

Koncepti tipa mana: njihovo mesto in čemu služijo

KARMEN ŠTERK

POVZETEK

Besedilo s tem naslovom predstavlja enega centralnih socialno-antropoloških konceptov v pristopih k analizi kozmologije ter, širše vzeto, sistema miselnih podmen t. i. primitivnih ljudstev. V uvodnem delu je mana predstavljena kot in kakor izhaja iz sistemov religije in magije, ter v povezavi z koncepti dar, kula in potlač. Sledi kratka ponazoritev antropoloških razlag, ki do strukturalizma Levi-Straussa niso bile pretirano uspešne v tem, da bi teoretsko izčrpale in/ali sintetizirale vse implikacije in etnografske specifičnosti konceptov tipa mana. Šele z Levi-Straussovo uvedbo metod teoretske lingvistike in kasnejšim psihoanalitskim pristopom se mana kaže kot enovito mesto v sistemu, kot pogoj delovanja simbolne misli in primerljivo z mestom, ki ga znotraj lingvistične teorije označevalca zaseda t. i. plavajoči označevalec, in z mestom objekta - razloga želje znotraj lacanistične psihoanalize.

ABSTRACT

MANNA TYPE CONCEPTS: THEIR POSITION AND PURPOSE

The text with the above title presents one of the central socio-anthropological concepts in approaching the analysis of cosmology and, in a wider context, the system of mental hypotheses of the so called primitive peoples. In the introduction manna is presented in accordance with religious and magic systems, and in relation to the concepts of gift, kula and potlach. This is followed by a short demonstration of anthropological explanations which, until Levi-Strauss' stucturalism, were not very successful in theoretically exhausting and/or synthesising all the implications and ethnographic characteristics of the manna type concept. Only with Levi-Strauss' introduction of theoretical linguistic methods and subsequent psycho-analytical approach, manna appears as a uniform position in the system and as a condition for the activity of symbolic thought, comparable with the position which, in linguistic theory, is occupied by the so-called floating marker, and with the position of the object - the desire motive in the lacanist psychoanalysis.

Ukvarjanje s primitivnimi družbami sodi v železni repertoar socialne antropologije in jo s svojo izrazito heterološko nocijo 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 nekem višjem nivoju celo sintetizira. To besedilo naj predstavlja dejanskost možnosti te sinteze.

Osnovno hipotezo je moč formulirati v stališču, 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 neka 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 morda najlažje slediti skozi tiste koncepte, kateri 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.

Koncept mana je predstavljen kot so se skozi zgodovino discipline nizali 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 našemu zanimanju. Analiza pojma mana se tako prepleta z razdelavo konceptov dar, kula in potlač.

KOZMOLOŠKI SISTEMI

Razločne demarkacijske linije med primitivnim in modernim na nivoju 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 grobih razlik je ta, da se neke družbe sistemsko vzpostavijo na sorodstveni, druge pa na teritorialni osnovi; v obeh primerih pa imamo opravka z 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 strukturi.¹

Kako pa je s tem na nivoju kulture, na nivoju 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 soci-

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 una, imanentno vsemu človeštvu, potem razprava o sorodstvenem in teritorialnem principu dokončno postane zgolj sekundarnega pomena.

alna antropologija dala naziv primitivna religija in je v ta naziv vključila vse kreacije človeškega duha in domišljije.²

Zgodovina sociologije in socialne antropologije je polna poskusov izoblikovanja splošne teorije religije (npr. Freud, Weber, Durkheim) in, konsekventno, teorije primitivne religije (npr. Frazer, Radin, Evans-Pritchard). V glavnem se antropologi ob pomankanju 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 se nahajajo 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

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 je 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 kon-

² Zaradi vsesplošnega 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. Ostale kozmološke sisteme predstavljajo mitološki, obredni ter magijski in čaroverski sistem. V istem pomenu so besedo kozmologija uporabljali že Durkheim (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 antropologi, npr. Spencer in Gillen v Aboriginalnih družbah (prim. Eliade 1973) in Evans-Pritchard v obnliki Afriki (prim. James 1964 : 443).

⁴ V tem smislu so nekateri religijske sisteme poskušali razlagati z večstopenjskim idealno-tipskim 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 večstopenjski model sestavljajo: primitivna, arhaična, zgodovinska, zgodnje moderna in moderna stopnja (prim. Belah 1972 : 33).

ceptoma 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

SVETO IN NEČISTO

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

Osrednje mesto Durkheimovega religijskega sistema zavzema pojem svetega 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 Robertsona Smitha, 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 določeni 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, združuje vse svoje pripadnike (Durkheim 1976 : 47)."

Vsekakor pa velja na tem mestu omeniti morda le še Freudovo pojmovanje svetega, ki v osnovnih obrisih odgovarja 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 štejem

⁵ Tako Evans-Pritchard že v osnovi izključi relevantnost vsake diahronne analize in s tem tudi evoliucijske 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 nadalje razdeli na intelektualistične in emocionalistične teorije (prim. Evans-Pritchard 1965 : 4). Omenjenim trem modelom razvrščanja teorij o religiji se seveda pridružuje še vrsta drugih. Za osnovne prim. Pavičević 1988; Spiro 1966; Voget 1975; itd.

⁶ Od tu t. i. krožna definicija svetega (prim. ibid : 37). "Sveto je tisto, kar je bogovom 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. hagnos (lat. sanctus in sacer?) - 1. posvečen, svet, čist;
2. častljiv;

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, veren, vesten, naraven.

Po Chantreinu. 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).

za samoumevno" (ibid : 90). Sveto kot najvišji argument, kot neprizivna avtoriteta, ne trpi ugovorov ali dvomov.

Tako kot se vse stvari delijo na svete in profane, tudi v svetem samem obstaja nek razcep. Na eni strani so tu zastopane od boga ljubljene stvari, ki sprožajo reakcije spoštovanja in hvalečnosti, 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 sta bila že predstavljena. Kateri pa so vidiki nečistosti, ki tvorijo meje definicije sistema reda in predstavljajo njegovo nevarnost? Najprej je tu vse nenavadno, nenaravno, kar je že v samem jedru sumljivo in vzbuja tesnobo. Sem sodijo tudi redki pojavi. Nadalje 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 prenešana 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, ki izhajajo iz vloge, ki jo imajo kot nosilci manj pomembnih statusov.⁸

Zgoraj podani klasifikaciji vsebine nečistega je treba dodati njeno formo. Nečistost ni le pomenskega značaja - ima strukturo mreže pomenov. Vsak prehod in vsaka meja te mreže, tako zunanja kakor vse notranje, ki pomene nečistosti ločijo med seboj, so prav tako 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 bolj ozko 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 omembe vredne. "Napredek" je pripomogel le k preemstitvi 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 ekspe-

⁷ Na podlagi te distinkcije se je kasneje razvil še en kriterij klasifikacije religije na primitivno (z nedefiniranimi 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 ... Vsak posameznik ima več statusov ... je izraz številnih vzorcev ... Status posameznika predstavlja vsoto vseh 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)".

rienci. Tylor je ustanovil etnologijo, Robertson Smith je ustanovil socialno antropologijo (Douglas 1966 : 14)." Socialna antropologija lahko razkrinka napredek.

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

Red je kulturno definiran, kakor tudi vsa odstopanja od tega reda. Oba imata strukturo mreže pomenov; pozitivnih in negativnih, ki so hierarhizirani. Vsaki kulturi odgovarja neka družba kot (naj za 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, anomalčno, benigno tisto, kar ne ustreza pričakovanjem v zvezi z vlogami nosilcev družbenih statusov, a posteriori. Šele od tu naprej se odčituje ali je 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 le nearbitrarna definicija reda, temveč tudi definicija normalnosti. Vsak odklon je definiran kot negativen.

Pridemo torej do opozicije 'nearbitraren red : odklon' in '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 kulture, reda, normalnosti in specialnosti. Ob izmenjavi definicij red stvari razpade. 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, konsekvntno, pomanjkljiv vernakular. Tudi konteksti so si tako zelo različni, da niti kontekstualni prevod terminov ne rezultira v pomenu, v katerem je le-ta uporabljan v primitivnih družbah. Edina rešitev je mnogokrat le deskripcija.

Razmejitve magije in religije je izjemno subtilnega značaja; dandanes je obveljal splošni konsenz, da je vsako jasno ločnico med njima nemogoče začrtati. V obeh so na delu istorodni 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 ob posedovanju določenega visoko specializiranega znanja empirično nepreverljivo vpliva na potek naravnih dogodkov in stanj (prim. Leach 1964a; Evans-Pritchard 1976; 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 razdelili magijo 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, prerošтво 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 hrbtna 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 zlohотно, nujno zavestna priučena tehnika. Silno splošno 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 antropologov 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. Hkrati pa je potrebno upoštevati, da je v antropologiji bazično opredelitev magije kot "brezplodne veščine in lažne znanosti" (Frazer 1977 : 20), ki ne upošteva osnovnega logičnega načela kavzalnosti, moč ponovno ovrednotiti na osnovi tistega, čemur se v lingvistični teoriji reče performativna razsežnost govornice. Magijska izjava je v svoji osnovi performativ; s tako izjavo stvari ne opišemo ali jo povzročimo, temveč že z izjavo samo nekaj napravimo (prim. Austin 1990).

SKLEPI

Nezadnje postane prezentno, da so sistemi magije, religije (pa tudi znanosti) le različne, in s stališča socialne antropologije popolnoma enakovredne metode in oblike vzpostavljanja reda. Vsak red je slab; a vsak red je boljši kot nered. Red kot strukturna 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 prepre-

⁹ "Witchcraft" se običajno prevaja s termini 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 vzgledu M. Maussove definicije magije (prim. Mauss 1982 : 61-248)) uporablja sistemsko, tj. kot sistem verovanj, praks, institucij in oseb.

¹⁰ "Sorcery" je negativna, malevolentna magijska tehnika, ki temelji izključno na verbalnem uroku, s ciljem prizadejati nekomu fizične bolečine. Zaradi težav in možne zmede, ki bi jih vneslo slovenjenje izraza (običajno se sloveni kar z izrazoma čaranje, čarovništvo (prim. Južnič 1987)), se v tekstu uporablja 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 magije 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.

čuje dezintegracijo, anomijo in kaos. Racionalno, logično in normalno je tisto, kar je definirano, ima svoj pomen 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, pa naj si bo empiričen, magijski ali kakršenkoli pač, povezuje kulturo v enotno, smiselno celoto interakcij.

Ostalo je bolj ali manj etnocentrizem.

MANA

Če bi poduk zadnjega stavka Wittgensteinovega Logično-filozofskega traktata resno upoštevali, bi morala biti antropološka evidenca na temo mana sila 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 vsepacifiški 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 ničemer, 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: samostalni 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 ostala nadnaravna nepersonificirana bitja, njihovi zakoni, kodificirani v običajih, in mesta ter predmeti, ki so z njimi v neposredni povezavi, in hkrati predstavljajo vir preživetja (npr. lovišča, ogenj, na katerem se pripravlja hrana, rodovitna zemlja ipd). Manjši del mane posedujejo dobri lovci in uspešni bojevniki; izredni, a vendar pogosti pojavi (npr. grom); dostopna, a vzvišena ali redko obiskana mesta. Najmanjši del mane,

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).

če sploh, pripada neuspešnežem, socialno depriviliranim osebam (ženske, otroci) in bolj ali manj neuporabnim ali vsakdanjim stvarim.

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 Iroquezi), wakan (pri Sioux Indijancih), manitou (med Algonkini), pokunt (pri Shoshonih), nanala (pri Kwakiutlih), sagana (pri Haidih), arungquiltha (pri avstralskih domorodcih) itd.

Omenjeni koncepti tipa mana naj bi predstavljali univerzalen okvir in osnovo vseh religijskih in magijskih sistemov v primitivnih družbah. Pristopi antropologov k tem konceptom so mnogoteri in najboljša metoda za pojasnitev skrivnosti je v kratki obnovitvi nekaterih najpomembnejših prispevkov. Vsem težavam navkljub se je antropologija na primeru pristopa 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 je, nasproti verovanjem v Tylorjeve posebjene 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 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 totemskih principom kot prvo obliko pojma moči, ni omejil njene vseprisotnosti. Pri Dakota Indijancih "wakan odgovarja pojmu mane in moč ga je prevesti kot veliki duh" (Durkheim 1976 : 192). Wakan ni izključno fizična energija, je načelo univerzalnega pojasnjevanja. "Celotno življenje je wakan (ibid : 193)." Življenje pa je treba 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 stvarim. Služi za pojasnjevanje vseh dogodkov, ki so dovolj pomembni, da se o njih razmišlja.

¹³ Tylorjeva teorija 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 predstavljal 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 (nekateri 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 s njenim negativnim aspektom - tabujem predstavljal 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, predvsem 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 predanimistični (oz. animatistični) koncept. "Mana je vse tisto, divjaku relevantno, in povroča vse zares pomembne dogodke v domeni svetega. Potemtakem je mana ... bistvo predanimistične religije (ibid : 20)."

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 mana ... 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)." Poreklo te moči izhaja iz totemskega principa, s svojo vsebino - tabujem in s svojim čulnim obeležjem, formo - totemom. Totem ni le simbol mane in boga, je tudi simbol družbe. Moč mana 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 istorodnih besed, ki pomenijo srce, zavest ipd. (prim. ibid : 265). To pomeni, da med idejami brezosebne moči ter pojma notranjega mentalnega življenja, duše, obstaja nek odnos sorodnosti. Tu se Durkheim kategorično loti razrešitve dileme "Tylor : Marett" in ugotavlja, da v bistvu tu ne gre za dva različna procesa, temveč za dva 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 na 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 individualizirano mana, 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 mana. 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, "svojevrsna 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 odgovarjujočega 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 njegovala 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 ga vodi 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 darov? Odgovor na to Mauss poda skozi analizo 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. "Darovi.¹⁸ 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 nek dar, ki ga druga oseba potem izroči neki tretji, slednja drugi osebi povrne nek 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-a 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 bista, njegove duše: dar zadržati bi bilo nevarno in usodno 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 boljše čimprej znebiti. To postane še bolj očitno 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 se nahajajo drugje (Levi-Strauss 1982 : 44)." Obveza vračanja in sprejemanja darov je nezavedno prisilnega značaja.

Malinowski je imel o predstvah tipa mana popolnoma originalna prepričanja. "Vse teorije, ki imajo mano in podobne koncepte za osnovo magije, so popolnoma zgrešene

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 tekomovalnega 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 : 29-35, za kritiko tega pristopa, konkretno k analizi dara pa Frankenberg 1970 : 54.

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 v cilju pridobitve tujih dobrin ... največkrat označuje darovanje osebne lastnine" (Mauss 1982a : 26, 28). Vedno, ko se v tekstu pojavi ta beseda, je prevedena z besedo dar.

(Malinowski 1955 : 76). Codringtonov opis (Codrington 1953 : 395-398) vseobsegajoče, vseprisotne moči je označil kot popolnoma nasprotujočo 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 ostalimi 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). Magijo 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 kompatitivne izmenjave dobrin med prebivalci Trobriandskega arhipelaga, institucije, ki prežema in integrira vse socialne aspekte življenja domorodcev tega otočja v enovit 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 kompatitivnega elementa - dar v potlaču je vedno treba 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 padeč družbenega ugleda. Zato si vsakdo najprej prizadeva dobiti in nato izročiti kar najvrednejši predmet. Posebej prestižno je posedovati imenitnejši primerek

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

ogrlice ali zapestnice ter imeti kar največ pomembnih in močnih partnerjev menjave. "Vsak 'po naravi' ve, kakšno število partnerjev dovoljuje njegov rang. Dober primer 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). 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 usmerjevanju teh predmetov, ki težijo k povratku na začetno mesto ..., bi ta pojav bil na zanimiv način istoveten s ... hau 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 nadalje 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 ... odnešeni ... (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 Mauss ugotavlja: 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 dve podobnosti, ki ju lahko imamo za osnovni. Prvič, individualizacija in personifikacija daru, njegov vpliv na trenutnega lastnika: ali nosi s seboj in sam na sebi prestiž, ali pa magijsko moč prvega lastnika; v obeh primerih se je stvari treba 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 kula kroženja na Trobriandih vzdržijo test logičnega kroga hau pri Maorih. Na istem etnografskem področju - Polineziji, ki pa ni vključen v prstan kula, 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 razlag teh konceptov botroval generaliziran Codringtonov opis in raztezanje ter tehniciziranje te generalizacije na druga etnografska področja.²¹

²⁰ Bakrene plošče, pri potlaču nadvse 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).

²¹ "Vse oceanske skupnosti nimajo skupnega mana koncepta (Firth 1967 : 174, 175).

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 miselnimi 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 mogoče 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 konkretno situacijo, 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 zaključí, da so "vse konotacije mane kot izvzetega principa ... vse metafizične abstrakcije ... le plod antropološkega dela. Tikopijec je zadovoljen s konkretno deskripcijo rezultatov in aktivnosti in na naravo teh aktivnosti ne glede 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 imenovallec, 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 izpostavitve nezmožnosti prevoda besede, saj mora pokrivanje predmetnosti izhajati iz konteksta uporabe besede; to pa pomeni ne le, da je besedo potemtakem treba locirati v ostale 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 mana, v kateri se rezidualne kategorije ne bi imele za njen nepomemben ostanek.

Pomembno pa je tudi pripomniti, da Firthova kritika prejšnjih 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 vendar prav tako nemogoča, kot je na istih osnovah nemogoča splošna teorija o letih.

BOASOVSKA ŠOLA

Prispevek Boasovske šole v ameriški antropologiji je variacije na temo mana dodatno zapletel. Sapir je verovanja v kozmične moči (mano) označil kot poglavitni tip

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).

religijskih verovanj.²³ (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. Vdor te moči v človeka se običajno zgodi 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 individualiziran z lastno, lokalno, različico mane in s tem z različnim odnosom do klanskih tabujev. Zato se tisti, ki klanu ne pripadajo in torej "njihovega vedenja ne usmerja lokalna mana, lahko brez nevarnosti zase in za 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 politično 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 pokazala, da ima mano.

Tudi Linton ugotavlja, da je mani podoben koncept moč najti na mnogih etnografskih področjih, a ne tako temeljito sistematiziranega, kot je temu primer v Polineziji. Tu je mana razvita v logično-filozofski koncept, kateri vse manifestacije superiornega zvede na isti skupni imenovalcec (prim. ibid). Mana je popolnoma brez duše in je brezčutna. Je od nekdaj 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 ostale 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 nezdružljivo 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. Polinezijski takih subjektivnih zaznav za mano nimajo. Njena prisotnost je nezaznavna, dokler niso vidni učinki, "kot ne moremo vedeti, ali je skozi žico napeljana električna napetost, 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 tabu 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

²³ Druga dva tipa sta: verovanje v bogove in verovanje v duhove (animizem), ki ga je Sapir označil kot "kritično nezadosten temelj Tylorjeve vsesplošne teorije religije" (Sapir 1958 : 349, 352).

posameznik in skupnost poseduje določeno količino duhovne moči, ki jo je moč pridobiti zase z uspešnim vojskovanjem, s shranjanjem glav ali skalpov ubitih ... (ibid)."

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

POTLAČ

V literaturo je termin potlač na primeru plemena Kwakiutl Indijancev²⁵ iz severozahodne Amerike uvedel Boas in ga označil za "distribucijo posesti ... s pglavitnim principom obrestne naložbe" (Boas 1953 : 330). 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.

Edini način, da se stvari, pridobljene v gosteh, povrnejo, je uprizoriti še en potlač, ki mora po vrednosti razdeljene posesti vsaj recipročno odgovarjati prejšnjemu. Če temu 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 kot 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, sklepu zakonske zveze: zaznamuje aktivnosti ob menjavi statusa ..." (Barnouw 1982 : 77).

Najpogosteje so rivali v potlaču poglavarji dveh ali več klanov. Nezmožnost enega prispevati isti delež, kot so ga drugi, potegne za seboj 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, prirejeni za pridobitev delovne sile, ob priložnostih ... gradnje velikih hiš in totemskih polov.²⁶ 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, definiral potlač 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 le vršijo pomembno vlogo kot dota ali možitveno darilo sorodnikov.

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 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.

Mauss (njegova definicija potlača je bila že predstavljena) je na podlagi evidence Činuk Indijancev potlač prevedel kot "hraniti /to feed/, trošiti ..." (Mauss 1982a : 17), iz jezika Haida Indijancev 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

Kam nas je vse to pripeljalo. Kje je skupni imenovalc mane, dara, kule in potlača?

Tako v relaciji kot v logičen 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 imenovalc 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.²⁷

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, verjemimo vendar Tylorju: če so pravila nekje, potem morajo biti povsod.

²⁷ Zanimivo je izpostaviti še en vidik, ki stvari zaplete na način, ki odpira novo polje interpretacij konceptov dar, kula in potlač. Levi-Strauss (1969) namreč zapiše, da je menjava žensk med družbenimi skupinami (torej eksogamija) prototip vseh menjav, ki temeljijo na recipročnosti (torej prestacij). Dobrine, distribuirane v instituciji potlača, izven te institucije nimajo prave vrednosti z izjemo ene: kot dota pri sklepanju zakonske zveze. Nadalje je na nekaterih etnografskih področjih "... poroka dekleta nujno spremljana s potlačem" (Levi-Strauss 1969 : 63). In če je potlač "totalna prestacija tekmovalnega tipa" (Mauss 1982a : 19) in je dejstvo, da "sistemi prestacij rezultirajo poroko" (Levi-Strauss 1969 : 67), potem je prekrivanje vsaj zanimivo. Toda, primer prestacije tipa kula ni tako zelo samorazlagalen, saj vendar v kuli krožijo le školjke. Na voljo sta dve možnosti izbire: ali kula ni prestacija, kar bi za bila neprimerno bolj enostavna ugotovitev, ali pa upoštevamo bolj ali manj univerzalen izrek za priložnosti, ki so, kot je ta, primerno zapletene - *cherchez la femme*. Argonavti namreč iščejo prav te. Kula je oblika dvorjenja. Moški, čeprav ni lep, je zaželen, saj ima uspeh v kuli (prim. Malinowski 1979 : 372). Tudi partnerju v kuli je potrebno na nek način, z magijo, dvoriti, še prej pa je od ekspedicije potrebno odvrtiti vse nevarnosti. Te nevarnosti posebej ženske in odpravijo se z magijo. Čeprav se za dobršen del trobriandske magije veruje, da jo poseduje moški, izhaja iz ženske (prim. ibid : 351-370). Ženske so tako vir nevarnosti, kot tudi sredstvo za odpravo le-te. V vsaki menjavi predmetov kule "en človek prevzame moško vlogo in drugi žensko ... menjava zgotovi temporalno povezavo s predmetom - edimim 'otrokom', ki je po nativni filozofiji lahko pripisan moški vlogi v prokreaciji. Ta 'otrok' je produkt 'poroke' predmetov kule (McDougall 1975 : 80-81)." Matrilinearni Trobriandci namreč zanikajo vsako vlogo moškega v biološki reprodukciji in kula simbolno substitira to moško nepomembnost. Simbolizira zakonsko zvezo: partnerstvo v kuli zahteva lojalnost in predpostavlja visoko stopnjo zaupanja; ko je enkrat vzpostavljeno, traja do konca aktivnega življenja; zajema ne le izmenjavo predmetov, temveč implicira odnos vzajemnih pravic in dolžnosti. "Otroci" te zakonske zveze so plod odnosa dveh moških, kot so otroci Trobriandcev, kot uči mitologija, plod odnosa dveh žensk. Opravičeni smo torej vsaj hipotetično možnega sklepa, da tudi ta tip prestacije vodi v vzpostavitev zakonske zveze, vsaj v njenem metaforičnem smislu.

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 pandansom tabujem ne more sprožati tako kompleksnih institucij, kakršna je religija (kakor je mislil napr. 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 razpravljati, bi morali 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.

Polg Durkheima in Maussa je tretji člen "francoske zveze", Levi-Staruss, Maussov zaključek analize hau 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. Kavzalnost realnosti ne poveže intervencna 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 nadalje pomeni, da sta se "kategoriji označevalca in označenca vzpostavili sočasno in vzajemno kot dve 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, kvaliteta in stanje, predstavlja abstraktno in konkretno. "Ali ni temu 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 (ibid).²⁸ 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

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

katerega so odvisna, in s svojo prisotnostjo, ki sama po sebi nima pomena, dopuščajo vzpostavljane 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 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 sovпада 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 jezik dopušča refleksivna nakazovanja o neizrečenem. Ni prostora neizgovorjenega, odkoder se podeljuje pravi pomen.

Dodatni, prazni označevalec mana je točka nesmisla, ki podeli polju smisla njegovo konsistenco; ga prešije. "Šiv ... je odnos manjka 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, je realizacija možna le v omejevanju. Ima status diskontinuitete, ki je posledica vdora simbolnega (prim. Žižek 1980, Žižek 1985, Žižek 1988). Od tu Saussurjeva trditev, da je bistvo komunikacije nesporazum, Jakobsonova poetična instanca, Freudove sanje in nezavedni spodrsrljaji, Levi-Straussove umetnosti, miti in estetike, Lacanov object a; in od tu - želja.

Mana je pogoj delovanja simbolne misli, ne ostanek učinka empiričnosti, in morda ne, kot je mislil Levi-Strauss, mrtvi rokav smisla, njegov učinek, ampak samo evocira njegovo odsotnost. "Nanos-na-nič s svojo predhodnostjo šele omogoča nanos-na-nekaj" (Žižek 1980 : 196). Nadalje, med željo izrekanja in izrekanjem samim je vedno nek 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 - vzpostavitev strukturne mreže, tudi pomenske (prim. Žižek 1980, Žižek 1983, prim. tudi : Leach 1982a). Mana ponazori, da vse, kar obstaja, so razlike (kakor in kot so strukturirane preko jezika).

Mana predstavlja izraz, ki označuje vse, kar se nahaja izven pomena, kar uide razlagi na podlagi spoznanja. 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 immanentni 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 je, kot se nam kaže v tem kontekstu, 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. Mana označuje nesimboliziran, neubesedljiv ostanek tistega, kar na objektu ni zvedljivega na njegovo uporabno vrednost. Je univerzalna, ker ime stvari nikoli ne stoji na mestu stvari same. Je objekt želje v svojem najčistejšem stanju. Tisto, kar si želimo, je mana. Tisti, ki si ga

želimo, ima mano.²⁹ Kar nam to željo prepove, je tabu. Večja je želja, večja je prepoved - večja je mana, večji je tabu.

In šele na tem mestu se stvari z mano pravzaprav dobro zapletejo.

VIRI

- Adamson, E. (ur) 1955. *Readings in Anthropology*. New York: McGraw-Hill Books Company.
- Ardner, Edwin. (ur) 1971. *Social Anthropology and Language*. London: Tavistock Publications.
- Austin, John. 1990. (1962) *Kako napravimo kaj z besedami*. Ljubljana: Studia Humanitatis, ŠKUC-FF.
- Banton, Michael. (ur) 1966. *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock Publications.
- Barnett, H.G. 1964. Potlach. v: Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. (p 531).
- Barnouw, Victor. 1985. *Culture and Personality*. Homewood: The Dorsey Press.
- Barre, Weston La. 1964. Animism. v: Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. (p 26-29).
- Barthes, Ronald. 1990. (1964) *Retorika Starih, Elementi semiologije*. Ljubljana: Studia Humanitatis, ŠKUC-FF.
- Belah, Robert N. 1972. Religious Evolution. v: Lidz, V., Talcott Parsons. (ur) 1972. (p 30-51).
- Benedict, Ruth. 1968. (1935) *Patterns of Culture*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Birnbaum, N. 1964. Religion. v: Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. (p 588-589).
- Boas, Franz. 1953. (1897) *The Potlach*. v: Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. (p 330-339).
- Boas, Franz. 1973. (1896) *The Limitations of the Comparative Method of Anthropology*. v: Bohannan, Paul, Mark Glazer. (ur) 1973. (p 84-92).
- Bohannan, Paul, Mark Glazer. (ur) 1973. *High Points in Anthropology*. New York: Alfred A. Knopf.
- Cassirer, Ernst. 1957. (1929) *The Philosophy of Symbolic Forms*, Vol. 3. New Haven and London: Yale University Press.
- Cassirer, Ernst. 1985. (1925) *Filozofija simboličkih oblik*, Vol. 2. Novi Sad: Biblioteka Theoria.
- Cazeneuve, Jean. 1986. (1971) *Sociologija obreda*. Ljubljana: Studia Humanitatis, ŠKUC-FF.
- Codrigton, Robert Henry. 1953. (1891) *Mana*. v: Mead, M., Calas, N. (ur) 1953. (p 395-398).
- Coser, Lewis A., Rosenberg Bernard (ur) 1969. *Sociological Theory*. Toronto: The Mcmillian Company.
- Crawley, Ernest. 1953. (1902) *The Undifferentiated Character of Primitive Society*. v: Mead, M., Calas, N. (ur) 1953. (p 29-32).
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger*. London: Routledge and Kegan Paul
- Durkheim, Emile. 1976. (1912) *The Elementary Forms of Religious Life*. London: George Allen and UNWIN.
- Eliade, Mircea. 1973. *Australian Religion*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Eliade, Mircea. 1983. (1976) *Okultizam, magija i pomodne kulture*. Zagreb: Biblioteka Zora, GZH.
- Eliade, Mircea. 1991. *Istorija verovanja i religijskih ideja*. Beograd: Biblioteke Karijatide, Prosveta.
- Evans-Pritchard, E. E. 1965. *Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1976. (1937) *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Firth, Raymond. 1963. *The Place of Malinowski in the History of Economic Anthropology*. v: Firth, Raymond. (ur) 1963. (p 209-227).
- Firth, Raymond. 1964. *Mana*. v: Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. (p 402-403).
- Firth, Raymond. 1967. (1940) *An Analysis of Mana: An Empirical Approach*. v: Tikopia Ritual and Belief. (p 174-194). London: George Allen and UNWIN.
- Firth, Raymond. (ur) 1963. *Man and Culture*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Firth, Raymond. (ur) 1970. *Themes in Economic Anthropology*. London: Tavistock Publications.
- Fortune, R. F. 1963. (1932) *Sorcerers of Dobu*. London: Routledge and Kegan Paul.

²⁹ Tu lahko antropološki koncept mana eksplicitno navežemo na koncept teoretske psihoanalize; objekt petit a. Namreč: "Že preprost 'čut' nam pove, da odgovor, ki na vprašanje 'Zakaj me imaš rad?' navede natančno definirano listo, deluje kot groba, posmehljiva žalitev, kot direktna negacija ljubezni, da je z njim drugi 'objektiviran', zničen kot subjekt. Edini pravi odgovor je 'Sam ne vem zakaj, nekaj je v tebi, neki X, ki čudežno obarva vse tvoje lastnosti ...' - k 'pravi' ljubezni spada občutek, da bi osebo še vedno ljubili, tudi če bi se spremenile vse njene pozitivne lastnosti. Drugače povedano, ljubljena oseba je nekako 'postavljena v brezno', vse njene 'pozitivne' lastnosti so podvržene 'transsubstanciaciji', zažarijo na podlagi neke neutemeljive praznine, so zgolj 'pozitivacija' te praznine, tega X (katerega lacanovsko ime je kajpada objekt petit a) (Žižek 1987:124).

- Frankenberg, Ronald. 1970. *Economic Anthropology: One Anthropologist View*. v: Firth, Raymond. (ur) 1970. (p 47-89).
- Frazer, James. 1977. (1911) *Zlatna grana*. Beograd: BIGZ.
- Freud, Sigmund. 1973. (1913) *Totem i tabu*. Novi Sad: Odabrana dela Sigmunda Frojda, Vol. 4. Matica Srbska.
- Garfield, Viola E. 1955. (1939) *Totem Poles and Potlach*. v: Adamson, E. (ur) 1955. (p 221-225).
- Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. *Dictionary of the Social Sciences*. London: UNESCO, Tavistock Publications.
- Henson, Hilary. 1971. *Early British Anthropologists and Language*. v: Ardner, Elwin. (ur) 1971 (p 3-32).
- Hertz, Robert. 1973. (1909) *The Pre-eminence of the Right Hand: A Study in Religious Polarity*. v: Needham, Rodney. (ur) 1973. (p 3-31).
- Južnič, Stane. 1987. *Antropologija*. Ljubljana: DZS.
- Kaberry, Phyllis. 1963. *Malinowski's Contribution to Field-Work Methods and the Writing of Ethnography*. v: Firth, Raymond. (ur) 1963. (p 71-91).
- Kalan, Valentin. 1984. *Notae k Platonovemu dialogu Evtifon*. Ljubljana: Problemi Razprave 1-3 (p 16-28).
- Leach, Edmund. 1963. *The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism*. v: Firth Raymond. (ur) 1963. (p 119-137).
- Leach, Edmund. 1964. *Sorcery (also Witchcraft)*. v: Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. (p 684-684).
- Leach, Edmund. 1964a. *Magic*. v: Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. (p 398-399).
- Leach, Edmund. 1982. *Social Anthropology*. Glasgow: Fontana Press.
- Leach, Edmund 1982a. (1970) *Klod Levi-Stros*. Beograd: Prosveta, Biblioteka xx vek.
- Leach, Edmund. 1983. *Kultura i komunikacija*. Beograd: Prosveta.
- Levi-Strauss, Claude. 1969. (1949) *The Elementary Structures of kinship*. London: Eyre and Spottiswoode.
- Levi-Strauss, Claude. 1973. *Social Structure*. v: Bohannan, Paul, M. Glazer. (ur) 1973. (p 373-409).
- Levi-Strauss, Claude. 1982. (1950) *Uvod u delo Marsela Mosa*. v: Mauss, Marcel. 1982. (p 11-58).
- Levi-Strauss, Claude. 1989. (1958) *Strukturalna antropologija I*. Zagreb: Stvarnost.
- Lidz, Victor, Talcott Parsons. (ur) 1972. *Readings on Premodern Societies*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Linton, Ralph. 1961. *The Tree of Culture*. New York: Alfred A. Knopf.
- Linton, Ralph. 1969. (1936) *Status and Role*. v: Coser, Lewis A., Rosenberg, Bernard. (ur) 1969. (p 347-351).
- Lowie, Robert. 1947 (1920) *Primitive Society*. California: Liveright Publishing Corporation.
- Malinowski, Bronislaw. 1955. (1948) *Magic, Science, and Religion*. New York: Doubleday Anchor Books.
- Malinowski, Bronislaw. 1957. (1929) *The Sexual life of Savages in North-Western Melanesia*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Malinowski, Bronislaw. 1963. *Sex, Culture and Myth*. London: Rupert Hart-Davis.
- Malinowski, Bronislaw. 1979. (1922) *Argonavti zapadnog Pacifika*. Beograd: BIGZ.
- Mead, Margaret, Calas N. (ur) 1953. *Primitive Heritage*. New York: Random House.
- Mauss, Marcel. 1982. *Sociologija i antropologija*. Beograd: Prosveta, Biblioteka xx vek.
- Mauss, Marcel. 1982a. *Sociologija i antropologija II*. Beograd: Prosveta, Biblioteka xx vek.
- McDougal, Lorna. 1975. *The Quest of the Argonauts*. v: Williams, Thomas R. (ur) 1975. (p 59-101).
- Miller, Jacques-Alain. 1981. *Šiv*. v: Močnik, Rastko. (ur) 1981. (p 275-299).
- Močnik, Rastko. (ur) 1981. *Psihoanaliza in kultura*. Ljubljana: DZS.
- Needham, Rodney. (ur) 1973. *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Platon. 1984. *Evtifon (ali o svetem)*. Ljubljana: Problemi-Razprave, 1-3, (p 2-15).
- Radin, Paul. 1952. (1924) *Monotheism Among Primitive Peoples*. Basel: Ethnographical Museum.
- Radin, Paul. 1957. (1927) *Primitive Man as Philosopher*. New York: Dover Publications.
- Sapir, Edward. 1958. (1928): *Mandelbaum, D.* (ur) 1958. *Selected Writings of Edward Sapir*. Berkley and Los Angeles: University of California Press.
- Stirling, Paul. 1964. *Prestation*. v: Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. (p 351).
- Tylor, Edward. 1953. (1871) *Animism*. v: Mead, M., N. Calas. (ur) 1953. (p 46-52).
- Tylor, Edward. 1973. (1871) *Primitive Culture*. v: Bohannan, Paul, Mark Glazer. (ur) 1973. (p 63-78).
- Voget, Fred W. 1975. *A History of Ethnology*. New York: Holt, Reinhart and Winston.
- Williams, Thomas R. (ur) 1975. *Psychological Anthropology*. The Hague: Mouton Publishers.
- Wittgenstein, Ludvig. 1960. (1955) *Tractatus Logico-Philosophicus*. Sarajevo: Svetlost.
- Žižek, Slavoj. 1980. *Hegel in označevalec*. Ljubljana: DDU Univerzum.
- Žižek, Slavoj. 1987. *Jezik, ideologija, Slovenci*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- Žižek, Slavoj. 1988. *Želja in krivda*. Ljubljana: DDU Univerzum.
- Žižek, Slavoj. (ur). *Gospodstvo, vzgoja, analiza*. Ljubljana: DDU Univerzum.