

principi magijske prakse (I)

bojan jovanović

Dosadašnji rezultati ostvareni u proučavanju nastanka, funkcije i suštine magije predstavljaju nesumnjivo sasvim pouzdanu osnovu daljim istraživanjima. Međutim u pokušaju čelovitijeg sagledavanja ovih doprinosova razlikuju se dominantna gledišta čiji su saznanjni domet zavisili od njihovih osnovnih teorijsko-metodoloških postulata. Iako su, dakle, dosadašnja evolucionistička, funkcionalistička i strukturalistička proučavanja osvetlila magiju iz različitih parcijalnih aspekata, konsekvenke koje proističu iz ovih rezultata otvaraju mogućnost njihovog sintetizovanja u kontekstu jednog integralnog uvida u osnovne principe magijske prakse.

Budući da se potreba za početnom, operativnom definicijom iskazuje kao nužnost u otklanjanju pojmove nepreciznosti i što jasnijeg određenja predmeta istraživanja treba istaći i to da se pod magijom podrazumeva često vrlo širok spektar pojava, postupaka i verovanja pri čemu se magija obično identificiše sa magičnim i čudnim što stvara, prepreku njenom adekvatnom razumevanju, odnosno diferenciraju od sadržaja koji nisu u neposrednoj vezi sa njom. Zamenjivana rečju magično kojom je trebalo sugerisati neku tajanstvenost, magija je ostajala nedovoljno objašnjena u povojama kojima je činila njihovu osnovu. Magiju zato i ne treba shvatiti kao pojam koji tumači, već, pre svega, kao kategoriju koju treba protumačiti, otkriti, definisati i osvojiti mišljenjem tokom samog procesa istraživanja. Jedno od osnovnih pitanja koje se, dakle, postavlja kada je reč o magiji odnosi se na utvrđivanje ovih pravila koje ovu vrstu ljudske aktivnosti razlikuje od ostalih ljudskih delatnosti. Budući da je specifičnost magijske prakse određena logikom analoške misli, ukazaćemo, u najkraćem, na osnovne karakteristike ove logike.

Animistički aspekt

U vreme svoje ekspanzije iz prirodnih nauka, evolucionistički pristup postao je dominanta i u ostalim disciplinama. Teorijske postavke evolucionizma primenjene u oblasti proučavanja nastanka i razvoja religije stvorile su prvi pouzdani osnovi njenog naučnog istraživanja. Naime, u odnosu na dotadašnje pokušaje tumačenja i razumevanja religijskih fenomena, u okviru evolucionističkog shvatanja dolazi do preciznijeg određenja animizma kao najranije faze u razvoju čovekove religioznosti. Određujući terminom animizam prvobitni religijski supstrat, Edvard Tajlor je u okviru najranijih verovanja sagledao i magiju kao svojevrstan način ophodenja sa duhovnim silama. Magijskim obredima su, prema njemu, prizivane ili proganjane duhovne sile, pa je zato u okviru celokupne animističke teorije koja početke vere vezuje za shvatanje da sve u prirodi poseduje dušu kao i da to se duše umrlih mogu nastanjavati u čovekovom svetu, magija i definisana u kontekstu prvobitne znatno šire animističke koncepcije života, prirode i pojave u njoj. Magijski obredi u ovom smislu izražavaju praktičnu stranu animizma, dok religijska verovanja predstavljaju, naravno, samo uslovno, njegovu teorijsku komponentu. U Tajlorovom istraživanju usmerenom na otkrivanje osnovnih prirodnih procesa čovekovog mišljenja na kojima se i temelje primitivne kulturne ustanove, magija je dobila tretman mentalne zablude karakteristične za najraniji razvojni stadijum ljudske kulture. Autor »Primitivne kulture« zato i nije poricao animističkim verovanjima i magijskim postupcima izvesna racionalistička načela svojstvena neukim umovima. Ne ulazeći dublje u psihološke i socijalne determinante nastanka i održavanja tradicionalnih predstava i običaja, Tajlor je formiranje animističkih veovanja smatrao rezultatom analoške misli kojom je čovek nastao da objasni prirodu upoređujući je sa sopstvenim duševnim stanjem, pa je zato i njihov konzervativizam i magiju dovodio u vezu sa nepromišljeničušću, pogrešnim, načinom rasudivanja i neprikladnim znanjem. Iako, dakle, ograničeno evolucionističkim šematskim postavkama, simplifikacijama i površnim generalizacijama, Tajlorovo intelektualističko tumačenje predstavlja važnu kariku u potonjim antropološkim proučavanjima magije i religije. Situiranje magije u okviru animističke teorije, nesumnjivo je značajan doprinos naučnog osvjetljavanja suštine magijske prakse.

Logika magije

U okviru evolucionističkih načela i Džems Frejzer je izgradio svoju teoriju o magiji kao prereligoznom razvojnog stadijumu

ljudske svesti. U delu »Zlatna grana« izložio je svoje osnovne stavove po kojima je u istoriji razvoja naučne misli o religiji postao početkom ovog veka poznat prvenstveno kao tvorac tzv. magijsko-religijske teorije. Prema Frejzeru, magija se ne može smatrati verom, jer predstavlja samo izvestan pogled na svet i način njegove konkretnizacije koji prethodi najranijem religijskom stadijumu označenom pojmom animizma. Inspirisana čovekovim prvobitnim osećanjem i potrebom za kontrolisanjem i vršenjem uticaja na prirodu, magija je, prema autoru »Zlatne grane«, nastala kao rezultat vrlo rane faze mentalnog razvoja, pa se s obzirom na njenu jednoobraznost i univerzalnost i pretpostavlja da su ljudi tokom razvoja svesti prošli kroz period u kome je magija determinisala njihov odnos prema svetu. Međutim, za razliku od nekih svojih savremenika, Vunta i Renaka, naprimjer, čija su gledišta na međuzavisnost magije i religije i danas naučno relevantna, Frejzer je, primenjujući evolucionistička načela, hronološki i razvojno odvojio magiju od religije, smatrajući da je napuštanje magijske prakse i prelaženje na veru usledilo nakon čovekovog uvidanja bezuspešnosti svojih dotadašnjih magijskih pokušaja. U nastojanju da na evolucijskoj leštivi preciznije odredi mesto magije i religije, Frejzer je izvršio podvajanje suštinski neodvojivih oblika magijsko-religijske prakse. Međutim, ovakav autorov pristup pokazao se naročito produktivnim u razumevanju fenomena magije u kontekstu njenih dominantnih logičkih načela. Tako je u zavisnosti od osnovnih tipova pogrešno primenjenih zakona mentalnih asocijacija homeopatijske i kontagiozne Frejzer ukazao na različitost magijskih radnji. U homeopatskoj magiji; dominantno je oslanjanje na zakon sličnosti – što je u pogrešnoj primeni značilo da slično proizvodi slično, dok je u kontagioznoj magiji izraženo primenjivanje zakona kontakata – po principu »de o umesto celine« »pars pro toto«. Ističući da je kontagiozna magija uvek i homeopatična, dok homeopatska nemora biti i kontagiozna, Frejzer je ukazao na to da se oba ovi vidi magije mogu, u stvari, podvesti pod zajednički pojam simpatičke magije koja implicira mogućnost delovanja na daljinu pomoću tajne magijske sile simpatije. U magijskoj praksi dolazi do izražaja pogrešna primena zakona simpatije, pa se zato magija u teorijskom smislu određuje kao pseudonauka, a u praktičnom kao lažna veština. Međutim, zakoni mentalne asocijativnosti ispoljeni u homeopatijskoj i kontagioznoj, imaju i znatno univerzalnije značenje, jer su analogni poznatim lingvističkim distinkcijama metaforičkog i metonimijskog. Naime, u svojoj studiji o Klodu Levi-Strosu, Edmund Lič ističe: »Frejzerova metaforično-metonimijsko i sama činjenica što se Frejzer i Levi-Stros slažu da je ova vrsta razlikovanja izuzetno relevantna za razumevanje »primitivne misli«, čini se veoma značajnom«. Polazeći od osnovnih Frejzerovih postavki i određenih Levi - Strosovih ideja, Edmund Lič definiše magiju kao svojevrsnu komunikaciju. Budući da je magijom čovek oduzev nastojao da deluje posredno i na distancu, za razliku od njegovog neposrednog tehničkog delovanja, u opštoj komunikacijskoj shemi magijska praksa se temelji na posebnom tipu logičke zablude i brkanju različitih semantičkih elemenata i nivoa komunikacije. Naime, magijski činovi su, kako ističe Lič, prvenstveno indeksi – odnosno takvi semantički elementi koji ukazuju na druge, na primer, A ukazuju na B. Međutim, vršilac magijske radnje tretira ove indekske kao signale koji su uvek rezultat neposredne uzročno posledične reakcije, – odnosno elementi su u takvoj vezi u kojoj se jedan javlja kao posledica drugog, na primer, A izaziva B. Ovim je Lič dokazao da se u magijskoj radnji ne brkaju ekspresivni sa tehničkim nivoom, kao što je smatrao Frejzer, već se magijski postupak zasniva na pogrešnom tumačenju indeksa kao signala. Utetmeljena, dakle, na pogrešnom poistovećivanju različitih nivoa realnosti ili značenja, magija na jednom dubljem nivou prepostavlja logičku jedinstvenost, na manifestnom nivou, inače, dijametralno potpuno drugačijih elemenata. U tom smislu se i postavlja pitanje identifikovanja tog vezivnog elementa u magiji koji na latentnom nivou omogućuje njenu koherenciju i funkcionisanje.

koreni magijske moći

Tokom dosadašnjih istraživanja navedeni vezivni element poznat pod melanežanskim nazivom mana označavao je magijsku silu, odnosno duhovnu moć imanentnu određenim pojedincima – (vraćevima, vodama), predmetima, izvesnim duhovnim entitetima i obrednim postupcima. Ovo svojstvo, identifikovano kao mistična sila može se preneti, pa je celokupna strategija rukovanja njome jedan od glavnih aspekata magijske prakse. Sažimajući navedene odluke mane, Marsel Mos definiše pojam ove magijske moći sledećim rečima: »To je pojam čiste delotvornosti, koja je ipak materijalna supstancia, koja se može lokalizovati, a u isti mah i spiritualna supstancia, koja deluje na daljinu, ali ipak neposrednim povezivanje, ako ne dodirom, koja je pokretna i pomicna a u isti mah se ne kreće, bezlična i ima lične odlike, deljiva, a i kontinuirana«. U Levi Strosovoj redefiniciji, pojam mane u magiji predstavlja samo svesni izraz jedne semantičke funkcije, odnosno simbol u čistom stanju čija je uloga da simboličkoj misli omogući funkcionisanje uprkos njenim imanentnim protivrečnostima. Mana, prema fran-

čuškom antropologu, označava, dakle, prvenstveno onu dublju ravan misli koja vrši poistovećivanje različitih značenjskih elemenata, proizvoljnih uzroka i posledice koje se tek naknadno opravdavaju dovođenjem u uzročno posledičnu relaciju u kontekstu magijske radnje.¹ Ovakvo definisanje mane omogućuje da sagledamo njenu funkcionalnost u magiji i delotvornost u obredu, jer je pojam mistične sile imantan ritualnom subjektu u karakterističnoj fazi njegovog obrednog prelaza iz jednog statusa u drugi. Budući da prilikom ovog procesa ritualni subjekt u liminalnoj obrednoj fazi prolazi kroz period tzv. društveno neodređenog vremena njegova njegova statusna neodređenost se izražava karakterističnim pojmovima »nečistog«, »ranjivog«, »svetog« koji impliciraju stanje povišene ritualne moći koja izražava, u stvari, neutralizani potencijal između dva statusna određenja. U fazi liminalnosti, karakterističnoj po objedinjavanju svojstava početnog i finalnog stadija² ritualna moć je izraz potencijala oslobođenog dovođenjem u vezu dva različita statusa. U tom smislu povišen ritualni značaj pretpostavlja manu kao bezličnu magijsku silu koja omogućuje funkcionalnost protivrečnosti karakteristične za neodređeno stanje ritualnog subjekta u ovoj obrednoj fazi. Ponašanje ritualnog subjekta kao i odnos sredine prema njemu implicira, dakle, odnos prema toj mističkoj sili imanentnoj njegovom ritualnom statusu. Ovaj odnos je izražen obrednim postupcima sa karakterističnim magijskim značenjem i svrhom. Ritualni subjekt ima, zapravo, status aktivne ili uticajima podložne osobe, pa se i o čitavom nizu preventivnih ili sustrativnih radnji može i govoriti u kontekstu magijske prakse vezane za mogućnost prenošenja ili suzbijanja ove mistične moći. Naime, preventivnim merama se nastoji zaštititi okolina od negativnih uticaja, ali se istim postupcima nastoji osigurati i sami ritualni subjekti od opasnosti kojima su izloženi u ovom periodu. Pretpostavka o mističkoj supstanci karakterističnoj za ritualni subjekt u njegovoj obrednoj fazi prelaza iz jednog statusa u drugi, izražava se u predstavama njegovoj posebnoj ritualnoj nemoci. Detrimisana statusnom neodređenošću ona je, dakle, rezultat onih mentalnih procesa koji pretpostavljaju funkcionalisanje protivrečnosti vezanih za ovaj prelazni stadij.

Primarnost magijskog monizma

S obzirom na to da se ni magija ni religija ne stvaraju svesno³ i da nesvesni procesi u magiji deluju isto kao i u religiji i u jeziku, magijska praksa je prvenstveno izraz intencionalne prirode ljudske svesti u kontekstu najranijih čovekovih težnji ka delovanju na svet i nastojanju da se on promeni. U ovom kontekstu se i navedena distinkcija razlikovanja magije od religije iskazuje u jednom novom svetu. Naime, ukoliko magiji ne negiramo njenu animističku dimenziju, osnovni mentalni principi koji utemeljuju magijsku praksu iskazuju svoju relevantnost i za definisanje logičke primarnosti magije u odnosu na druge oblike prakse magijsko-religijske svesti. Osnovni principi magijske prakse su najneposredniji izraz delotvornosti onog dubljeg sloja misli koji poistovećuje međusobno različite elemente. Duboko verovanje u efikasnost magije može se objasniti permanentnom delotvornošću ovog mentalnog procesa. Ovo objašnjenje, zapravo, samo na nov način potvrđuje Tajlorov stav da su forme magijskog mišljenja karakteristične kako za primativnog, tako i za civilizacijskog čoveka, odnosno da se principi magije mogu situirati u onaj najširi antropološki i kulturno-istorijski horizont koji implicira i mogućnost njihovih univerzalija.⁴ Budući da su veze magije sa jezikom zasnovane na navedenoj analogiji homeopatije i kontagioznosti sa sinchronijom i dijahronijom, pripreme za magiju nalaze se na leštvarici razumnosti znatno niže od mesta koje bi zauzimala sama svest o magijskoj praksi.⁵ »Za magijske obredne činove, ističe Suzana Langer, čoveka ne vezuje nepoznavanje uzročnih veza, već iznenadno nametanje nekog interesa koji je jači od praktičnog. Taj snažniji interes tiče se izražajne vrednosti takvih mističnih činova. Magija, dakle, nije metod, već je neki jezik; ona je deo i elementen obreda, one šire pojave koja sačinjava jezik religije.«⁶ Psihološke i emocionalne pretpostavke magije sežu, dakle, do onih slojeva koji ukazuju na primarnost logičkih procesa čiji najneposredniji izraz predstavljaju određene magijske radnje. Konstatujući da magija samo u logičkom smislu prethodi religiji, a da ne nastaje kao rezultat nekog prelogičkog mišljenja njenog mesta se najadekvatnije može odrediti toposom Levi – Strososovo »divlje misli«. Suprotstavljajući se Levi – Brilovom razgraničenju logičkog od prelogičkog mentaliteta, Levi – Stros ističe da je divlja misao logična prema istim kriterijumima kao i naša, s tim što ona samo više nastoji da upozna svet kome istovremeno priznaje sve njegove fizičke i semantičke osobnosti⁷. Divlja misao, prema francuskom antropologu, nije misao divljaka, već misao u nepripitomljrenom, divljem stanju koja se razlikuje od pripitomljene misli, negovane prvenstveno radi postizanja neke koristi. Koegzistencija i prožimanje ova dva vida mišljenja su obična pojava u savremenoj kulturi⁸. Pretpostavku o magiji kao logičkoj prethodnici religije potvrđuju i osnovne karakteristike mentalnog procesa koje pokazuju svoju delotvornost u latentnoj ravni magijskih postupaka. Naime, ispod manifestne ravni konkretnih postupaka

baziranih na elementarnim zakonitostima homeopatije i kontagioznosti prepoznamo specifičnost jednog logičkog tipa koji svoju vitalnost dokazuje u kontinuitetu magijskog mišljenja i verovanju u delotvornost magijskih radnji. Budući da religija, odnosno viši oblici religijske svesti ne isključuju magiju, osnovne pretpostavke magijske prakse iskazuju svoju delotvornost u ravnini jedne hipoteštičke panlogike utemeljene u monističkom pogledu na svet.⁹ Predstava o mani je inherentna magijskom monizmu koji čini konceptualni osnov čitavog jednog odnosa prema prirodi i objektivnom svetu. Koreni magijskog delovanja sežu, dakle, izvan praga svesti i prethode racionalizacijama kojima se nastoje protumačiti izvršeni postupci. Pravila homeopatije i kontagioznosti predstavljaju samo racionalni izraz uslovljen znatno dubljim i manje svesnim principom analognog mišljenja.

Mada su brojna istraživanja potvrdila relevantnost animističke teorije, odnosno shvatnje da animizam i magija predstavljaju osnov najranijih magijsko-religijskih predstava,¹⁰ distinkcija između magije i religije javlja se i nakon Frejzera u pojedinim teorijskim pokušajima tumačenja magijsko-religijske svesti. Predstavnici francuske sociološke škole, Emil Dirkem i njegovi učenici, isticali su u svojim istraživanjima suprotstavljenost magije i religije¹¹ dok je njihov savremenik Arnold van Genep ukazivao na to da magija može, ali i ne mora biti povezana sa animizmom.¹² Ruski naučnik Sergej Tokarjev smatra da je magija u suštini različita od animizma, jer podrazumeva samo rituale vršene u cilju neposrednog i natprirodnog uticaja čoveka na pojedine materijalne objekte.¹³ Međutim, ukoliko prihvativimo širu definiciju animizma koja uključuje i verovanje u bezličnu silu – manu,¹⁴ onda se magija na formalnom planu može najadekvatnije sagledati kao animistička strategija¹⁵ koji podrazumeva i odgovarajuće psihološke i sociološke aspekte.

(nastaviće se)

1. Pojmova nepreciznost posebno je izražena u našoj literaturi u kojoj se pojave vezane za tajanstvenu, natprirodnu moć označavaju magijskim, odnosno magijskim atributom. Upor. na primer, Lj. Mićević, Život i običaji Popovaca, *Srpski etnografski zbornik* (SEZ) knj. LXV, Beograd, 1952, 248; V. Čajkanović pod pojmom magično podrazumevaju, u stvari, određene magijske postupke: Upor. V. Šajkanović, *O magiji i religiji*, Beograd, 1985, 22 – 51.
2. E. B. Tylor, *Primitive Culture*, I, London, 1871, 134.
3. Ibid.; J. Erdeljanović, *O počecima vere i drugim etnološkim problemima*, Beograd, 1938, 6.
4. E. B. Tylor, ibid.
5. Ibid. 116.
6. Ibid. 119.
7. E. Hac, *Antropološke teorije*, I, Beograd, 1979, 52.
8. J. Erdeljanović, Ibid. 6, 39 – 43.
9. Dž. Dž. Frejzer, *Zlatna Grana*, Beograd, 1937, 73 – 87.
10. Ibid. 83.
11. W. Wund, *Volkpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze, von Sprache, Mythus und Sitte*, IV Mythus und Religion, Dritte Auflage, Leipzig, 1920, 282; S. Renak, *Orfej*, I, Sarajevo, 1958, 53.
12. Dž. Dž. Frejzer, ibid.
13. Ibid. 32.
14. E. Tylor, Ibid. 119; Dž. Dž. Frejzer, Ibid.
15. E. Lič, *Klod Levi – Stros*, Beograd, 1982, 52.
16. E. Lič, *Kultura i komunikacija*, Beograd, 1983, 45 – 46.
17. Ibid.
18. Ibid.
19. J. Erdeljanović, Ibid. 215 – 217; M. Mos, *Sociologija i antropologija*, I, Beograd, 1982, 194 – 195; V. Čajkanović, *Duhovne sile*, Gradac, br. 63, Čačak, 1985, 9.
20. M. Mos, Ibid. 196.
21. Ibid. 207.
22. K. Levi – Stros, *Uvod u delo Marsela Mosa*, u M. Mos, *Sociologija i antropologija*, I, Beograd, 1982, 53.
23. Ibid.
24. Videti: E. Lič, *Kultura i komunikacija*, 118, 53 – 55.
25. V. Turner, *The Ritual Process*, London, 1969, 82 – 90; T. Turner, *Transformation, Hierarchy and Transcendence: A Reformulation of Van Gennep's Model of the Structure of Rites de Passage*, u: *Secular Ritual*, Van Gorcum, 1977, 55 – 56.
26. B. Malinovski, *Magija, nauka i religija*, Beograd, 1972, 47.
27. M. Mos, Ibid. 205.
28. E. B. Tylor, Ibid. 112.
29. Upor. S. Langer, *Filosofija u novom ključu*, Beograd, 1967, 188 – 189.
30. Ibid. 102.
31. K. Levi – Stros, *Divlja misao*, Beograd, 1966, 306 – 307.
32. Ibid. 256.
33. Ibid.
34. A. Hauzer, *Socijalna istorija umetnosti*, I, Beograd, 1966, 13.
35. S. Erdeljanović, Ibid. 6.
36. E. Dirkem, *Elementarni oblici religijskog života*, Beograd, 1982, 331; M. Mos i A. Iber, *Skica za opštu teoriju magije*, u knjizi: M. Mos, *Sociologija i antropologija*, I, Beograd, 1982, 242 – 243.
37. A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, 1909, 9 – 11.
38. S. A. Tokarjev, *Suština i poreklo magije*, Moskva, 1959, 14; Isti autor: *Rani oblici religije i njihov razvoj*, Sarajevo, 1978, 35 – 36.
39. J. Erdeljanović, Ibid.
40. Sa ovim određenjem magije usaglašeno mišljenje više autora
41. S. Renak, *Orfej*, I, 53; W. Wund, Ibid.; S. Frojd, *Totem i tabu*, Novi Sad, 1970, 208; A. Donini, *Pregled povijesti religije*, Zagreb, 1964, 26.