

O mani in nekaterih z njo povezanih rečeh

Ukvarjanje s “primitivnimi družbami” sodi v železni repertoar socialne antropologije in jo s svojo izrazito heterološko nocio celo vzpostavlja kot samosvojo znanstveno disciplino. Socialna antropologija je bila v svoji temeljni orientaciji vedno odprta za prispevke bolj ali manj sorodnih znanosti, kot so: sociologija, psihologija, lingvistika itd., in jih na neki višji ravni celo sintetizira. To besedilo naj predstavlja utrinek dejanskosti te sinteze.

Osnovno hipotezo je moč formulirati s stališčem, da vse družbe, ne glede na predznak “primitivne” ali “moderne”, s svojo vsebinsko izvedbo formalnega ustroja v končni fazi težijo k samoohranitvi, maksimiziranju družbene koherentnosti in konsolidaciji kulturnega reda. Fenomenologije teh prizadevanj so silno pestre in tako se nam vse te družbe na pojavnih ravni kažejo kot popolnoma ločene stvarnosti, kot diskontinuirane entitete, vendar pa podrobnejši vpogled v njihovo strukturo vsiljuje sprevid, da kaka primitivna družba morda le ni tako popolnoma drugačna od naše. V obeh, v primitivni in v moderni družbi, so na delu istorodni elementi in principi, le da so le-ti zastopani idiosinkratično. Profilaciji identitete primitivnih družb je najlažje slediti skozi tiste koncepte, ki se nam zdijo kar najbolj odročni. Na tem mestu je za ta namen izbran koncept mana.

Metodološka zastavitev temelji na komparativni analizi virov. Zaradi obilice gradiva se omejujem le na klasične socialno-antropološke avtorske opuse in najvplivnejše monografske študije.

¹ Če namreč sledimo Levi-Straussu in Leachu (Leach 1982, Levi-Strauss 1989) v definiciji strukture, ki predstavlja zgolj kognitivni model realnosti in se navezuje na mentalno osnovo, na ravni ustroja uma, imanentno vsemu človeškemu, potem razprava o sorodstvenem in teritorialnem principu dokončno postane zgolj sekundarnega pomena.

² Zaradi vesplošnega pojma naj na tem mestu "za označevanje sistemov verovanj in praks ... uporabimo pojem kozmologija" (Leach 1982:213, 228-229), kjer je religijski le eden izmed sistemov. Druge kozmološke sisteme predstavljajo mitološki, obredni ter magijski in čaroverski sistem. V istem pomenu so besedo kozmologija uporabljali že Durkheim (1976) in nato Eliade (Eliade 1991), Evans-Pritchard (Evans-Pritchard 1965), Douglas (Douglas 1966) in drugi.

³ Toda tudi ob skrajni previdnosti te razločitve se izpostavijo problemi. Boas in Radin v preučevanju religijskih sistemov severnoameriških Indijancev odkrijeta, sicer redko, a vendar, zastopstvo monoteizma (prim. Radin 1954: 24-25, Radin 1957: 371). Njuna odkritja so podprli tudi drugi, npr. Spencer in Gillen v Aboriginalnih družbah (prim. Eliade 1973) in Evans-Pritchard v obniskih Afriki (prim. James 1964: 443).

Koncept mana je predstavljen, kot so se skozi zgodovino discipline vrstili teoretski dosežki njegove pojasnitve, s tem da je na posameznih točkah razprava neizogibno vodila v paralelno analizo konceptov in problematik, ki so se izpostavili kot ključni v razumevanju pojma, prioritetnega v našem zanimanju. Analiza pojma mana se tako prepleta z razčlenitvijo konceptov dar, kula in potlač.

KOZMOLOŠKI SISTEMI

Razločne demarkacijske linije med primitivnim in modernim na ravni strukture in organizacije družbenih sistemov ni moč začrtati. O tem nam priča celoten socialno-antropološki opus vse od šole kulturnega relativizma v Ameriki in funkcionalistične paradigme v Evropi. Iz tega pa seveda ne izhaja, da razlik ni. Ena izmed redkih strukturnih razlik je ta, da se nekatere družbe sistemsko vzpostavijo na sorodstveni, druge pa na teritorialni osnovi; v obeh primerih pa imamo opravka s prepletanjem obeh. Transformacije in variacije te osnove so poljubne in res neštete. Na tem intervalu, ki je subjektiven, so razvrščene vse nam znane družbe, interval sam pa nam ne pove kaj dosti niti o vsebini, vrednosti, homogenosti in koherentnosti družbe, kaj šele o točki, na katero se vsaka izmed njih v jedru naslanja – torej o strukturi¹.

Kako pa je s tem na ravni kulture, na ravni simbolnih in idejnih sistemov? V nekem smislu ti sistemi predstavljajo rezidualno kategorijo sfere empiričnega, četrto dimenzijo predmeta antropologije, kot ga je zastavil Mauss – človeške totalitete, sestavljene iz biološkega, družbenega in psihičnega. Ta "četrta dimenzija duha naj bi združila pojme iz kategorije nezavednega in kategorije kolektivne misli" (Levi-Strauss 1982: 35). S tem se razprava o primitivnih družbah prevesi na področje tistega, čemur je socialna antropologija dala naziv primitivna religija in je v ta naziv vključila vse kreacije človeškega duha in domišljije².

Zgodovina sociologije in socialne antropologije je polna poskusov izoblikovanja splošne teorije religije (npr. Freud, Weber, Durkheim) in, konsekvntno, teorije primitivne religije (npr. Frazer, Radin, Evans-Pritchard). V glavnem se antropologi ob pomanjkanju natančnih kriterijev razločevanja med moderno in primitivno religijo zatekajo k deskriptivni definiciji področja slednje in ga pojmujejo kot pripadajočega vsem tistim religijskim verovanjem, praksam in institucijam, ki so izven sistema treh sodobnih monoteističnih religij razodetja: judaizma, krščanstva in islama (prim. Južnič 1984; Banton 1966: XXII; Evans-Pritchard 1965: 2; Radin 1954: 25).³

OSNOVNI PRISTOPI V ANALIZI KOZMOLOŠKIH SISTEMOV

Predmet in vsebine primitivne religije, ali bolje rečeno, vseh kozmoloških sistemov, strnjenih pod tem nazivom, so zelo raznovrstne in obširne. Spremljajoč antropološko tradicijo, se izpostavi, da se je še do poznih 60-ih let vsak socialni in kulturni antropolog (naj se omejimo na ta disciplinarna pristopa), ki je vsaj nekaj dal na svoje dobro ime, bolj ali manj posvečal razpravi o tej temi. Opus le-teh je v marsičem predstavljal ogrodje celotnega programa socialne in kulturne antropologije.

Najbolje bi bilo zato začeti s kratko predstavitvijo osnovnih pristopov, poudarkov in vokacij teh študij. Najbolj groba razdelitev antropoloških pristopov v študiju primitivne religije (pa tudi religije nasploh) bi bila razdelitev na evolucionistično in funkcionalistično paradigmo.

Evolucionizem je predstavljal religijo kot linearno gibanje od preprostega h kompleksnemu in skladno s tem razvil temeljno predpostavko, da je obrazec religijske misli z večjo gotovostjo proglašen za "genetično" starejšega, kolikor bolj se v različnih družbah univerzalno pojavlja. Paradigma "bolj enostavno – bolj univerzalno – zgodnejše po poreklu" je bila opuščena hkrati z opustitvijo hipoteze o jasni razločevalni meji med primitivnimi in modernimi religijami in z ugotovitvijo, da religijska organizacija primitivne misli kot struktura, ločena od tovrstnih struktur našega sveta, ne obstaja.⁴

Eliade loči dve temeljni antagonistični orientaciji v zgodovini preučevanja primitivne religije: "evolucionistično in romantično-dekadentno" (Eliade 1973: XIV). Prva je bolj pozitivistično usmerjena (Comte, Spencer, Tylor, Frazer), druga pa je usmerjena k "renesančni ideologiji o plemenitem divjaku in krščanski teologiji (Lang, Schmidt) ..." (Eliade 1973: XV). Ti dve orientaciji imata dve skupni točki: obsesijo o razvoju in začetkih religije in kot dejstvo prevzeto prepričanje o čisti in preprosti genezi (prim. *ibid.*).

Socialni antropologi funkcionalistične paradigme v primitivni religiji pa so izhajali iz povsem drugačnih izhodišč. Namesto diahronega pristopa s ključnima konceptoma izvora in razvoja religije, katerega rezultati so vedno bolj ali manj spekulativne narave, so se osredotočili na sinhrono preučevanje neke religijske ideje ali sistema, kot se je vzpostavil v danem času in prostoru. Tu so bile v ospredju predvsem razprave o funkciji, pomenu in vlogi religije v celotnem socialnem sistemu neke družbe.⁵

⁴ V tem smislu so nekateri religijski sistem poskušali razlagati z večstopenskim idealnotipskim modelom, v katerem primitivna religija predstavlja spodnjo, elementarno, moderna religija pa najvišjo, elaborirano stopnjo; ne razvoja v evolucijskem smislu, temveč le stopnjo tipologizacijske posplošitve. Ta večstopenski model sestavljajo: primitivna, arhaična, zgodovinska, zgodnjemoderna in moderna stopnja (prim. Belah 1972: 33).

⁵ Tako Evans-Pritchard že v osnovi izključuje relevantnost vsake diahrono analize in s tem tudi evolucijske paradigme in sosedno razvije pristop h klasifikaciji teorij o primitivni religiji na temelju ene izmed funkcij, ki jo ima v dani družbi. Glede na teoretska izhodišča, izhajajoča iz te funkcije, predlaga delitev na sociološki in psihološki pristop, slednjega pa dalje razdeli na intelektualistične in emocionalistične teorije (prim. Evans-Pritchard 1965: 4). Omenjenim trem modelom razurščanja teorij o religiji se seveda pridružuje še vrsta drugih. Za osnovne prim. Pavičević 1988; Spiro 1966; Voget 1975; *itd.*

SVETO IN NEČISTO

⁶ Od tod t. i. krožna definicija svetega (prim. *ibid.*: 37). "Sveto je drago in ljubo ... je to, kar ljubijo vsi bogovi, kar je drago vsem bogovom ... je nekakšna pravičnost, ki se nanaša na skrb za bogove oz. je služba bogovom ... je neka spretnost oz. znanje tako o žrtvovanju kakor o zaobljubljanju ... oz. bolj specifično: znanost o prošnji, molitvi do bogov in dajanje bogovom... Nenavadno je ..., da za pojem svetega (*le sacre*) v skupni indoevropsčini ni izpričana nobena beseda: svojstveno religiozni slovar se zelo menja od enega indoevropskega jezika do drugega. Tako ima grščina tri izraze za sveto oz. svetost:

a. *hagios* (lat. *sanctus* in *sacer* – 1. posvečen, svet, čist; 2. častiljiv;

b. *hieros* (lat. *sacer*) – 1. svet, posvečen, božji, božanski; 2. vzvišen, izvrsten;

c. *hosios* (lat. *fas*) – 1. po božjem ali naravnem pravu zapovedan, določen, dovoljen; 2. po naravi (sam po sebi) svet, posvečen, pobožen, bogaboječ, varen vesten, naraven.

Po Chantrainu, *Dictionnaire etymologique de la langue grecque ... beseda hosios opredeljuje situacijo človeka v razmerju do bogov, toda ne v smislu subjektivnega prepričanja ali vere ...*" (*Kalan* 1984: 17-18).

⁷ Na podlagi te distinkcije se je kasneje razvil še en kriterij klasifikacije

Prvi sistematični poskus prikaza religioznih struktur sociologija in antropologija dolgujeta E. Durkheimu (Durkheim 1976).

Osrednje mesto Durkheimovega religijskega sistema zavzema pojem svetege kot antiteza profanega, navadnega, preprostega. To t. i. "binarno kodiranje", primerljivo z opozicijami "bog : človek", "nebo : zemlja", "dobro : slabo", "zgoraj : spodaj", "belo : črno", "desno : levo", itd. naj bi bilo imanentno vsaki religijski misli (prim. *ibid.* : 36-37; prim. tudi Levi-Strauss 1978, 1990; Leach 1982a; Hertz 1973: 3-31). Sledeč Robertsonu Smithu izpostavi predhodno in dvojno naravo svetega (prim. Durkheim 1976: 409-411). Pod predhodno naravo svetega gre razumeti dejstvo, da sveto ni tako od nekdaj, ni tako v vseh družbah in da tudi v posamezni družbi glede na kontekst menja svoj značaj.⁶

Durkheim je religijska dejanja označil za reprezentacijo izražanja narave svetega, religijske obrede pa za predpisana pravila občevanja s svetim. Religijo je definiral kot "poenoten sistem verovanj in praks, povezanih s svetimi, tj. izločenimi in prepovedanimi stvarmi; verovanj in praks, ki v moralno skupnost, imenovano cerkev, združujejo vse svoje pripadnike" (Durkheim 1976: 47).

Vsekakor pa velja na tem mestu omeniti morda le še Freudovo pojmovanje svetega, ki v osnovnih obrisih ustreza Durkheimovi (in seveda Heglovi) dvojnosti v enem: "... svetost ni prvotno nič drugega kot nadaljujoča se volja praočeta ... Gre za ambivalenco, ki sploh obvladuje odnos do očeta ... ne pomeni le posvečeno, temveč tudi nekaj, kar bi mogli prevesti z zloglasen in ostuden ..." (Freud 1981: 93). Najpomembnejša Freudova opazka o svetem je prav gotovo ta, da je "sveta prepoved ... močno čustveno poudarjena pa pravzaprav brez racionalne utemeljitve in ... jo štejemo za samoumevno" (*ibid.*: 90). Sveto kot najvišji argument, kot brezprizivna avtoriteta, ne trpi ugovorov ali dvomov.

Tako kot se vse stvari delijo na svete in profane, tudi v svetem samem obstaja neki razcep. Na eni strani so tu zastopane od boga ljubljene stvari, ki sprožajo reakcije spoštovanja in hvaležnosti, na drugi strani pa imamo radikalno drugačne, nečiste stvari, ki sprožijo prezir, strah, grozo, gnus. Obema pa je skupna prepoved neobrednega stika, tako med seboj kot s profanim. Med svetim in nečistim ni prekinitve kontinuitete, sta celo medsebojno zamenljiva. Npr. čisto lahko povzroči zlo, nečisto lahko povzroči dobro; spet drugič pomeni čisto nečisto, nečisto pa čisto.⁷

Obseg svetega in njegova fenomenologija je bila že predstavljena. Kateri pa so vidiki nečistosti, ki tvorijo meje definicije

sistema reda in pomenijo njegovo nevarnost? Najprej je tu vse nenavadno, nenaravno, kar je že v samem jedru sumljivo in vzbuja tesnobo. Sem sodijo tudi redki pojavi. Dalje je nečisto vsako mešanje in vsak stik med sestavinami ali praviloma striktno ločenimi elementi ali stvarmi, ko so same zase lahko sicer popolnoma neškodljive in "čiste". Sledi vse novo, vsak še neznan pojav ali stvar, tudi inovacija. Novosti so znamenja tujega, nekonservativnega. Nenazadnje je nečisto vsako odstopanje od pravil sistema narave in kulture, vsako posebno pomembno mesto in vloga posameznika v tem sistemu in, konsekvntno, je nečistost prenesena z odstopanja od pravil na posameznika, ki jih je kršil, in na nosilce teh pomembnih statusov (prim. Cazeneuve 1986: 55-73).

Skratka nečistost ruši definicijo. Prisotnost nečistosti se kaže v neobičajnih stvareh, pojavih ali stanjih, njena personifikacija pa je izražena v ljudeh s pomembnim statusom v družbeni hierarhiji in v vseh tistih, ki se ne vedejo skladno s pričakovanji, izhajajočimi iz vloge, ki jo imajo kot nosilci manj pomembnih statusov⁸.

Zgoraj podani klasifikaciji vsebine nečistega je potrebno dodati njeno formo. Nečistost ni le pomenske narave – ima strukturo mreže pomenov. Vsak prehod in vsaka meja te mreže, tako zunanja kakor vse notranje, ki pomene nečistosti ločijo med seboj, so takisto nečiste. Vsako mejno ali prehodno stanje ima značilnosti nenaravnega, nenavadnega, redkega, tujega in je mešanica vsaj dveh pomenov. Artikulacijska nanašajoča se točka te mreže pa je kulturni red sam. Nečistost s "civilizacijskim napredkom" ni izginila iz kulturnega vzorca, kot so mislili zgodnji antropologi Smithovega profila. Je le ožje označena, bolj segmentirana in racionalizirana, zato predpostavljeno obvladljiva in konsekvntno večkrat prakticirana. Red je preohlapno definiran. Po drugi strani pa je razvoj izoblikoval neko etnocentrično (pre)potentnost in zato predstavniki modernih družb "na slepo obravnavamo ... fenomene, kot da spadajo v patologijo, čeprav z njo nimajo nobene zveze ..." (Levi-Strauss 1982: 26-27). Posledice nedefiniranosti kulturnega reda so grozljive. "Napredek" je pripomogel le k premestitvi in zgotitvi nečistosti. In v čem se tu kaže napredek. Kaj je mišljeno s tem?

Tudi razpravljanje o naši kulturi lahko začnemo pri R. Smithu. "Medtem ko je Tylorja zanimalo predvsem, kaj nam lahko kvantitativni relikti povedo o preteklosti, so Robertsona Smitha zanimali predvsem elementi, skupni moderni in primitivni eksperienci. Tylor je ustanovil etnologijo, Robertson Smith je ustanovil socialno antropologijo." (Douglas 1966 : 14). Socialna antropologija tako razkrinka napredek.

Kateri elementi so skupni "njim" in "nam"?

religije na primitivno (z nediferenciranimi nocijama) in moderno (iz katere je princip nečistosti odstranjen v magijo ali odstranjen nasploh); prim. Evans-Pritchard 1965; prim. tudi Crawley 1953: 29-32.

⁸ *Definicija statusa in vloge, uporabljena v razpravi, je Lintonova. "Status ... predstavlja mesto v nekem vzorcu ... Statusov, ki jih zaseda ... je zbir pravic in dolžnosti. Vloga predstavlja dinamični aspekt statusa. Posameznikovo opravljanje pravic in dolžnosti, ki sestavljajo status, je izvajanje vloge." (Linton 1969: 346-347.) Za predstavo o pričakovanjih v zvezi z vlogo glej Godina 1991.*

Red je kulturno definiran, kakor tudi vsa odstopanja od tega reda. Oba imata strukturo mreže pomenov; pozitivnih in negativnih, ki so hierarhizirani. Vsaki kulturi ustreza neka družba kot (naj v ta namen poenostavimo) vzajemnost odnosov med statusi in njihovimi nosilci. Funkcija vsake kulture je reprodukcija odnosov strukture sistema.

Obstajajo samo identičnosti. Kje je potemtakem kriterij, po katerem lahko zagovarjamo najprej samo delitev primitivno vs. moderno, potem pa še razlike v npr. statusu nečistosti?

Gre za vprašanje kulturnega vzorca, konkretnije, definicije odstopanja od pravila. V primitivni družbi je, kot smo videli, deviantno, anomalno, benigno tisto, kar ne ustreza pričakovanjem v zvezi z vlogami nosilcev družbenih statusov a posteriori. To velja za vsak odklon, pozitiven ali negativen. V modernih družbah pa se za deviacijo smatra vsako vedenje, ki ni skladno z večinskim obrazcem a priori, ki je hkrati ne več nearbitrarna definicija reda, temveč tudi definicija normalnosti. Vsak odklon je definiran kot negativen.

Pridemo torej do opozicije "nearbitrarni red : odklon : večinski obrazec : patologija". Obstajajo samo razlike. Zakaj se te razlike berejo kot napredek? "V vsaki družbi je odnos med normalnimi in specialnimi vedenji komplementaren" (Levi-Strauss 1982: 24). V vsaki družbi posebej, ne v vseh družbah skupaj. Oba omenjena prototipa družbe imata svoje definicije normalnosti in specialnosti. Ob izmenjavi definicije bi se red sesul. Na tej točki se potegne meja socialne antropologije, heterologije, empatije.

MAGIJA

Naslednji kozmološki sistem, magijski, je našemu, če ne razumevanju, pa vsaj izkustvu, še bolj oddaljen. "Ko se ukvarjamo z religijo, je dovolj, da religijske termine primitivnih ljudstev prevedemo v naš jezik naše religije ... in jih že s tem postopkom zadovoljivo razložimo ... V primeru magije ... je razlika med našimi in predstavami primitivnih ljudi zelo velika ... in opazujemo jih le na ravni vedenja." (Evans-Pritchard 1983: 296). Za manjkajoče predstave o magiji imamo, konsekventno, pomanjkljiv vernakular. Tudi konteksti so si tako zelo različni, da niti kontekstualni prevod terminov ne razultira v pomenu, v katerem je le-ta uporabljan v primitivnih družbah. Edina rešitev je mnogokrat le deskripcija.

Razmejitve magije in religije je izjemno subtilne narave; dandanes je obveljal splošni konsenz, da je vsako jasno ločnico med njima nemogoče začrtati. V obeh so na delu istородni elementi, v obeh je struktura neempirična, njeni učinki nepreverljivi in obe se upirata vsaki racionalni razlagi.

Splošno vzeto se antropologi strinjajo z izenačevanjem magije s sistemom verovanj, praks in institucij, na podlagi katerih lahko posameznik ali skupina z določenim visoko specializiranim znanjem empirično nepreverljivo vpliva na potek naravnih dogodkov in stanj (prim. Leach 1964a; Južnič 1984; Malinowski 1955; Voget 1975).

Mistični sistem obvladovanja, pojasnjevanja in usmerjanja naravnih in socialnih dejstev je Evans-Pritchard razčlenil tripartitno. Medtem ko so mnogi njegovi predhodniki in še sodobniki magijo razdelili po etičnem kriteriju le na dobro in zlonamerno, belo in črno, je Evans-Pritchard temu ustaljenemu kriteriju dodal še moralnega (ki se je prej v veliki meri mešal z etičnim) in legalnega. Čaroverje⁹, preroštvo in magijo (witchcraft, oracles, magic) je označil kot "intelektualno koherenten sistem. Vsak razlaga in dokazuje druge. Smrt je posledica čarovnije. Maščevana je z magijo. Dosežek magije je dokaz prerokbe." (Evans-Pritchard 1976: 199-200.) Integralen del sistema zajemajo tudi mistična verovanja tipa "sorcery"¹⁰, ki so hrbtina stran čaroverskih konceptov. Njun odnos je permutacija odnosa dobra vs. zla magija ali odnosa pozitivni obredi (tipa mana) vs. negativni obredi (tipa tabu). Bolj ali manj je tu na delu spet dvojnost svetega. Medtem ko je magija vrednostno neopredeljena, naučena ali "podedovana", dobronamerna ali zlonamerna, zavestna tehnika vpliva na stvari in ljudi, čarovništvo (kot praksa) praviloma, pa ne nujno, dobrohotno, ne nujno zavestno in "podedovano", je "sorcery" nujno zlohotna, nujno zavestna priučena tehnika. Silno posplošeno je čaroverje legalna in splošna, "sorcery" pa nelegalna podmena magije (prim. Evans-Pritchard 1976: 227-228)¹¹.

Magijski sistemi imajo lastno logiko, lastne načine mišljenja in vedenja in so "popolnoma koeksistentni s človekovo odgovornostjo in z racionalnim dojemanjem narave" (Evans-Pritchard 1976: 30). Ne predstavljajo intelektualnih konceptov, so "odgovor na dano situacijo" (ibid.: 56). Ne pojasnjujejo zakaj, temveč kako se je zgodilo, kar se je pač zgodilo. Prepričanje o zmotni zvezi med vzrokom in posledico je bolj zmota antropologije kot pripadnikov primitivnih družb. Magija ne razlaga kavzalnosti, razloži koincidenco (prim. ibid.: 23), pojasni, ne zakaj se stvari dogajajo, ampak zakaj se dogajajo tukaj in ne tam, zdaj in ne prej ali kasneje.

SKLEP

Nenazadnje postane jasno, da so sistemi magije, religije (pa tudi znanosti) le različne metode in oblike vzpostavljanja reda. Vsak red je slab; a vsak red je boljši kot nered. Red kot struk-

⁹ "Whitchcraft" se običajno prevaja z izrazi čarovništvo, čaranje ipd., kar je prevod, ki iz pomena izloči pasivni akt verovanja v obstoj tovrstnih idej. V tem smislu se za najboljšo rešitev izpostavi prevod z izrazom čaroverje, kadar se le-ta (po zgledu Maussove definicije magije (prim. Mauss 1982: 61-248)) uporablja sistemsko, tj. kot sistem verovanj, praks, institucij in oseb.

¹⁰ "Sorcery" je negativna, zlohotna magijska tehnika, ki temelji izključno na verbalnem uroku, s ciljem prizadejati nekemu fizične bolečine. Zaradi težav in mozne zmede, ki bi jih vneslo slovenjenje izraza (običajno se sloveni kar z izrazom čaranje, čarovništvo (prim. Južnič 1984, 1987)), tu uporabljamo angleški izraz; zato "sorcery".

¹¹ Za tipologizacije čaroverskih sistemov prim. tudi Leach 1964: 684-686; Leach 1982: 237-238. S tem pa mistični sistemi pod skupnim imenovalcem magija še niso izčrpani. Magom, čarovnikom, uročevalcem se pridružujejo še drugi nosilci tovrstnih sistemskih institucij: medicine-mani, vrači, šamani itd. Za minimalni vpogled glej Levi-Strauss 1989; Malinowski 1951; Eliade: 1983; 1985; Radin 1957; Fortune 1963; Benedict 1968; Mead, Calas 1953; Južnič 1984.

¹² *Primat nad besedo je sporen. V antropologiji velja za izvirajočo iz Polinezije, čeprav Firth vztraja, da je bil "izraz mana, še preden je postal znan iz Polinezije, zabeležen na sosednjem področju Melanezije" (Firth 1967: 177).*

turna integracija kontinuitete, prediktibilnosti in vzajemne povezanosti relevantnih elementov je človeku in kulturi temeljna orientacija in osnova vsakega razumevanja, tolmačenja in prisvojitve sveta. Vsak izmed omenjenih sistemov po svojih najboljših močeh preprečuje dezintegracijo, anomijo in kaos. Racionalno, logično in normalno je tisto, kar je definirano in ima svoje mesto (ne pa tisto, kar je objektivno empirično preverljivo). Tudi empirična preverljivost je, kot magija in religija, kulturno specifična stvar konsenza, definicije in verovanja. Red povezuje kulturo v enotno celoto interakcij.

Ostalo so vaje v slogu.

MANA

Z mano so problemi. Če bi zadnji stavek Wittgensteinovega Logično-filozofskega traktata resno upoštevali, bi morala biti antropološka evidenca o tej temi silno skromna (česar pa ne moremo trditi). Kot je Wittgensteinova filozofija filozofija neizrekljivega, je mana koncept, ki se zapira vsaki interpretaciji in analizi.

Dictionary of the Social Sciences kot prvo slovarsko rabo pojma navaja A Vocabulary of Words in the Hawaiian Language iz leta 1836, kjer je razložen kot "moč, mogočnost, nadnaravna moč, božanska moč ..." (Firth 1964: 402).¹²

Prvi kritični pristop k analizi pojma mana je prispeval lingvist in misionar Codrington, ki je mano najprej 7. 7. 1877 v pismu Maxu Muellerju opisal kot "primer obstoja nejasne in ohlapne predstave plemenskih družb o neskončnem, očesu nezaznavnem, o tistem, čemur mi pravimo božansko" (Henson 1971: 18), nato pa se je leta 1891 v svojem delu *The Melanesians: Studies of their Anthropology and Folk-Lore* lotil sistematičnega opisa, ki še danes velja za osnovno referenco. "Mana je vsepaciški univerzalni izraz za nadnaravno moč ali vpliv. Označuje vse učinke, ki so nad močjo ljudi in izven običajnih naravnih procesov: prisotna je v atmosferi življenja, pripeta na ljudi in stvari in se kaže v rezultatih, ki so lahko posledica le njenega delovanja" (Codrington 1953: 395). Vsak rezultat in posledica, ki je nepojasnljiva, neobičajna, ki izstopa, je intervencija mane. Ta nadnaravna moč ali vpliv "ni fizičen ... kaže pa se kot fizična sila ali kaka druga moč ali izrednost ... v osnovi ni lastna nikomur in ničemur, lahko se prenese na vsak živ ali neživ element. Učinkuje tako skozi ljudi, njihove breztelesne duše, nadnaravna bitja in duhove, kot jo lahko prenaša voda, kamen ali kost ... Celotna melanezijska religija je v bistvu poskus pridobiti to mano zase ... Beseda mana označuje oboje: samostalnik in glagol, prehodne oblike glagola manag, manahi,

manangi pomenijo vsebovati mano, učinkovati z mano. Predmeti, v katerih biva mana, in duhovi, ki imajo mano v svoji naravi, so mana. Človek ima mano, a zanj ni mogoče reči, da je mana." (Ibid.). Moč mane deluje tako v dobri kot v zli smeri, v vseh smereh nasploh, in je nadvse prestižna posest. Brez nje bi pridelek bil slab, plovila bila počasna in puščica nenatančna in nenevarna. Ljudje si največji del mane zagotovijo s tesno povezavo z nadnaravnimi bitji. "Človekova moč, politična ali družbena, je njegova mana" (ibid.: 396). S tem se definira statusna, socialna, prostorska in predmetna diferenciacija v neki družbi. Največji del mane posedujejo duhovi narave, duše umrlih in druga nadnaravna nepersonificirana bitja, njihovi zakoni, kodificirani v običajih, in mesta ter predmeti, ki so z njimi v neposredni povezavi, in hkrati pomenijo vir preživetja (npr. lovišča, ogenj, na katerem se pripravlja hrana, rodovitna zemlja ipd.). Manjši del mane imajo dobri lovci in uspešni bojevniki; izredni, a vendar pogosti pojavi (npr. grom); dostopna, a vzvišena ali redko obiskana mesta. Najmanjši del mane, če sploh, pripada neuspešnejšem, socialno deprivilegiranim osebam (ženske, otroci) in bolj ali manj neuporabnim ali vsakdanjim stvarjem.

Codringtonov opis nečesa tako nejasnega, polnega anomalij, vendar vseobsegajočega, je v antropologiji sprožil plaz navdušenja za sorodne ideje iz drugih etnografskih področij. Melanezijska mana je postala univerzalen naziv za vse sorodne koncepte nadnaravne moči: orenda (pri Irokezih), wakan (pri Indijancih Sioux), manitou (med Algonkini), pokunt (pri Šošonih), nanala (pri Kwakiutlih), sagana (pri Haidih), arungquiltha (pri avstralskih domorodcih) itd.

Omenjeni koncepti tipa mana naj bi bili univerzalen okvir in osnova vseh religijskih in magijskih sistemov v primitivnih družbah. Pristopi antropologov k tem konceptom so mnogoteri in najboljša metoda za pojasnitev skrivnosti je kratka obnovitev nekaterih najpomembnejših prispevkov oz. "katastrofalnih rezultatov", kot je v zanj značilnem slogu dejal Evans-Pritchard (Evans-Pritchard 1965: 33). Kljub vsemu se je antropologija pri pristopu k analizi mane pokazala v eni svojih najoriginalnejših konstitutivnih premis: v heterološki dimenziji. "K anomalijam je moč pristopiti iz več zornih kotov. Negativni zorni kot jih ignorira, zanemarija ali jih opazi in obsoja. Pozitivni pristop pa jih postavi v medsebojne odnose konfrontacije in jih poskuša organizirati v vzorec novega tipa." (Douglas 1966: 38.)

Marettu je mana predstavljala čudodelno okultno moč, skupno magiji in religiji, in ta občutek okultnosti je v svetem vseprisoten (prim. Firth 1965: 42; Evans-Pritchard 1965: 33; Henson 1971: 18). Prisotnost mane se odčituje v občutkih religijske zone in implicira prisotnost tabuja. Verovanja v mano

¹³ Tylorjeva sloni na konceptu animizma, ki ga definira kot "verovanje v nadnaravna bitja" (Tylor 1953: 47), kar je hkrati tudi njegova minimalna definicija religije (prim. *ibid.*: 48). To verovanje je človeku inherentno, zato univerzalno, kar izhaja iz univerzalnih fenomenov sanj, smrti in ekstaze (prim. *ibid.*: 52). O univerzalnosti animizma glej tudi: Barre 1964: 26-27; Evans-Pritchard 1965: 53-54. Nasproti tej teoriji je Marett predstavil svojo hipotezo o predanimistični fazi mišljenja, ki jo je poimenoval animatizem. V jedru teh verovanj je prepričanje o personifikaciji duše v vse naravne in človeške objekte (nekatero še prav posebno), ki jih napolni z nadnaravnimi močmi, in ne v posebne, individualizirane duhove, kot je trdil Tylor. To vseobsegajočo moč je imenoval "mana" in jo v kombinaciji z njenim negativnim aspektom – tabujem predstavil kot najbolj generalizirano in zato bazično za vsako religijsko verovanje (prim. Barre 1964: 27). Tylorjevo animistično teorijo religije pa Malinowski (prim. Malinowski 1963a: 256-257) označi za preozko in na podlagi kasnejše etnografske evidence, predusem Frazerjeve, prikaže, da animizem ni ne najpomembnejše, še manj pa edino in izvorno verovanje (prim. Malinowski 1955: 17). V večji meri se pri iskanju univerzalnih religijskih podmen nasloni na Marettov

je, nasproti verovanjem v Tylorjeve poseobljene moči (animizem), označil za animatizem; nomina nasproti numina (prim. Evans-Pritchard 1965: 21).¹³

Lowie je v Codringtonovem slogu označil mano kot "prenosni fluid" (Lowie 1948: 76), ki je na delu takrat, kadar se človek loti opravila, ki ga v "normalnih" pogojih ne bi zmoget, a vendar uspe. Lowie je za ekvivalenten prevod predlagal besedo čudež, za katerega ni čisto jasno, ali je to božji dar ali ne. Mana kot deviacija od pravila je vedno zaznamovana s tabujem kot ambivalentnim odnosom do te deviacije (prim. *ibid.*: 87).

Durkheim s tem, da je mano identificiral s totemskim principom kot prvo obliko pojma moči, ni omejil njene vseprisotnosti. Pri Indijancih Dakota "wakan odgovarja pojmu mane in moč ga je prevesti kot veliki duh" (Durkheim 1976: 192). Wakan ni izključno fizična energija, je načelo univerzalnega pojasnjevanja. "Celo življenje je wakan" (*ibid.*: 193). Življenje pa je potrebno razumeti kot nekaj, kar učinkuje in protiučinkuje, kot vse, kar se premika in je premično. Wakan je vzrok vseh gibanj v univerzumu, predstavlja moč, inherentno vsem bitjem in stvarem. Služi za pojasnjevanje vseh dogodkov, ki so dovolj pomembni, da se o njih razmišlja.

Običajno se meni, da je v polinezijskih jezikih mana sprva pomenila avtoriteto (prim. *ibid.*: 213). Na podlagi Codringtonove evidence Durkheim ugotavlja, da "položaj človeka, ki se mu pripisuje, da ima mano ... izvira edinole iz pomena, ki mu ga podeljuje mnenje. To torej pomeni, da sta moralna moč ... in moč, s katero so obdarjena sveta bitja, v osnovi istega porekla in sestavljena iz istih elementov." (*Ibid.*) Ta moč izhaja iz totemskega principa, s svojo vsebino – tabujem in s svojim čutnim obeležjem, formo – totemom. Totem ni le simbol mane in boga, je tudi simbol družbe. Moč mane potemtakem izvira iz družbe same, je družba sama in posameznik je ima le toliko, kolikor je njegov položaj v družbi izjemen.

Hkrati pa Durkheim ugotavlja, da je besedo mana moč primerjati s celo skupino drugih etimološko istovrstnih besed, ki pomenijo srce, zavest ipd. (prim. *ibid.*: 265). To pomeni, da med idejami brezosebne moči in pojma notranjega mentalnega življenja, duše, obstaja neki odnos sorodnosti. Tu se Durkheim kategorično loti razrešitve dileme "Tylor : Marett" in ugotavlja, da v bistvu tu ne gre za različna procesa, temveč za različno pomembna vidika istega. Ideja mane ne predpostavlja ideje duše, saj če bi bilo moč idejo mane individualizirati in fragmentirati v posamezne duše, mora najprej sama obstajati, tisto pa, kar obstaja samo po sebi, ni odvisno od oblike, ki jo prevzame moč v procesu individualizacije. V tem smislu Durkheim zatrjuje, da je, v logičnem smislu, duša drugostopenjska tvorba (prim. *ibid.*: 266- 267). Duša posameznika predstavlja individu-

alizirano mano, kolikor posameznikova duša predstavlja del kolektivne.

Mauss se je v svoji analizi mane naslanjal na Codringtonov splošni opis, Durkheimovo ugotovitev o njenem družbenem, ne naravnem poreklu in na dejstvo, da "mana predstavlja vrednost stvari in ljudi, magijsko, religijsko in celo družbeno" (Mauss 1982: 195). Mana hkrati predstavlja lastnost, substanco in dejavnost. Predstavlja tisto, kar v sebi nosi stvar, ki je mana; ta stvar ni sama po sebi mana. Je prenosna in podlega specializacijam. Nadnaravna bitja so nadnaravna zato, ker imajo mano. Kraji so sveti, ker v njih prebiva mana. "Pojem mane je širši od pojma svetega ... ga vključuje ... pojem svetega se izrisuje na podlagi pojma mana. Mana in sveto označujeta isti red stvari, v katerem je mana tip /le genre/, sveto pa vrsta /l'espece/." (ibid.: 208-209.) Pojem mane ni preslikava svetega niti pozitivni aspekt tabuja. Vse, kar je tabu, je mana, ni pa vse, kar je mana, tudi tabu (prim. ibid.). Tudi tabu je enako kot sveto, torej vrsta tipa mana.

Mana deluje kot relativno avtonomen sistem, s svojim intelektualizmom oddaljen od mehanizma družbenega življenja in je, kot pojem svetega, "svojevrstna kategorija kolektivne misli" (ibid.: 212), izraz kolektivnih sil, ki utemeljujejo vrednostne sodbe, razvrščajo stvari in ljudi. "Vse nadnaravne moči so del socialnega sistema" (Douglas 1966: 113).

Bolj kot religijsko mana označuje vse magijsko oz. magijski korpus idej o nadnaravnem: "... svet magije stoji nad tem svetom, se pa od njega ne ločuje ... kot da je utemeljen v neki četrti dimenziji prostora, čigar skrivnostni obstoj izraža pojem mana" (Mauss 1982: 207). Vsa magija izvira iz mane. "Mana je magijski potencial nadnaravnega ... in ni dovolj, če ugotovimo, da se mana kot lastnost veže na posamezne stvari zaradi njihovega ustreznega položaja v družbi ..., predstavlja tudi idejo o teh vrednostih, o teh razlikah v potencialu" (ibid.: 211).

DAR

Poglavitni del Maussove teorije o mani je prispevala njegova analiza primitivnih prestacij¹⁴, dara in potlača¹⁵ s svojimi temeljnimi aksiomatskimi obeležji: nujnost vračila sprejetega daru, obvezno dajanje in obvezno sprejemanje darov. Značaj teh prestacij je le navidezno svoboden in nepogojen, v bistvu pa je "prisilen in vodi ga interes" (Mauss 1982a: 10). Nanje Mauss gleda kot na totalne družbene fenomene: vključujejo religijske, ekonomske, pravne in moralne institucije.¹⁶

Dar da dar. Kakšno pravilo, vezano na vse omenjene institucije, pogojuje nujnost sprejemanja, vračanja in kroženja

predanimistični (oz. animatistični) koncept. "Mana je vse tisto, kar je divjaku relevantno, povzroča vse zares pomembne dogodke v domeni svetega. Potemtakem je mana ... bistvo predanimistične religije." (Ibid.: 20.)

¹⁴ "Prestacija je ... termin, ki pokriva vse oblike transakcije pravic do dobrin ali uslug ali vsako uslugo ene osebe (ali skupine), storjeno drugi osebi (ali skupini)" (Stirling 1964: 531). "Osnovna oblika prestacije je darovanje hrane" (Mauss 1982a: 17).

¹⁵ Od prestacije tipa dar se potlač loči v tem, da se slednji praviloma nanaša na skupinske transakcije visoko kompetitivnega značaja z všteto obrestno mero (prim. Mauss 1982a: 23), Čeprav je ta Maussova distinkcija zelo sporna. Definicij in razlag potlača je mnogo (spet govorimo o institucijah tipa potlač). Ena izmed njih, tista, ki jo je prevzel tudi npr. Malinowski, je ta, da je potlač substantivna aktivnost lova na glave in bojevanja ter predstavlja premestitev sovražnosti (displacement of hostility) v bolj elaboriran kod (prim. Leach 1963: 133; Firth 1963: 224; prim. tudi Fortune 1963: 234. Mauss je potlač definiral kot institucijo "totalne prestacije tekmovalnega tipa" (Mauss 1982a: 19); prim. tudi Barnett 1964: 522-524-

¹⁶ O pomembnosti Maussovega vztrajanja na raziskovanju totalitete za socialno antropologijo glej Levi-Strauss 1982: 23-35, za kritiko tega pristopa, konkretno k analizi dara pa Frankenberg 1970: 554.

¹⁷ V maorskem vernakularju "hau označuje ... dušo, v nekaterih primerih dušo in moč, neživih stvari ..., medtem ko se mana nanaša na ljudi in duhove. Za označevanje stvari se mana uporablja mnogo redkeje kot v melanezijskem jeziku." (Mauss 1982a: 27).

¹⁸ V tekstu Mauss na tem mestu uporabi nativen izraz taonga, ki pomeni "dati lastnino, podarjati ... darovi izročeni s ciljem pridobitve tujih lastnin ... največkrat označuje darovanje osebne lastnine" (Mauss: 26, 28). Vedno, ko se v tekstu pojavi ta beseda, je prevedena z besedo dar.

darov? Odgovor na to Mauss poda v analizi gradiva o maorskem konceptu duha darovane stvari, hau¹⁷. Kar je mana v teoriji magije, oziroma v simbolni misli nasploh, to je hau v teoriji dara. "Darovi¹⁸ so ... povezani s posameznikom, klanom, zemljo: predstavljajo prenosnike njihove mane, njihove magijske, religijske in duhovne moči (Mauss 1982a: 26). Vsak dar nosi v sebi hau. Če prva oseba drugi osebi izroči kak dar, ki ga druga oseba potem izroči kaki tretji, slednja drugi osebi povrne nak drug dar, ker jo k temu prisili hau dara (druge osebe). Ta povratni dar mora druga oseba izročiti nazaj prvi, ker ji mora povrniti tisto, kar je v tem povratnem daru (od tretje osebe) proizvod hau dara prve osebe drugi (prim. ibid.: 28). Lastnik darovane stvari ima moč nad prejemnikom, čeprav je dar že izročen. Darovana stvar ni mrtva, "v daru živi hau njegovih gozdov, njegove zemlje ..." (ibid.: 29). Sprejeti dar pomeni "sprejeti od nekoga del njegovega duhovnega bistva, njegove duše: dar bi bilo nevarno in usodno zadržati, ne le zato, ker je to prepovedano ... nemoralno ..., ampak ker z njim darovalec dobi magijsko in religijsko moč nad prejemnikom" (ibid.: 31). Darovi niso le zelene stvari, so tudi stvari, ki se jih je bolje čimprej znebiti. To postane še očitneje v prestacijah tipa potlač, obredne redistribucije dobrin. Posedovati je prestižno. Razdeljevati svoje imetje je še bolj prestižno. Vračati darove v vedno večji meri pa nosi največ družbenega prestiža in determinira najvišji status.

Hau, kot proizvod načina mišljenja, ni iluzija. "Hau ni osnovni razlog menjave: je zavedna oblika ... pojma, ki označuje njeno nezavedno nujnost, katere razlogi so drugje" (Levi-Strauss 1982: 44). Obveza vračanja in sprejemanja darov je nezavednega značaja.

Malinowski je imel o predstavah tipa mana popolnoma izvirna prepričanja. "Vse teorije, ki imajo mano in podobne koncepte za osnovo magije, so popolnoma zgrešene" (Malinowski 1955: 76). Codringtonov opis (Codrington 1953: 395-398) vseobsegajoče, vseprisotne moči je označil kot popolnoma nesprotujočo magijskim učinkom, ki temeljijo na formuli in obredju. Zmožnost mane, da se prenese na vsak element in da učinkuje v vseh smereh, na vse načine, ima z magijsko učinkovitostjo malo skupnega, saj "magija deluje le na tradicionalno specificiran način. Nikoli se ne kaže kot fizična sila, njeni vplivi na moči in ljudi so striktno omejeni in definirani ..." (Malinowski 1955: 77.) Osnovna poteza vseh magijskih verovanj je ostro začrtana "distinkcija med tradicionalnimi silami magije na eni ter drugimi silami in močmi, s katerimi je obdarjen človek in narava, na drugi strani" (ibid.: 77-78). Koncepti tipa mana poleg magijskih vključujejo še druge vrste sil in moči in predstavljajo "zgodnjo generalizacijo nedodelanega metafizičnega koncepta ..." (ibid.:

78). Moč jih je najti razprostranjene po vseh etnografskih področjih, ker označujejo "temeljno stališče divjaka do realnosti" (Malinowski 1979: 458).

Vsi antropologi, ki so magijo obravnavali v zaobsegajočem jo kontekstu mane, "so svoje zmotne teorije zasnovali na osnovi kontradiktornega in nepopolnega etnografskega empiričnega materiala" (Malinowski 1955: 78). Magije ni porodil abstraktni koncept univerzalne moči, temveč je nastala neodvisno iz številnih dejanskih situacij emocionalnega stresa.

KULA

Naj logiko Maussove analize maorske hau apliciramo na analizo kule; ceremonialne, visoko kompetitivne izmenjave dobrin med prebivalci Trobriandskega arhipelaga, institucije, ki prežema in integrira vse socialne aspekte življenja domorodcev tega otočja v novit funkcionalni sistem (prim. Malinowski 1979). Kulo je Mauss označil kot poseben tip potlača.¹⁹ Od institucije obveznega darovanja se potlač (posplošeno in navidezno) razlikuje z vstopom kompetitivnega elementa – dar v potlaču je vedno potrebno vrniti v vsaj enaki ali večji meri.

Kula predstavlja obredno medplemensko izmenjavo darov v obliki zapestnic in ogrlic iz školjk, ki predstavljajo "zgoščeno bogastvo" (Malinowski 1979: 455) in nimajo neposredne uporabne vrednosti izven kule. Okrog kule je artikulirano celotno življenje domorodcev in sodelovanje ter uspeh v kuli je znamenje socialnega ugleda, lepote in magije. "Vsako premikanje predmetov kule, vsaka podrobnost menjave je določena z vrsto tradicionalnih pravil in konvencij in določene termine te menjave spremljajo kompleksni magijski obredi in javne ceremonije" (ibid.: 72). Vsi sprejeti darovi se morajo po izteku določenega časa nujno podariti v obratni smeri, kot so prišli. Partnerji v kuli vstopajo v vseživljenjski odnos dolžnosti in obvez. Mehanizem menjave temelji na posebni obliki dajanja kredita, ki predpostavlja visoko stopnjo medsebojnega zaupanja. Instrumentalnih sankcij za grši ali "manjvreden" objekt dara ni; nevelikodušnost rezultira le padec družbenega ugleda. Zato si vsak najprej prizadeva dobiti in nato izročiti kar najvrednejši predmet. Posebno prestižno je posedovati kakšen imenitnejši primerek ogrlice ali zapestnice in imeti kar največ pomembnih in močnih partnerjev menjave. "Vsak 'po naravi' ve, kakšno število partnerjev dovoljuje njegov rang. Dober zgled mu lahko ponudijo neposredni predniki." (ibid: 81).

Čeprav se nam kula kaže kot izjemno kompleksno in urejeno socialno dejstvo, pa "niti najinteligentnejši domorodec nima jasne predstave o njej ... ali o njeni funkciji" (ibid: 74).

¹⁹ Malinowski je bil prepričan, da je kula enografski fenomen novega tipa (prim. Malinowski 1979: 455, 456) med ceremonialno in ekonomsko menjavo. Mauss vidi potlač tipa kula kot simboliziranje ambivalentnega prijateljsko-sovražnega odnosa ..., kar implicira, da Trobrijanci v izvajanju obredja kule na simbolni način povedo stvari (Leach 1963: 133). Potlač in kula sta elaborirani, visoki kompetitivni obliki menjave (prim. tudi Fortune 1963: 234). Spor potlač: kula je, kot je razvidno, spor o definiciji dara. "Mauss vidi darovanje kot simbolno vedenje, način izjavljanja; Malinowski ga vidi ekskluzivno v operacionalnih terminih kot način dajanja zelenih rezultatov" (Leach 1963: 133; prim. tudi Firth 1970: 8-17).

²⁰ *Bakrene plošče, pri potlaču nadse zaželeni in cenjeni objekti, čeprav je "njihova dejanska vrednost majhna" (Boas 1953: 334), imajo prav tako "svoje ime ... so predmet individualiziranih, posebnih verovanj ... so žive" (Mauss 1982a: 132-134). Na prvo stran bakrene plošče je ponavadi vgravirana glava živali zaščitnice lastnika (prim. Boas 1953: 334).*

Kula nima nobenega pragmatičnega cilja. Domorodec na vprašanje o njenem pomenu odgovarja povzemajoč mitologijo in običaje prednikov, torej deskriptivno, nikakor eksplanatorično. "Za domorodce je vršenje kule skrivnost." (Fortune 1963: 231). Vedo samo, da nesodelovanje v kuli in spremljajočih obredih pomeni nesodelovanje v skoraj vseh aspektih socialnega življenja. "Malinowski sam pove, da ni uspel odkriti mitskih razlogov ali kakšnega drugega smisla tega kroženja ... če bi razlog tega kroženja bil v usmerjanju teh predmetov, ki težijo k povratku na začetno mesto ..., bi ta pojav bil na zanimiv način istoveten s ... hauom maorskih domorodcev" (Mauss 1982a: 61).

Toda ne glede na mitološke razlage in utemeljitve ter motive Malinowski odgovor o zaželenosti neuporabnih, ceremonialnih ogrlic in zapestnic iz popolnoma običajnih školjk, ki jih je na Trobriandskem otočju na pretek, poda v primerjavi le-teh s kronskim nakitom, ki da je "grd, nekoristen ... celo kičast" (Malinowski 1979: 79). Malinowski dalje pravi: "Čuvaj mi je povedal mnogo zgodb o nakitu; kako ga je nosil ta ali oni kralj ali kraljica ob tej ali oni priložnosti, kako so bili nekateri primerki ob velikem in upravičenem gnevu ... odneseni ..." (Ibid.). Predmeti kule so cenjeni zaradi svoje preteklosti, "zgodovinskega sentimenta" (ibid.: 80). "Vsak zares vreden predmet kule ima svoje posebno ime. Kratko zgodovino in predavanje o vsakem izmed njih je moč najti v domorodski tradiciji." (Ibid.)

Ali kot na podlagi Seligmannove evidence ugotavlja Mauss: vsak predmet kule, ali vsaj najdragocenejši izmed njih, tisti, "ki so najbolj zaželeni, imajo svoje ime, osebnost, zgodovino ... posamezniki jim celo dajejo svoja lastna imena" (Mauss 1982: 63).²⁰

Izpostavita se podobnosti, ki ju lahko imamo za osnovni. Prvič, individualizacija in personifikacija daru, njegov vpliv na trenutnega lastnika: ali nosi s seboj in sam po sebi prestiž ali pa magijsko moč prvega lastnika; v obeh primerih se je stvari potrebno znebiti. Drugič, značaj menjave je v obeh primerih nujen, nezavedno prisilen. Če je krog kule zaključen, kar Malinowski trdi, potem se vsak predmet prej ali slej vrne. S tem da je velikodušnost v darovanju dejanje, ki je družbeno privilegirano, in če to pravilo velja v vsaki skupnosti, vključeni v kulo, kakor zatrjujejo Malinowski, Fortune in Seligmann, potem se povratni dar vrne v večji vrednosti. Skratka, predmeti kulskega kroženja na Trobriandih vzdržijo test logičnega kroga hau pri Maorih. Na istem etnografskem področju – Polineziji, ki pa ni vključeno v prstan kule, je Firth zabeležil: "moja lastna evidenca s Tikopije ... popolnoma ustreza Maussovim poudarkom pomena obligacij ..." (Firth 1970: 8).

Opozorilo Malinowskega o pomanjkljivi empirični antropološki evidenci o konceptih tipa mana je resno vzel le njegov učenec Firth, ki se je strinjal, da je zmoti vseh poskusov

razlage teh konceptov botroval generaliziran Codringtonov opis in raztezanje ter tehniciziranje te generalizacije na druga etnografska področja.²¹

Firth je vse dotedanje antropološke poskuse konstituiranja splošne teorije o mani označil za prikrojene namenom etnografske analize (prim. Firth 1967: 178) in jih metodološko sistematiziral kot: poskuse natančnega prevoda besede²²; poskuse razčlenitve vsebine relacije med mana koncepti in drugimi mislenimi vzorci v istem družbenem okolju, in sicer na podlagi njihovih lastnih lingvističnih podatkov o mani; ter kot poskuse preučevanja dejanskih kontekstualnih uporab besede (prim. Firth 1967: 174). Ta slednji je tudi Firthov pristop v Tikopiji.

Najprej Firth ugotovi, da za isto idejo na Tikopiji obstajata dva izraza, ki jima je moč najti ekvivalent glede na kontekst; za izraz mana: grom, oče, zanj, zanjo, za tisto, učinkovitost; in za izraz manu: žival – še posebej ptica, učinkovitost, ime nebeškega duhovnega bitja, identificiranega z zvezdo (prim. *ibid.*: 179). Na podlagi zbranih podatkov na terenu Firth ugotavlja, da se oba izraza nanašata vedno le na konkretne situacije, na materialne rezultate, na nadnormalno učinkovitost in uspešnost, da izraza “pokrivata kategorijo družbeno odobravajočih fenomenov” (*ibid.*: 185). Praviloma sta mana in manu povezana z družbeno vplivnimi in pomembnimi osebami, nista pa jim inherentna. “Vse povpraševanje o Ding an Sich se je izkazalo za jalovo” (Firth 1967: 185), in tako Firth zaključi, da so “vse konotacije mane kot izvezetega principa ... vse metafizične abstrakcije ... le plod antropološkega dela. Tikopijec je zadovoljen s konkretno deskripcijo rezultatov in aktivnosti in na naravo teh aktivnosti ne gleda kot na intelektualni problem.” (*Ibid.*) Niti duhovi in nadnaravna bitja mane nimajo po sebi (čeprav je to stališče Firth kasneje revidiral (prim. *ibid.*: 194)) lahko jo le kot mediji prenašajo na ljudi.

Končno Firth ugotovi, da je mana le skupni imenovalac, predpisan kategorijam, ki jih naša civilizacija običajno razločuje kot popolnoma nepovezane; kategorijam, ki predstavljajo: materialne dogodke (lov, smrt, ozdravitev), osebne attribute poglavarjev, materializirano voljo in hotenje nadnaravnih bitij in vrednostne sodbe s pozitivno konotacijo (prim. *ibid.*: 192-193).

Osnovni Firthov prispevek k teoriji mane je njegova izpostavitel nezmožnosti prevoda besede, saj mora pokrivanje predmetnosti izhajati iz konteksta uporabe besede; to pa pomeni ne le, da je besedo potemtakem potrebno locirati v druge, vsaj primerljive kontekste, temveč mora njena uporaba izzvati tudi vsaj primerljivo predstavo. Te razprostranjene predstave pa po Firthovih ugotovitvah niso identične in na ravni pomena je torej nezmožno konstituirati takšno teorijo o konceptu mane, v kateri se rezidualne kategorije ne bi imele za njen nepomemben ostanek.

²¹ “Vse oceanske skupnosti nimajo skupnega koncepta mane” (Firth 1967: 174, 175).

²² Poleg že omenjenih ekvivalentnih poskusov prevodov, ki so po Firthovem mnenju nemogoči, navaja še prevode z besedami: sreča, resnica, električna napetost, čudodelna moč (prim. Firth 1967: 175-176).

²³ *Druga dva tipa sta: verovanje v bogove in verovanje v duhove (animizem), ki ga je Sapir označil kot "kri- tično nezadosten temelj Taylorjeve usesplošne teorije religije" (Sapir 1958: 349, 352).*

Pomembno pa je tudi pripomniti, da Firthova kritika prej- šnjih pristopov, ki so vztrajali na splošni teoriji, izhajajoči iz specifičnega etnografsko omejenega materiala, ne more temeljiti na prav takem materialu. Splošna kritika na temelju lokalnih podatkov je prav tako nemogoča, kot je na istih osnovah nemogoča splošna teorija o le-teh.

BOASOVSKA ŠOLA

Prispevek Boasovske šole v ameriški antropologiji je variacije na temo mana dodatno zapletel. Sapir je verovanja v kozmične moči (mano) označil kot pglavitni tip religijskih verovanj²³ (prim. Sapir 1958: 349), ki racionalizira ozadje religijskega vedenja. Verovanje v mano, kot v "razpršene, neindividualizirane moči" (ibid.: 353), je verovanje v misteriozno moč, s katero je prežet ves svet. Lahko je koncentrirana v določenih predmetih ali pa se nahaja v posesti duhov, živali ali božanstev. "Če hoče človek izpolniti svoje želje, si mora pridobiti nekaj te moči" (ibid.). Ta nematerializirana moč se po navadi pojavlja v čudnih oblikah in je "zaznana po prisotnosti radiacije, ki izvira iz zemlje ..., na kateri so pred prihodom človeka ... bila naseljena sveta bitja" (ibid.). Ta radiacija je tudi vir zdravilne moči. Do vdora te moči v človeka običajno pride med spanjem, bolezenskimi stanji, med osamitvijo in kontemplacijo ter jo praviloma posredujejo predniki.

Linton je na polinezijskem primeru potrdil Durkheimovo označbo mane kot totemskega principa. Vsak klan je individu- aliziran z lastno, lokalno, različico mane in s tem z različnim odnosom do klanskim tabujev. Zato se tisti, ki klanu ne pripa- dajo in torej "njihovega vedenja ne usmerja lokalna mana, lahko brez nevarnosti zase in druge dotikajo kraljevskih oseb in njihovih predmetov" (Linton 1961: 186).

V Polineziji je vsaka naslednja generacija boljša v mani, kar se kaže tudi v tem, da poglavar takoj po rojstvu svojega naslednika izgubi vodilni status in "vlada kot regent, dokler njegov sin ali hči nista dovolj stara za prevzem funkcije" (ibid.). Mana je torej dedna in zato imajo določene predpisane zakonske zveze, sklenjene znotraj socialno prestižne skupine, dvojno dozo mane. "Nemogoče je razumeti polinezijsko poli- tično organizacijo brez razmisleka o dveh osnovnih konceptih socialne stratifikacije: mani in tabuju" (ibid.: 189).

Linton svoj prevod oz. bolj razlago mane poda v terminih "moč izpolnitve, izvršitve ..." (ibid.). Tako je vsaka stvar ali oseba, ki je sposobna več, kot je običajno, na ta način poka- zala, da ima mano.

Tudi Linton ugotavlja, da je mani podoben koncept moč najti na mnogih etnografskih področjih, a ne tako temeljito sis-

tematiziranega, kot je v Polineziji. Tu je mana razvita v logično-filozofski koncept, ki vse manifestacije superiornega zvede na isti skupni imenovalec (prim. *ibid.*). Mana je popolnoma brez duše in je brezčutna. Je od nekdanj in vedno je na razpolago. Lahko jo primerjamo z radijskimi valovi. Stvari in ljudje, ki jo manifestirajo, pa so primerljivi z radijskimi sprejemniki. "Božanstva in duhovi, kot tudi človeška bitja, imajo posebne sposobnosti, ker so zmožni sprejemati in koncentrirati mano ... Mana je zelo kužna in vsak stik s posameznikom ali objektom z večjo mano predstavlja nevarnost za druge z manjšo mano." (*Ibid.*: 189-190.)

Linton izpostavi še eno razliko, ki onemogoča generalizacijo pojavov tipa mana. V Polineziji in Severni Ameriki sta ta dva koncepta nezdržljivo samosvoja že v osnovi, saj ju ločuje "razlika v drži /attitude/" (*ibid.*) do tistega, čemur mi rečemo nadnaravno. Ameriški Indijanci prisotnost te vrste moči spoznajo po subjektivni zaznavi, ki je posledica t. i. religijske zone. Polinezijci takih subjektivnih zaznav za mano nimajo. Njena prisotnost je nezaznavna, dokler niso vidni učinki, "kot ne moremo vedeti, ali je skozi žico napeljan električni tok, dokler tega ne preverimo" (*ibid.*: 190). Iz tega razloga so stvari in mesta z mano nevarni in jih je potrebno označiti. Zato je povsod v Polineziji moč najti tabujske znake, ki kažejo, da je to mesto sveto.

Iz podobnega koncepta moči, kot je polinezijska mana in različice tega tipa na drugih področjih, izvira južnoazijska institucija lova na glave (prim. *ibid.*: 216). "Vsak posameznik in skupnost poseduje določeno količino duhovne moči, ki jo je moč pridobiti z uspešnim vojskovanjem, s shranjanjem glav ali skalpov ubitih ..." (*ibid.*).

Tudi brez upoštevanja Firthove zabeležke iz polinezijske Tikopije, da mana, ko jo bogovi odpošljejo človeku, "nastani vrh človekove glave" (Firth 1967: 191), je asociacija več kot očitna. Spet smo pri potlaču²⁴ in veljajo bi si natančneje ogledati še to institucijo, ki je pri antropologih vzbujala toliko začudenja ali celo zgražanja in teoretskih bojev.

POTLAČ

V literaturo je termin potlač na primeru indijanskega plemena Kwakiutl²⁵ iz severozahodne Amerike uvedel Boas in ga označil za "distribucijo posesti ... s poglobitimi principom obrestne naložbe" (Boas 1953: 330).²⁶ Predmeti distribucije, pa tudi uničevanja so v glavnem odeje in bakreni krožniki, ki simbolizirajo bogastvo. Več kot je predmetov, ki jih je posameznik sposoben razdeliti ali uničiti na potlaču, in več kot je potlačev, ki jih priredi, višji socialni status in ugled uživa.

²⁴ Kot rečeno, se ena izmed teorij o njegovem izvoru naslanja na institucijo lova na glave.

²⁵ Za še en opis potlača pri istem plemenu glej: Benedict 1968: 133-152.

²⁶ Južnič (1987: 274) je termin "distribution of property" v kontekstu ekonomskega egalitarnega karakterja primitivnih družb prevajal kot distribucijo dobrin. V kontekstu, kot je zastavljen tukaj, pa je potrebno opozoriti bolj na lastništvo teh dobrin. Zato distribucija (neoglašnje) posesti, a vendar redistribucija dobrin.

²⁷ *Boas je gradnjo totemskih polov in večjih zgradb razumel le kot eno izmed priložnosti za uprizoritev potlača (prim. Boas 1953: 339, prim. tudi Barnow 1982: 77). Za opis enega tovrstnih potlačev glej: Garfield 1955: 221-225.*

Edini način, da se stvari, pridobljene v gosteh, povrnejo, je uprizoriti še en potlač, ki mora po vrednosti razdeljene posesti vsaj recipročno ustrezati prejšnjemu. Če ni tako, gostiteljev status in ugled močno padeta.

“Kot pri kuli tudi pri Kwakiutlih bolj ali manj vsak posameznik sodeluje pri medplemenskih potlačih in vsak od njih ima za goste ali gostitelje omejeno število posameznikov istega socialnega ranga. In kot pri prestacijah tipa dar je dobljene predmete nujno sprejeti, oddati in vrniti. Običajno, ni pa nujno, se potlač priredi ob pomembnih dogodkih v človekovem življenju; rojstvu, iniciaciji, sklenitvi zakonske zveze: zaznamuje aktivnosti ob menjavi statusa ...” (Barnow 1982: 77).

Najpogosteje so rivali v potlaču poglavarji dveh ali več klanov. Nezmožnost enega prispevati enak delež, kot so ga drugi, ima za posledico razvrednoten ugled celotnega klana. “Rivali se bojujejo le s posestjo” (Boas 1953: 333; prim. tudi Benedict 1968: 136). Najboljši udeleženec potlača je tisti, ki mu uspe razdeliti ali uničiti toliko darov, da mu jih ne morejo vrniti.

Linton je poreklo potlača iskal v “ceremoniji, prirejene za pridobitev delovne sile, ob priložnostih ... gradnje velikih hiš in totemskih polov.²⁷ Kasneje naj bi se razvil v obliko tekmovanja in sredstva doseganja statusa skupin v tribalni in posameznikov v klanski hierarhiji. Potlač je odpravil medvaško rivalstvo in služil za nadomestek vojne.” (Linton 1961: 631.)

Družbeni prestiž osebe ali skupine ni dan in trajen. “Edini način za doseg moči in prestiža je uprizoriti potlač” (ibid.: 628). Linton je, skladno z Boasovo in lastno evidenco, potlač definiriral kot “kompatitivno gostijo /feast/ elaboriranega značaja, v kateri se bogastvo ceremonialno razstavlja, razdeljuje in često uničuje s simbolnim pomenom pozornosti vzbujajočega trošenja” (ibid.). Predmeti potlača so izven svojega kroga obredne distribucije skoraj ničvredni. Lahko pa opravijo pomembno vlogo kot dota ali možitveno darilo sorodnikov.

Mauss (njegova definicija potlača je bila že predstavljena) je na podlagi evidence Indijancev Činuk potlač prevedel kot “hraniti /to feed/, trošiti ...” (Mauss 1982a: 17), iz jezika Indijancev Haida pa kot “ubiti bogastvo” (ibid.: 18). Potlač je obredno-razsipniški po načelu vračanja v večji meri s ciljem “vzpostaviti hierarhijo med rivali.” (ibid.). V vseh prestacijah tipa potlač se srečujemo z dvema osnovnima elementoma: “dostojanstvo, ugled in mana, ki jih nosi bogastvo, in absolutna obveza vračanja darov pod grožnjo izgube te mane, te avtoritete ... in izvora bogastva, ki ga predstavlja ta avtoriteta sama” (ibid.: 22-23).

ZAKLJUČEK

Povzemimo zdaj, kam nas je vse to pripeljalo. Kje je skupni imenovalac mane, dara, kule in potlača? Tako v relacijo kot v logični krog te fenomenološke tipe povežejo njihove osnovne skupne podmene: recipročnost, premestitev sovražnosti in nenevarno sproščanje socialnih napetosti ter definiranje socialnih statusov in korespondenčnih vlog. In kje je spet skupni in križni imenovalac teh podmen? Vse so strukturno povezane, kar tvori okvir za kontinuiteto in prediktibilnost, h kateri prispevajo; taisto kontinuiteto in prediktibilnost, ki je bila na delu pri trojici magija, religija, znanost, ki tvori osnovne premise reda.

S tem, da smo mano povezali s kontekstom, v katerega je vpeta, in prikazali, kako ta kontekst vzdržuje socialno stabilnost, pa je opravljena šele polovica naloge. Vemo, kaj ideje tipa mana v določenih družbah pomenijo, na kaj se vežejo in kako učinkujejo, nismo pa še prišli do njenih pravil. Toda: če so pravila nekje, potem morajo biti povsod.

Cassirer je mano štel za elementarno mitsko idejo, za njeno primarno obliko. Mana se praviloma pojavlja na mestih "nezmožne ostre ločitve med fizičnim in psihičnim, med duhovno-osebnim in neosebnim ..." (Cassirer 1985: 86, prim. tudi ibid.: 156) in zaznamuje to fluidnost, kar onemogoča predmetno opazovanje. Predstavlja le vtis, okus, "akcent, ki ga daje mitsko-magijska zavest" (ibid.: 87). Tako mana s svojim pandanom tabujem ne more sprožati tako kompleksnih institucij, kakršna je religija (kakor je mislil npr. Marett in mnogi drugi). Isto velja za kategorijo svetega. Mana le urejuje kavzalni odnos in "totaliteta kavzalnih odnosov tvori empirično realnost" (Cassirer 1957: 69). Prototip te empirične realnosti, "življenje samo ... kaže predanimistični značaj ... in se izgublja v reprezentacijah ... neosebne, splošne moči ..." (ibid.: 71).

Dilemo, ali mana predstavlja vse ali nič ali morda kar oboje, je poskušal razrešiti strukturalizem. "O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati" (Wittgenstein 1960: 189). Zadnji stavek Wittgensteinovega *Logično-filozofskega traktata* je konsistenten z v njem predstavljeno teorijo logičnega pozitivizma, ki se od strukturalizma loči v osnovni premisi. Logični pozitivizem trdi, da filozofija ne more predstavljati teorije, temveč le realnost. Strukturalizem pa izhaja iz obratne predpostavke – realnost (empiričnost) je le teorija, ki mora biti filozofska.

Poleg Durkheima in Maussa je tretji člen "francoske zveze", Levi-Struss, Maussov zaključek analize haua vzel za svoje izhodišče. "Tako hau kot mana je le subjektivni izraz zahtev po neki neopaženi totaliteti ..." (Levi-Strauss 1982: 52). Pojem mane pripada kategoriji misli, ne kategoriji realnosti. Kavzalnosti real-

²⁸ *O multi stopnji simbolizacije prim. Barthes 1990: 189-191.*

nosti ne poveže intervenca mane, temveč "neka globlja raven misli" (ibid.: 53), simbolna misel. Predmetnost je obstajala pred njeno zaznavo, ki je kontinuiranega značaja, in preden se je zaznavi te predmetnosti pridružil jezikovni izraz. Pomen pa ima značaj diskontinuitete. Ko je univerzum dobil pomen, nam ni bil nič bolj znan. To dalje pomeni, da sta se "kategoriji označevalca in označenca vzpostavili sočasno in vzajemno kot komplementarni celoti ..., toda spoznanje kot intelektualni proces poistovetenja določenih aspektov označevalca na eni in označenca na drugi strani ... njuna nujna komplementarnost, je napredovala zelo počasi" (ibid.: 54).

Izven tega pa obstajajo tudi stvari, ki se kažejo kot presežek pomena. Kaj storiti s presežkom pomena, s presežkom označenca? Po zakonih simbolne misli "... se porazdeljuje med že znane zaključene pomenske strukture" (ibid.: 55), med že učvrščene komplementarne odnose označevalca in označenca, znake. "Mislimo, da pojmi tipa mana, pa naj si bodo še tako različni, ko jih opazujemo v njihovi najsplošnejši funkciji (ki se ... ne izgubi v naši mentaliteti in naši obliki družbe), predstavljajo prav ta plavajoči označevalec, ki predstavlja pogoj vsake končne misli ..., čeprav ga je znanstveno spoznanje zmožno, če že ne izčrpati, pa vsaj deloma disciplinirati." (Levi-Strauss 1982: 56.)

Kot smo videli, je mana lahko vse: moč in akcija, kakovost in stanje, predstavlja abstraktno in konkretno. "Ali ni tako, ker hkrati ni nič od vsega tega, temveč je enostavna oblika, ali točneje, simbol v čistem stanju in tako primerna za opis kakršnekoli simbolne vsebine ... je preprosto nulta simbolna vrednost."²⁸ (Ibid.). Ta nulta simbolna vrednost je "primerljiva z lingvističnim pojmom nulti fonem, ki nasprotuje vsem drugim fonemom ..., s tem da nima nikakršne diferencialne odlike, niti neke stalne fonetske vrednosti. Funkcija nultega fonema je v tem, da je v nasprotju z odsotnostjo fonema." (ibid : 57). Oblike tipa mana so "oblike tipa nič ... nimajo nobene notranje lastnosti, razen te, da prispevajo pogoje, predhodne obstoju družbenega sistema, od katerega so odvisna, in s svojo prisotnostjo, ki sama po sebi nima pomena, dopuščajo vzpostavljanje sistema kot totalitete" (Levi-Strauss 1989: 159).

SKLEP

Vse, kar obstaja, in vsako izjavljanje o tem obstoju nosi s seboj mano, neubesedljiv, nepredstavljen presežek pomena, ki je konstitutiven za vzpostavitev vzajemnosti členov označevalske verige, strukture, za tvorjenje znaka, kot enotnosti označenca in označevalca. Hrbtna stran ireduktibilnosti mane je ireduktibilnost resnice, nezmožnost polnega pomena. Absolutna

refleksija ni mogoča, saj točka, iz katere govorimo, nikoli ne soupada s točko našega izrekanja, ali po Heglovo: ni nevtralne občosti; ali po Kantovo: o vsem ne boš govoril. Metagovorica kot obča resnica jezika je nezmožna. Vsak govorni jezik dopušča reflektivna nakazovanja o neizrečenem. Ni prostora neizgovorjenega, od koder se podeljuje pravi pomen.

Dodatni, prazni označevalec mane je točka nesmisla, ki podeli polju smisla njegovo konsistenco; ga prešije. "Šiv ... je odnos manka do strukture" (A. Miller 1981: 262). Brez točke nesmisla, ki je mitska, brez samonanašajoče se točke iracionalne avtoritete se pomensko polje nekega znaka ne bi stabiliziralo in pomenjalo. Kot simbolno omejuje realno in ga vzvratno konstituira. Realizacija je možna le v omejevanju. Ima status diskontinuitete, ki je posledica vdora simbolnega (prim. Žižek 1980, Žižek 1985, Žižek 1988). Od tod Sausserjeva trditev, da je bistvo komunikacije nesporazum, Jakobsonova poetična instanca, Freudove sanje in nezavedni spodrsaljaji, Levi-Straussove umetnosti, miti in estetike, Lacanov object a; in od tod – želja.

Mana je pogoj delovanja simbolne misli, ne ostanek učinka empiričnosti, in ne, kot je mislil Levi-Strauss, učinek smisla, ampak samo evocira njegovo odsotnost. "Nanos-na-nič s svojo predhodnostjo šele omogoča nanos-na-nekaj" (Žižek 1980: 196). Dalje, med željo izrekanja in izrekanjem samim je vedno neki razkorak, kar omogoča drsenje označenca pod označevalec, njun zasuk in vedno novo kombinacijo enkratnih prešitij – razlog prepletanja metafore in metonimije, sinhronije in diahronije, nezavednega in zgodovine – vzpostavitve strukturne mreže, tudi pomenke (prim. Žižek 1980, Žižek 1983, prim. tudi Leach 1982a).

Mana ponazori, da vse, kar obstaja, so razlike. Vse razlike imajo eno skupno točko – v tem, da so razlike, so si podobne.

Skratka, "derriere tout sens il y a un non-sense" (Yalman 1973: 71). Mana predstavlja izraz, ki označuje vse, kar se nahaja izven pomena, kar uide razlagi na podlagi spoznanja, kar na objektu ni zvedljivega na njegovo uporabno vrednost. V tem smislu označuje vse elemente nereda, diskontinuitete, neprediktibilnosti in s tem postavi mejo, do kam red sega in od kod naprej ga ni več. Omejuje ga kot njegov imanentni skupni imenovalec protipomenov in mu s tem dodeli mesto, še več, vzpostavlja ga za nazaj. "Univerzum je bil poln pomena, preden se je vedelo, kaj pomeni" (Levi-Strauss 1982: 54); oz. "pred prihodom nadnaravnih bitij je na svetu vladal kaos" (Eliade 1973: 65).

Funkcija pojmov tipa mana, kot se nam kaže v tem kontekstu, je vzpostavitev simbolnega polja, natančneje, njegovega roba in s tem konstitucija reda. Ta red pa, kot noben red, ni utemeljen. Ni empiričnih in racionalnih, preverljivih razlogov za njegovo spoštovanje. Edini varuh reda mane je njen stalni

spremljevalec tabu. Tisto, kar si želimo, je mana. Tisti, ki si ga želimo, ima mano. Tisto, kar nam to željo prepove, je tabu. Večja kot je želja, večja je prepoved – večja kot je mana, večji je tabu.

In na tem mestu se z mano povezane reči prevzaprav šele dobro zapletejo.

LITERATURA

- CAZENEUVE, Jean 1986 (1971): **Sociologija obreda**, *Studia Humanitatis*, ŠKUC - FF, Ljubljana.
- CODRINGTON, Robert Henry 1953 (1891): *Mana*, v: Mead, M., Calas, N. (ur) 1953. **Primitive Heritage**, Random House (str. 395-398), New York.
- DURKHEIM, Emile 1976 (1912): **The Elementary Forms of Religious Life**, George Allen and UNWIN, London.
- EVANS-PRITCHARD, E. (1965): **Primitive Religion**, Claredon Press, Oxford.
- FIRTH, Raymond 1967 (1940): *An Analysis of Mana*, v: **Tikopia Ritual and Belief**, (str. 174-194), George Allen and UNWIN, London.
- FRAZER, James 1977 (1911): **Zlatna grana**, BIGZ, Beograd.
- FREUD, Sigmund 1973 (1913): *Totem i tabu*, **Odabrana dela Sigmunda Frojda**, Vol. 4, Matica Srbska, Novi Sad.
- HERTZ, Robert 1973 (1909): *The Pre-eminence of the Right Hand, A Study in Religious Polarity*, v: Needham, Rodney (ur) 1973, **Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification**, (str. 3-31).
- LEACH, Edmund 1982a (1970): **Klod Levi-Stros**, Prosveta, Biblioteka xx. vek, Beograd.
- Levi-Strauss, Claude 1982 (1950): **Uvod u delo Marsela Mosa**, v: Mauss, Marcel, 1982, (str. 11-58).
- MALINOWSKI, Bronislaw 1955 (1948): **Magic, Science, and Religion**, Doubleday Anchor Books, New York.
- MALINOWSKI, Bronislaw 1979 (1922): **Argonavti zapadnog Pacifika**, BIGZ, Beograd.
- MAUSS, Marcel 1982, 1982a: **Sociologija i antropologija I, II**, Prosveta, Biblioteka xx. vek, Beograd.
- ŽIŽEK, Slavoj (1980): **Hegel in označevalec**, Univerzum, Ljubljana.