

УДК 316.72

DOI: <https://doi.org/10.22182/pr.7442022.7>

Прегледни рад

*Јелена Миљковић Матић**

Институт за политичке студије, Београд

ШТА НАМ КАЗУЈЕ ПРОШИРЕНИ НАЗИВ АНТРОПОЛОГИЈЕ

Сажетак

Многе друштвено-хуманистичке науке користе сложени израз који има облик *назив науке + предмет у генитиву*, да на тај начин означе своје гране. Разматрам ту појаву на примеру српске антропологије. Користим расправу двоје антрополога о предмету и циљу сазнања у антропологији, међу којима један објашњава функцију именичке синтагме у генитиву. Затим осветљавам њен философски смисао из угла православне хришћанске философије Жарка Видовића. Сазнаћемо да именичка синтагма у генитиву припада дискурсу који човека маргинализује на рачун његових феномена и чак га самог претвара у феномен друштва и културе.

Кључне речи: Именичка синтагма у генитиву, Антропологија, Дискурс антропологије, Метафизика, Дух, Жарко Видовић

ПРЕДМЕТ И ПРИСТУП

У различитим наукама које се баве човеком наилазимо на истоветну језичку формулацију, која стоји као њен проширени назив. То се користи понекад и у природним наукама. Карактеристичан облик је именичка синтагма у генитиву, где главна именица указује на науку о којој се ради, а зависна, она у генитиву, на ужу област истраживања. На пример: историја старог века, физиологија нервног система, антропологија религије, психологија опажања, медицина рада, социологија становања, физика честица.

* jelena.miljkovic.matic@ips.ac.rs

Ради се, дакле, о партитивном генитиву, који служи за истицање једног дела неке целине – овде једног дела укупне области коју одређена наука проучава. Према обичају којим се надало име хуманистичкој науци, предмет којим се она бави био је садржан у њеном називу, па је тако *човек* предмет антропологије, *душа* психологије, *народ* етнологије, *друштво* социологије, *дете* педагогије. Употреба сложеног назива, међутим, као нови тренд који тежи да се стандардизује, сугерише нам да је дошло до извесних померања у значењу назива науке. То због тога што је највећи број појмова који се налазе у називу науке превазиђен у научном погледу на свет. Основни предмет се више не садржи у самом називу, него у посебно истакнутим појмовима на месту зависне именице у синтагми. Тако, традиционални назив науке више не значи ништа осим конвенције по навици, којим се означава угао гледања, са његовим теоријско-методолошким специфичностима. На такво схватање нас упућује чињеница да се синтаagma може заменити изразима „научна анализа тога-и-тога” или „научни приступ томе-и-томе”, са назначивањем, наравно, конкретне науке – антрополошка анализа, психолошки приступ и сл.

Српска антропологија ће нам бити овде модел на коме ћемо детаљније посматрати језички начин гранања науке. Дискурс антропологије је погодан и занимљив пример из три разлога. Један је обухватно становиште са кога антропологија гледа на човека и на његове делатности у свету. Други је чињеница да је управо у оквиру антропологије, у једном конкретном тексту који расправља питање њеног предмета, истакнута функција именичке синтагме у генитиву (Ковачевић 2015, 49–57). Трећи разлог је то што из чињенице да антропологија користи овај проширени назив произлази закључак да би и *човек* морао да спада међу научно превазиђене појмове – заједно са душом, народом, друштвом – који се више не односе ни на какву научну реалност и опстају у називима наука само зато да означе угао гледања на неке друге ствари. Анализа и тумачење ове појаве ће нам показати да је то тачно и како је кретање антрополошког дискурса ка дехуманизацији постало могуће.

*

Текст Ивана Ковачевића, под насловом „Наука о народу и антропологија човека”, настао је као расправа са Загорком Голубовић око питања шта су основни предмети сазнања у етнологији и антропологији. Голубовић је сматрала да је *човек* централно

питање антропологије, док је Ковачевић нашао да су то *човекове делатности*. Загорка Голубовић је антропологију установила као академску дисциплину у Србији (Indić 2007), на Одељењу за социологију Филозофског факултета у Београду, па је и дала у више наврата своју дефиницију ове науке. Иван Ковачевић је наставио развитак српске антропологије у оквиру Одељења за етнологију. Он је постао најистакнутији учесник у развоју антропологије у Србији кроз неколико деценија, а такође се појављује као хроничар и историчар српске антропологије, пошто је у више својих текстова описивао и објашњавао развојни пут српске антропологије до њеног данашњег вида. Ту се нашло и објашњење употребе формулације која нас овде занима.

Циљ текста који следи јесте да философски осветли основу на којој стоји језички начин за гранање антропологије, из које произлази идеологија актуелног научног дискурса. За то сам се обратила једном од најумнијих српских мислилаца, Жарку Видовићу, који се у својој књизи *Огледи о духовном искуству* (Видовић 1989) осврнуо на карактеристичан начин мишљења који је омогућио широко прихватање и употребу именичке синтагме у генитиву, па тако и у антропологији.

Моје је истраживање методолошки једноставно. Састоји се од експозиције наше теме, коју је дао Иван Ковачевић у полемици са Загорком Голубовић, као излагања функције именичке синтагме у генитиву у антропологији; затим анализе дисонанце која се појављује у дијалогу између њихова два схватања предмета антропологије; и коначно објашњења суштине ове појаве које је дао Жарко Видовић у својој књизи *Огледи о духовном искуству*. Интерпретативни оквир је духовно становиште Жарка Видовића – конкретно, поимање човека у његовој потпуности, као духовно-телесног бића, за разлику од секуларно-научног поимања које духовну димензију човека схвата као психичку функцију. Сазнаћемо како је било могуће да се формира антрополошки дискурс који мења циљ сазнања у антропологији тако да то више не буде човек него да су то његови феномени. У закључку ћу дати нека запажања теоријске и практичне природе.

Духовно становиште Жарка Видовића може изгледати као увођење верске пристрасности у науку, али то само за оне који сматрају да је атеизам непристрасно, неутрално стање човека (Милојков 2019, 12) и да због тога наука може да се практикује само уз искључење вере. Управо реферирани Александар Милојков је претресао питање природе атеизма и доказао да је атеизам

такође једно веровање – веровање да Бог не постоји. То га чини секундарним производом религије, из које је изведен као негација њеног предмета (Милојков 2019, 62). Слично запажање је дао Мирча Елијаде, када је написао да „‘профано’ је само нова манифестација исте конститутивне структуре човека, која се раније манифестовала кроз изразе ‘светога’” (Елијаде 2003, 64). Постхришћански секуларизам је антрополошка и друштвена аномалија, јер је прва појава нормативног атеизма у познатој историји човечанства.

Атеизам није ни у ком смислу неутрално стање душе, пошто се не појављује на позицији нуле него на позицији екстрема – као производ непријатељства према хришћанству и чак способан за попримање облика тоталитарне идеологије, како је то утврдио А. Милојков (2019, 40). На „нулу” можемо ставити евентуално верски агностицизам, али само у теорији, док у практиковању агностицизма он мора да инклинира више једном него другом ставу према Богу. После Милојковљеве свеобухватне и детаљне анализе, која је резултовала закључком да је атеизам, у ствари, антитеизам, те ја као такав својеврсно верско убеђење, можемо рећи да нема стања душе без вере у одређену природу стварности. Зато веровање у постојање или непостојање оваквог или онаквог духовног света увек учествује у погледу на свет. „Атеизам и теизам нису само пуки теоретски ставови о божанској егзистенцији. Они су почетак и утемељење даљег погледа на свет и живот”, истиче Милојков (2019, 88). Тако учествују и у науци.

Духовно становиште Жарка Видовића је, дакле, једно од могућих основних ставова који претходе сваком интелектуалном ангажману, па и научном или философском. У случају који нас овде занима, оно нас изводи на чистину са које се прозире идеологија секуларног антрополошког дискурса, а која је била невидљива за двоје антрополога, Загорку Голубовић и Ивана Ковачевића, док су унутар њега полемисали око тумачења антропологије.

О ЧЕМУ ОКВИРНО ГОВОРИ ЖАРКО ВИДОВИЋ

Да би могао бити употребљен конкретан одељак из књиге Жарка Видовића, потребно је да разумемо основну његову поставку, а то је разликовање између два схватања човека и света: *духовног* – хришћанског православног, подразумева се код Видовића – и оног које он назива *метафизичким*, а које подразумева секуларни сурогат за дух. Зато сада веома кратко о томе.

Видовић разликује два основна приступа стварности за које је човек способан: *осећањем постојања* и *мишљењем* у појмовима. Осећање постојања је непосредан доживљај реалности, док мишљење ставља човека према свему у однос који је посредован апстрактним појмовима. Сазнање (са)осећањем доспева непосредно до истине бића, као духовни доживљај *постојања, присуства* сваког конкретног суштства, а у крајњем домету као осећање *смисла* постојања. О духовном искуству се може *накнадно* мислити, што чини философија; или се оно може уобличити у неки поетски или уметнички израз. Мишљење, са своје стране, ако није анализа духовног доживљаја а има амбиције да говори о трансценденцији, не може друго него да у апстрактном појму и односима међу појмовима тобоже проналази истину бића, а у целини њихових односа смисао сваког бића/појма (Видовић 1989, 13). За то мисаоно конструисање апстрактне слике човека и света задужена је *метафизика*, као фалсификат духовне философије.

Карактеристична разлика између духовног и метафизичког приступа види се у њиховом различитом схватању глагола *бити*, за који Жарко Видовић каже да се читава философија увек бавила само његовим тумачењем (12–19). Док за духовни доживљај *бити* означава *постојање, присуство*; дотле је *бити* за мишљење, са говором као његовом спољном страном, *помоћни глагол* који служи поистовећивању различитих појмова. До обавезног поистовећивања појмова долази приликом њиховог дефинисања, које представља покушај да се искаже њихова суштина (8–12). На тај начин, поистовећивањем појмова у њиховом међусобном дефинисању, гради се представа о стварности која са стварношћу уистину нема везе, пошто је све нешто друго: јабука је воће, храна или биљка, а суштина се тражи у њеном припадању апстрактном појму рода или врсте.

Мишљење-говор има своју природну улогу: да анализира, испитује и истражује искуство на тај начин што сећање на доживљај разлаже на појмове и доводи их затим у различите међусобне односе (16). Али мишљење не може да обухвати сам духовни доживљај, као непосредно сазнање суштине бића и осећање смисла и пуноће постојања (37). Трансценденција се не може *замислити*, него само *осетити* зато што „човек није постојање појма (појединачна појава појма тј. врсте), него *постојање самог себе*, суштог човека. То је истина битија”, уверава Видовић (31). Мишљење о духу није могуће, већ само о духовном *искуству*, о *сећању* на духовни доживљај (7).

Свест је сазнање *осећањем*. Она није феномен мишљења, него му претходи (21, 297). Свест је поларизација искуства на *субјект* и *доживљај* (306), што је услов да се појави мишљење. Ипак, откада је мишљење проглашено за једино значајну и вредну, одлучујућу, одлику човека – „мислим, дакле постојим” (11); „исто је мислити и бити” (51) – мишљењу се додељују квалитети и задаци који су му уистину недоступни (7). Метафизиком је Видовић назвао метод фалсификовања духовног искуства и поретка сила у човеку, док је само мишљење демистификовао квалификујући га као унутрашњи, душевни „орган говора” (18).

Смисао постојања је у самом постојању. Он се доживљава као осећање пуноће бића, у радовању и задивљености што *јесам/јеси/јесмо*, као љубав према бићу (48). То је духовни доживљај иступања из своје „усебности”, како каже Видовић (19). Мишљење није способно за трансценденцију (14), па може само да из своје ограничене перспективе измишља да се пуноћа бића и смисао сваке ствари налази у повезаности појма о њему са другим појмовима и даље у целини света, као свеукупности повезаних појмова. зато мишљење не може друго, што се тиче трансценденције, него да понуди фалсификат духовног сазнања и објашњења реалности. Јер, „неког општег или заједничког битија нема” (22) да би се смисао постојања налазио у космичкој целини, већ реално постоје само *појединачни сушти* који у онтолошком и сваком другом смислу претходе целини. Осећање, доживљај метафизичке реалности, као опште повезаности где све налази своје оправдање у припадању целини, Видовић назива *магијским доживљајем* као лажним духовним доживљајем: „Магија је човеково *осећање* да је битије својствено тек космосу, свету као ‘целини’, уз истовремено човеково *осећање* да је он сам утопљен у ту тобожњу ‘целину’ битија, да је његово (човеково) битије та утопљеност” (25).

Метафизика се лажно представља као да је философија о духовном искуству, док је, у ствари, анализа магијског искуства: „Метафизика приказује магију као дух и прикрива разлику између духовног и магијског искуства” (25). Она је фалсификат философије, а магијско искуство је фалсификат духовног искуства.

Пошто сам овако у кроки у дала шта Жарко Видовић подразумева под духом и метафизиком, као оквир у коме се креће његова књига *Огледи о духовном искуству*, могу само да позovem читаоца да се обрати непосредно књизи¹ и изложи се Видовићевим

¹ *Огледи о духовном искуству* је књига чија су оба издања одавно распродата, али се може наћи на много места на интернету у pdf-у.

изузетним увидима и аргументацији. А да се за ову прилику, мало даље у тексту, усмеримо само на одељак који се тиче наше теме.

Ипак, и ово што смо до сада сазнали о основном философском ставу Жарка Видовића већ има значај за нашу тему утолико што нам показује основу на којој стоји секуларни научни дискурс, у коме је порекнут дух:

Како јој само име каже, мета-физика се представља као способна да превазилази границе природе. Она, међутим, тврди неистину: уместо да превазилази границе човековог психофизичког бића, метафизика своди дух на мишљење, рационализује трансценденцију, тврдећи да више од тога човеку није могуће постићи. Том обманом, да је дух једнак мишљењу, метафизика је успела да се наметне као квазисакрална димензија модерног секуларног хуманизма и да постане основа секуларног научног дискурса као квазисакралног говора о стварности. На тој основи стоји уверење да је вера у Бога неспојива са науком, пошто наука већ има своју сакралност потеклу из мишљења као суштинског израза човековог бића. Ту се ствара и дискурс антропологије у коме се налази наша именичка синтагма у генитиву.

АНТРОПОЛОГИЈА ФЕНОМЕНА И АНТРОПОЛОГИЈА ЧОВЕКА

Први аутор који је код нас дао дефиницију антропологије била је Загорка Голубовић. На њене се дефиниције осврће Иван Ковачевић у свом тексту који ћемо овде анализирати. Голубовић је задатак антропологије одредила недвосмислено као сазнавање човека, а њега је сместила у границе физичког света, без трансценденције. Свет у коме човек живи замишљен је помоћу три животне средине: природе, друштва и културе. С њима сваки човек стоји у сложеном и тоталном односу узајамног стварања и обликовања. Према тој дефиницији, антропологија „проучава антрополошку природу и структуру човека у различитим друштвеним заједницама, са циљем да установи како се човек историјски развијао кроз своју праксу и како је стварајући културу хуманизовао своју околину, као и то како се у одређеној друштвеној и културној средини конституише као људска личност.” Додала је и веома значајно проучавање чинилаца „у човеку и изван њега који га чине мање човечним” (Pešić-Golubović 1967, 35). Човек је ту у центру пажње, о њему сазнајемо посредовањем културе, друштва и природе – у њему и око њега.

Тридесет година касније, Голубовић је срж антропологије сажела у кратко реторичко питање: „шта је човек, које су његове могућности и границе” (Golubović 1997, 7). Том приликом она је разматрала разлику између етнологије и антропологије. Да би показала у чему се етнологија и антропологија разликују, Голубовић је прибегла тумачењу самих њихових назива. Тако је етнологију одредила *етносом* или *народом*, док је антропологију одредила *антропосом* или *човеком*. Извела је одатле логичан закључак: да је у етнологији предмет истраживања *народ*, док је то у антропологији *човек*.

Са оваквим тумачењем предмета и циља сазнања ушао је у расправу Иван Ковачевић (Ковачевић 2015, 49–57)², доказујући да етимологија, иако можда води ка логичним закључцима, не представља обавезно и најбоље тумачење (49). То је зато што се у свом развоју наука креће слободно и не руководи се непрекидно дословним значењем свог давно насталог назива. Ако смо на почетку њиховог постојања то и могли, етнологију и антропологију данас више не можемо дефинисати као науку о народу и науку о човеку.

Управо због своје оријентације према појму *народа*, чијем је политичком интересу етнологија понајвише служила, како сматра Ковачевић, ова наука није успела да се у теоријском и методолошком смислу развија (55; видети Ковачевић 2015, 11–17). Антропологија, насупрот томе, од почетка има свој циљ у области науке – да протумачи и објасни – а не у друштвеном животу. Етнологију зато И. Ковачевић сматра појмом који је временом „испражњен од садржаја”, док његова форма опстаје из одређених историјских и друштвених разлога (55–56). Као наука живи само антропологија, чији профил Ковачевић оцртава у односу на дефиницију коју је дала З. Голубовић.

Предмет антрополошког сазнања, сматра Ковачевић, не може да буде општи појам човека, пошто такав задатак мора да обједини више наука (53). Задатак антропологије јесте да проучава појединачне димензије човековог живота, које се појављују као човекове делатности (53). На тај начин се ствара идеална ситуација за практиковање наше именичке синтагме у генитиву, јер се њоме означава небројено мноштво грана, „стотине или хиљаде субдисциплинарних тема антропологије” (54). Иван Ковачевић се служи „упитном” дефиницијом антропологије коју је дала Загорка

2 Први пут је овај текст објављен 2008. године у Гласнику Етнографског института (Ковачевић 2008). Овде користим издање из 2015, пошто се у тој збирци Ковачевићевих чланака налазе и неки други текстови на које ћу се позвати.

Голубовић (шта је човек и које су његове могућности и границе) да би њеним парафразирањем илустровао шта је предмет антропологије. Он на место *човека* у дефиницији ставља човекове *феномене*, као делатности или њихове производе, па набраја примере: „шта је кућа и које су њене границе (антропологија куће), шта је потрошња и које су њене границе (антропологија потрошње), шта је политика и које су њене границе (антропологија политике) – само су неке од више стотина естаблираних антропологија” (54) и предмет њеног интересовања.

Сазнање самог човека, као другостепени циљ антропологије, изгубило је свој врхунски статус, отишло на маргине разуђене науке о човековим феноменима и постало само једна од њених грана. „Холистички усмерено истраживање питања ‘шта је човек’ јесте једна од антрополошких тема и субдисциплина (антропологија Човека)”, каже И. Ковачевић, па образлаже то овако: „То што је Човек тај који гради куће, троши добра и бави се политиком, то је опште место на коме се не може градити некакво централно и одлучујуће место антропологије Човека унутар антропологије као целине антрополошке разноврсности” (54). Док се „антропологијом Човека” једва још ико да занима (54, нап. 8), главни ток антропологије усмерава њен развој путем научног тематизовања све већег броја феномена. Због тога се ова наука развија у форми „дисперзивне разноликости” (Ковачевић 2015, 32), користећи за то именичку синтагму у генитиву, умножавајући број антропологија различитих феномена.

Овде желим да протумачим истрајавање Загорке Голубовић на становишту да је човек основни предмет антропологије упркос свим променама које су се у српској антропологији догодиле током неколико деценија. Јер, чини ми се да просто тумачење значења речи *антропологија* не може бити једини разлог за њену истрајност у ставу да је то наука о човеку.

Морамо имати у виду то да антропологија, међу свим друштвено-хуманистичким наукама, подразумева поглед на *укупне услове* за делатност човека, и то као *целовитог бића*. Проучавајући човекове делатности у свету, ми посредно упознајемо човека, његове „могућности и границе”, свет друштва и културе као интерактивну пројекцију човековог бића. Све друге науке о човеку заузимају посебне углове гледања, у некој од три животне средине. Само антропологија нема никаквих ограничења у заузимању стратешке позиције, пошто никада не губи из вида комплетан животни контекст: „Антропологија представља науку с најширим предметом од свих

наука” (Божиловић 2002, 409), јер посматра човека истовремено као биолошко, друштвено и културно биће. Тај панорамски поглед је антропологији омогућен тиме што је њен централни појам управо сам човек, који је са својим специфичностима имплицитни предмет истраживања у конкретним предметима који су његови односи, делатности и производи. Због тога се антрополошкој анализи може подвргнути било шта што људи раде, стварају, мисле или им се догађа, а сама наука има потенцијал да се неограничено развија у форми „дисперзивне разноликости”. Човек је у антропологији „опште место” због тога што је са њим све повезано и њега у крајњој линији упознајемо када истражујемо културу, друштво и природу у њему и око њега.

Претпостављам да је и то, поред етимологије, имала на уму Загорка Голубовић кад је остајала доследна у свом схватању антропологије, упркос променама које су се дешавале током развоја науке. Начелно, ни Иван Ковачевић се не противи таквом схватању када каже да „питање ‘шта је човек и које су његове могућности и границе’ јесте *par excellence* антрополошко питање.” Он само полемише са Загорком Голубовић на различитом нивоу од онога на коме она стоји. Док Голубовић говори о општем оквиру и крајњем циљу сазнања у антропологији, Ковачевић говори о непосредном предмету истраживања на једном конкретном развојном ступњу науке. Одмах након сагласности да је питање човека врхунско питање антропологије он прелази на другу позицију, с које се човек не може видети другачије осим као „једна од стотине или хиљада субдисциплинарних тема антропологије” (Ковачевић 2015, 54).

Видимо, дакле, да игнорисање човека као крајњег циља антропологије и потпуно усредсређивање на њену динамику представља пут за слабење човекове позиције у антрополошком дискурсу. Човек је ту присутан још само као технички услов за постојање својих феномена – како је И. Ковачевић истакао: човек је тај који гради куће, троши добра, бави се политиком итд. Али сада се чини као да кућу, потрошњу и политику не истражујемо ради упознавања њиховог творца и корисника, него ради познавања њих самих.

Човека као биће, у ствари, не би требало ни да је могуће научно тематизовати у антропологији која проучава феномене. Отуда можда и одсуство интересовања за „антропологију човека” које спомиње Ковачевић, будући та грана може да постоји само као пуки назив – пошто човек није феномен. Међутим, већ сама могућност за говорну формулацију ове антрополошке дисциплине

указује на начин на који се позиција човека променила. Чим можемо да кажемо „антропологија човека” то значи да човек бива појмљен као феномен. И то се изједначавање човека са феноменом заиста и догађа, иако не у хипотетичкој антропологији човека, него у антропологији идентитета.

Кроз идентитете човек се сагледава не више као функционална личност, чији су смисао и енергија у њему самом, него као соматопсихички носилац скупа једнодимензионалних идентитета, индукованих из друштвено-културне средине или, у последње време, из сопствене маште. Концептом идентитета (видети Жикић 2011; 2012; Ковачевић и Илић 2013) и теоријом конструкционизма (Delamater и Најд 2002; Malmqvist 2004; Сајдмен 2009) теоријски је омогућено, дакле, да се и сам човек посматра као феномен.³ Он је сада друштвени и културни – све мање и природни – феномен, а личност је замењена скупом произвољних идентитета. Са становишта Жарка Видовића рекли бисмо да је појмом конструисаног идентитета метафизика коначно победила последњу препреку ка тоталној владавини у тумачењу реалности – само човеково биће.

Последица тога је да идентитет није завладао само у науци. Он се појавио такође у најширој друштвеној употреби, и то не само у говору, него и у пракси необузданог креирања до сада незамисливих животних стилова. Концепт конструисаног идентитета је додатно подстакао процес разгранаванња антропологије на антропологије различитих идентитета. Убрзо након полемике са Загорком Голубовић, Иван Ковачевић је запазио ову опасну тежњу у научном дискурсу српске антропологије: претерано присуство појма *идентитет* које прети да „трансформише антропологију у идентитологију” (Ковачевић и Илић 2013, 12).

ЖАРКО ВИДОВИЋ О ИМЕНИЧКОЈ СИНТАГМИ У ГЕНИТИВУ

Сада ћемо се усмерити према одељку у књизи Жарка Видовића који треба да нам осветли идејну основу именичке синтагме у генитиву, што ће нам помоћи да схватимо како је логички легитимисано замењивање човека његовим феноменима у антропологији. Видовић пише о појави која би се сажето описала као *онтологизовање феномена на рачун онтологије субјекта* који делује (Видовић 1989, 161–169).

3 Немања Ђукић говори о два схватања идентитета: као онтолошког стања и као социјално-дискурзивне конструкције, што зависи од присуства/одсуства трансценденције (Ђукић 2016). Свакако је овде реч о овом другом значењу.

У модерном метафизичком схватању, каже Ж. Видовић, пориче се *суштина* као истина бића, конкретна јединка као једина „тврда” реалност, јер то појмовном мишљењу није потребно нити уопште схватљиво (18).⁴ Метафизика почива на ипостасирању мишљења – његовим поистовећивањем са постојањем. Ипак, и мишљење и постојање су феномени, који захтевају *конкретно сушто* коме припадају, као субјекту постојања и субјекту мишљења. Не може бити постојања без онога што постоји, нити мишљења без онога ко мисли (166). Међутим, због „модерне и свесне одлучности метафизике да занемари сушто” (168) дошло је до појаве *метафизичке* (167) или *феноменолошке онтологије* (168), у којој постојање, мишљење и други феномени добијају аутономију и статус субјекта.

Иако се феномен увек означава глаголом или глаголском именицом и подразумева субјект чија је то радња, (з)бивање или стање (166), у метафизици је изведен маневар, или „Хајдегеров ‘обрат’” како каже Видовић (164; 168), да се пренебрегне говор о суштом те да се сам феномен види као субјект. То је учињено поистовећивањем *постојања са бићем*, што значи *феномена са субјектом*, чиме је из калкулације избачена *суштина*, која је истина бића и субјект постојања. А када је изречена идеја о једнакости *мишљења и постојања*, два феномена, од којих је *постојање* најобухватније (166) и због тога наизглед замењиво са *постојећим*, *суштим* – постојање више не припада суштом него је само постало субјект – затворен је пут ка освешћивању духовног искуства као искуства суштине бића, пут доживљаја Његошевог „умног чувства”, како је то препознао Видовић (55), па је човек претворен у биће које постоји и има смисао само у својим феноменима.

Модерна метафизика је показала тиме да „феноменологија има амбицију онтологије” (164), пошто успоставља и истиче „феномен који добија статус битија, суштог” (162). Отуда је у модерној метафизици легитиман став према феномену „као да је сушто (постојеће) сам тај феномен (апстрактан феномен, без суштог)” (167). Јер – не заборавимо то – сва је истина постојања већ и до тада била апстрактна, пошто се налази у *појмовима*, њиховим међусобним *односима* и у свеукупности тих односа као у апстрактном Апсолуту, који тек као целина даје појмовима вредност према њиховом месту у мрежи односа. Конкретних сушних, као једине истине постојања, ту нема.

4 Најбитнија одлика конструкционизма јесте оспоравање идеје о суштини, о постојању-по-себи као услову за испољавање бића.

Ево и примера: када човек трчи или говори, феноменологија уочава трчање и говорење као „непосредно виђени субјект” (162). Човек који трчи или говори нема значај као личност која делује, па може мирне душе бити схваћен као „појам човека”, „генерички човек” (163), или Ковачевићево „опште место” у свету феномена. (Ово је другачије тумачење „општег места” него малочас, када смо га тумачили као свеприсутност човека у антрополошким истраживањима због тога што је он њихов крајњи циљ. Сада „опште место” има значење којим се умањује важност човека, његовим свођењем на технички услов за постојање феномена.) Сва пажња посматрача је ту на трчању или говорењу и њихове се одлике посматрају и анализирају. Уверљив пример из философске и друштвене историје који Жарко Видовић наводи јесте познато Марксово и марксистичко схватање *рада* као субјекта историје: рад је створио човека, рад се развијао кроз време, рад је отуђен, рад треба ослободити, у раду се налази вредност производа као робе (162–163). Као да рад постоји независно од људи који раде. Људи се само укључују у аутономни рад, као да он има смисла сам по себи а људи тек као његови агенти. Тако је у марксистичком дискурсу обезвређиван човек, што је била философска основа и за одговарајућу друштвену праксу.

Жарко Видовић је разоткрио, дакле, метафизичку основу за „идеолошко (примењено метафизичко) ‘тумачење’ човека, тј. за негацију човекове личности као реалности” (161). У том озрачју се развија и антрополошки дискурс као истицање делатности и њихових резултата, истицање феномена (делатности) и њихових феномена (производа енергије). Видимо како је антропологија у свом развоју дошла до тога да се човек нађе већ на корак од потпуног искључивања из видокруга научног интересовања, прво скрајнут међу своје феномене у антропологији човека, а затим и расточен на конструисане идентитете као феномене друштва, културе, у све мањој мери природе и коначно сопствене необуздане маште. Иван Ковачевић закључује свој текст реченицом у којој је сажето показано одвајање феномена од човека као њиховог субјекта и њихово заузимање централне позиције у антропологији: „Перпетуирано разматрање питања ‘шта је човек’ није могло да замени интересовање за скоро неизбројив скуп његових делатности, чије истраживање занима самог Човека и ствара антропологију као антрополошку разноврсност” (Ковачевић 2015, 57).

Изгледа као да је у антрополошком дискурсу човек постао један од безначајнијих појмова, као „опште генеричко биће”

(Видовић 1989, 160), пошто је већи део пажње на феноменима као субјектима реалности. Антропологија је, додуше, словила одувек као наука која проучава културу и друштво: постала је као *културна* и *социјална антропологија*. Али, ови изрази, својим правилним поретком речи у називу, сугеришу да је антропологија наука о човеку која његову тајну разоткрива прилазећи му кроз тумачење његових друштвених и културних феномена.

Питање о самом човеку, о његовој „природи, могућностима и границама”, међутим, не може заиста да нестане. Оно само привремено може да буде потиснуто, у епохи владавине метафизичког приступа стварности, који, како се то сада помодно каже, није одржив. Заиста, антропологија на то питање и даље одговара, али не више у рационалном, вербалном облику, него сама собом, као феномен који показује „природу, могућности и границе” примене метафизике у науци о човеку.

Одвративши свој поглед од целовитог човека, одстранивши из представе о човеку појмове који се односе на његов духовни живот (Шмеман 1996, 161), као што су *личност, суштина, дух, вера, осећање, склад, савест, вредност, смисао, морал, душа, ум*, научни се дискурс, па и антрополошки, одвратио од човекове реалности као духовно-телесног бића. Међутим, „свако од нас има то духовно искуство”, каже Видовић (1989, 158), као независно од било каквог деловања, управо као извор енергије. Универзалност човековог духа и у науци има своје место као област интерсубјективно проверљивих података (Milić 1965, 190). Човек је потенцијална личност и као такав мора да буде јединица мере у животу, философији и науци, а појмови само да говоре о искуству, из разних углова, на разне начине, уместо да конструишу неистиниту реалност без духа.

ЗАКЉУЧАК

Загорка Голубовић је поставила питање природе, могућности и граница човека као основно питање антропологије, док је Иван Ковачевић показао да је у развоју антропологије дошло до тога да је човек замењен својим феноменима, па сада та наука истражује *њихову* природу и границе, док сама имплиците демонстрира неограниченост (антропологовог) мишљења кроз потенцијално бескрајно умножавање антропологија разних феномена. Занимљиво је да је и Жарко Видовић споменуо границе човека (1989, 222). Границу, по њему, представља човеков доживљај истине сопственог постојања као „усебности”, како је он то назвао (22), затворености

у своју суштину, као егзистенцијално искуство свог психофизичког бића као посебног у односу на све остало. Тај страхотни осећај усамљености (22–25) превазилази се у духовном искуству, у искорачивању у трансцендентну област у којој се доживљава смисао и пуноћа бића (37), што је такође неограниченост, али другачије природе и перспективе него што је то бесконачно умножавање антропологија разних феномена као бесконачност метафизике.

Основано је претпоставити да Загорка Голубовић не би дала баш такав одговор на питање о границама човека, али је значајно то што њено одређење антропологије питањем „шта је човек? које су његове могућности и границе?“ дозвољава да се да и такав, духован одговор. У антропологији као науци о феноменима то већ није могуће. Није смислено чак ни поставити такво питање, јер је човек ту скуп индуктивних идентитета а не аутентични психофизички интегритет. Духовни одговор који је могуће дати на питање З. Голубовић доказ је да антропологија има потенцијал да обухвати човека у свеукупности његовог постојања, која превазилази мишљење као тобожње врхунско човеково својство. Голубовић, која кроз деценије не одустаје од антропологије као науке о човеку, очигледно види човека и свет на целовит начин, што значи да их види у њеном сопственом духовном искуству, кога као марксиста вероватно није свесна. Зато она и није могла да буде уверљива у својој аргументацији, све се позивајући на етимологију назива науке, јер не стоји чврсто на једном становишту, него је подељена између духовног осећања истине и метафизичког мишљења које влада у науци.

Сматрам, ипак, да је овде и несвесно духовно становиште боље него никакво, због тога што одговара човековој стварности. Овакав развој антропологије као секуларне науке има своју унутрашњу логику диктирану Видовићевом метафизиком, али остаје стално нерешено питање њеног односа према човековој природи која укључује дух. Такође, сазнање о значењу именичке синтагме у генитиву у области антропологије индикује испитивање исте појаве у другим наукама које користе дотичну језичку форму да искажу свој предмет и циљ. Јер, као што сам на почетку рекла, ова форма се појављује у многим наукама.

Као што неконтролисано коришћење појма идентитет води у сазнајни бесмисао, о чему сам се раније овде опоменула упозорења које су на ту тему дали Иван Ковачевић и Владимира Илић, тако и схватање антропологије као науке о феноменима води у недопустиво занемаривање човека. Поновићу и то да је потребно

схватање идентитета не као *онтолошког стања* него као *социјално-дискурзивне конструкције* (Ђукић 2016) да би човек био *претворен у феномен*, те да зато запажање Жарка Видовића о онтологизацији феномена видим као складно са запажањем двоје споменутих аутора, И. Ковачевић и В. Илић, о идентитету у антропологији, само што оба виђења уочавају проблем положаја човека у науци са различитих страна.

За крај желим да дам тексту поетску ноту, па ћу навести речи наде⁵ које је пре само тридесет година написао археолог Драгослав Срејовић (1992, 52), уз напомену да „метафизику” код њега треба тумачити као *трансценденцију*, *дух* – што је јасно како из целине текста који наводим, тако и из спомињања *поетике*, која је један од начина да се о духовном искуству говори (Видовић 1989, 241–249), а која са метафизиком у Видовићевом смислу речи не може да има везе. Срејовић пише:

„Можда ће се у будућности развити нешто што се данас само жели и слуги, нешто што ће у науци објединити физику и метафизику, а што би се у случају наше три науке могло назвати поетска археологија, поетска етнологија и поетска антропологија.”

Нека овај мој текст буде схваћен и као мали допринос у том правцу, поред његовог главног задатка.

РЕФЕРЕНЦЕ

- Божиловић, Никола. 2002. „Темељи класичне социјалне антропологије”, *Теме*, 26 (3): 407-422. <http://teme2.junis.ni.ac.rs/public/journals/1/previousissues/teme3-2002/teme3-2002-07.pdf>.
- Видовић, Жарко. 1989. *Огледи о духовном искуству*. Београд: Сфаирос.
- Жикић, Бојан. 2011. „Културни идентитети као нематеријално културно наслеђе. Увод у истраживање и прелиминарни резултати.” У *Културни идентитети као нематеријално културно наслеђе. Зборник радова са научног скупа Културни идентитети у XXI веку*, ур. Бојан Жикић, 7–25. Београд: Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета Универзитета у Београду и Српски генеалогски центар. <http://www.anthroserbia.org/Content/PDF/Publications/374e7ed37e53459cbb87f783ff06a636.pdf>.

5 Већ сам их наводила на другом месту (рад је управо у штампи у издању Института за књижевност и уметност), али мислим да је то значајан позив који треба понављати, по зору на упорност римског сенатора Катона.

- Жикић, Бојан. 2012. „Проучавање културних идентитета у условима ‘дуготрајне транзиције’ у Србији.” *Етнолошко-антрополошке свеске*, (20): 9–20.
- Ковачевић, Иван. 2008. „Наука о народу и антропологија човека.” *Гласник Етнографског института САНУ*, 56 (1): 245–252. <https://www.ei.sanu.ac.rs/index.php/gei/article/view/609>.
- Ковачевић, Иван. 2015. *Историја српске антропологије*. Београд: Универзитет у Београду – Филозофски факултет – одељење за етнологију и антропологију. <http://www.anthroserbia.org/Content/PDF/Publications/bf7eb2d0154843fe8eb4b33932d9371d.pdf>.
- Милојков, Александар. 2019. *Вера и атеизам*. Стари Бановци – Београд: Бернар.
- Преподобни Јустин Ћелијски. *Догматика 1*, Део други - одељак први, Поглавље 34. „Постанак човечанског света”, <https://hramsvgeorgija.rs/download/sv-justin-celijski-dogmatika-1/>
- Сајдмен, Стивен. 2009. „Социјални конструкционизам: социологија, историја и филозофија.” *Теме* (1): 67–78.
- Срејовић, Драгослав. 1992. „Етнологија, археологија и антропологија данас.” *Гласник Етнографског института САНУ*, (41): 49–53, https://www.rastko.rs/arheologija/srejovic/dsrejovic-etnologija_c.html.
- Шмеман, Протојереј Александар. 1996. „Поштовање Пресвете Богомајке у православљу.” у: *Тајне празника (Празници православне црквене године)*, 149–187. Цетиње: Светигора.
- Delamater, Džon D., Dženet Šibli Hajd. 2002. „Esencijalizam nasuprot socijalnom konstrukcionizmu u proučavanju ljudske seksualnosti.” *Reč*, 67 (13): 203–218, <https://www.fabrikaknjiga.co.rs/rec/67/203.pdf>.
- Đukić, Nemanja. 2016. „Identitet i moć.” *Evropska revija*, 2 (4): 39–50, https://www.researchgate.net/publication/344175126_Identitet_i_moc_Filozofsko_istrazivanje_nemogućnosti_sociologije_identiteta.
- Golubović, Zagorka. 1997. „Šta proučava antropologija?” U *Antropologija u personalističkom ključu*, 7–15. Београд: Гутенбергова галаксија i Valjevo: Valjevska štamparija.
- Indić, Trivo. 2007. „Utemeljitelj antropologije u Srbiji”, *Danas*. 8. септембар 2007. <https://www.danas.rs/vesti/drustvo/utemeljitelj-antropologije-u-srbiji/>.

- Kovačević, Ivan i Vladimira Ilić. 2013. „Neki problemi proučavanja identiteta u Srbiji.” U *Urbani kulturni identiteti i religioznost u savremenom kontekstu*, ur. Danijel Sinani, 11–27. Beograd: Srpski genealoški centar. <http://www.anthroserbia.org/Content/PDF/Publications/7beb4559290745368432c6741aa475f5.pdf>.
- Malmqvist, Lars. 2004. *Essentially Constructed: On Anti-Essentialism and Social Constructionism in Contemporary Anthropological Theory*. University of Lund, Department of Social Anthropology, <https://lup.lub.lu.se/luur/d?func=downloadFile&recordOid=1330149&fileOid=1330150>.
- Milić, Vojin. 1965. *Sociološki metod*. Beograd: Nolit.
- Pešić-Golubović, Zagorka. 1967. *Antropologija kao društvena nauka*. Beograd: Institut društvenih nauka.

Jelena Miljković Matić
Institute for Political Studies, Belgrade

WHAT DOES THE EXTENDED NAME OF ANTHROPOLOGY TELL US

Resume

Some social sciences and humanities use a complex form composed of the name of the science and the specific subject at hand to name their branches (e.g. sociology of living, psychology of perception, anthropology of religion). We are examining this phenomenon considering the case of Serbian anthropology. According to Zagorka Golubović, anthropology is the study of man. Ivan Kovačević, however, counters this definition by pointing out that, during its evolution, anthropology has turned to studying human activities, phenomena, which has resulted in the beforementioned plural name of anthropology. This science has always studied man through various phenomena. However, now man is no longer implied to be the framework and the goal of the study, except if conceptualized as a phenomenon himself. Man is conceptualized as a phenomenon of nature, society and culture through the concept of constructed identity. Žarko Vidović has explained this extreme phenomenology. He contrasts the experience of meaningfulness of existence, which is a spiritual experience, along with philosophy as the analysis of spiritual experience, to metaphysics, which is an attempt to imitate this unique and specifically human experience by thinking, in the sense of operating with abstract concepts. Using this framework, Vidović shows that “phenomenology is a method of metaphysical ontology“ (Vidović 1989, 167), which has a goal of presenting phenomena as beings and to disregard real subjects. This allows man to be pushed to the background by his phenomena, and to be turned in a phenomenon himself in order for his existence in humanities to be legitimate, if he can not be completely avoided as a subject. This developmental direction of anthropology, apart from removing meaning from the concept of „man“, is also removing the meaning from the name of anthropology. I am advocating a return to considering anthropology as the holistic

understanding of man, which then may includes his spiritual dimension.

Keywords: Noun phrase in the genitive case, Serbian anthropology, Metaphysics, Spirit, Žarko Vidović

* Овај рад је примљен 6. октобра 2022. године, а прихваћен за штампу на састанку Редакције 7. новембра 2022. године.