Ярослава КОНЄВА
Ольштин (Польща)

ПОГЛЯД ПОЛЬСЬКИХ ЕТНОЛОГІВ XX – НА ПОЧАТКУ XXI СТОЛІТТЯ НА МАГІЧНЕ МИСЛЕННЯ

У польській науці про етноси по нинішній час переважає традиційна етнологія факту та феноменологічний метод дослідження. Але вже Б.Маліновський, англійський антрополог польського походження, в першій половині XX ст., описуючи релігійні уявлення мешканців Тробріандських островів, інтерпретував факти, описуючи їх, виявляв загальні закони в їхній різноманітності і класифікував явища первісної культури. Праці Б.Маліновського ("Тотемізм та екзогамія"(1910), "Наука і забобон у первісних народів" (1923), "Балома – духи померлих на островах Тробріанда" (1916), "Міф у психіці доісторичної людини" (1926)) стали класичними для польських етнологів, і майже жодне дослідження з проблематики духовної та матеріальної культури різних народів не обходиться без посилань на праці Б.Маліновського. Протягом останніх десятиліть в Європі, а також у Польщі, дослідженням магічної культури стали займатися історики стародавніх релігій. Однак, римська, єврейська, християнська магія цікавить дослідників не сама по собі, а як джерело досліджень "істинної" релігійності та у зв'язку з офіційною релігією країни.

З античних часів до сучасності дійшло мало писемних джерел (папірусів з закляттями й гімнами). Магія становила інтегральну частину мислення й поведінки людини в давнину, не була маргінальним явищем у суспільстві, як сьогодні, а повсякденною релігійністю середньої людини, специфічною формою звернення людини до богів та демонів.

Сучасні спроби дефініції магії переживають, як зазначає Анджей Випустек, дослідник античних магічних текстів, застійні часи[1]. В науці про етноси магія довго вважалася дегенерованою формою релігії, симптомом занепаду античного раціоналізму та проявом інтелектуального регресу. Варварство та ірраціоналізм як характерні риси магічних текстів не могли становити предмет дослідження. Сьогодні вчені приходять до висновку, що при вивченні таких текстів, як Євангеліє чи Апостол перших християн, не вдасться дати коректний аналіз без врахування такого важливого елементу культури, як магія. В середньовічному, новітньому й сучасному фольклорі проявляються релікти античної магії, але питання це ще не досліджене[2].

Загальне уявлення про магію серед освічених верств та й серед простого населення зводиться до того, що магія – це деформована форма релігії, домена забобонів, ознака браку освіти й безбожництва. Закляття й молитва – це цілком відмінні феномени, оскільки:

1. Магія оперує фізичними, матеріальними засобами з метою осягнення духовних або матеріальних цілей, тоді як релігія обмежується духовним переживанням, молитвою. Магія концентрується на технічному боці церемонії, на точності магічних формул і практик, вживає предмети, субстанції, інструменти. Для релігії вони не потрібні.

2. Спілкуючись з надприродними силами, магія застосовує примус, тоді як релігія звертається до прохання й молитви. Результат залежить від суверенної волі богів, їхньої ласки чи неласки. Магія маніпулює надприродними силами. Людина в магії є ініціатором дії і має вплив на хід подій. В релігії людина – істота залежна від сил, які залишаються поза її полем впливу. У релігії допускається торгівля (я дам тобі жертву, а ти дай мені щось взамін), але не дозволяється маніпулювати Богом. Отже, магія – це комплекс ритуалів, скерованих на примушування надприродних істот діяти в інтересах мага або його клієнта.

3. Магія осягає цілі матеріальні, індивідуальні, випадкові і конкретні – лікування хворого, уникнення нещастя, успіх в коханні або хвороба ворога. За наміром магічні дії поділяються на магію білу й чорну. Релігія ж спрямована на збавлення, пошук сенсу життя та смерті. Релігія

© Ярослава Конєва

належить до фундаментальних питань людської екзистенції, тоді як магія займається конкретними, особистими проблемами. Магія утилітарна, релігія – творча.

4. Магія є нелегальною, деформованою релігією. Мета магії суперечить цілям людської спільноти, вона розходиться з її звичаями та етичними законами. Якщо магія, можливо, й не є відкрито антисоціальною, то напевно асоціальною. Маг не має костьола, приходу, парафії, а лише клієнтів. Релігія солідаризує людську спільноту. Магія впроваджує модель реляції професіонал – клієнт, релігія преферує модель пастир – стадо, пророк – його люд, священик – Церква. У магії чаїться небезпека, оскільки вона дає доступ до джерела сили й влади за допомогою каналів, які залишаються поза контролем тих, в чиїх руках офіційно зосереджена влада. Різниця між магією та релігією зводиться до контрасту між індивідуальною і суспільно-громадською дією[3].

Вказані відмінності між релігією та магією знаменували науковий догматизм, який довго панував у науці і сьогодні поволі починає відступати. Уявлення, що магія – це рудимент примітивного етапу розвитку людської свідомості або дегенерована релігія запозичене ще з XIX ст. у Д.Фрезера з його “Золотої гілки”[4].

Новою тезою в етнології стала ідея, що не можна на засаді антитези розрізнити таких явищ, як магія та релігія. Але надалі в антропології переважає концепція магії як синкретичної цілісності вірувань та ритуалів примітивних народів. Наявність елементів магії в сучасній культурі слов’ян та її характерні риси ніхто у Польщі не досліджував. Вважається, що більшість релігійних ритуалів спираються на магічні концепції. Отож, магія – універсальна риса релігії. Магічні практики не стоять в опозиції до релігії, а тільки в опозиції до суспільно схвалених форм релігії. На думку А.Випустка, не існує антитези між магією та релігією, а дослідники мають справу з двома ідеальними полюсами, абстрактними моделями – релігією і магією[5].

У світовій антропології, зокрема у польській, існує велика кількість типологій магії, що пояснюється різницею в доборі критеріїв системного опису. За предметним критерієм магія поділяється на мисливську, любовну, аграрну, воєнну, магію плідності, краси і т.д.. За функціональним критерієм магія поділяється на апотропеїчну (охоронну), агресивну, катарктичну (очищувальну) та ін. Поділ Фрезера на симпатичну, гомеопатичну і контагіальну магію бере до уваги процеси мислення. К.Мошинський (1939) запропонував поділ магії за критерієм характеру акції, дії, що виконується, і на цій основі вирізнив практики субмагічні і магічні. Магічні – це трансляційні, трансмісійні, симпатетичні (підрядні й властиві), креаційні і інцепційні. Представлені класифікації є чисто таксономічними практиками, які не пояснюють суті явища, а лише групують матеріал для практичних цілей дослідження.

Загалом в польській етнологічній літературі є кілька дефініцій магії:

як рід практик, які виходять з переконань раціонального характеру, позбавлених емпіричних мотивацій і причинно-наслідкових зв’язків, що було характерно для первіснообщинного ладу, а також для традиційного народного світогляду в розвинутих цивілізаціях;

як група ритуалізованих дій і технік, які призводять, на думку виконавців, до бажаних наслідків у реальному світі шляхом впливу цих дій на певні – природні або надприродні – сили;

як практичний, дієвий аспект релігії

як тип свідомості, в якій процеси мислення проходять за іншою, ніж в суспільствах цивілізацій Заходу, логікою мислення[6].

Первісна (примітивна) магія характеризується однорідністю (синкретизмом, синтетизмом), що в сучасній європейській культурі розпадається на окремі сфери – технічно-утилітарну, символічно-комунікаційну і світоглядну, які проявляються в різних формах мистецтва, релігії, мови, звичаїв, науки і т.д.[7]. При дослідженні магічної культури увага дослідників концентрується в основному навколо таких проблем: джерела магії (і релігії); суть магії; взаємовпливи магії з іншими видами практики і культури (релігія, наука, побутові практики); приналежність магії до містичної або раціоналістичної традиції.

Для польської етнологічної науки загалом характерна орієнтація на теорії європейських вчених. У більшості теорій використовується психоаналітична гіпотеза З.Фройда (1913). Сам Фройд вважав, що магічні переконання породжені психопатичними за своєю натурою фантазіями, проектуванням власних почуттів та емоцій на сферу суспільної дійсності, що є залишком нарцистичної дитячої фази розвитку індивідуума. На думку Ф. Знанецького, який у своїй

теорії розвивав положення З. Фройда, джерелом усіх містичних уявлень є віра в могутність і діяльний вплив певних чинників свідомості на дійсність. Нормальний порядок природи й культури може бути порушений незвичайними подіями. Завдяки процесам генералізації люди доходять до висновку, що ці події можуть бути викликані також свідомо, але неявними та таємничими чинниками. Магія, отже, за цією концепцією, є результатом психологічної реакції людини на надзвичайні події, які порушують звичайний порядок речей у світі[8].

Одну з найбільш грунтовних теорій магії, в якій також використано психологічні моменти, сформулював творець функціоналізму в етнології Б.Маліновський[9]. Він стверджував, що початок магічних вірувань коріниться в недосконалості культури, яка не спроможна розв'язати до кінця усіх тяжких, болючих проблем людини. Магія з'являється в умовах непевності, там, де вже не допомагають раціональні дії. Магія має безпосередній зв'язок з емоціями, зі спонтанічними реакціями людей. Це є, отже, ритуалізована захисна реакція людини на загрозу, яка може виникнути в її щоденному житті. У психологічно-прагматичній теорії магії Б.Маліновського даються визначальні риси цього явища: утилітаризм, конкретність цілей, універсалізм, традиціоналізм, активізм (розвивається з дій та вчинків), антропологізм (властивість людини, а не природи), функціональність (виконує психологічні та суспільні функції).

Сучасна польська дослідниця А.Палубіцька розвиває концепцію Леві-Брюля про колективну уяву й колективну свідомість примітивних народів (не як Фрезер, який розуміє магічну культуру як результат помилкового застосування законів асоціації). Магічна культура (імпліцитна магія) є лише однією зі сфер культури, а тим самим одним з типів суспільної практики[10]. У магічній культурі неможливо вирізнити дії чисто технічні, утилітарні від їхнього символічно-комунікаційного сенсу, а особливо від сенсу світоглядного. Кожна дія в імпліцитній магії має подвійний та потрійний сенс, на чому й полягає синкретизм сенсів.

Від імпліцитної магії відрізняється "чиста" магія. В її руслі сформувалася фігура чарівника, чаклуна як інституція. Це призвело до виокремлення світоглядної практики з синкретизму, що стало початком релігії. Цю теорію Палубіцька доповнює "логікою" переходу метонімічного зв'язку "частина – ціле" (між волоссям, яке росте на голові Х-а і Х-ом є метонімічний зв'язок. Чаклун добуває волосся Х-а і метонімічний зв'язок переходить в метафоричний. Далі при знищенні волосся знову відбувається перехід до метонімії (метонімія іншої якості, ніж спочатку). Палубіцька цей метонімічний зв'язок поєднує з причинно-наслідковим зв'язком – нищення волосся стає причиною, наслідком якої є хвороба й смерть Х-а.

Друга дефініція – синкретично виступають метонімічні зв'язки і зв'язки метафоричні (символічні).

За Палубіцькою, магічне мислення характеризує не структуралістична "логіка" переходу, а "логіка" синкретичної співдії цих зв'язків. За цією логікою вербальні дії учасників магічної культури не мають самостійного символічно-комунікаційного сенсу і є водночас технічно-утилітарними і світоглядними. Отож, мова не виступає в магії окремо в самостійній символічно-семантичній функції.

Концепція магії А.Палубицької вказує не тільки на синкретизм дій, але також на синкретизм сенсів цих дій. Синкретично виступають технічно-прикладні, утилітарні, символічно-комунікаційні і світоглядні дії, а також водночас синретично виступають сенси цих дій.

Й.Кміта у розвідці про символічну культуру говорить про суспільно-регуляційну роль культури. За Кмітою, в сучасній європейській культурі можна вирізнити дві основні сфери – сферу технічно-утилітарної культури та символічну культуру, або символічно-комунікаційну, підвидом якої є світоглядно-творча культура. Технічна культура не займається інтерпретацією, натомість завданням символічної саме і є інтерпретування[11].

Й.Кміта описує елементи магічної мови як "причино-символи". Магічний акт мови водночас символізує те, до чого він відноситься семантично, а також залишається в предметному, метонімічному відношенні до цього чогось, тобто впливає на нього причинно, тобто є його фізичною частиною[12].

Б.Маліновський, вивчаючи магічні закляття в історично-культурному контексті, поділяє їх на чотири групи: 1 – закляття, які вимовляються в спосіб безпосередній без обрядів, які супроводжують дію, – зверненні до об'єктів, напр., до риб, які повинні рятувати рибалок, що тонуть, до стихій – дощу чи вітру, яким наказується зупинитися; 2 – закляття, які супроводжу-

ються простими обрядами насичення. До них належить більшість заклять тріобріанської магії – над лезом сокири, яка служить до будови човна, над фарбою до фарбування предметів – близько до предметів, які найчастіше поміщаються в посудину; 3 – закляття з обрядом перенесення. Наявність предмета, який не є предметом магічного впливу, але відіграє не останню роль – властивості переносяться на суб'єкт – напр., припалення воскової фігурки – ефект перенесеться на ворога; 4 – закляття при наявності жертв і інвокацій. Предмет (жертва) є компенсацією за те, що дух, напр., покине приміщення[13].

Сучасний польський дослідник Артур Добош описує синкретизм магічної культури, за допомогою поняття метаморфічної тотожності[14]. В його теорії магічна культура представлена як метаморфічна культура.

Магічні акти мови Й.Кміта позначив терміном "причино-символи", які становлять екземпліфікацію дії логіки синкретизму.

Причино-символом у межах цієї концепції магії, є вимовляння "аутентичного" імені даної особи з метою її викликання, незалежно від того, чи ця особа хоче прибути на місце промовляння її імені чи ні. Сюди зараховуються також випадки, коли чиєсь ім'я вимовляється неправильно з метою зашкодити цій людині. Це явище описав ще Б.Маліновський як обряд перенесення. Причина, яка дозволяє досягнути бажаної мети водночас семантично символізує її.

У випадку причино-символів ("сезаме, відчинись!"), тобто у випадку проявлення метафоричних чи метонімічних зв'язків (а не структуралістичного переходу від одних зв'язків до інших) – вони, ці причино-символи, не вступають ані в символічно-семантичні реляції, ані в причинно-наслідкові реляції.

А.Добош вважає, що репрезентанти магічної культури розрізняли вимовленні закляття як такі, що піддаються цілковитій безпосередній метаморфозі в об'єкти, які можуть існувати тільки завдяки метаморфозі в них цих заклять, тобто завдяки втраті закляттями всіх рис, які відрізняють їх від названих об'єктів, і водночас завдяки цій втраті вони можуть набувати відповідних нових рис. Це означає, що підставою, передумовою промовляння цих заклять є розуміння, що ці закляття готові бути промовлені, а також уявлення, що названі об'єкти поєднує між собою реляція безпосередньої метаморфічної тотожності. Закляття приймаються за такі, що піддаються відповідній метаморфозі. Закляття поєднує з предметами реляція повної безпосередньої метаморфічної тотожності з об'єктами, які проявляються внаслідок цієї реляції.

Наприклад, чаклун бере волосся Х-а і в супроводі заклинань та обрядів нищить його, сподіваючись, що ці дії призведуть до того, що Х зазнає нещастя. За концепцією магії Фрезера чаклун діє implicite на основі закону (засади) контагіальності, згідно з концепцією Леві-Брюля він діє спонтанно, за законом партиципації чи реляції сутнісної тотожності, натомість за Добошем – промовлене чаклуном закляття розпізнається як таке, що піддається повній безпосередній метаморфозі в часткову метаморфозу волосся Х-а в якийсь його орган, пошкодження якого викличе поважну хворобу Х-а або його смерть. Нехай це буде шлунок. Чаклун має справу – в його переконанні – зі шлунком Х-а. З погляду європейської логіки цей предмет має нелогічні властивості. Оскільки шлунок лежить на землі перед чаклуном (місце х) і водночас перебуває в іншому місці х1 – в тілі Х-а. Чаклун пошкоджує цей шлунок, переконаний, що не волосся він нищить, а шлунок, водночас в цей момент має страждати Х, оскільки шлункові приписується властивість перебувати одночасно в двох місцях – х і х1[15]. Це, власне, є логічно й теоретично доопрацьована концепція Маліновського про реляцію перенесення під час заклинань.

Міхал Буховський і Войцєх Бурштa описали багато випадків, коли вимовляння "аутентичного" імені мало – в переконанні учасників акту – фізичний вплив на власників цих імен[16]. Ім'я, надане при народженні, вважається аутентичним, і вимовляючи його, можна прикликати його власника, де б він не був. В основі цього явища лежить переконання про "ідентифікацію вислову з названою цим іменем річчю, з чого виникає уявлення про реальну дієву силу слова". А.Добош частково з цим погоджується. Суб'єкти магічної культури ідентифікують, повністю ототожнюють імена з їхніми власниками, тобто учасники поєднують імена і тих, кому вони належать, реляцією повної метаморфічної тотожності. Однак, власне повна ідентифікація імені з даною особою, тобто повна метаморфоза названого імені цієї особи в цю особу, виключає "реальну дієву силу" імені. Не відбувається жодних фізичних змін, бо акт називання

стосується ототожнення “штучного” імені даної особи з цією особою. Сила впливу названого імені проявляється тоді, коли не ім’я піддається ототожненню з особою, а тоді, коли особа ототожнюється частково з іменем, яке тоді виступає як “аутентичне” ім’я особи. З точки зору Добоша різниця між “аутентичним” і “неаутентичним” іменем учасника магічної культури така: “неаутентичне” ім’я є завжди першою складовою частиною реляції повної метаморфічної тотожності, тобто елементом, який піддається метаморфозі в другий елемент реляції, тобто в дану особу. Натомість “аутентичне” ім’я є завжди другим членом реляції часткової метаморфічної тотожності. Тобто складовою частиною, в яку перший елемент перевтілюється, частково ототожнюючись з ним[17]. Для Буховського і Буршти не існує імен “неаутентичних”, тому дослідники цієї різниці не вбачають.

Маліновський, говорячи про магічну мову, розрізняв містичні і магічні джерела мови як окремі форми, Буховський і Буршта заперечують, що є неможливим, щоб суб’єкт в певний момент послуговувався мовою в її самостійній символічно-семантичній функції, а в інший момент переходив на магічну мову, в якій предметно-метонімічні і символічні зв’язки співвіднесення зливаються в одну синкретичну єдність (Буховський, с. 40). Можливість такого переходу означала б шизофренію. Тому відтоді, як в культурі почали розрізняти ці зв’язки, перестали серйозно вірити в діяльність заклять, перестали бачити світ і себе, вкомпонованими в синкретичне поєднання метонімічних і метафоричних зв’язків.

Однак, А.Добош вважає, що є цілком можливим, щоб учасник магічної культури міг вимовляти “неаутентичні” імена своїх одноплемінників, не чекаючи при цьому, що внаслідок промовляння цих імен він вплине фізично на цих осіб, а вимовляючи імена “аутентичні” може очікувати фізичного впливу на носіїв цих імен. Перше й друге ім’я і спосіб їх вимовляння є окремими випадками одного явища – реляції метаморфічної тотожності[18].

На це явище вказував ще Б.Маліновський, не виділяючи, однак, площини, на якій реалізуються ці мовні зв’язки. Він писав, що мова пройшла кілька етапів розвитку: 1 – неартикульована мова 2 – артикульована мова, кристалізується реляція предметного співвіднесення – 3 – підетапи: 1 – “мова в дії” – мова, яку супроводжують певні дії та вчинки 2 – “мова нарраційна” – викристалізовується реляція семантичного співвіднесення предметів 3 – “мова магічного ритуалу” – коли між словом і предметом встановлюється зв’язок, обумовлений ритуалом. Отже, люди могли говорити магічною мовою, пов’язаною з ритуалами, і могли спілкуватися, не чекаючи при цьому фізичного впливу на об’єкт.

Тема магії та особливостей магічного мислення у сучасній польській етнології рішуче виходить за межі однієї науки, починає досліджуватися на пограниччі наук – філософії, мови, логіки, етнології та культурознавства. Наукова теорія “метаморфічної тотожності”, розроблена познанськими вченими, дає поштовх для роздумів, в який спосіб елементи магічного мислення можуть функціонувати у сучасній європейській культурі.

---

[1] Wypustek Andrej. Magia antyczna. – Wrocław – Warszawa – Kraków. – 2001. – S. 33.
[2] Там само. – С. 35.
[3] Wypustek Andrzej, цит.пр., с. 27.
[4] Фрезер Джеймс. Золотая ветвь. – М., 1981.
[5] Wypustek Andrzej. – S. 33.
[6] Buchowski M. Magia. w: Słownik etnologiczny. Terminy ogólne. Warszawa – Poznań, 1987.
[7] Buchowski M. Magia. Jej funkcje i struktura. – Poznań, 1985.
[8] Znaniecki F. Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój. – Warszawa, 1971.
[9] Malinowski B. , Magia, religia i nauka, w: B.Malinowski, Szkice z teorii kultury. – Warszawa, 1958.
[10] Pałubicka A. Przedteoretyczne postaci historyzmu, PWN. – Warszawa – Poznań 1984. – S. 47.
[11] Kmita J. O kulturze symbolicznej. – Warszawa, 1982.
[12] Kmita J. Jak słowa łączą się ze światem. – S. 279 – 281.
[13] Malinowski B., Argonauci Zachodniego Pacyfiku. – S. 516 – 521.
[14] Dobosz Artur. Tożsamość metamorficzna a komunikacja językowa. – Poznań, 2002.
[15] Там само. – С. 70 – 71.
[16] O założeniach interpretacji humanistycznej. – S. 39.
[17] Dobosz A. – S 74.
[18] Там само. – С.75.