

ТМ	Г. XXXI	Бр. 1	Стр. 113 - 136	Ниш	јануар - март	2007.
----	---------	-------	----------------	-----	---------------	-------

UDK 316.72:39(049.3)

Оригинални научни рад

Примљено: 06.01.2007.

Жолт Лазар

Филозофски факултет

Нови Сад

КРИТИКА ФРЕЗЕРОВЕ КОНЦЕПЦИЈЕ МАГИЈЕ

Резиме

У овом тексту разматрају се недостаци концепције магије коју је развио Џејмс Фрезер у својој чувеној студији *Златна грана*. На почетку се у ширем излагању подсећа на заборављене примедбе Фрезеровог савременика Роберта Марета, који је своје становиште о магији градио на критици Фрезера. У средишњем делу текста аутор развија властиту критику базичних методолошких недостатака Фрезерове концепције магије, доказујући да постоји веома уочљива недоследност у његовој класификацији и указујући на сувише поједностављено разумевање значаја магије у животу примитивног човека. Следи приказ епистемолошких критика које су Фрезеровом становишту упутили Л. Витгенштајн, Е. Лич и Е. Е. Еванс-Причард. Текст се завршава критиком Бронислава Малиновског и његове апологије Фрезеровог погледа на магију, јер аутор сматра да је његова некритичка промоција гледишта изложеног у *Златној грани* главни разлог опстанка Фрезерове концепције магије све до данас.

Кључне речи: магија, примитивна религија, *Златна грана*

Најуточицајнију теорију магије развио је британски антрополог Џејмс Фрезер (James G. Frazer, 1854-1941). У свом делу *Златна грана*, Фрезер се бавио принципима, врстама и односом магије према религији и науци. Међутим, већ од објављивања првог тома *Златне гране* (1890), у којем је изложио своју теорију у облику који нам је и данас познат, његов савременик Роберт Марет (Robert R. Marett, 1866-1943) је постао један од најоштријих, али и најпринципијелнијих критичара његове концепције.

Маретова критика

Бројне Маретове примедбе упућене Фрезеру углавном се, када је у питању проблематика магије, могу свести на четири кључне: прво, да је његов опис магије 'превише интелектуалистички' и тиме поједностављен и нетачан; друго, да је магију погрешно сматрати примитивним еквивалентом природних наука које су се касније развиле; треће, да магија није појава *sui generis* која претходи религији; и четврто, да магија није искључиво негативни табу.

Што се прве примедбе тиче, Марет је критиковао Фрезерово становиште по којем 'симпатетичка узрочност' генерише симболички ритуал:

"Управо супротно, симболички ритуал – тј. ритуал који укључује мање или више реалистичну репродукцију неке практичне активности – ствара доктрину 'симпатетичке' узрочности..." (Marett, 1915: 248)¹

Веровање у делотворност магије, дакле, не треба тражити у веровању у исправност њене доктрине или (теоријских) принципа, него у базичном осећању сигурности који производе навикнуте радње:

"Другим речима, дивљак се није тешио теоријом о томе како ови ритуали делују, већ се задовољавао осећањем и знањем да делују." (Marett, 1915: 248)

Замена узрока и последице резултат је полазне претпоставке Фрезерове анализе да магију одређују принципи мишљења примитивног човека, због чега је она "једноставно последица погрешно примењеног закона асоцијације идеја" (Marett, 1914: 29; види и Фрезер, 1992: 32). Марет сматра да је, пренаглашавањем процеса пуког закључивања у одређењу унутрашње природе магије, аутор *Златне гране* преувеличао интелект примитивног човека на рачун његових осећања и воље, јер

"на нижим степенима религијске еволуције комбинација емоционалних и моторичких елемената односи превагу над елементима концептуалне мисли" (Marett, 1914: 181; види и стр. 38).

То значи да је "имитација главни извор едукације", а да су магијско-религијски ритуали, "или другим речима *рутина екстерних форми*, историјски претходили догми" (Marett, 1914: 181, курзив

¹ Пошто подражавање (имитацију) посматра као каснију, изведену фазу првобитне ритуалне активности, Марет посебно наглашава да ће тек "*ex post facto* оправдање" ритуала "имплицирати веровање да њихов наизглед имитативни карактер има неке везе са њиховом ефикасношћу" (Marett, 1915: 247).

Ж.Л.). Тврдњом да "на нивоу најсировије културе друштво не уме да употреби интелектуалног генија, чак и ако се појави" (Marett, 1914: 181), Марет очигледно сугерише да Фрезеру измиче шира, социолошко-антрополошка димензија проблема.

Марет се не слаже ни са Фрезеровим становиштем (види Фрезер, 1992: 73-4, 838) да је 'магија дивљаков еквивалент за нашу природну науку':

"Ако је уопште препоручљиво да се користи реч "наука" у оваквом контексту, ја бих рекао да је магија била *окултна* наука за дивљака, при чему "окултна" овде стоји као антитеза "природној"." (Marett, 1914: 48-9)

Становиште да магија и наука имају исту основу проблематично је и

"тешко би поднело ближу инспекцију. Маг сасвим сигурно не постулира 'да исти узроци увек производе исте последице'. Напротив, његово умеће темељи се на претпостављеној могућности чуда – на нечему што би се могло назвати супер-узрочношћу, насупрот нормалној узрочности. Другим речима, он покушава да постигне обичну акцију појачавањем силе позајмљене од натчулног извора." (Marett, 1915: 250)²

Због тога

"магија стоји много ближе религији него науци, у оној мери у којој се и религија и магија подједнако баве натчулним" (Marett, 1915: 250).

Насупрот томе, наука израста из чулно-опажајне рутине, утемељене у радним активностима свакодневног живота. За разлику од магијско-религијских поступака, који припадају сасвим другачијем искуственом поретку,

"значајан део модерне науке порекло има у техничким процесима непосредно утилитарног, 'лаичког' карактера" (Marett, 1915: 250).

Утемељење магије на претпостављеним принципима мишљења примитивног човека у основи је и треће групе примедби, јер прави од ње појаву *sui generis*, која се онда погрешно сматра и (најрани-

² По Фрезеру, "где год се симпатична мађија налази у своме чистом, неисквареном облику, она претпоставља да у природи један догађај неминовно и непроменљиво следује другом без посредовања ма какве духовне или личне силе. Њено основно схватање исто је као и основно схватање модерне науке; основица целог система је вера ... у ред и једнообразност природе. Мађионичар не сумња да ће исти узроци произвести исте последице..." (Фрезер, 1992: 73)

јом) фазом историјског развоја. Одбацујући овакво становиште, Марет полази од претпоставке да је,

"у светлу настајуће религије, морао постојати ниво култа или ритуала (ако се може тако назвати), као производ пуке нерелектоване навике, који је претходио развоју идеја о томе како и зашто се нешто чинило" (Marett, 1915: 247).

Због тога Фрезеровом становишту да је постојало "доба магије, када религије једноставно није било" (Marett, 1914: 36),³ Марет супротставља претпоставку "да је нека врста религије постојала истовремено са магијом" (Marett, 1914: 36). Ако је 'неуспех магије прилика за религију', онда магија "не доприноси позитивно религији ни у виду форме ни у виду садржаја" (Marett, 1914: 33).

Исто тако, разматрајући магију као супарничку појаву религији, Марет критикује поједностављено становиште по којем магија служи задовољавању индивидуалне похлепе, док је религија окренута ка успостављању и одржању колективне добробити. Његове кључне примедбе су у основи социолошки засноване, али су биле упућене превасходно антрополозима:

"[Н]а нивоу веома рудиментарне културе друштвени и антидруштвени ритуали су тешко раздвојиви у светлу својих екстерних форми" (Marett, 1915: 249),

из чега произилази да

"нису једноставнија и недиференциранија друштва та у којима треба да трагамо за прецизним вредновањем сврха отелотворених у ритуалима, које ће [те сврхе – Ж.Л.], пре или касније, њихову организацију довести до супарничких система [магије и религије – Ж.Л.]" (Marett, 1915: 250).

На крају, Фрезерово интелектуалистичко објашњење магије одразило се и на његову концепцију табуа,

"који је по том виђењу само негативна магија, систем уздржавања утемељен на избегавању прорачунатих, односно, како произилази, погрешно прорачунатих лоших последица" (Marett, 1914: 73).⁴

³ Фрезер пише: "Али ако на најнижем ступњу људског друштва, досада нам познатог, наилазимо на мађију свугде а на религију готово нигде, имамо ли разлога претпоставити да су и цивилизоване расе света такође у неком периоду своје историје прошле кроз сличну интелектуалну фазу...? Постоје разлози који нас наводе да на ово питање дамо потврдан одговор." (Фрезер, 1992: 81-2)

⁴ "Циљ позитивне мађије или врачања је да се проузрокује жељени догађај; циљ негативне мађије или табуа је да се избегне нежељени догађај. Али се за обе по-

Међутим, "табу је много више од последице погрешне шеме мишљења", то је "битно мистична делатност, у вези са силама које могу да производе чуда" (Marett, 1914: 73). Због тога, по Марету, табу у целости припада нераздвојивој сфери магијско-религијског, јер је

"бављење било чиме што има мистичну моћ праћено неодређеним ризиком, а табу отелотворује решеност да се не преузме ризик ове неодредљиве врсте" (Marett, 1914: 79).

Маретова теорија магије настајала је превасходно на критици Фрезерових ставова, а пре свега на оном да је магија резултат 'погрешно примењених идеја'. Насупрот Фрезеровој интелектуалистичкој концепцији, Марет је нагласак ставио на емоционалну димензију настанка и развоја потребе за магијским радњама, а суштину његове теорије чини разликовање *рудиментарне* и *развијене* магије. Психолошки посматрано, рудиментарна магија је слепо задовољавање снажних осећања (као што су љубав или бес) помоћу замене објекта, односно копија или имитација бића која су осећања изазвала.

"У развијеној магији, међутим, оператор је мање или више свестан да барата симболом, а ипак, у својој потреби за емоционалним олакшањем, верује да ће се жељена последица, мада се одиграла на симболу, пројекцијом пренети на стварни објекат." (Marett, 1914: 29)

Чин рудиментарне магије није пројективан, док пројекција "улази у мотив чина развијене магије" (Marett, 1914: 42). У том смислу, развијена магија је "мање или више јасно препознато претварање, за које се истовремено верује да се пројектује у онострану последицу" (Marett, 1914: 48).

Одбацивши Фрезерово становиште о магији као примитивном еквиваленту за природну науку, Марет наглашава да магијска нужност нема никакве везе са узрочно-последничном нужношћу на којој се граде законитости природних наука, већ да је реч о једном нарочитом "морању", онаквом какво је садржано у императивној објави "Нека се деси то и то", односно "Ја ово чиним да би се то и то догодило". При том, "ово "мора" припада магији на основу пројекције" (Marett, 1914: 49), док је "за оператора магијски чин генерално пројекција императивне воље" (Marett, 1914: 51).

Мада психолошка пројекција игра значајну улогу у његовој теорији, Марет ипак закључује да "чини, или објављено "морање", отелотворују саму суштину [магијске – Ж.Л.] радње" (Marett, 1914: 54). То

следице, жељену и нежељену, претпоставља да настају сходно законима сличности и додира." (Фрезер, 1992: 40)

значи да магија није само симболички израз снажних осећања, који делује као катарза, него је и вид комуникације са оностраним. Марет је на овоме посебно инсистирао, јер је прелазак са магијских чини на молитву један од кључних елемената на којем гради своју теорију примитивне религије, а која се заснива на претпоставци о почетној испреплетености магије и религије.

Логичка и методолошка критика Фрезерове концепције магије

Маретова критика дотакла је методолошке, па и логичке основе Фрезерове теорије магије, али никада није доведена до краја. Као што ћу покушати у наставку да покажем, њене крајње консеквенце много су разорније и доводе у питање и саму антрополошку утемељеност Фрезерове *Златне гране*.

Анализу магије Фрезер почиње принципима мисли на којима је, по њему, магија заснована и налази да се ти принципи могу свести

"на ова два: први, да слично производи слично, или да последица личи на свој узрок; и други, да ствари које су једанпут биле једна с другом у додиру продужују да делују једна на другу и на раздаљини, после престанка физичког додира" (Фрезер, 1992: 31).

Из ова два принципа (које Фрезер у наставку назива и законима), произилази и магијска пракса:

"Из првог од ових принципа, наиме закона сличности, мађионичар закључује да може произвести коју год хоће последицу, ако је само имитира; из другог [закона додира или преношења – Ж.Л.], он закључује да штогод чини материјалном предмету да ће то подједнако утицати и на лице са којим је дотични предмет био у додиру..." (Фрезер, 1992: 31)

Тако враџбине засноване на закону сличности Фрезер назива 'хомеопатичном или имитативном магијом', док враџбине засноване на закону додира или преношења назива 'преносном магијом' (Фрезер, 1992: 31). Након овог одређења, Фрезер умеће занимљиву примедбу:

"За означавање прве од ових двеју грана мађије, израз хомеопатична можда је згоднији него израз имитативна или подражавалачка, јер овај последњи подразумева свесног субјекта који имитира, и тако исувише сужава обим мађије." (Фрезер, 1992: 31-2)

Као што видимо, Фрезер разликује несвесне радње које могу имати магијске последице од свесног подражавања у функцији магијског деловања; питање је, међутим, да ли је и термин којим су

стари Грци називали тачно одређени исцелитељски поступак нај-адекватнији за означавање једне од две основне гране магије,⁵ јер доследно тумачење принципа хомеопатије гласило би да различите количине исте супстанце производе *различите последице*, што је у директној супротности са принципом мисли (слично производи слично) под који Фрезер подводи ову врсту враџбина и магијске праксе.

Но, већа од проблема одговарајућег именовања појаве је очигледна недоследност у третирању конкретних примера несвесно, односно свесно изазване магије. "Једно од великих преимућстава хомеопатичне мађије је у томе што омогућује да се лечење врши на лекару уместо на његовој жртви" (Фрезер, 1992: 37), сматра Фрезер и у наставку наводи примере лечења који се састоје од врачевог *свесног подражавања* симптома болести и излечења.

"Даље, хомеопатична и уопште симпатична мађија игра велику улогу у мерама које непросвећен ловац или рибар предузима да би дошао до обилног плена. По принципу да слично производи слично, ловац и његови пријатељи чине много ствари *свесно имитирајући* резултат који желе да постигну; а с друге стране *опрезно избегавају* многе друге ствари за које уображавају да су више или мање сличне стварима које би стварно биле опасне." (Фрезер, 1992: 38, курзив Ж.Л.)⁶

⁵ Појава хомеопатског лечења везује се за Грка Серапиона (око 200. г. п.н.е.), представника тзв. нове александријске емпиријске школе, који је основним принципима медицине сматрао властито опажање лечника, искуство других и излечење уз помоћ изазивача болести (види Thaller, 1938: 113). Оснивач модерне хомеопатије је Самуел Ханеман (S. Hahnemann, 1755-1843), који је сматрао "да се болест не може лечити лековима, који узрокују код здравих симптоме њој супротне (алопатски), него само оним лековима, који узрокују код здравих исте симптоме што и болест (хомеопатски)" (Thaller, 1938: 290). Фрезер уопште не објашњава зашто се определио за овај термин, па можемо само да претпостављамо да је највероватније имао у виду буквално значење ове грчке сложенице преведене на енглески: *homoios* – like (једнако, слично као...); *pathos* – feeling (осећање).

⁶ Код Алеута на Аљасци, "циљ ловчевог *имитирања* рањеног кита вероватно је да се помоћу *хомеопатичне* мађије учини да животиња заиста цркне" (Фрезер, 1992: 286, курзив Ж.Л.). И овде је реч о потпуно свесном имитирању, које може да траје и неколико дана и које подразумева и посебан начин живота ловца за то време. Важно је нагласити да су наведени примери правило, а не изузетак. Од шест случајева у којима експлицитно тврди да наводи или разматра примере хомеопатске магије, у четири је реч о изразито имитативној и то по принципу који је Фрезер сам дефинисао! Поред тога, у три од четири примера које квалификује као 'хомеопатску или имитативну магију' такође је реч о изразито имитативној магији (види и следећу фусноту).

Фрезерова недоследност још је очигледнија у случајевима обредних радњи везаних за одређене магијске, односно религијске култове,⁷ јер у тим случајевима већ никако не може бити речи о (претежно) несвесним радњама са магијским последицама, већ о потпуно свесним, организованим, а често и институционализованим обредима који се, некад у мањој, а некад у већој мери, али по правилу базирају на имитативној магији. Чак и у 51. поглављу *Златне гране* (Хомеопатична мађија месне хране), упорно избегава да обредне гозбе и свете радње квалификује као имитативну магију, мада му је посебно стало да нагласи њихов развијен сакрални, па према томе и разрађен симболички, карактер.⁸

Констатујмо, за сада, логичку недоследност у класификацији једне групе појава чији је принцип аутор сам предложио. Два магијска принципа који по Фрезеру производе хомеопатску и преносну магију произилазе из једног још општијег, принципа симпатије, па имамо заправо три врсте магије, али различитог нивоа општости:

"Обе гране мађије, и хомеопатична и преносна, могу се згодно подвести под опште име симпатичне мађије, јер обе претпостављају да ствари делују једна на другу на раздаљини помоћу тајне симпатије." (Фрезер, 1992: 32)

Узмимо, за сада, ову тврдњу здраво за готово: она подразумева да *сви* магијски чинови припадају најопштијој категорији симпатичке магије, а да се спецификују као хомеопатска или преносна. Фрезер, међутим, углавном спецификује само хомеопатску (односно, видели смо, имитативну) магију, док преносну у већини случајева не издваја и третира је као симпатичку.⁹ Размотримо карактеристичне примере:

⁷ "Све ове Адонисове церемоније, ... првобитно су сматране као чини са сврхом да потстакну растење или оживљење биља, а принцип помоћу кога се мислило да оне производе тај ефекат била је хомеопатична или имитативна мађија." (Фрезер, 1992: 431) "Ови и слични случајеви подешавања жртве према богу, или према природном феномену кога је она претстављала, засновани су на принципу хомеопатичне или имитативне мађије; према њему, жељени циљ најлакше се постиже жртвом која личи на ефекат ради кога се приноси." (Фрезер, 1992: 550)

⁸ "Пијење вина при обредима бога винове лозе као што је Дионис није чин разуданог веселја, већ свечан свети обед." (Фрезер, 1992: 608) А да би избегао било какве неспоразуме у вези са свесном симболичком функцијом наведених обрета, Фрезер наведено поглавље завршава Цицероновим речима: "Кад жито зовемо Церера а вино Бах, ми само употребљавамо уобичајени начин говора; али мислите ли ви да је ико луд да верује да је ствар којом се храни, бог?" (Фрезер, 1992: 608)

⁹ И овде је реч о правилу, а не о изузецима. Поред одговарајућих примера којима илуструје почетно објашњење закона додире (или преношења) у оквиру треће главе *Златне гране* (Фрезер, 1992: 31-33, 58-67), Фрезер у самој разради про-

"Не можемо рећи са сигурношћу зашто су дивљаци створили правило да се уздржавају од односа са женама за време рата, али нам изгледа највероватније да је њихов мотив био сујеверни страх да их не би, према принципима симпатичне мађије, близак додир са женама заразио женском слабошћу и плашљивошћу." (Фрезер, 1992: 275; слично и на стр. 284)

У горњем примеру табу додира произилази из могућности изазивања нежељених карактерних особина, што значи да се потреба за магијском заштитом од додира (због опасности од контагиозне магије), изводи из општијег начела да слично изазива слично, тј. *имитативне* магије. Ево, међутим, и обрнутог случаја:

"Према принципу симпатичне мађије стварна веза између хране у човечјем стомаку и хране која је остала недирнута постоји и даље, и стога наношењем повреде остацима хране можете у исто време повредити и онога који је ту храну јео." (Фрезер, 1992: 262)

Овде, дакле, постоји опасност од злоупотребе имитативне магије (изазивања неког зла путем врачања над остацима хране), које се, међутим, темељи на закону повезаности дела и целине – дакле, *контагиозне* магије –, као општијег принципа! Погледајмо сада како стоје ствари са симпатичком магијом коју Фрезер спецификује као контагиозну, односно, да ли преносна магија – као пример изведене и конкретизоване врсте магије –, оправдава и поткрепљује принцип магијске симпатије као општији?

"Веровање да се човек може опчинити помоћу отсечене косе, отсечака ноктију или ма ког другог дела одвојеног од његовог тела, распрострањено је готово широм света... Општа идеја на којој ова празноверица почива јесте претпоставка да симпатична веза продужује да постоји између људског бића и свега оног што је некад било део његовог тела или што је на неки начин било блиско повезано с њим. ... Они [примери које Фрезер у наставку наводи – Ж.Л.] припадају оној грани симпатичне мађије која се може назвати додирном или преносном." (Фрезер, 1992: 300)

Горњи пример преносне магије Фрезер наводи као аргумент за симпатичку; међутим, основни принцип контагиозне магије – "да ствари које су једанпут биле једна с другом у додиру продужују да делују једна на другу и на раздаљини, после престанка физичког до-

блема (Глава 21: Табуисане ствари) под преносном магијом изричито наводи само случајеве табуа везаних за могућу магијску злоупотребу крви, пљувачке, ноктију и косе (види Фрезер, 1992: 293-304).

дира" (Фрезер, 1992: 31) – значи да његову суштину чини веза по основу *заражености*, а не веза по основу *привлачности*. Као што смо и у претходним случајевима видели, тј. да принципи имитативне (хомеопатске) и контагиозне магије у пракси могу имати различит ниво општости, тако и овде имамо сличну ситуацију: принцип магијске привлачности није сам по себи општији од принципа магијске заражености, нити овај други нужно повлачи за собом и деловање првог. То значи да Фрезер не употребљава на одговарајући начин термин 'симпатичко':

"Ако отсечена коса и нокти остају у симпатичној вези са личношћу од које су отсечени, онда је јасно да те ствари може употребити као јемство за добро понашање те личности сваки који их има, јер према начелима преносне или додирне мађије он има само да повреди косу или нокте да би у исто време повредио и њиховог првобитног сопственика." (Фрезер, 1992: 301)

Могућност повреде постоји јер – по принципу заражености –, коса и нокти и даље задржавају неко тајанствено *суштинско* својство људског бића чији су део били (слично је и са одећом, оружјем и другим, посебно личним предметима појединца); они, међутим, остају у вези не на основу магијске силе 'центрипеталности' (назовимо тако силу привлачности која би требало да стоји иза симпатичке магије), него на основу невидљиве магијске 'супстанцијалности'. Проблема ствара непрецизно, чак бисмо могли рећи прилично траљаво одређење суштине саме симпатичке магије, коју Фрезер одређује циркуларном дефиницијом, по којој је она (као што смо већ видели), претпостављено деловање ствари "једна на другу на раздаљини помоћу тајне симпатије" (Фрезер, 1992: 32); *симпатичка магија је, дакле, магијско деловање помоћу симпатије, која је тајанствена!*

Инсистирање Џемса Фрезера у *Златној грани* на закону симпатије као најопштијем магијском принципу није, међутим, случајно:

"Поред гледишта да је свет испуњен духовним силама, дивљак има и једно другачије, и вероватно старије, схватање у коме можемо открити клицу модерног схватања природног закона или схватање природе као серије догађаја који се дешавају у непроменљивом реду без посредовања личних сила. Клица о којој говоримо налази се у оној симпатичној мађији, како је можемо назвати, која игра велику улогу у већини система празноверја. У раном друштву краљ је често и свештеник и мађионичар; шта више он често долази на власт благодарећи веровању других у његове способности у области црне или беле вештине." (Фрезер, 1992: 29)

Дакле, принцип симпатије је неопходан да би се објаснио сасвим особен систем веровања, који је одређивао положај и значај краљева у античким цивилизацијама. Њихова божанска природа је, по Фрезеру, била супститутивна и функционална: требала је да обезбеди цикличну обнову природе и њену свеопшту плодност, а као таква произилазила је из преовлађујућег митолошко-магијског погледа на свет и веровања о узрочницима и чиниоцима животног благостања људи:

"Видели смо да су у античко доба цивилизовани народи ... претстављали себи промене годишта, а нарочито годишње растење и умирање биља, као епизоде из живота богова, чију су жалосну смрт и срећно васкрсење прослављали драмским обредима наизменичног туговања и весеља. Али мада је светковина по свом облику била драмска, она је у суштини била мађиска; то јест, имала је за циљ да, на основу принципа симпатичне мађије, осигура пролећно оживљење биљки и множење животиња, које су, како је изгледало, биле доведене у опасност доласком зиме." (Фрезер, 1992: 487)

До апсолутизације принципа симпатичке магије дошло је зато што Фрезер методологију *Златне гране* није градио само на предмету истраживања – објашњењу установе немског свештенства кроз расветљавање функције сличних институција у древним и примитивним магијско-религијским култовима плодности –, ¹⁰ него ју је и прилагођавао горе наведеној хипотези студије да је супститутивна функција свештеника-краљева остатак ранијих времена, у којима су преовладавале магијска пракса и принципи мишљења који су уобличавали магијски поглед на свет. У том смислу, ја овде не негирам принцип симпатије као *један од* магијских принципа, него спорим систем класификације који је Фрезер на њему изградио, његово непрецизно одређење и неодговарајућу употребу у анализи конкретних примера магијских радњи и магијског деловања. Због тога сматрам да, у методолошком погледу, његови принципи магије не представљају напредак и да нису на нивоу компаративно-митолошке анализе проблема којим се бавио.¹¹

¹⁰ "Циљ је ове књиге да ... пружи највероватније објашњење установе немског свештенства." (Фрезер, 1992: 19)

¹¹ По мишљењу Марка Блока (Marc Bloch), *Златна грана* је "чувен и поучан пример истраживања у потпуности утемељенога на скупљању сведочанстава са свих страна света. Тако схваћено компаративно истраживање донело је големе и разноврсне користи, посебно у ономе што се односи на средоземни антички свет: хуманистички одгој навикао нас је да Рим и Грчку замишљамо нама много сличнијима; компаративна метода у рукама етнографа вратила нам је, неком

Горе наведена методолошка недоследност, која се огледа у прилагођавању теорије преферираној хипотези, присутна је и у оцени значаја магије. Пре свега, аутор *Златне гране* пренаглашава процес раздвајања приватне и јавне магије¹² и сматра га битним чиниоцем друштвене диференцијације на пољу политичке моћи:

"Јер ако се претпостави да добро племена зависи од мађиских обреда, мађионичар се диже на положај великог утицаја и славе, и може лако постићи положај и власт поглавице или краља." (Фрезер, 1992: 68)

Мада је, по Фрезеру, "развитак ове врсте функционера од велике важности како за религијску тако и за политичку еволуцију друштва" (Фрезер, 1992: 68), он у наставку подбацује у анализи наведене појаве, јер је третира као свесну превару неколицине: привучени чашћу, богатством и моћи коју им функција јавног мага може обезбедити, "оштроумнији духови увиде како је лако обмањивати своју слабију сабраћу и искоришћавати њихово празноверје за своје интересе" (Фрезер, 1992: 68). Остављајући могућност да маг не мора увек бити 'нитков и варалица', он ипак сматра да је реч о ситуацији у којој

"најспособнији чланови неизоставно теже да буду више или мање свесни обмањивачи... Општи резултат овога је да на овом ступњу друштвеног развитка људи најоштрије интелигенције и најнесавеснијег карактера теже да врховну власт узму у своје руке." (Фрезер, 1992: 68)

Наведени чиниоци, по Фрезеру, позитивно утичу на еволуцију примитивних друштава, јер "појава монархије изгледа да је један од услова без којих човечанство није могло изићи из дивљаштва" (Фрезер, 1992: 69), док концентрација политичке моћи води освајачким ратовима, који су "на раном ступњу историје често врло повољни за друштвени, индустријски и умни напредак" (Фрезер, 1992: 70). Међутим, тврдња да су "углавном велике освајачке расе највише допринеле напретку и ширењу цивилизације, лечећи тако у миру ране које су задале у рату" (Фрезер, 1992: 70), очигледно излази изван оквира научне анализе и представља вредносно становиште, које се лако може тумачити и као покушај величања (британског) милитантног колони-

врстом менталног шока, тај осећај разлике, егзотизма, који је нужан увет сваког здравог разумевања прошлости." (Bloch, 2004: 41)

¹² Према Фрезеру, приватна магија је када се магијски обреди и бајања употребљавају на корист или на штету појединаца, док је јавна магија "мађијање ради добра целе друштвене заједнице" (Фрезер, 1992: 68).

јалистичког империјализма деветнаестог века,¹³ док је некритичко истицање значаја монархије у *Златној грани* завршило у апологији деспотизма.¹⁴ Тиме је Фрезер магију сместио у једну поједностављену шему друштвено-историјског развоја, иза које се – осим крајње упрошћеног еволуционизма – не распознаје никаква посебна теоријска позиција:

"Уколико је, дакле, мађија као јавна професија била један од путева којим су најспособнији људи долазили до врховне моћи, утолико је она допринела ослобођењу човечанства од робовања традицији, и његовом уздизању на виши и слободнији ступањ живота са ширим погледима на свет. ... И када се још има у виду да је у другом правцу мађија прокрчила пут науци, онда морамо признати да је црна вештина, иако је учинила много зла, била извор и многог добра; иако је она дете грешке, ипак је мати слободе и истине." (Фрезер, 1992: 71)

По Фрезеру, дакле, свесна злоупотреба магије (у сврху обмањивања саплеменика од стране људи 'најоштрије интелигенције и најнесавеснијег карактера' који су тежили власти и моћи), доприноси ослобађању и напретку човечанства, а њена погрешна сазнајна позиција крчи пут науци и истини. Значај магије је управо у томе што је она 'дете грешке', јер њено напуштање има читав низ позитивних последица за људски род! Овакве логичке вратоломије у закључивању нису, међутим, случајне. Фрезер је већ на почетку разматрања проблематике магије заузео став да је она "погрешан систем природног закона и водила за погрешно понашање, лажна наука као и бесплодна вештина" (Frazer, 1993: 11),¹⁵ а наведена оцена њеног значаја само потврђује да је почетна квалификација заправо била вредносно становиште, а не научна претпоставка која, у најмању руку, захтева ваљано доказивање.

¹³ Да не би било никакве сумње на какав империјализам мисли, Фрезер у обједињеном и скраћеном издању *Златне грани* из 1922. пише: "Вавилонци, Јелини, Римљани и Арабљани сведоче о томе у прошлости; а можемо још доживети да видимо наступање таквог једног периода и у Јапану" (Фрезер, 1992: 70, курзив Ж.Л.).

¹⁴ "Јер на крају крајева има више слободе у најбољем смислу те речи – слободе да мислимо по свом убеђењу и да изграђујемо своју властиту судбину – под најапсолутнијим деспотизмом, најсвирепијом тиранијом, него под привидном слободом дивљачког живота, где је судбина појединца од колевке до гроба у гвозденом калупу наслеђеног обичаја." (Фрезер, 1992: 71)

¹⁵ У овом случају сам се послужио оригиналом, јер је дословно значење битно. У преводу Живојина Симића наведена реченица гласи: "мађија је не само погрешан систем понашања него и погрешан систем природног закона; она је и бесплодна вештина и лажна наука" (Фрезер, 1992: 32).

Поступивши на овакав начин, Џемс Фрезер је изневерио темељна начела антропологије: прво, значај магије као једне од најранијих културних творевина процењивао је са становишта супериорности властите цивилизацијске позиције и, друго, једну аутентичну културну творевину каква је магија третирао је као колективну грешку примитивних друштава.

Епистемолошко-сазнајна критика

Основну епистемолошку поставку *Златне гране* до сада је критици подвргао једино филозоф Лудвиг Витгенштајн (Ludwig Wittgenstein), у белешкама које је начинио током читања Фрезерове студије (Wittgenstein, 1967; види и Tambiah, 1993, посебно стр. 54-64).¹⁶ Анализирајући примедбе упућене на рачун *Златне гране* из перспективе његове филозофије, Норман Рудич (N. Rudich) и Манфред Штасен (M. Stassen) закључују да је за Витгенштајна

"истинито и неистинито применљиво само у домену пропозиција, односно саопштених (stated) теорија. С обзиром да религијски и магијски поступци нису саопштене теорије, они стога нису ни погодни за преиспитивање кроз поступак доказивања." (Rudich, Stassen, 1971: 84-5)¹⁷

Они сматрају да је суштина спора

"генетички аспект Фрезеровог приступа материјалу, његово убеђење да су магијски и религијски обичаји распрострањени међу примитивним народима утемељени у интерпретацијама природних феномена, који иду натраг у незапамћену прошлост" (Rudich, Stassen, 1971: 86).¹⁸

Дакле,

"оно што Витгенштајн критикује је појам подразумевајућих теорија, тј. идеја да *анализа магијског и религијског понашања открива имплицитну интерпретацију природе и друштва код примитивних људи*, као и да та тумачења, када се учине екс-

¹⁶ Већина бележака настала је почетком тридесетих година прошлог века, али су објављене тек постхумно.

¹⁷ "Штавише, Витгенштајн сматра да заблуда пристаје једино уз мњење, а религијски обичаји нису ствар мњења." (Rudich, Stassen, 1971: 85)

¹⁸ "За Витгенштајна, ти обичаји су нагонски одговори на унутрашњу потребу за олакшањем и задовољењем, несвесни и без икакве друге сврхе..." (Rudich, Stassen, 1971: 86) Мада највероватније није био упознат са Маретовом концепцијом, и Витгенштајн на примеру љутње, односно афективне реакције коју она производи, објашњава где треба тражити корене магије (види Wittgenstein, 1967: 245).

плицитним, са становишта модерних научних критеријума постају погрешна" (Rudich, Stassen, 1971: 87, нагласио Ж.Л.; види и Zengotita, 1989).

На основу изложеног, Рудич и Штасен закључују да Витгенштајнова "епистемолошка критика доводи у питање читав метод *Златне гране*" (Rudich, Stassen, 1971: 85).

Независно од аустријског филозофа, проблем је уочио и Едмунд Лич (E. Leach). Пошавши од чињенице да је Фрезер посебну пажњу посвећивао прикупљању и бележењу обичаја који су изражени у ритуалној форми, он подсећа да Фрезерово

"главно интересовање није било за ритуале као такве, него за веровања која су им у основи. Он је био наиван у својој претпоставци да се из природе уобичајене акције може тренутно и непосредно извести доказ о природи веровања; а на основу овакве (неоправдане) претпоставке он је даље доказивао да људи сасвим различитих култура могу да деле исту врсту веровања." (Leach, 1961: 381)

Међутим,

"изгледа да Фрезер није налазио никакве епистемолошке тешкоће у овоме. Он запажа да се људи различитих култура понекад препуштају веома сличној ритуалној пракси. Он документује те сличности, а онда тврди да ти људи деле идентична веровања." (Leach, 1961: 381)

Таква врста 'доказа', по Личу, нема значаја, чак и ако су древни немски ритуали били баш онакви каквима их је Фрезер сматрао; с друге стране, "подједнако је могуће да су били нешто сасвим друго", при чему "'аналогije" из других крајева света немају баш никаквог утицаја на предмет" (Leach, 1961: 379).

И Едвард Еванс-Причард (Edward E. Evans-Pritchard) у својој анализи теорија о примитивној религији (Evans-Pritchard, 1965), истиче епистемолошку позицију да антрополога *као* антрополога не треба да занима

"истинитост или лажност (falsity) религијске мисли. ... Веровања су за њега социолошке, а не теолошке чињенице, а његова једина брига су њихове међусобне релације и релације према другим друштвеним чињеницама. Његови проблеми су научни, а не метафизички или онтолошки." (Evans-Pritchard, 1965: 17)

У том смислу његова критика Фрезера односи се на: објашњење магије са становишта асоцијације идеја (закључивања по аналогiji), еволуционизам и генетички приступ и употребу упоредног метода. Пре свега, Еванс-Причард сматра да код Фрезера влада

"очајна збрка психолошких и социолошких проблема у којој се психолошки појмови употребљавају тамо где су сасвим неподесни. ... Опажање, уопштавање и просто поређење уопштеног јесу психолошки процеси заједнички целом човечанству и у социолошкој студији магије не тичу нас се као психолошке чињенице. ... Проблем који нас се тиче односи се на *друштвену вредност или друштвено значење које се приписује предметима и особинама.*" (Evans-Pritchard, 1983: 92; нагласио Ж.Л.)¹⁹

Када је реч о магијским чиновима, "асоцијације које повезују обред са његовим циљем толико су једноставне да су очигледне" (Evans-Pritchard, 1983: 89), па због тога

"изненађује што Фрејзер [Фрезер – Ж.Л.] не врши дубљу анализу; јер рећи да се магијска мисао заснива на уочавању положаја и сличности не значи рећи много, пошто су у питању основни процеси сваког мишљења и то произилази из чињенице што је магија људска творевина" (Evans-Pritchard, 1983: 90).

Оно што је стално измицало Фрезеру, то је да је "чак и најпростија асоцијација, ако није само пролазна слика, производ друштвене употребе језика, технологије магије и тако даље" (Evans-Pritchard, 1983: 93), односно да је "друштвена ситуација оно што им даје смисао, па чак и могућност изражавања" (Evans-Pritchard, 1983: 94). Стога је Фрезерова аналогија између науке и магије промашена, јер "он обе види као начине мишљења, а не као научене видове практичног понашања с пратећим говорним облицима" (Evans-Pritchard, 1983: 86).²⁰

Апологија Малиновског

Утицај Фрезерове концепције магије био је, а у великој мери и остао, несразмеран њеном стварном научном значају. Додамо ли томе и чињеницу да је Марет, као теоретичар магије и антрополог религије данас практично заборављен, поставља се питање на који је начин виђење магије Џемса Фрезера преживело, упркос суштинским недостацима које је научна критика открила.

¹⁹ У српском преводу по којем наводим овај цитат, погрешно стоји "Проблем који нас се не тиче..."

²⁰ "Фрејзер је успео да упоредном методом покаже да се идеологија магије темељи на основним законима мишљења пошто је могућно издвојити идеолошке асоцијације из великог броја магијских обреда и упоредити их просто као јасне примере појмова који служе као сировина за све људско мишљење. Али кад Фрејзер потом налази сличност између магије и науке само зато што и научник и врач прибегавају путевима којима настаје свака мисао – опажању, апстраховању и поређењу – тај поступак је очигледно неприхватљив..." (Evans-Pritchard, 1983: 88)

Износећи веома оштру оцену да је Фрезеров "утицај био штетан" (Daglas, 2001: 44), Мери Даглас (Mary Douglas) је мишљења да своју популарност *Златна грана*

"делимично дугује управо једноставности изнетих гледишта, делимично неисцрпној енергији која је избацивала свезак за свеском, али пре свега блиставом и раскошном стилу приповедања" (Daglas, 2001: 40).

Међутим, ја сматрам да можда више од свега тога заједно, Фрезерова концепција магије своју популарност и дуговечност дугује британском антропологу пољског порекла Брониславу Малиновском (Bronisław Malinowski, 1884-1942) и његовој апологији. Он је издвојио магију као

"најважнији и најмистериознији аспект прагматичког става примитивног човека према стварности. То је један од проблема који сада привлачи најзначајнија и најконтроверзнија интересовања антрополога. Основе овог проучавања поставио је Џејмс Фрезер, који је о томе подигао величанствену грађевину у својој чувеној теорији о магији." (Малиновски, 1971: 121)²¹

По њему, Фрезер је најзаслужнији за "проширено и продубљено гледиште савремене антропологије", јер је поставио главне проблеме примитивне религије којима се она бави: "магију и њен однос према религији и науци; тотемизам и социолошки аспект ране вере; култове плодности и растања" (Малиновски, 1971: 34). Као једно од достигнућа те савремене антропологије коју је Фрезер 'проширио и продубио', Малиновски неколико страница даље издваја

"признавање да магија или религија нису само доктрина или филозофија, не само интелектуални скуп мишљења, већ посебни начин понашања, прагматични став изграђен подједнако на разуму, осећању и вољи. То је начин деловања, а такође систем веровања, социолошка појава, а такође лично искуство." (Малиновски, 1971: 38)

²¹ Ваља нагласити да последња реченица једноставно није тачна, јер је основе антрополошког проучавања магије поставио Едвард Тајлор (Edward B. Tylor, 1832-1923) у првом тому своје *Примитивне културе* (види Tylor, 1958). Малиновски иначе није превише прецизан када је у питању историјат науке којом се бавио. Тако на другом месту тврди да "заслуга за постављање темеља антрополошког проучавања религије припада Едварду Тејлору [Тајлору – Ж.Л.]" (Малиновски, 1971:33), да би само неколико страница даље написао да је "Робертсон Смит, оснивач религијске антропологије..." (Малиновски, 1971: 36).

Сматрам да је овде реч о покушају да се Фрезеровој концепцији посредно припишу веома битни елементи једног становишта које она не садржи. Прво, огромна је разлика између грубог и вредносно оптерећеног виђења магије као 'водиље за погрешно понашање, лажне науке и бесплодне вештине' које се заступа у *Златној грани* и изнијансираног и заиста продубљеног виђења Малиновског о истој културној творевини као 'посебном начину понашања и деловања, прагматичном ставу, систему веровања и личном искуству'. Друго, ако наглашавање осећања и воље као критика циља на Едварда Тајлора,²² оно још више погађа Фрезера, јер управо у његовој концепцији магије идејни оквир – видели смо кроз Маретову критику – претходи магијској пракси.

Заправо, Малиновски своју концепцију магије и гради на Маретовом виђењу да је 'драматични израз емоције суштина магијског чина':

"Сви су ти поступци, који се обично рационализују и објашњавају неким принципом магије, *prima facie* изрази емоција." (Малиновски, 1971: 73; види и стр. 48, 84)

Ритуали, понашање (пре свега врача) и употреба разних предмета и материја повезани су "с циљем одговарајуће магије, у *првом реду са емоцијама, а не са идејама*" (Малиновски, 1971: 73, курзив Ж.Л.). Мада је ово изравна критика Фрезера и афирмација Маретовог виђења магије, Малиновски у наставку пише:

"Поред оваквих обреда, међутим, у којима доминантни елемент служи да изрази неку емоцију, постоје и други у којима вршење обреда најављује резултат или, да употребимо израз Цемса Фрезера, обред имитира свој циљ." (Малиновски, 1971: 73)

Затим се позива на примере црне магије Меланежана које је сам прикупио и који поткрепљују ову другу врсту ритуала, те закључује да "није ... потребно наводити никакве друге примере, јер је Фрезер сјајно описао и исцрпно документовао овај аспект магије и њему сродни вид заразне магије" (Малиновски, 1971: 74). Просто је невероватно да Малиновски уопште не уважава чињеницу да Цемс Фрезер није био теренски истраживач, па тако ни описи магијских

²² Избегавајући да на било који начин спомене очигледан утицај који је писац *Примитивне културе* имао на Фрезера, Малиновски је у извесном смислу дисквалификовао Тајлора задржавајући се само на критици једностраности његове анимистичке концепције примитивне религије, која је "раног човека учинила сувише дубокомисленим и рационалним" (Малиновски, 1971: 34). Реч је, међутим, о представницима исте интелектуалистичке оријентације (види Наџ, 1979), која је за Фрезера била већа препрека него за Тајлора.

радњи и поступака нису његови, него су преузети из других радова; уз то, Фрезерово документовање је спорно, јер се није доследно руководио принципима и критеријумима које је сам поставио. Најпроблематичнији је, међутим, начин на који Малиновски манипулише контекстом у којем издваја Фрезерово дело. Наиме, ако већ пише о нечијим заслугама, у најмању руку је морао бар споменути да је Марет био тај који је указао на емоционалну основу магијске радње, а било би сасвим у реду да је томе додао и да је то учињено кроз критику Фрезерове интелектуалистичке концепције. Не спомињање Марета, међутим, оставља простор за могућност тенденциозног писања, јер основни смисао реченице да 'поред оваквих обреда, постоје и други' које је описао Фрезер, сугерише да је Фрезер заслужан за одређење и опис *свих споменутих* типова магијских обреда.

Бавећи се значајем емоција у магији, Малиновски само разрађује Маретову поставку из *Прага религије* (Marett, 1914) да је рудиментарна магијска радња израз осујећености снажних осећања и опсесивних жеља, при чему "замена за акцију у којој страст налази вентил и која произилази из немоћи, има субјективно сву вредност стварне акције до које би осећање, да није било спречено, природно довело" (Малиновски, 1971: 79).²³ Међутим, стварна плодотворност Маретовог становишта до изражаја највише долази у проширивању ове поставке на све важније осујећености које се неминовно јављају у животним активностима примитивног човека, до чега је Малиновски дошао на основу својих теренских истраживања:

"Човек који се бави низом практичних активности наилази на препреку: ловац се разочарао у свој лов, поморац пропушта повољне ветрове, градитељ чамаца употребљава у грађи материјал за који није никад сигуран да ће издржати притисак, или здрава особа осећа да је напушта снага. Шта човек природно чини у таквим условима изузимајући сву магију, веровање и ритуал? (...) Његов нервни систем и читав његов организам нагоне га на неку замену активности. Опседнут идејом о жељеном циљу, он га види и осећа. Његов организам репродукује поступке што их намеће наслућивање наде, коју диктира страшна емоција која се тако јако осећа." (Малиновски, 1971: 78-9)

Позивање на емоције, нервни систем и 'опште психофизиолошке механизме' (види Малиновски, 1971: 79) у најмању руку значи модификацију претходно изнетих гледишта да је магијски ритуал само замена за одређену рационалну активност која није уродила

²³ Малиновски овде заправо парафразира Маретов опис емотивног стања које води рудиментарној магији (види Marett, 1914: 29).

плодом, при чему области емпиријског и магијског остају строго развојене, што је Малиновски сажео у чувеној формулацији да "рад и магија иду упоредо једно с другим и никад се не мешају" (Малиновски, 1971: 42).²⁴ Очигледно се мешају, јер су *услови* у којима се изводе радне активности и технички поступци увек у мањој или већој мери неизвесни, па отварају простор за спонтану ритуалну активност засновану на опсесивној жељи, у којој је Марет видео рудиментарну магију:

"Ако је магија, као што смо показали, створена уједињењем човекове чврсте жеље са својевољном ћуди случаја, онда свака жеља, позитивна или негативна, може, штавише, *мора* да има своју магију." (Малиновски, 1971: 83, курзив Ж.Л.)

Упркос свему томе, британски антрополог пољског порекла упорно избегава да се позове на Марета, чак и када непосредно преузима његове оригиналне ставове:

"[Н]ајважнији елемент у магији су чини, а то никад није довољно истицано. Чини су онај део магије који је натприродан, који се преноси у магијском сродству, који је познат само ономе што се бави магијом. Познавање магије за домороце значи познавање чини, и у анализи било ког акта магије увек ће се наћи да се ритуал усредсређује око изрицања чини. Формула је увек језгро вршења магије." (Малиновски, 1971: 74)

Ми смо већ видели да је Марет разрадио теорију магије чији су кључни елемент чини, па према томе није тачно да 'то никад није довољно истицано'. Малиновски је на терену само потврдио његова становишта да у чинима треба тражити кључ за онострано (натприродно), односно да је изрицање чини суштина магијског ритуала. Штавише, концепција кабинетског теоретичара Марета поново се показала више него плодотворном, јер је Малиновски на њој изградио своје разликовање "три типична елемента везана за веровање у магијску моћ" (Малиновски, 1971: 74): први су звучни ефекти који симболишу извесне појаве или изражавају извесна емотивна стања, други је "употреба речи које призивају, изражавају или изазивају же-

²⁴ Становиште да примитивни човек магији прибегава само када наиђе на препреку и то такву, која значи губљење моћи над одређеним стварима, догађајима, појавама или процесима, Малиновски је елаборирао на примерима повртларства и риболова (Малиновски, 1971: 41-3; Malinowski, 1918). По њему, примитивни човек "се никад не ослања само на магију, док, напротив, понекад може да буде потпуно без ње, као приликом ложења ватре и у низу заната и радова. Али се он ње чврсто држи кад год мора да призна да су његово знање и његова рационална вештина немоћни." (Малиновски, 1971:44)

љени циљ" (Малиновски, 1971: 74) – ово би заправо било Маретово већ размотрено 'објављено морање' –, а трећи су "митолошке алузије, позивање на претке и хероје културе од којих је та магија примљена" (Малиновски, 1971: 75). Кренувши од добре теоријске основе, Малиновском вероватно није било тешко да у својим теренским истраживањима разлучи звучне ефекте од магијских формула, као и да уочи митолошки контекст у оквиру којег се, некад отворено а некад прикривено, јављају.

Имајући све ово у виду, сматрам да је *Малиновски само реинтерпретирао Маретово тумачење настанка магије као спонтане ритуалне активности*:

"Кад упоредимо овај спонтани ритуал и празне речи преобилне страсти или жеље с магијским ритуалом који је утврдила традиција са принципима оваплоћеним у магијским чинима и материјама, упадљива сличност ових двају производа показује да они нису независни један од другог. ... Мислим да у овоме морамо уочити не само један од извора магије, већ саму основу магијског веровања." (Малиновски, 1971: 80)

Јасно је, дакле, да је два од три елемента на којима гради своју теорију магије,²⁵ Малиновски преузео од Марета: први је емоционална основа магијских радњи, а други је значај чини; трећи елемент – традиција магије – његов је оригинални допринос:

"[Т]радиција која суверено влада у примитивној цивилизацији очито се окупља око магијског ритуала и култа. ... Магија никад није "настала", она никад није створена или измишљена. Свака магија је од почетка само "била" значајно својство ствари и процеса који животну интересују човека, а ипак измичу његовим нормалним рационалним настојањима. Чини, обред и ствари којима она управља истог су трајања. ... Тако је веровање у праисконско природно постојање магије универзално." (Малиновски, 1971: 75)

Наведено становиште, међутим, има даље занимљиве импликације јер, у складу са њим,

²⁵ Ово је, наравно, моја оцена значаја појединачних чинилаца његове теорије. Као елементе магије Малиновски у *Магији, науци и религији* наводи чини, речи и митолошке алузије (види Малиновски, 1971: 74-5), док је у студији *Мит у психологији примитивних народа* тврдио да "магију, у свим њеним облицима, чине три основна састојка ... извесне речи које се изговарају или певају; ... обредни поступци; и ... вршилац обреда. Према томе, у анализирању природе магије морамо разликовати формулу, обред и стање извођача." (Малиновски, 1971: 122)

"магија *не произлази* из посматрања природе или познавања њених закона, она је исконско власништво човека које се може сазнати само кроз традицију и које потврђује независну моћ човека да постиже жељени циљ" (Малиновски, 1971: 76, курзив Ж.Л.).

Након оваквог закључка требало би да уследи одбацивање Фрезерове теорије, посебно ако имамо у виду да је Малиновски своју студију о магији, науци и религији започео анализом најважнијих закључака до којих је дошао писац *Златне гране*, а међу којима се посебно истиче становиште да је магија

"сродна науци по томе што је заснована на човековом веровању да може директно да утиче на природу ако спозна законе који на магичан начин њоме управљају" (Малиновски, 1971: 34).²⁶

Међутим, упркос очигледној неспојивости наведених ставова, Малиновски при крају исте студије закључује:

"Тако и магија и наука показују извесне сличности и у сагласности с Џемсом Фрезером можемо магију назвати псеудонауком." (Малиновски, 1971: 84).

Ову тврдњу британски антрополог пољског порекла поткрепљује ставовима да је магија "слична науци у томе што увек има одређени циљ", затим да "њом такође управља теорија, систем принципа који одређују како чин треба да се обавља да би био ефикасан", као и да "и наука и магија развијају одређени метод рада" (Малиновски, 1971: 83-4). Наведени заједнички именитељи су, међутим, толико уопштени да би могли да покрију скоро све устаљене људске активности и практичне делатности које се развијају на темељима човековог искуства па, с обзиром да немају значајнију дискриминаторну функцију, остају научно неубедљиви.²⁷ Ово утолико пре што је Малиновски у наставку одредио елементе по којима се наука и магија суштински разликују:

"Наука је ... заснована на општем нормалном искуству свакодневног живота, искуству стеченом у човековој борби с природом за његов опстанак и безбедност... Магија је заснована на

²⁶ Код Фрезера стоји: "Постоји аналогија између мађиског и научног познавања света. И мађија и наука претстављају да је следовање догађаја савршено редовно и извесно, одређено непроменљивим законима, чије се дејство може предвидети и тачно израчунати; елементи ћуди и случаја изгнани су из тока природе." (Фрезер, 1992: 74)

²⁷ Ово су својевремено уочили и Мјурај и Розали Векс (види Wax, Wax, 1963: 498), али нису шире обрадили проблем.

специфичним искуствима емотивних стања у којима човек не посматра природу већ себе... Наука се заснива на убеђењу да су искуство, напор и разум важни; магија се заснива на веровању да нада не може да изневери нити жеља да обмане. Теорије о сазнању диктира логика, теорије магије асоцијација идеја под утицајем жеље. ... Рационално знање сачињава домен световног; магијско знање, ограничено правилима, мистеријама и табуима, сачињава половину домена светог." (Малиновски, 1971: 84)

Овакво разликовање науке и магије у сагласности је са становиштем које Малиновски и иначе заступа у студији о магији, науци и религији. Међутим, чак и да га се доследно држао и да није ни покушавао да Фрезерову концепцију по сваку цену прошири на резултате својих теренских истраживања, британски антрополог пољског порекла не би био оригиналан. Његово одређење световног као 'света практичних активности и рационалних ставова', у којем се примитивно знање – произошло из искуства, практичних и техничких способности, радне вештине и њихових правила – може сматрати рудиментарним обликом науке (Малиновски, 1971: 40),²⁸ нема упоришта у Фрезеровом делу, али је зато веома блиско Маретовом виђењу које смо већ размотрили, а то је да "значајан део модерне науке порекло има у техничким процесима непосредно утилитарног, 'лаичког' карактера" (Marett, 1915: 250).

На крају, шта остаје од Фрезерове концепције магије? Само теза којом се Малиновски најмање бавио у својој студији о магији, науци и религији, а то је разлика "између директне контроле, с једне стране, и тежње да се умилостиве више силе, с друге стране", у којој "Џемс Фрезер види разлику између религије и магије" (Малиновски, 1971: 34).

Литература

Bloch, Marc (2004) *Za komparativnu historiju evropskih društava*, u D. Rok-sandić (ur.) *Uvod u komparativnu historiju*. Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga.

Daglas, Meri (2001) *Čisto i opasno*. Beograd: XX vek.

Evans-Pritchard, Edward E. (1965) *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press.

Evans-Pritchard, E. E. (1983) *Socijalna antropologija*. Beograd: Prosveta.

Frazer, James G. (1993) *The Golden Bough*. Bordsworth Editions Limited.

Фрезер, Џемс Џ. (1992) *Златна грана*. Земун: Алфа – Драганић.

Наџ, Elvin (1979) *Antropološke teorije (1)*. Beograd: BIGZ.

²⁸ Пример градње чамаца тробријандских домородаца показује да "наука није одвојена од заната, она је само средство које води ка одређеном циљу, она је груба, рудиментарна и почетна, али, и поред свега тога, она је такође језгро из кога је *морао* нићи виши ступањ" (Малиновски, 1971: 46, курзив Ж.Л.).

- Leach, Edmund R. (1961) Golden Bough or Gilded Twig? *Daedalus*, Vol. 90: 371-387.
- Malinowski, Bronislaw (1918) Fishing in the Trobriand Islands. *Man*, Vol. 18: 87-92. (JSTOR – www.jstor.org)
- Малиновски, Бронислав (1971) *Магија, наука и религија*. Београд: Просвета.
- Marett, Robert R. (1914) *The Treshold of Religion*. London: Methuen & Co. Ltd.
- Marett, Robert R. (1915) Magic. У – J. Hastings (ed.) *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. VIII. Charles Scribner's Sons.
- Rudich, Norman; Manfred Stassen (1971) Wittgenstein's Implied Anthropology: Remarks on Wittgenstein's Notes on Frazer. *History and Theory*, Vol. 10, No. 1: 84-89. (JSTOR – www.jstor.org)
- Tambiah, Stanley Jeyaraja (1993) *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thaller, Lujo (1938) *Od vrača i čarobnjaka do modernog liječnika*. Zagreb: Minerva.
- Tylor, Edward B. (1958) *The Origins of Culture*. New York: Harper Torchbooks.
- Wax, Murray; Rosalie Wax (1963) The Notion of Magic. *Current Anthropology*, Vol. 4, No. 5: 495-503. (JSTOR – www.jstor.org)
- Wittgenstein, Ludwig (1967) Bemerkungen über Frazer's "The Golden Bough". *Synthese*, Vol. 17, No. 1: 233-253. (SpringerLink – www.springer.com)
- Zengotita, Thomas de (1989) On Wittgenstein's Remarks on Frazer's Golden Bough. *Current Anthropology*, Vol. 4, No. 4: 390-398. (JSTOR – www.jstor.org)

Zsolt Lazar, Novi Sad

CRITIQUE OF FRAZER'S CONCEPTION OF MAGIC

Summary

This article is a consideration about lacks of conception of magic developed by James G. Frazer in his famous study *The Golden Bough*. It starts with broader exposure of forgotten remarks of Frazer's contemporary R. R. Marett, who shaped his own conception of magic on the critique of Frazer. In the central part of the article the author develops his own critique of fundamental methodological lacks of Frazer's conception of magic. He argues that there is a significant inconsistency in Frazer's classification of magic, as well a too simplified understanding of the importance of magic in the life of a primitive man. After that, the author shortly introduces the epistemological critiques of Frazer's standpoints developed by philosopher L. Wittgenstein and anthropologists E. Leach and E. E. Evans-Pritchard. The paper concludes with a comprehensive critique of B. Malonowski's apology of Frazer's view of magic, because the of his uncritical promotion of the standpoints exposed in *The Golden Bough*, which was the main reason for long term survival of Frazer's conception of magic up to nowadays.

Key Words: Magic, Primitive Religion, *The Golden Bough*