christology and Cosmology. Models of Divine Activity in Origen, Eusebius, and Athanasius*, Clarendon Press, Oxford.
- 137) Lyons, J.A. (1982): *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin*, Clarendon Press, Oxford.
- 138) Lossky, Vladimir (1997): *The Mystical Theology of the Eastern Church*, St. Vladimir Seminary, New York.
- 139) Lambert, Gregg (2002): *The Non-Philosophy of Gilles Deleuze*, Continuum, London-New York.
- 140) Lackey, Michael (2009): *Foucault, Secularization theory, and the theological origins of totalitarianism*, y: C.G. Prado (ed.), *Foucault's Legacy*, Continuum, Continuum International Publishing Group, London-New York.
- 141) Laidlaw, James (2014): *The Undefined Work of Freedom: Foucault's Genealogy and the Athropology of Ethics*, y: *Foucault Now. Current Perspectives in Foucault Studies*, ed. by James D. Faubion, Polity, Polity Press, Cambridge.
- 142) Loy, John W. Jr. (2013): *The Nature of Sport: A Definitional Effort*, y: Jason Holt (ed.), *Philosophy of Sport: Core Readings*, Broadview Press.
- 143) Lake, Jeffrey R., Gareth Stratton, Duncan Martin and Mike Money (2001): *Physical Education and Sustainable Development: An Untrodden Path*, *QUEST*, 53, pp. 471-482.
- 144) Lester, David, Michele Battuello, Marco Innamorati, Ilaria Falcone, Enrica de Simoni, S. Diletta del Bono, Roberto Tatarelli, Mauricio Pompili (2010): *Participations in sports activities and suicide prevention*, *International Journal for Sport Psychology*, 41.
- 145) Lewis, Michael and Anna Sutton (2001): *Understanding Exercise Behavior: Examining the Interaction of Exercise Motivation and Personality in Predicting Exercise Frequency*, *Journal of Sport Behavior*, 34, No.1.

- 146) Long, Jonathan A. and Mike J. McNamee (2004): On the moral economy of racism and racist rationalisations in sport, *International Review for the Sociology of Sport*, 39, pp. 405-420.
- 147) Lorimer, Ross (2006): The relationship between self-presentational concerns and competitive anxiety: The influence of Gender, *International Journal of Sport Psychology*, 37.
- 148) Lazarus, R.S. (2000): How emotions influence performance in competitive sports, *The Sports Psychologist*, 14.
- 149) Lazarus, R.S. (1999): *Stress and emotion: A new synthesis*, Springer, New York.
- 150) Long, Bonita C. and Rosemary van Stavel (1995): Effects of Exercise Training on Anxiety: A Meta-Analysis, *Journal of Applied Sport Psychology*, 7.
- 151) Mellalien, Stephen D., Sheldon Hanton and Graham Jones (2003): Emotional Labeling and Competitive Anxiety in Preparation and Competition, *The Sport Psychologist*, 17, pp. 162-167.
- 152) Messner, Michael A. (1990): When bodies are weapons: Masculinity and violence in Sport, *International Review for the Sociology of Sport*, 25.
- 153) Maguire, Joseph (1993): Bodies, Sportscultures and Societes: A Critical Review of Some Theories in the Sociology of the Body, *International Review for the Sociology of Sport*, 28.
- 154) Montoye, Henry J. (2000): Introduction: evaluation of some measurements of physical activity and energy expenditure, *Medicine & Science in Sport & Exercise. Official Journal of the American College of Sport Medicine*, Vol. 32, No.9, pp. S439-S441.
- 155) Marsch, Herbert W. and Steven Johnson (1994): Physical Activity: Relations to Field and Technical Indicators of Physical Fitness for Boys and Girls Aged 9-15, *Journal of Sport & Exercise Physiology*, 16, pr. 83-100.
- 156) Morrow, James R. Jr. and Diane L. Gill (1995): Physical Activity, Fitness, and Health: Introduction, *QUEST*, 47.
- 157) McGannon, Kerry R. and Michael K. Mauws (2002): Exploring the Exercise Adherence Problem: An Integration of Ethnomethodological and Poststructuralist Perspectives, *Sociology of Sport Journal*, 19, pp. 67-89.
- 158) Munslow, Alan (1997): *Deconstructing History*, Routledge, London.
- 159) Markula, Pirkko (2004): „Tuning Into Oneself”: Foucault’s Technologies of the Self and Mindful Fitness, *Sociology of Sport Journal*, 21 (2004), pp. 302-321.

- 160) McGushin, Edward F. (2007): Foucault's Askēsis. An Introduction to the Philosophical Life, Northwestern University Press, Evanston, Illinois.
- 161) Μητροπολίτου Περγάμου Ιωάννου (1997): „Εξ ουκ όντων”, u: Περιοδικό Διάβαση, Νοέμβριος-Δεκέμβριος.
- 162) Mahon, Michael (1992): Foucault's Nietzschean Genealogy. Truth, Power, and the Subject, State University of New York Press, Albany.
- 163) Madison, Gary Brent (1990): Flesh as Otherness, y: Ontology and Alterity in Merleau-Ponty, ed. by Galen A. Johnson and Michael B. Smith, Northwestern University Press, Evanston, Illinois.
- 164) Marratto, Scott L. (2012): The Incorporeal self. Merleau-Ponty on Subjectivity, State University Press of New York, Albany.
- 165) Merleau-Ponty, Maurice (1976): Phénoménologie de la perception, Gallimard, Paris.
- 166) Macarius, Bishop (2010): Stories from the Egyptian Desert, St. Shenouda Monastery, Sydney, Australia.
- 167) Munson, Marlein (2008): Intervention and Reflection. Basic Issues in Medical Ethics, 8-th ed., Thomson-Wadsworth, Australia-Brasil-Canada-United Kingdom-United States.
- 168) Ignjatije Midić, Sećanje na budućnost, Teološki fakultet, Beograd, 1996.
- 169) Neumann, David A. (2010): Kinesiology of the Musculoskeletal System. Foundations for Rehabilitation, 2-nd ed., Mosby, Missouri.
- 170) Nettleton, Sarah (2001): The Sociology of Body, y: The Blackwell Companion to Medical Sociology, ed. by William C. Cockerham, Blackwell Publishers, Oxford, pp. 43-63.
- 171) Νελλά, Παναγιώτη (1975): Η περί δικαίωσης διδασκαλία Νικολάου του Καβασίλα, Καλογεροπούλου, Πειραιάς.
- 172) Nancy, Jean-Luc (2008): Noli me tangere. On the Rising of the Body, Fortham University Press, New York.
- 173) Nancy, Jean-Luc (2008): Corpus, Fortham University Press, New York.
- 174) Nichols, Adam R., Andrew R. Levy, Remco C.J. Polman, Lee Crust (2011): Mental toughness, Coping Self-Efficacy, and Coping effectiveness among athletes, International Journal for Sport Psychology, 42.

- 175) Niefer, Cory B., Meghan H. McDonough, Kent C. Kowalski (2010): Coping with social psychique anxiety among adolescent female athletes, *International Journal of Sport Psychology*, 41, pp. 369-385.
- 176) Nicholls, Adam R., Remco C.J. Polman, Andrew R. Levy and Johan Hulleman (2012): An explanation for the fallacy of faciliative anxiety: stress, emotions, coping, and subjective performance in sport, *International Journal of Sport Psychology*, 43.
- 177) Oksala, Johanna(2011): *Freedom and bodies, y: Michel Foucault. Key Concepts*, ed. by Dianna Taylor, Acumen, Acumen Publishing Limited, Durham.
- 178) Oort, Johannes van (2013): *Alexander of Lycopolis, Manichaeism and Neoplatonism, y: Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World. Essays in Honour of John D. Turner*, ed. by Kevin Corrigan and Tuomas Rasimus, Brill, Leiden-Boston.
- 179) Origen. *On First Principles* (1973): transl. by G.W. Butterworth, Introduction to the Torchbook ed. by Henri de Lubac, Gloucester, Mass., Peter Smith.
- 180) Oatis, Carol A. (2004): *Kinesiology. The Mechanics&Pathomechanics of Human Movement*, Lippincott Williams&Wilkis, Philadelphia-Pennsylvania.
- 181) (2008): *Public Health. The Development of a Discipline. From the Age of Hippocrates to the Progressive Era, Volume I-II*, ed. by Dona Schneider and David A. Lilienfield, Rutgers University Press, New Brunswick-New Jersey-London.
- 182) *Platonis opera, recognivit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet, I-V*, Oxford 1900-1907.
- 183) *Patrologiae Cursus Completus. Index volume* (Cavallera, 1912), Maximus the Confessor v.1., Maximus the Confessor v.2; Thalassius Abbas, *De caritate, Libellus ad Theodosium imperatorem*; Theodorus Raithuensis Abbas., Vol. 90-91.
- 184) Poxon, Judith (2001): *The body without organs and the judgement of God, y: Deleuze and Religion*, ed. by Mary Bryden, Routledge, London and New York.
- 185) Palama, Grigoriy (1995): *Триады в зашити священнобелmolvstvующих*, Moskva.
- 186) Poczwardowski, Artur, Clay P. Sherman and Ken Revizza (2004): *Professional Philosophy in the Sport Psychology Service Delivery: Building on Theory and Practice*, *The Sport Psychologist*, 18, pp. 445-463.
- 187) Pate, Russel R. (1995): *Recent Statements and Initiatives on Physical Activity and Health*, *QUEST*, 47, pp. 304-310.

- 188) Pfeffer, Ines (2012): Announcing preventive exercise programs: Do men and women react differently?, *International Journal of Sport Psychology*, 43.
- 189) Otto Penz, Otto (1990): Sport and Speed, *International Review for Sociology of Sport*, 25, pp. 157-167.
- 190) Polman, Remco and Erica Borkoles (2011): The Fallacy of directional anxiety, *International Journal of Sport Psychology*, 42.
- 191) Radoš, Jovo (2013): *Filozofija sporta*, Kairos, Sremski Karlovci.
- 192) Reeves, Clive W., Adam R. Nichols and Jim McKenna (2011): Longitudinal analyses of stressors, perceived control, coping, and coping effectiveness among early and middle adolescent soccer players, *International Journal of Sport Psychology*, 42.
- 193) Reinboth, Michael and Joan L. Duda (2004): The Motivational Climate, Perceived Ability, and Athletes' Psychological and Physical Well-Being, *The Sport Psychologist*, 18, pp. 237-251.
- 194) Rowland, Thomas W. (1990): Developmental Aspects of Physiological Function Relating to Aerobic Exercise in Children, *Sports Medicine*, Vol.10, No.4, pp. 255-266.
- 195) Ramirez, J. Martin, Poveda de Augustin, J.Gonzales Cajal (1978): Depression and Sport, *International Journal of Sport Psychology*, 9, pp. 199-204.
- 196) Reid, Heather L. (2002): *The Philosophical Athlete*, Carolina Academic Press, Durham, North Carolina.
- 197) Reid, Heather L. (2012): *Introduction to the Philosophy of Sport (Elements of Philosophy)*, Rowman&Littlefield Publishers, Inc., Lanham-Boulder-New York-Toronto-Plymouth UK.
- 198) Rivenes, Richard S. (ed.) (1978): *Foundations of Physical Education. A Scientific Approach*, Houghton Mifflin Company, Boston-Geneva-Dallas-New Jersey-London.
- 199) Reynolds, Bryan (1998): *Becoming a Body without Organs: The Masochistic Quest of Jean-Jacques Rousseau*, y: Deleuze&Guattary. *New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*, ed. by Eleanor Kaufman and Kevin Jon Heller, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, pp. 193-202.
- 200) Romanidis, Jovan (2001): *Praroditeljski greh*, prev. S. Jakšić, Beseda, Novi Sad.
- 201) Renson, R. (1989): Physical education to kinanthropology. A quest for academic and professional identity, *QUEST*, 41 (1989), pp. 235-256.

- 202) Rozein, Alfred M. (1984): *Essentials of Human Mechanics*, Canadian Memorial Chiropractic College, Toronto.
- 203) Rybski, Melinda (2004): *Kinesiology for Occupational Therapy*, SLACK Incorporated, Thorofare, New Jersey, 2004.
- 204) Rasch, Philip J. (1989): *Kinesiology and Applied Anatomy*, 7-th ed., Lea&Febiger, Philadelphia-London.
- 205) *Self, Social Identity, and Physical Health* (1999): ed. by Richard J. Contrada and Richard D. Ashmore, New York-Oxford, Oxford University Press.
- 206) *Social Determinants of Health. Canadian Perspectives* (2009): 2-nd ed., ed. by Dennis Raphael, Canadian Scholars' Press Inc., Toronto.
- 207) *Social Psychological Foundations of Health and Illness* (2003): ed. by Jerry Suls and Kenneth A. Wallston, Blackwell Publishing, Oxford, pp. 333-427.
- 208) *Social Determinations of Health* (2006): 2-nd ed., ed. by Michael Marmot and Richard G. Wilkinson, Oxford University Press, Oxford.
- 209) Sartre, Jean-Paul (1979): *L'Être et le Néant*, PUF, Paris.
- 210) Swanson, R. N. (1996): *Literacy, heresy, history and orthodoxy: perspectives and permutations for the later Middle Ages* (pp. 279-294), y: *Heresy and Literacy, 1000-1530*, ed. by Peter Biller and Anne Hudson, Cambridge University Press, New York.
- 211) Steinbock, Anthony J. (2000): *Merleau-Ponty, Husserl, and Saturated Intentionality*, y: *Rereading Merleau-Ponty. Essays Beyond the Continental – Analytic Divine*, ed. by Lawrence Hass and Dorothea Olkowski, Humanity Books, Amherst, New York.
- 212) Smith, Daniel W. (2007): *From the Surface to the Depts: On the Transition from Logic of Sense to Anti-Oedipus*, y: *Gilles Deleuze. The Intensive reduction*, ed. by Constantin V. Boundas, Continuum, Continuum International Publishers Group.
- 213) Shunk, Dale H. (1995): *Self-Efficacy, Motivation, and Performance*, *Journal of Applied Sport Psychology*, 7, pp. 112-134.
- 214) Sterkenburg, Jacco van (2004): *Dominant discourses about race/ethnicity and gender in sport practice and performance*, *International Review for the Sociology of Sport*, 39, pp. 301-320.
- 215) Snyder, Eldon E. (1991): *Sociology of Sport and Humor*, *International Review for the Sociology of Sport*, 26, pp. 119-131.

- 216) Schlenker, B. and M. Leary (1982): Social anxiety and self-presentation: a conceptualization and model, *Psychological Bulletin*, 92, pp. 641-669.
- 217) Sloterdijk, Peter (1998): *Sphären*, Band I, *Blasen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- 218) Sloterdijk, Peter (1999): *Sphären*, Band II, *Globen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- 219) Thagard, Paul (1996): *Mind: Introduction to Cognitive Science*, MIT Press.
- 220) Turman, P.D. (2003): Coaches and cohesion: The impact of coaching techniques on team cohesion in the small group sport setting, *Journal of Sport Behavior*, 11, pp. 86-104.
- 221) Tomson, Lois Michaud (2003): Robert P. Pangrazi, Glenn Friedman and Ned Hutchinson, Childhood depressive Symptoms, Physical Activity and Health Related Fitness, *Journal of Sport & Exercise Psychology*, 4, pp. 419-439.
- 222) Theokritoff, Elizabeth (2007): *Living in God's Creation: Orthodox Perspectives on Ecology (Foundations)*, New York University Press.
- 223) Troeltsch, Ernst (1971): *The Absoluteness of Christianity and the History of Religions*, Westminster John Knox Press.
- 224) -Troeltsch, Ernst (1991): *The Christian Faith: Based on Lectures Delivered at the University of Heidelberg in 1912 and 1913*, Fortress Press, Minneapolis.
- 225) Thunberg, Lars (1965): *Microcosmos and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, C.W.K. Gleerup Lund, Ejnar Munksgaard Copenhagen, Lund.
- 226) Thomas, Richard K. (2003): *Society and Health. Sociology for Health Professionals*, Kluwer Academic/Plenum Publishers, New York-Boston-Dordrecht-London-Moscow.
- 227) *The Biomechanics of Human Movement*, by Marlene J. Adrian and John M. Cooper, Benchmark Press, Inc., Indianapolis, Indiana, 1989.
- 228) *The Kinesiology Workbook*, ed. By Jan F. Perry, David A. Rohe and Anita O. Garcia, F.A. Davis Company, Philadelphia, 1992.
- 229) Veniamin, Christopher (2014): *The Orthodox Understanding of Salvation: „Theosis” in Scripture and Tradition*, Mounth Tabor Publishing, Essex, UK.
- 230) Van Den Broek, Roelof (2013): *Gnostic Religion in Antiquity*, Cambridge University Press, New York.
- 231) Voight, B.M.R., J.L. Callaghan and T.A. Ryska (2000): Relationship between goal orientations, self-confidence and multidimensional trait anxiety among Mexican-American female youth athletes, *Journal of Sport Behavior*, 23, pp. 271-288.

- 232) Vadocz, Eva A., Craig R. Hall, Sandra E. Moritz (1997): The Relationship Between Competitive Anxiety and Imaginary Use, *Journal of Applied Sport Psychology*, 9, pp. 241-253.
- 233) Woodman, T. and L. Hardy (2001): A Case study of organisational stress in elite sport, *Journal of Applied Sport Psychology*, 13, pp. 207-238.
- 234) Wright, Lesley J. M. (2000): Practical Knowledge, Performance, and Physical Education, *QUEST*, 52, pp. 273-283.
- 235) Wear, Sarah Klitenic, John M. Dillon (2007): *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes*, Ashgate, Ashgate Publishing Company, Hampshire-Burlington.
- 236) Wagner, Michael F. (1996): *Plotinus on the nature of physical reality*, y: *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. by Lloyd P. Gerson, Cambridge University Press, New York.
- 237) White, Kevin (2007): *An Introduction to the Sociology of Health and Illness*, 2-nd ed., Sage, Los Angeles-London-New Delhi-Singapore-Washington DC.
- 238) Winter, David A. (2005): *Biomechanics and Human Control of Human Movement*, 3-rd ed., Wiley, John Wiley&Sons Inc., Waterloo, Canada.
- 239) *Quality of Life in Behavioral Medicine Research*, ed. by Joel E. Dimsdale and Andrew Baum, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, Hillsdale, New Jersey, 1995.
- 240) Yount, David J. (2014): *Plotinus and Platonist: A Comparative Account of Plato and Plotinus' Metaphysics*, Bloombury, London-New Delhi-New York-Sydney.
- 241) Young, Kevin (1991): Violence in the Workplace of Professional Sport from Victimological and Cultural Studies Perspectives, *International Review for the Sociology of Sport*, 26.
- 242) Zacharou, Archimandrite Zacharias (2013): *The Hidden Man of the Heart (1 Peter 3:4): The Cultivation of the Heart in Orthodox Christian Anthropology*, Mounth Tabor Publishing, Essex, UK.
- 243) Ζήση, Θεοδώρου (1971): Άνθρωπος και κόσμος εν τη εικονομία του Θεούκατάτον Ιερών Χρυσόστομον, Θεσσαλονίκη.
- 244) Zizjulas, Jovan (1994): *Od maske do ličnosti*, Ex Oriente lux, Niš.
- 245) Zizioulas, John D. (1975): Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood, *Scottish Journal of Theology*, 28.

ИЗЈАВА КАНДИДАТА О АУТОРСТВУ ДОКТОРСKE ДИСЕРТАЦИЈЕ

Потписани/а

Мр Горан Гојковић,

из Kitchener, ON, Canada

ИЗЈАВЉУЈЕМ

да је докторска дисертација под насловом

КИНЕЗИОЛОШКИ ФЕНОМЕНИ У ПРАВОСЛАВНОЈ ОНТОЛОГИЈИ

- резултат мог сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини или у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа у земљи и иностранству,
- да су резултати истраживања исправно и академски коректно наведени, и
- да нисам током истраживања и писања дисертације кршио/кршила туђа ауторска права и користио/користила интелектуалну својину других лица као своју без одобрења.

У Сремској Каменици,

29.06.2016.

Мр Горан Гојковић
потпис кандидата

**ИЗЈАВА КАНДИДАТА О ИСТОВЕТНОСТИ
ШТАМПАНЕ И ЕЛЕКТРОНСКЕ ВЕРЗИЈЕ ДОКТОРСКЕ ДИСЕРТАЦИЈЕ**

Потписани/а

Мр Горан Гојковић

из Kitchener, ON, Canada

ИЗЈАВЉУЈЕМ

да је штампана верзија моје докторске дисертације под насловом

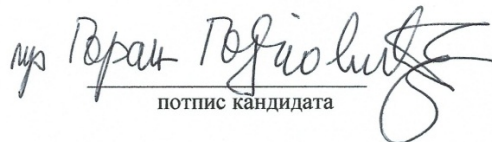
КИНЕЗИОЛОШКИ ФЕНОМЕНИ У ПРАВОСЛАВНОЈ ОНТОЛОГИЈИ

идентична електронској верзији коју сам предао/предала Универзитету Едуконс.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука/доктора уметности, као што су име и презиме, година и место рођења, и датум одбране рада. Ови подаци се могу објавити у публикацијама Универзитета Едуконс или на електронским порталима.

У Сремској Каменици,

29.06.2016.


потпис кандидата

ИЗЈАВА КАНДИДАТА О КОРИШЋЕЊУ ДОКТОРСКЕ ДИСЕРТАЦИЈЕ

Потписани/а

Мр Горан Гојковић

овлашћујем Библиотеку Универзитета Едуконс да у Репозиторијум Универзитета Едуконс унесе моју дисертацију под насловом

КИНЕЗИОЛОШКИ ФЕНОМЕНИ У ПРАВОСЛАВНОЈ ОНТОЛОГИЈИ

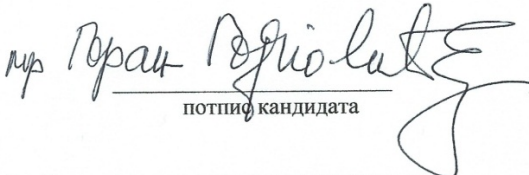
која је моје ауторско дело.

Дисертацију сам са свим прилозима предао/предала у електронској форми погодной за трајно архивирање. Моју докторску дисертацију похрањену у Репозиторијуму Универзитета Едуконс могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons, <http://creativecommons.org/>), за коју сам се одлучио/одлучила (заокружити само једну опцију).

1. Ауторство
2. Ауторство – некомерцијално
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

У Сремској Каменици,

29.06.2016.


потпис кандидата

Типови лиценце:

1. **Ауторство** – Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и његове прераде, ако се на исправан/одређен начин наведе име аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврха. Ово је лиценца која даје највиши степен слободе у коришћењу дела.
2. **Ауторство – некомерцијално**. Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и његове прераде, ако се на исправан/одређен начин наведе име аутора или даваоца лиценце, али изван комерцијалне употребе дела-дисертације.
3. **Ауторство - некомерцијално – без прераде**. Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, али без његове прераде, промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се на исправан/одређен начин наведе име аутора или даваоца лиценце, али изван комерцијалне употребе дела-дисертације. Овај тип лиценце највише ограничава права коришћења дела-дисертације.
4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима**. Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и његове прераде, ако се на исправан/одређен начин наведе име аутора или даваоца лиценце, и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом, али без комерцијалне употребе.
5. **Ауторство – без прераде**. Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, али без његове прераде, промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се на исправан/одређен начин наведе име аутора или даваоца лиценце, уз могућност комерцијалне употребе дела-дисертације.
6. **Ауторство – делити под истим условима**. Дозвољавате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и његове прераде, ако се на исправан/одређен начин наведе име аутора или даваоца лиценце, и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Овај тип лиценце дозвољава комерцијалну употребу дела-дисертације и прерада исте. Слична је софтверским лиценцама, тј. лиценцама отвореног типа.