

Kozmološki sistemi in elementi primitivne religije

KARMEN ŠTERK

POVZETEK

Članek z naslovom *Kozmološki sistemi in elementi primitivne religije* se osredotoča na teoretsko razdelavo nekaterih ključnih konceptov v socialno in kulturno antropoloških pristopih k analizi nadnaravnega v t. i. primitivnih družbah. V osnovi gre za predpostavko, da so koncepcije nadnaravnega v modernih in primitivnih družbah sicer res enkratne, toda istofunkcionalne in v tem smislu primerljive na nivoju, ki ni empiričen. Na tem nivoju je tudi znanost primerljiva z nadnaravnim kot s svojo epistemološko antitezo. Os komparacije predstavlja funkcija pojavov, katerih učinek ni nek univerzalni smisel vsebine, temveč konstitucija reda v danem kulturnem vzorcu. To predpostavko so zgodnji antropologi v luči prevladujočega evropocentrizma v osnovi izključili in tako kozmološke sisteme primitivnega tipa postavili izven kategorij kulture kot urejenega sistema.

Članek najprej predstavi osnovne pristope v socialno-antropološki interpretaciji kozmoloških sistemov in se nato osredotoči na analizo primitivne religije, ki predstavlja njihovo artikulacijsko in diskurzivno jedro. Primitivni religiji inherenten je magijski sistem, ki predstavlja elementarno obliko obvladovanja, pojasnjevanja in usmerjanja naravnih in družbenih dejstev. Tako sistem primitivne religije, kot tudi magije je predstavljen kot so se v antropološkem preučevanju nizale teorije, med njimi najpomembnejše J. Frazerja, E. Durkheima, B. Malinowskega in E. Evans-Pritcharda. Članek se zaključi z obravnavo totemizma, ki se je iz elementarne ideje kozmološkega tipa, primerljivega z animizmom in animatizmom, razvil v visoko elaboriran sistem klasifikacij, ki se nanaša na odnose med dvema nizoma navidezno diskontinuiranih stvarnosti; med naravo in kulturo. Vpeljava strukturalističnih predpostavk C. Levi-Straussa totemizem namreč označi le kot enega sistemov distinktivnih obeležij, ki so nujen predpogoj reda v kulturnem vzorcu tako primitivnih kot modernih družb.

ABSTRACT

COSMOLOGICAL SYSTEMS AND ELEMENTS OF PRIMITIVE RELIGION

The article focuses on some basic concepts of anthropological approaches to the study of supernatural in the so-called primitive societies. The underlying is a proposition that the notions of supernatural are in fact unequaled in modern and primitive societies, but they carry out the same function and thus they are comparable on the level which is, however, not empirical. On the same level

even science is comparable to the supernatural as its own epistemological antithesis. The pivot of the comparison is the function of the features, which consequence is not some universal significance of the content but the constitution of order in a given culture pattern. This proposition was, due to prevailing eurocentric view, completely neglected by the early anthropologists which resulted in exclusion of cosmology of the primitive type from perceiving the culture as an ordered system.

To begin with, the article deals with the anthropological approaches to cosmological systems, focusing on the primitive religion which presents their discursive core. Inherently, the system of magic as an elementary form of dealing with, and mastering over the natural and social facts, is presented. Both, religion and magic, are presented through evaluation of the anthropological theories, among others the most important, those of J. Frazer, E. Durkheim, B. Malinowski, and E. Evans-Pritchard. The article concludes with a presentation of theories of totemism, which has from the elementary religious notion, comparable to animism and animatism, evolved into a highly elaborated system of classification, which refers to relations of the two sets of apparently discontinuous entities - nature and culture. Inclusion of the structural propositions of C. Levi-Strauss defines totemism as merely one of the systems of distinctive features which are a prerequisite of order in a cultural pattern of any society; primitive as well as modern.

Rezidualna kategorija sfere empiričnega, četrta dimenzija predmeta antropologije, kot ga je zastavil Mauss - človeške totalitete, sestavljene iz biološkega, družbenega in psihičnega, je skozi socialno-antropološko tradicijo pogosto predstavljala mesto profilacije posamičnih teoretskih smeri. Ta "četrta dimenzija duha naj bi združila pojme iz kategorije nezavednega in kategorije kolektivne misli." (Levi-Strauss 1982 : 35.) Socialna antropologija ji je dala naziv primitivna religija in je v ta naziv vključila vse kreacije človeškega duha in domišljije.¹

"Vsak poskus govorjenja, ne da bi govorili nek določen jezik, ni nič bolj brezupno dejanje, kot poskus imeti religijo, ki bi ne bila neka določena religija" (Geertz 1966 : 1). V analizi splošnega namreč vedno izhajamo s stališča posamičnega. Nemo-goče je govoriti o jeziku, ne da bi pri tem uporabljali svoj jezik, in analogno, o religiji, ne da bi bila naša analiza nujno fiksirana z lastnimi predstavami o neempiričnem. Oba, jezik in religija, dva idiosinkratična sistema znakov, sta posredovana kulturno, sta s stališča simbolizacije takorekoč kulturno idiolektična.

Kljub vsemu je zgodovina sociologije in socialne antropologije 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 se nahajajo izven sistema treh sodobnih monoteističnih² religij razodetja: judaizma, krščan-

1 Zaradi vsesplošnosti 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.

2 "Monoteizem označuje verovanje v enega samega boga." (James 1964 : 442.)

stva in islama (prim. Južnič 1984; Banton 1966 : XXII; Evans-Pritchard 1965 : 2; Radin 1954 : 25).³

Včasih se je kot kriterij označevanja neke religije za primitivno uporabljal kriterij "odsotnosti pisane tradicije" (Birnbaum 1964 : 589). Nekateri pa so 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 prosojitve.⁴

OSNOVNI PRISTOPI V ANALIZI KOZMOLOŠKIH SISTEMOV

Predmet in vsebine primitivne religije, ali bolje rečeno, vseh kozmoloških sistemov, strnjени pod tem nazivom, so tako raznovrstne in obširne, da je težko govoriti tudi o njihovi pregledni nepreglednosti. 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.⁵ 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.

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.

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,

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 obniskih Afriki (prim. James 1964 : 443).

4 Ta večstopenjski model sestavljajo: primitivna, arhaična, zgodovinska, zgodnje moderna in moderna stopnja (prim. Belah 1972 : 33).

5 Analogno je ta pristop, prenešen na preučevanje obredov, rezultiral predpostavko, da vsaki religijski ideji korespondenčno odgovarja religijski obred (prim. Evans-Pritchard 1965 : 24).

Schmidt) ..." (Eliade 1973 : XV). Ti orientaciji imata dve skupni točki: obsesijo o razvoju in začetkih religije in kot dejstvo prevzeto prepričanje o čisti in preprosti genezi (prim. ibid).

Evans-Pritchard že v osnovi izključi relevantnost evolucijske paradigme in sosledno 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).⁶

RELIGIJSKI SISTEM

Ob očitni preobsežnosti problematike se je za to priložnost potrebno omejiti le na osnovne koncepte, pristope in avtorske opuse, kot so se izpostavili v procesu razvoja antropoloških teorij in so relevantni za našo razpravo. Os izpeljave bo strukturirana kot odgovor na nekatera temeljna vprašanja v proučevanju religije. Od kje ideja o delitvi sveta in človeštva na materialno in spiritualno? Kakšno vlogo igra religija v neki družbi? In nenazadnje, kako sploh definirati religijo?

Skoraj istočasno sta Tylor (1871) in Spencer (1876) podala svojo teorijo o tem, na kakšen način in s kakšnim povodom je primitivni človek prišel na idejo o dualnosti sveta. Vsak na svoj način sta razvila in sintetizirala Comtovo teorijo fetišizma in Max Muellerjevo prepričanje, da je človek od nekdanj, na podlagi čutnih zaznav, imel intuicijo o nečem izven sebe, o nadčutnem, o tem, kar je čutil v telesu, pa ni bilo telo samo (nihil in fide quod non ante fuerit in sensu) (prim. Evans-Pritchard 1965 : 20-21; Voget 1975 : 208-209; Barre 1964 : 26).

Spencer je religijski nukleus iskal v percepciji primitivnega človeka, ki je na podlagi opazovanj naravnih fenomenov nocijo dualnosti apliciral na ves svet, ki ga je obdajal. Ta opazovanja je kombiniral z izkušnjami, pridobljenimi s sanjami, in svoj sanjajoči jaz enačil z dušo, ki živi od telesa neodvisno življenje. Prva koncepcija o nadnaravnem bitju je zasnovana na verovanju v duhove, in sicer v duhove slavnihih prednikov, ki so kasneje napredovali v božanstva. Tako zaključuje, da je "oboževanje prednikov v koreninah vsake religije" (Evans-Pritchard 1965 : 24).

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).⁷

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 s njenim negativnim aspektom - tabujem predstavil kot najbolj generalizirano in zato bazično za vsako religijsko verovanje (prim. Barre 1964 : 27).

Durkheimov pristop k analizi religije lahko označimo kot prvi bolj sistematičen poskus opredelitve nastanka, geneze in funkcije religijskih verovanj. Predvsem je treba najprej opozoriti na dva bistvena teoretska premika od predhodnih proučevanj. Kot prvo, zanj je religija družbeno, objektivno dejstvo. Preziral je vsak poskus pri-

6 Omenjenim trem modelom razvrščanja teorij o religiji se seveda pridružuje še vrsta drugih. Za osnovne prim. Pavičević 1988; Spiro 1966; Voget 1975 itd.

7 O univerzalnosti animizma glej: Barre 1964 : 26-27; Evans-Pritchard 1965 : 53-54.

kazovanja religije kot ploda individualnega izkustva (prim. Pavičević 1988 : 125-130; Evans-Pritchard 1965 : 63). "Religijske ideje so produkt sinteze individualnih umov v kolektivni akciji in enkrat ustvarjene živijo svoje življenje ... in podlegajo svojim zakonom" (Durkheim 1976 : 424). Religiji daje objektivnost njeno prenašanje iz generacije v generacijo, njeno kolektivno izražanje in njena obligatornost za vse pripadnike dane družbe. In kot drugo, religijo je pojmoval kot avtonomni sistem. Izvor religije je, sledeč Robertsona Smitha, iskal v totemskem kultu. Kot boga klana je izpostavil diviniziran klan sam, za osnovno in najbolj elementarno religijo pa je izpostavil totemizem. Religijska dejanja je 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" (ibid : 47).

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 misli⁸ (prim. ibid : 36-37). Sledeč Robertsona Smitha izpostavi predhodno in dvojno naravo svetega (prim. ibid : 409-411). S predhodno naravo svetega gre razumeti dejstvo, da sveto ni tako od nekdaj,⁹ ni tako v vseh družbah in tudi v določeni družbi, glede na kontekst, menja svoj značaj.¹⁰

Kot se vse stvari delijo na svete in profane, tudi v samem svetem obstaja nek razcep. Na eni strani so zastopane od boga ljubljene stvari, ki sprožajo reakcije spoštovanja in hvaležnosti, na drugi strani pa imamo radikalno antagonistične, 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.

Kot najuniverzalnejšo in s tem najbolj fundamentalno obliko religije (ne kot razvojno stopnjo) je Drukheim, izhajajoč iz analize Aboriginalnih družb¹¹, označil totemizem. Podal je kritiko prejšnjih teorij, ki so totemizem obravnavale deskriptivno in ga definirale kot oboževanje rastlin in živali (McLennan) ali kot diviniziranje narave

8 Levi-Strauss tako pojmuje razvrščanje v binarne opozicije vsled strukture uma kot imanentno vsaki človekovi misli nasploh, začenši z opozicijo "jaz . Nejaz" prim. tudi Hertz 1973 : 3-31).

9 Od tu t. i. krožna definicija svetega (prim. ibid : 37; Platon 1984 : 5-12). "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. bolj specifično: znanost o prošnji, molitvi do bogov in dajanje bogovom." (Kalan 1984 : 18). Za eno bolj kompleksnih in razdelanih analiz pojma svetega glej: Habermas 1987 : 190-197.

10 "Nenavadno je ..., da za pojem svetega (le sacre) v skupni indoevropsčini ni izpričana nobena beseda: svojstveno religiozni slovar se zelo spreminja od enega indoevropskega jezika do drugega. Tako ima grščina tri izraze za sveto oz. svetost:

a. hagios (lar. 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, naraven.

Po Chantraineu, 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).

11 Termin "Aboriginalne družbe" se nanaša na staroselske družbe z Avstralske celine, medtem ko se termin "aboriginalne družbe" nanaša na staroselce nasploh, tj. na nativno prebivalstvo nekega geografskega področja (prim. Eliade 1973).

(Howitt), in lastno definicijo totemizma formuliral kot "verovanje ne v te ali one živali, ljudi, ali podobe, temveč v neko brezimeno silo, ki je v vsakem od teh bitij, vendar ne sovпада z nobenim. Nobeno teh bitij takšne sile ne poseduje v celoti in vse jo vsebujejo". (Durkheim 1976 : 188). Totemska klasifikacija narave kot prototip prve znanstvene klasifikacije (prim. Durkheim, Mauss 1963) predstavlja najelementarnejšo socialno klasifikacijo po klanih. Vsak klan je individualiziran s svojim totemom (prim. Durkheim 1976 : 96). Totem kot znak klana je njegovo zunanje in čutno obličje. Hkrati je simbol boga in družbe. Bog klana, totemski princip, mana, kot je ta princip poimenoval Durkheim, je torej klan sam, "toda hipostaziran, predočen v čutni podobi rastline ali živali, ki služi kot totem" (ibid : 207-208).

Če je za Durkheima (metaforično rečeno) bog družba, je za Freuda bog oče. Tudi njemu je totemizem predstavljal osnovni religijski princip, naslonjen na klansko organizacijo, toda, za razliko od Durkheima in sledeč Frazerja, strogo eksogamen. Svoje poglede na religijo je podal skozi sintezo Darwinove teorije o primitivni promiskuitetni hordi (prim. Voget 1975 : 246), Robertson Smithove zabeleške o obrednem žrtvovanju in uživanju totemskih živali in Atkinsonove predpostavke o očetomoru združenih sinov (prim. Freud 1973 : 259-265). Freud je ambivalentno vedenje pripadnikov primitivnih družb primerjal z ambivalentnim odnosom posameznika do očeta. Totemska verovanja, še posebej eno od obeh osnovnih prepovedi teh verovanj - uživanje in ubijanje totemske živali, je označil za reminiscenco velike filogenetske drame, ko so se ljubosumni sinovi uprli očetu, ga ubili in pojedli, ker je imel ekskluzivno predpravo do posedovanja vseh ženskih pripadnic horde. Druga prepoved, prepoved poroke s pripadniki istega totemskega klana, je iz prve izvedena s posredovanjem občutka krivde. Totem kot bog klana postane sublimiran substitut ubitega praočeta in simbol zapovedane eksogamije, s katero se družba varuje pred incestom in tako vzpostavlja red, ki ga je pred tem ohranjal praočeta. Ambivalenten odnos do totema je akvivalenten ambivalentnemu odnosu sina do očeta (Ojdipov kompleks) in hčere do matere (Elektrin kompleks). Religija je torej vzpostavljena in ohranjena z občutkom krivde (oživljanjem v ponavljajočih se obredih uživanja totemske živali), vznikne s potlačitvijo želje po spolnem posedovanju starša nasprotnega spola ali z drugimi besedami: "totemska religija predstavlja institucionaliziran ojdipovski odnos" (Sulloway 1979 : 327).

Ta obči občutek krivde predstavlja hrbtno stran občega verovanja v onipotentnosti misli, ki je po Freudu osnovna premisa vseh magijskih verovanj in praks (prim. Freud 1973).

Freud je lamarckovsko vztrajal na trditvi o biogenetično ohranjeni vednosti o uboju očeta in je prepoved incesta tako imel za del genotipa, kar je v njegovi teoriji ena najbolj spornih točk, zaradi katere se je v antropološkem pristopu k religiji na celoten Freudov prispevek gledalo z določeno skepso. 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).¹² Najpomembnejša Freudova opazka o svetem je

12 Ambivalenten odnos je v jedru vsakega verovanja, ne samo religijskega. Pravzaprav je značilen za vse medčloveške odnose, ki vsebujejo čustveno dimenzijo. "Termin 'ambivalentnost' je skoval Bleuer ... razlikoval je tri vrste ambivalentnosti: 1. afektivno, tj. kolebanje med ljubeznijo in sovraštvom; 2. ambivalentnost volje, tj. nesposobnost, da bi se odločili za delovanje; 3. intelektualno ambivalentnost, tj. kolebanje med nasprotujočimi si pojmovanji. Freud je v glavnem uporabljal termin v prvem pomenu (Freud 1987 : 72); prim. tudi Freud 1973 : 153.

prav gotovo ta, da je "sveta prepoved ... močno čustveno poudarjena, pa pravzaprav brez racionalne utemeljitve in ... jo štejejo za samoumevno" (ibid : 90). Sveto kot najvišji argument, kot neprizivna avtoriteta, ne trpi ugovorov ali dvomov.¹³

Za Malinowskega se razločena domena svetega in profanega pokriva z domeno religije in magije na eni strani ter znanosti na drugi (prim. Malinowski 1955 : 17; Malinowski 1963a : 266). Za prototip svetosti v primitivnih družbah označi tradicije kot "poglavitni rezervoar vseh vrednot, se pravi vseh motivacij in sil, ki izoblikujejo kulturo" (Malinowski 1947 : 205). Tradicije predstavljajo "vsoto socialnih norm in običajev, pravil umetnosti in znanja, naukov, predpisov, legend in mitov" (Malinowski 1955 : 58) in tako družba kot čuvaj teh tradicij ne more biti religijski princip, kot je trdil Durkheim, saj bi to pomenilo, da religijska posvečenost izhaja iz vira, ki je sam postal svet skozi religijo. Poglavitna naloga religije je sakralizacija religijskih delov tradicij" (ibid : 59).

Religijo je po vzoru Maretta in Freuda označil kot "sistem mističnih verovanj, ki so odgovor kulture na disruptivni strah pred nesrečami in nemočjo" (Malinowski 1947 : 209). Religija naj bi izvirala iz emocionalnega stresa ob življenjskih krizah in iz spoznanja človekovega omejenega vpliva na kontrolo univerzuma (prim. Malinowski 1955 : 78; Nadel 1963 : 198). Kot taka, religija predstavlja "sistem verovanj, praks in pravil vedenja" (Malinowski 1947 : 209) ter skozi svoje "tri temeljne aspekte dogmatičnega, obrednega in etičnega ..." (Malinowski 1963c : 299) determinira sistem vrednot v neki kulturi in si s tem zagotovi zmago tradicije nad nagoni (prim. Malinowski 1955 : 53). V tem smislu je "religija stalni vir moralne kontrole" (ibid : 41) in podeljuje referenčni okvir za razlago življenjskih in naravnih dejstev ter pojavov.

Občutna Freudova nota v pojmovanju religije Malinowskega je pripeljala do nadaljnje kritike Durkheimove zastavitve. Malinowski se sicer strinja s tem, da je "primitivna religija bolj stvar skupnosti kot posameznika" (ibid : 55), vendar pa kriterij kolektivnega izražanja religije skozi skupinsko posedovanje emblemov in boga ne zadošča za definicijo religije kot divinizirane družbe v smislu vox populi vox Dei, saj že sam "obstoj animizma, komunikacije z bogovi in verovanj v nesmrtnost duše pove, da najmočnejši religijski impulzi prihajajo iz osamljenosti" (ibid. : 56; prim. tudi Malinowski 1963b : 287). Obstoj teh idej je potemtakem nemogoče razumeti brez upoštevanja posameznikovega duševnega ustroja. "Družbena deljenost /social share/ religijskih čustev je samo nujen, ne pa tudi zadosten pogoj za pojav religije" (Nadel 1963 : 203).

Nič bolj usmiljeno kot Durkheimovo, je Malinowski obravnaval Tylorjevo animistično teorijo religije (prim. Malinowski 1963a : 256-257). Označil jo je kot 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 Maretov predanimistični (oz. animatistični) koncept, ki v osnovi temelji na vseprisotni, nepersonalni moči mana. "Mana je vse, kar je divjaku relevantno, in povzroča vse zares pomembne dogodke v domeni svetega. Potemtakem je mana ... bistvo predanimistične religije" (ibid : 20).

Preden preidemo k obravnavi naslednjega kozmološkega sistema, magijskega, ki je z religijskim inherentno povezan do takšne mere, da so mnogi, predvsem zgodnji antropologi govorili celo o enem magijsko-religijskem sistemu, bi bilo vredno pregledati kasnejše dosežke v razlagi religijskih fenomenov. Antropološko zasnovana raz-

13 Razlaga najvišje avtoritete je vedno le tavitološka (sveto je sveto) in iracionalna (kralju sem pokoren, ker je kralj); prim. Žižek 1984 : 174-175.

prava o religija je stagnirala nekako od poznih 30-ih let do 60-ih let; takrat se je predvsem v britanski socialni antropologiji vedno bolj uveljavljalo prepričanje, da je religijo potrebno preučevati večdisciplinarno. "Za razumevanje ... religije sta potrebni vsaj psihološka in sociološka, tj. socialno-antropološka razlaga" (Gluckman, Eggan 1966 : XXXIII). Še vedno pa so se k teoretski osnovi vsake razprave o religiji neizogibno prištevali opusi Durkheima, Freuda in Malinowskega.

Tako se je npr. Spiro v svoji označitvi religije naslanjal na Malinowskijev koncept kulture in koncept potrebe; definiral jo je kot "institucijo, sestavljeno iz kulturnih vzorcev interakcije, s kulturno postuliranimi nadčloveškimi bitji" (Spiro 1966 : 96). Prav to naslavljanje na nadčloveška bitja loči religijo od drugih institucij kulturnih sistemov verovanj, praks in vrednot, kar pa pravzaprav razpravo ujame v kategorije animizma. Prav tako pa Spirojeva označitev funkcije religije kot "sredstva sproščanja individualne in socialne anksioznosti, ki ima za cilj doseganje minimalnega občutka varnosti" (ibid : 121), vse preveč spominja na Freuda in Malinowskega, da bi jo lahko označili za bistven teoretski napredek.

Povsem drugače se je problema lotil Geertz in definiral religijo kot "simbolni sistem, ki deluje v smislu vzpostavitve močnih, prodornih in trajnih razpoloženj in motivacij, s tem da formulira koncepcije splošnega reda bivanja in te koncepcije obarva s takšno auro resničnosti, da se imajo razpoloženje in motivacije za realistične" (Geertz 1966 : 4). Če to definicijo obrnemo, se nam funkcija religije prikaže kot identična funkciji sanj - halucinatorična izpolnitev želje. Izenačitev religije z iluzijo pa prav tako ne predstavlja nobene novosti že od časov Spencerja, Levy-Bruhla in Tylorja.

Uveljavil pa se je tudi popolnoma nov in brez dvoma nadvse originalen bio-funkcionalistični pristop k razlaganju religije. Gallus je prevzel Geertzovo definicijo religije (prim. Gallus 1972 : 545) in simbolno misel po vzoru Dobzhanskega označil za biološko specifično človeka (prim. ibid : 543). Simbolni misli imanentno razvrščanje v binarne opozicije, ki ga je Levi-Strauss lociral na strukturo uma (in ne na strukturo gena, ki z genozno religije samo na sebi nima nikakršne zveze), ter vzporedno primerljiva Freudova opredelitev ambivalentnega odnosa, ki je za religijo konstitutiven, sta Gallusu zadoščala za opredelitev religije kot fenomena človekove narave in vodila v naslednjo definicijo: "Religija ... je mehanizem razlaganja (pojasnjevanja) okolja človekovega bivanja in je izšla iz po evlucijski poti povezanih delov korteksa človeških možgan" (ibid : 558).

MAGIJSKI SISTEM

Kozmološki sistem magijskega tipa je socialnim antropologom že od vsega začetka delal še večje probleme kot religija. Ob nezmožnosti definicije "čistega tipa" se je razprava o magiji že od vsega začetka naslanjala na teorijo religije (kar pa sicer v manjši meri velja tudi v obratni smeri).

Na splošno 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; Južnič 1984; Malinowski 1955; Voget 1975).

Razmejitev magije in religije je izjemno subtilna; dandanes je obveljal splošni konsenz, da je nemogoče začrtati vsako jasno ločnico med njima. V obeh so na delu istorodni elementi, v obeh je struktura neempirična, njeni učinki nepreverljivi, in obe

se upirata vsaki racionalni razlagi. Dodatno težavo vnaša v razpravo dejstvo, da za primitivnega človeka samega "ni razlike med naravnim in nadnaravnim, vse je del naravnega reda stvari" (Južnič 1984).

Prvi se je energično lotil problema Frazer v delu *Golden Bough*, ki ga je Malinowski označil za "veliki kodeks primitivne magije" (Malinowski 1955 : 11). Izločil je dva miselna principa, na katerih počiva magija: "podobno proizvaja podobno in ... stvari, ki so bile enkrat v stiku, delujejo ene na drugo tudi ob prekinitvi fizičnega stika" (Frazer 1977 : 20). Na osnovi teh principov simpatične magije primitivni človek napačno asociira vzrok in posledico in si domišlja, da lahko proizvede kakršnokoli posledico že tako, da jo imitira ter da vsako dejanje, storjeno predmetu ali živemu bitju, ki je bilo kadarkoli v stiku z drugim predmetom ali živim bitjem, na slednjega učinkuje ekvivalentno učinku na prvega. "Načela asociacije ... so absolutno nujna za delovanje človeškega uma" (ibid : 62)¹⁴. V tem smislu loči dve glavni veji simpatične magije: homeopatsko magijo, ki temelji na zakonu podobnosti, in prenosno magijo, ki temelji na zakonu stika (prim. Frazer 1977 : 21). Tako magijo definira kot "ne le napačen sistem vedenja, temveč tudi napačen sistem naravnega zakona; je brezplodna večšina in lažna znanost" (ibid : 20). Omenjenim pozitivnim principom magije, tako teoretskim, ki tvorijo sistem verovanj, kot praktičnim, ki tvorijo sistem praks, Frazer doda negativne principe prepovedi oz. tabujev (prim. ibid : 28). Kar magijo loči od religije, je razpoložljivost sredstev in poznavanje tehnik direktnega obvladovanja narave. V magiji ni nadnaravnih bitij, ki bi jih človek mogel prepričati, naj vendar storijo tisto, česar sam ne zmore, in na tej opazki Frazer zgradi svoje prepričanje, da je religija iz magije izvedena. Cilj religije je zadovoljiti boga, cilj magije je zadovoljiti sebe (prim. ibid; prim. tudi Južnič 1984).

Kot naslednjo razliko Frazer izpostavi javnost religijskih idej, predvsem obrednih dejanj, nasproti strogo rezervirani sferi magije, ki je domena redkih in zato privilegiranih posameznikov, vračev.¹⁵

Magijo razdeli tudi glede na etični kriterij, in sicer na dobro (domena vračev) in zlo (domena čarovnikov), medtem ko znotraj religije prevladuje etična uniformnost dobrega.

Po drugi strani pa Frazerju magija predstavlja substitut za neadekvatnost tehničnega znanja in sredstev za doseg želenega cilja (prim. Frazer 1977 : 30); prim. tudi Južnič 1984. V tem smislu se loči od znanosti, ki je racionalno usmerjena. Medtem ko je magijsko in religijsko delovanje simbolno in izvira iz čutnih zaznav, je znanstveno logično usmerjeno in izvira iz akumulacije empiričnih izkušenj.

Tudi Durkheimu sta magija in religija predstavljali dve izvedbi iste entitete, ki temeljita na korpusu verovanj in obredov, ki je mitsko legitimiziran in dogmatično perpetuiran. Ločitev ni mogoče izvesti, saj je "magija polna religije in religija polna magije" (Durkheim 1976 : 43). Distinktivni značaj magije Durkheim išče v predpostavki (obratno kot Frazer), da je magija izvedena iz religije in da se preučevanje magije začne tam, kjer se konča študij religije v polju svetega. Tako magijske ideje ne potegnejo za seboj kolektivne identifikacije tistih, ki vanjo verujejo. "Magijska cerkev ne obstaja" (ibid : 44) in tako ne obstaja niti institucionalno ogrodje, ki bi kot re-

14 Načela asociacije, konkretnije simolizacije, je skladno s Frazerjevimi pristopom moč razdeliti v dve skupini; skupino metafor in skupino metonimij. Metafora (sistem, paradigma) temelji na prepoznavanju podobnosti, metonimija (sintagma) pa na prepoznavanju stičnosti. Medtem ko metafora odgovarja strukturi zgradbe sistema, metonimija odgovarja načinu kombinacij elementov tega sistema. Metafora tvori zgodbo, metonimija tvori njen potek (prim. Leach 1982a : 57-64; Jakobson 1989 : 97-116).

15 Poklic vrača naj bi predstavljal tudi prvo specializacijo v delitvi dela (prim. Levi-Strauss 1988; tudi Eliade 1973).

ferenčni okvir povezovalo ideje, obredje in svoje pripadnike. Magija nima funkcije vzpostavitve vzajemne solidarnosti in s tem ne prispeva k idejni in moralni konsolidaciji družbe. "Magija ni, kot pravi Frazer, originalno dejstvo in religija ne njena izvedena oblika. Ravno obratno, pod vplivom religijskih idej so se razvili predpisi magijske prakse" (ibid : 361). S tem Durkheim ne zatrjuje, da je kdajkoli v zgodovini človeštva obstajal čisti tip le religijskih idej. Le-te so bile od nekdaj spremljane z magijskimi, toda najprej v smislu komplementarnosti religijskemu sistemu. Drugi nasledek religije, ne magije, kot pravi Frazer, je znanost kot produkt individualnega napredka človeka, ko je svoja opažanja osvobodil dogme in kategorialnega aparata svetega, jih lociral v kontekst empirično preverljive in logično dostopnejše domene profanega ter jih konceptualno uredil po kriteriju kritične, logične preverljivosti.

Nasproti obema je Mauss, prvi resni sistematič fenomenologije magije, izhajal iz prepričanja, da je magija fenomen sui generis, ki predstavlja jasno vrsto pojavov in jo je tako moč popolnoma precizno definirati ne glede na ostale družbene pojave in kozmološke sisteme (prim. Mauss 1982 : 165). "Magija zaobjema vršilce obredij, dejanja in predstave: oseba, ki vrši magijska dejanja, četudi ta ni profesionallec, se imenuje čarovnik, ideje in verovanja, ki se nanašajo na magijska dejanja, označujemo kot magijske predstave ..., dejanja pa, ki se nanašajo na ostale elemente magije, imenujemo magijsko obredje (ibid : 71). Skozi kritiko in pregled Frazerjevih pomanjkljivosti v razmejitvi magije in religije Mauss poda lastno definicijo magijskega obreda, ki je "vsak obred, ki ni del nekega organiziranega kulta, ki je privaten, skriven in skrivnosten ..., vendar pa magije ne definiramo na osnovi njenih obredov, temveč na osnovi pogojev, v katerih se le-ti vršijo" (ibid : 79). V tej definiciji se je Mauss zelo približal Durkheimu.

Šele pogoji naredijo obredni akt magijski. V pogojih poteka obreda, ne v obredju samem, leži torej bistvo magije. Ti pogoji so strogo kodificirani in nujni za magijsko delotvornost. Temeljni princip pogojev magijske delotvornosti leži v magijski formuli, največkrat v obliki izreka. Čas in prostor izreka magijske formule sta pozorno izbrana.

Nasprotno kot Durkheim, Mauss trdi, da ima tudi magija lastna svetišča, institucijo, primerljivo s cerkvijo (prim. ibid : 110). Medtem ko je Frazer oblike obredja razdelil po kriteriju asociacije idej, jih je Mauss po kriteriju artikulacije razdelil na manuelne in govorne. Magijske predstave pa je razdelil na abstraktne brezosebne predstave, ki prevladujejo in se formirajo po principih podobnosti, stika in izključujočnosti (simpatije in antipatije). Prototip teh predstav so predstave tipa mana. Drugo kategorijo magijskih predstav je označil kot konkretne brezosebne predstave, ki so z abstraktnimi v neprekinjenem odnosu kontinuitete in so predstave o konkretni, a še vedno spiritualno utemeljeni substanci, ki poseduje in usmerja mano. Tretje pa so prav tako kontinuirane osebne predstave o personifikaciji in delovanju moči magije (prim. ibid : 110-143).

Prav tako je Mauss izničil Frazerjev trud, da bi kategorično ločil magijo od znanosti. V obeh veljajo logični principi; asociacije primitivca niso nelogične, le temeljijo na podlagi različnih relevantnih vsebin in različnosti zornega kota, iz katerega se bere učinek. Medtem ko je znanstveno vedenje analitično aposteriorno, je verovanje v magijo sintetično apriorno (prim. ibid 172-173). Tudi magijsko znanje je naučeno in eksperimentalno preverljivo (prim. ibid : 152, 215).¹⁶

Kje je torej storjen zasuk od magijske apriornosti do znanstvene aposteriornosti?

16 V tej Maussovi omahljivi argumentaciji o isti strukturi in obratni smeri znanstvene in magijske logike je zaznavna teoretska linija, ki se je do konca razvila šele z Levi-Straussovimi pristopom k preučevanju obredja (prim. Levi-Strauss 1978); prim tudi Levi-Strauss 1989.

Kje je skupna točka te radikalne diskontinuitete? Na kratko, pri tem ni nikakršne diskontinuitete, še najmanj radikalne. Prvi akt tako znanosti kot tudi magije ter religije je akt vere, ne verodostojnosti, resnice, preverljivosti. "Verjeti v obstoj molekul in atomov ter v obstoj boga in nesmrtnost predstavlja vsakemu posamezniku enak problem" (Sapir 1958 : 348). Torej problem, ne solucije. V enem primeru red definira npr. struktura atomov, v drugem pa npr. koncept boga.

Prvi med antropologi, ki se je analize etnografskega materiala lotil neposredno z metodo sistematičnega terenskega dela, je bil Malinowski.¹⁷ Preučevanje magije v konkretni družbi ima tako dobre kot slabe strani, saj teoretik, kot je bil Malinowski, vztraja na iskanju univerzalnih dejstev človeške kulture, ki je za ostale lahko v mnogočem sporna. Tako so Malinowskemu pripisovali reduciranje teorije na empirijo, čeprav je bilo v veliki meri to reduciranje produkt bolj njegovih interpretov kot Malinowskega samega¹⁸.

Malinowski je svoj koncept magije gradil komparativno z religijskim in ga, kot religijo, označil za institucijo, ki izvira in deluje v situacijah emocionalnega stresa (prim. Malinowski 1955 : 87). Magija ni proizvod čisto intelektualnih procesov, ki nastane na mestu praznine v človekovem znanju; kot substitutivna aktivnost sprošča nastale napetosti človekove nemoči v njegovi konfrontaciji s socialnim in naravnim okoljem (prim. Malinowski 1979 : 347). V tem smislu sta tako magija kot religija utilitarno pragmatični (prim. Malinowski 1947 : 206). "Magija ... ni sistem sanjarjenj in spontanih izbruhov sovraštva ali obupa ... predstavlja obliko akcije ... standardizira sistem tradicije in vrednot in kot vsaka človekova dejavnost, magijska, religijska ali znanstvena, temelji na afirmaciji naravnega in nadnaravnega reda (ibid : 210-211). Radikalno je nastopil proti teoretiziranjem v stilu Levy-Bruhla, da primitivni ljudje nimajo nikakršnih treznih razpoloženj in mnenj, da jih popolnoma obvladuje mistični okvir uma, da so nezmožni učenja na izkušnjah, rekoč, da se vsaka družba v svojem obstoju natančno zaveda kombinacije naravnih pogojev, fizične in psihične moči. "Delo in magija sta usmerjena k istemu cilju" (ibid : 356). Magija ni opravičilo za nesposobnost izkušenj, temveč jim je komplementarna v istem smislu, kot realnost predstavlja sintezo svetega in profanega.

"Magija pomaga tistim, ki si pomagajo sami" (Malinowski 1963d : 190). Tvorijo jo trije osnovni deli: "formula, obred in pogoji, ki jih mora izpolniti izvajalec" (Malinowski 1979 : 356).¹⁹

Legitimizacija verovanj magije je podana v nativni mitologiji (prim. Malinowski 1979 : 371). Na ta način magija ponazarja vez med preteklostjo in sedanostjo ter skozi tradicionalno vzpostavljen sistem vrednot prispeva k moralni in etični integraciji družbe (prim. Malinowski 1963d : 190, Malinowski 1955 : 88-89). Na drugi strani pa mitologija predstavlja institucionalni referenčni okvir magijskega sistema (prim.

17 Za značilnosti in novosti njegove izvedbe te metode glej: Malinowski 1979, Kaberry 1963.

18 Najširši opus razpravljanja o magiji je Malinowski spisal na primeru kule, ceremonialne, visoko kompetitivne 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). Zaradi omenjene sporne komparativnosti etnografskega gradiva iz različnih področij naj se na tem mestu in za ta primer omejimo le na splošni teoretski okvir magije, kot ga je zastavil Malinowski.

19 Formula, magijski urok, pri Malinowskem je ekvivalentna Maussovemu verbalnemu izreku. "Formula je v jedru magijske izvedbe ... predstavlja okulten del magije. (Malinowski 1955 : 73). Pomembnost besednega izkaza naj bi izvirala iz dejstva, da "sposobnost učenja magijskih formul in vse oblike nemanuelnih veščin, kakor tudi moralne kvalitete, izhajajo iz grla. (Malinowski 1979 : 360). Moč magije ne biva v stvarih, "prebiva v človeku in lahko zbeži le skozi njegov glas (ibid : 361). Prim. tudi Malinowski 1955 : 73-88; Frazer 1977; Eliade 1955. Za kritiko glej: Leach 1964a; Nadel 1963.

Malinowski 1947 : 212). Z drugimi besedami, "kjerkoli se pojavi magija v svoji institucionalni obliki, jo spremlja odgovarjajoča mitologija" (Nadel 1963 : 191).

Tako Malinowski magijo funkcionalno izenači z ostalimi institucijami človeške kulture, med njimi z religijo in znanostjo. Čeprav se od religije loči po tem, da je usmerjena k praktičnemu cilju (prim. Malinowski 1963a, Malinowski 1963d : 190; Hač 1979a : 126-127), od znanosti pa po tem, da je zasnovana na čustvenih procesih (prim. Malinowski 1963, Malinowski 1963d : 190, Malinowski 1947 : 212, Malinowski 1979 : 346), celotna epistemološka triada, vsaka s svojimi tehnikami, služi istemu cilju, tj. ohranjanju reda v kulturnem vzorcu in zadovoljitvi človekovih potreb. Izenačevanje teh treh sistemov je zvedljivo tudi na sfero individualne psihologije, saj vsak izmed njih predstavlja "učinkovitost standardiziranega optimizma" (Malinowski 1947 : 212), le da magija in religija poleg spoznavnih prispevata še katarzične elemente. Nenazadnje je dejstvo, kako, na kakšnih principih, s katerim vzrokom funkcionirajo institucije kulture, silno irelevantno. Verovanje v njegovo bivanje samo po sebi sproža dejstvo njihovega obstoja in učinkovanja.

Zdi se, da je najpomembnejši prispevek teorije magije Malinowskega prav v tem, da je jasno nakazal, da ima kultura v svojih temeljih inkorporirane tudi disfunkcionalne elemente in vzorce.

Ob kopičenju teorij in razprav o magiji je Evans-Pritchard, učenec Malinowskega in njegov najbolj neusmiljeni kritik, tudi sam "terenski antropolog"²⁰, opozoril na terminološke specifičnosti in težave znanstvenega pristopa k tej temi in svaril pred posplošitvijo etnografskih posebnosti fenomenologije magije. "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 rezultira v pomenu, v katerem je le-ta uporabljan v primitivnih družbah. Edina rešitev je mnogokrat le deskripcija.

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. Čaroverje²¹, 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"²², 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

20 Za njegov pristop in izvedbo metode terenskega dela glej: Evans-Pritchard 1983 : 25-33, 385-395.

21 "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 uporablja sistemsko, tj. kot sistem verovanj, praks, institucij in oseb.

22 "Sorcery" je negativna, malevolentna magijska tehnika, ki temelji izključno na verbalnemu uroku, s ciljem prizadejati nekomu fizično bolečino. Zaradi težav in možne zmede, ki naj bi jih vneslo slovenjenje izraza, se v tekstu uporablja angleški izraz; zato "sorcery".

in "podedovano", je "sorcery" nujno zlohотно, nujno zavestna priučena tehnika. Silno posplošeno je čaroverje legalna in splošna, "sorcery" pa nelegalna podmena magije (prim. Evans-Pritchard 1976 : 227-228).²³

Vsekakor pa je tudi Evans-Pritchard odločno nastopil proti teoretiziranju v smislu mistično zaslepljenega primitivca. Magijski sistemi imajo lastno logiko, lastne načine mišljenja in vedenja ter so "popolnoma koeksistentni s človekovo odgovornostjo in z racionalnim dojetjem narave" (ibid : 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 pa 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.

TOTEMIZEM - KRATKA ZGODOVINA POJMA

S terminom totemizem se običajno označi sistem verovanj v poseben tip mističnega odnosa med pripadniki določene socialne skupine (ki, običajno, temeljijo na skupnem poreklu in v tem smislu največkrat tvorijo unilinearno klansko skupino²⁴) na eni strani in v poseben tip odnosa med temi skupinami ter vrsto rastlinskih, živalskih ali drugih naravnih objektov in pojavov na drugi strani. Navadno se oba tipa odnosov obravnavata kot odnos krvnega sorodstva. Totem kot vidno obeležje predstavlja materializiran izraz povezave človeške skupine in živalske ali rastlinske vrste.

Aplikacije pojma totemizem zadevajo mnoge težave. Izraz je antropologija podedovala po Ojibwa Indijancih s severa Amerike, katerim totem (tudi tatam in do-daim) predstavlja izraz za sorodstvo (prim. Firth 1964 : 720; Pavičević 1988 : 180).

V generalizujočem smislu aplikacije termina na druga etnografska področja ga je prvi uporabil McLennan leta 1865, ko je totemizem označil kot verovanje, identično oboževanju živali (prim. Voget 1975 : 253). Leta 1869 je v delu *The Worship of Animal and Plants* modificiral svoje stališče, ga podprl s teorijo o primitivni zakonski zvezi kot rezultatu ugrabitve žena tujih skupin (v tem je videl poreklo eksogamnih prepovedi) in izoblikoval novo formulo totemizma kot sintezo fetišizma, eksogamije

23 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 tvornih sistemskih institucij: medicine-mani, vrači, šamani itd. Za minimalni vpogled glej Levi-Strauss 1989; Malinowski 1951; Eliade 1983; 1985; Radin 1957; Fortune 1963; Benedict 1986; Mead, Calas 1953; Južnič 1984.

24 Naj na tem mestu opozorimo, da antropološka raba pojma poreklo ne predpostavlja nujno biološko vezo, saj vez med posamezniki iste linije potomstva dejansko predstavlja skupek družbenih vezi. Tako so npr. za linijo starševstva v antropološkem diskurzu kategorije genitor (biološki oče) in genetrix (biološka mati) nerelevantne in substituarne za kategorijama pater (socialni oče) in mater (socialna mati). Potomstvo predstavlja splet pravic in dolžnosti, prek katerih posameznik zavzema določen status znotraj neke družbe in je v družbah, kjer je sorodstvo temeljna enota organizacije, pogosto izenačeno z dedovanjem in nasledništvom kot celokupnostjo pravic, ki prehajajo iz enega sorodnika na drugega (prim. Radcliffe-Brown, Forde 1950 : 13). V družbah kjer se potomstvo definira po obeh starših (bilateralno), oba zavzemata isti status. V unilinearnih družbah pa se njuna statusa lahko popolnoma razlikujeta, celo izključujeta (prim. Freedman 1964 : 192).

Poreklo torej predstavlja pripadnost neki, tako ali drugače definirani skupini. Unilinearni sistemi sorodstva razdelijo družbo v naprek rivajoče se segmente - klane, rodove, itd. Potomstvo stoji na mestu statusov, pravic in dolžnosti, ki izhajajo iz članstva v taki skupini. Tako ima npr. v družbi z patrilinearno določljivo potomstva vsak posameznik določeno vrsto pravic in dolžnosti do vsakega posameznika patrilinearnega sorodstva, ne pa tudi do sorodnikov, ki se nahajajo izven te linije.

(poroke izven) in matrilinearne sorodstvene vezi (prim. *ibid*; prim. tudi Levi-Strauss 1990 : 23). McLennan je bil tudi tisti, ki je dobo totemizma prvi označil kot univerzalno razvojno stopnjo religije in kot razvojni miselni obrazec nasploh. V tej dimenziji je njegovo teorijo kasneje razvil Tylor, ki je totemizem obravnaval kot eno izmed stilskih izvedb animizma. Tylor animizem definira kot "verovanje v nadnaravna bitja"²⁵ (prim. Firth 1964a; Pavičevič 1988 : 180).

Tudi Frazer je svoje pojmovanje totemizma med leti 1887 in 1910 krepko spreminjal in v tem času podal tri precej različne razlage.

Najprej je totemizem označil kot močno razširjeno verovanje v človeku zunanjo dušo, "verovanje, ki primitivnim ljudem občutenje lastne usode povezuje z nekim simbolnim objektom ... in na ravni skupnosti združil v celoto klan in živalsko ali rastlinsko vrsto ..." (Malinowski 1963a : 279; prim. tudi Henson 1971 : 20). Ekscentrična narava simbola²⁶ kot nujna predpostavka družbene integracije je tvorila enega osnovnih delov kasnejše Durkheimove zastavitve totemizma.

Ob prelomu stoletja je Frazer, na podlagi novo zbrane etnografske evidence Spencerja in Gillena v Avstraliji (prim. Levi-Strauss 1978 : 127-135), formuliral svojo drugo teorijo totemizma, v kateri ga je navezal neposredno na magijo in na njeno skrb za preživetje predvsem živalske vrste, ki služi za totem. Pripradniki klana se povežejo med seboj z odgovornostjo, ki jo imajo do ohranitve vrste (prim. Malinowski 1963e : 280). Konsenzualna odgovornost je predstavljala medsebojno usklajenost in sodelovanje vseh članov klana. To implikacijo totemizma je kasneje nadalje razdelal Radcliffe-Brown in jo označil za njegov centralno integrativni faktor.

Svojo poslednjo revizijo koncepta totemizma je Frazer naslonil na "očitno nevednost primitivcev o fiziološkem očetovstvu" (*ibid*).²⁷ Verujejo v spočetje kot posledico vdora duha v žensko telo, kar se po navadi dogaja na mestih, na katerih so mitski predniki (kombinacija človeških in živalskih oz. rastlinskih fizičnih podob) zapustili svoje duše. Tako je vsak posameznik predstavljal inkarnacijo te duše, "kar je zadosten razlog, zakaj se primitivni človek čuti mistično povezanega s svojim živalskim, rastlinskim ali pa stvarnim totemom" (*ibid*). Po tej teoriji je totemizem produkt "bolne domišljije noseče ženske" (Voget 1975 : 243), ki da halucinira o intervenciji totemskega duha.

Glavne značilnosti totemizma je Frazer strnil v šestih točkah: 1. prepoved poškodovanja ali uživanja totema; 2. periodično obredno uživanje totema s ciljem obnovitve in okrepitve povezanosti v krvi in mesu; 3. pripadniki istega totema posedujejo posebne kvalitete in moči; 4. vsak posameznik je krvni potomec totema; 5. velika raznoterost totemov je posledica brezmejne ženske domišljije; 6. identifikacija prednikov in totemov (prim. *ibid* : 244).

Naslednji prispevek k teoriji totemizma je bilo delo Elementarne oblike reli-

25 Tylor animizem 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.

26 Na tem mestu je nujno vsaj omeniti Freudov prispevek k razumevanju množične psihologije. Primarno množico je na podlagi kriterija skupnega posedovanja zunanjega objekta označil kot "neko število posameznikov, ki so postavili isti objekt na mesto ideala jaza in se v svojem jazu med seboj identificirajo." (Freud 1981 : 48-49).

27 O tej "očitni nevednosti" je moč razpravljati v vsaki družbi. Da primitivne družbe v tem kakorkoli napredujejo, je spomo. Že na primeru Trobriandcev je Malinowski (1979) pokazal, da vloga očeta pri spočetju otroka tamkaj obravnavajo kot ničlo. Zanimivo pa je, da njihovi sosede na geografskem področju, Dobuanci, vloge moškega v prokreaciji ne zanikajo (prim. Fortune 1963 : 238), "ko pa se jim sporoči, da Trobriandci verjamejo v inkarnacijo duha umrlega ..., na to odgovorijo, da Trobriandci lažejo." (*ibid* : 239).

giznega življenja, v katerem je francoski sociolog E. Durkheim, sledeč Robertsona Smitha, iskal v totemskem kultu sam izvor religije. Durkheimov pogled na totemizem je bil v osnovi že podan, zato si oglejmo le njegovo izvedbo prve Frazerjeve teorije.

Totem je Durkheimu torej predstavljal izvor moralnega življenja klana. Podrejanje istemu principu poveže pripadnike klana v odnose mehanske solidarnosti. "Enotnost skupine ... je moč občutiti le zahvaljujoč kolektivnemu imenu, ki ga nosijo njeni člani, in ... kolektivnemu emblemu, ki predstavlja stvar, označeno s tem imenom ... boga te skupine ... in materializacijo klana. Brez imena in znaka ... klan ni več niti predstavljen" (Durkheim 1976 : 231-233). Celotna institucija totemskega sistema na ravni medklanske, plemenske organizacije predstavlja preslikavo klasičarske matrice narave in tako služi za vzpostavljanje integracije širših socialnih enot (prim. ibid : 145). Čeprav je vršitev kolektivnih religijskih obredij domena klanov ali totemskih kultov, so le-ta vedno sinhronizirana z religijskimi idejami, ki so jim nadrejene in pripadajo plemenu kot celoti, in so na ta način tudi skladne z obredji drugih klanov iste plemenske družbe (prim. ibid : 283). "Enotnost sistema je identična svoji kompleksnosti" (ibid : 295).

Prvi resni očitki generalizaciji totemskih institucij v smislu 'ponoči so vsi klani totemski' in kritiko vsesplošne uporabe pojma takrat, kadar imamo opravka z družbo, razdeljeno v skupine, katere izkazujejo poseben odnos do nekega naravnega bitja ali predmeta, je prišel iz boasovske šole v ameriški antropologiji, ki sicer tudi sama ni imela enotnega mnenja o tem, kje, kako in s kakšnimi kriteriji uporabljati pojem totemizem.

Znotraj te šole je po radikalnosti posega v razpravo prednjačil Goldenwiser. Prvi je predstavil resne pomisleke o popolnem prekrivanju in homogenosti institucij totemizma in eksogamne klanske organizacije (prim. Levi-Strauss 1990 : 12). Klanski totemizem je pojmoval le kot "varianto oblike metaforične povezave med človeško in živalsko taksonomijo" (Shapiro 1991 : 604). Totemizem torej predstavlja umetno in ne naravno tvorbo, "socializacijo emocionalnih vrednot" (Voget 1975 : 245), čeprav je Goldenwiser še vedno vztrajal na možnosti empirične zveze med totemskim in socialnim organiziranjem, le da ta zveza ne odraža nujno neposredne preslikave ali reprodukcije naravne klasifikacije. "Totemski fenomen nam ni predstavljen v vsoti totemskih elementov ... ali enega elementa ..., ki tvorijo poljubno število kombinacij ..." (Shapiro 1991 : 604-605). Vsebina sama za razumevanje totemizma ni temeljnega pomena. Homogenost sistema klasifikacij je razvidna šele iz vidika njegove forme. Klanski totemizem lahko nosi eksogamne prepovedi, ureja in konsolidira sorodstvene sisteme in nosi druge socialno regulativne vsebine (prim. ibid : 603-604). Kar pa ni nujno in s tem totemizem izgubi predmet lastne definicije.

V kategorijah Durkheimove zastavitve obravnave totemizma je svoje poglede nanj formuliral Radcliffe-Brown. Prevzel je tudi že uveljavljeno prepričanje, da totemizem ne predstavlja enotnega fenomena in da so skupni kriteriji, na podlagi katerih se definira, največkrat le navidezni. Ustaljenim podmenam totemizma - unilinearni (ne nujno klanski) lokalni skupini in njeni povezanosti z vrsto naravnih objektov ali živali - je dodal še dva vidika, inherentna temu sistemu: posedovanje skupnega obrednega prostora ter predstave o tem prostoru, kot nekoč poseljenem z mitološkimi bitji (prim. Radcliffe-Brown 1952a : 168-169). Te podmene hkrati predstavljajo temeljne kriterije integracije družbene skupine in dovoljujejo, da to skupino razglasimo za totemsko. "Občutek privrženosti ... skupini se izraža v nekem formaliziranem kolektivnem vedenju do objekta, ki to skupino predstavlja" (ibid : 173) in torej ni produkt mitološke postuliranosti istorodnosti tega objekta in skupine. "Totemizem predstavlja ... mnogotere pojave enega in istega odnosa: odnosa človeka do njegovega naravnega

okolja" (ibid : 175), kar ustvarja občutek solidarnosti znotraj skupine in občutek pripadnosti ter povezanosti ljudi in narave. Radcliffe-Brown ni le, kot je to storil Goldenwiser, zanikal totemske klasifikacije na ravni ureditve in segmentacije družbe, kot da predstavlja projekcijo naravne taksonomije, temveč je vztrajal na primarnosti socialne ureditve, katera je prenesena v sfero narave z ritualizacijo empiričnega interesa človeka do njegovega okolja (prim. Voget 1975 : 245-246).

Kar klan ali drugo socialno skupino individualizira in homogenizira, ni totem sam, temveč uniformen in normiran odnos njegovih posameznikov do njega. V tem odnosu so izražene družbene vrednote in njena prizadevanja za ohranitev živalskih in rastlinskih vrst, od katerih je družba eksistencialno odvisna. Taka prizadevanja in obstoj socialne diferenciacije so skupna vsem družbam in le v nekaterih primerih totemizirana (prim. Radcliffe-Brown 1952a : 184).

Že leta 1920 je van Gennep (ki je totemizem imel za dualistično zastopstvo animistične teorije religije (prim. van Gennep 1977 : 14) naštel 41 različnih teorij o totemizmu, ki jih je v grobem mogoče razdeliti v dve skupini. V prvo spadajo univerzalistične razlage, ki totemska verovanja prikazujejo kot ostanek v preteklosti prevladujoče mentalitete, ki počiva na infantilnem ustroju predstav človeka o lastnem okolju. Drugo skupino pa tvorijo partikularistične predpostavke in fenomen totemizma razlagajo kot rezultat človeške težnje, da emocionalno obarva ekonomsko pomembne kategorije živalskih in rastlinskih vrst in tako do njih vzpostavi odnos, ki sam po sebi varuje te vrste pred uničenjem (prim. Leach 1982 : 49).

Levi-Strauss je na univerzalnosti pri klasifikacijanju reda narave in družbe gledal kot na izvirajoče iz neke globlje homologne strukture s funkcijo, ki je, če se obravnava v čisto ekonomskih kategorijah, le izvedena. Sistem totemizma mu je predstavljal "kod, ki je sposoben prenesti sporočila" (Levi-Strauss 1978 : 121). Totemizem torej ni sistem projekcije ali preslikave družbe v naravo, kot je mislil Radcliffe-Brown, niti narave v družbo, pri čemer je vztrajal Goldenwiser, temveč tvori sistem transformacije, pri kateri obča shema in vsebina teh transformacij nista pomembni. Ta sistem transformacije omenjenih projekcij ne zanika; na višjem nivoju simbolizacij jih sintetizira. Humanizacija človekovih zakonov in naturalizacija človekovih dejanj izhajata iz permutacije enotne strukture. Antropomorfizem narave in fiziomorfizem človeka sta le njena dvosmerna procesa (prim. ibid : 284).

Kot so na ravni ekonomske sfere živali in rastline dobre za uživanje, na ravni družbe kot celote dobre za prepovedovanje oz. za tvorbo tabujskih in tudi eksogamnih pravil, so na ravni kulture dobre za mišljenje. Na ravni slednje totemizem predstavlja sistem znakov, ki izraža transformacijo koda naravnega sistema.

Za analizo totemizma, ki jo označi kot "antropološko fatamorgano" (Leach 1982 : 50), Levi-Strauss predlaga sledeče metodološke postopke²⁸: "1. definiramo opazovani pojav kot relacijo med dvema ali več dejanskimi ali potencialnimi členi. 2. izoblikujemo shemo možnih permutacij med temi členi; 3. to shemo predpostavimo za obči predmet analize, ki lahko le na tem nivoju vzpostavi nujne povezave, pri čemer je empirični pojav, opazovan na začetku, le ena od možnih kombinacij v totalnem sistemu, ki ga moramo prej rekonstruirati" (Levi-Strauss 1990 : 26). Na ta način se totemizem nanaša na odnose med dvema serijama navidezno ločenih stvari, med naravo in kulturo, ki se nadalje delita: narava na kategorije in individuume, kultura pa na skupine in osebe. Oba nadrejena pojma drug drugemu tvorita lastno opozicijo. Ta

28 Metoda in še zlasti izpeljava temelji na metodi analize fonema v smislu, ki ga je začel razvijati Boudoin de Courtenay, do konca pa sta ga razvila Trubeckoj in Jakobson - v smislu razločevalne vloge fonema (prim. Ivič 1978 : 111-118; Jakobson 1989).

odnos opozicije "narava : kultura" šele vzpostavlja med njima vez, prek katere vsak element tega intervala (kategorija, individuum, skupina, oseba), kot tudi njegovi končni točki, dobi smisel. "Termini sami po sebi nimajo nikakršnega pomena; njihov pomen je pozicionalen ..." (Levi-Strauss 1978 : 98), odvisen je od mesta, ki ga zavzema, šele s tem zadobi pomen, ki je popolnoma neodvisen od forme in vsebine terminov, ki se na tem mestu lahko poljubno izmenjujejo, ne da bi bil pri tem ogrožen smisel, ki ga nosi mesto samo. Iz tega sledi, da totemizem ustvarja simbole, prek katerih njihovo zastopstvo tvori pomen; šele kombinacija teh simbolov, dotik dveh ločenih stvarnosti, strukturira sistem. Struktura, ki omogoča ta stik, ne more biti empirična, saj je kontinuiteta dveh popolnoma ločenih stvarnosti nemožna. Njena legitimacija je lahko le mitska v smislu geneološke krvne povezave kategorije in skupine (pri npr. klanskem totemizmu) ali oseb in individuumov (pri npr. personalnem totemizmu).

To nadalje pomeni, da so stvari, ki jih predstavljajo simboli, obstajale, preden so karkoli pomenile. Integriteta skupine torej ni vzrok za posedovanje skupnega zunanega simbola, kot je trdil Durkheim, temveč je njena posledica (prim. ibid : 259). Nadalje pa to pomeni, da je vendarle narava tista, ki ima primat pri totemskih klasifikacijah, narava, ki v kombinaciji s simbolni misli imanentnim klasificiranjem v opozicije, izhajajočim iz univerzalne lastnosti človeškega uma, da kontinuiteto razume kot skupek diskontinuiranih segmentov, ki so sestavljeni iz polariziranih nasprotnosti, razdeli univerzum na temeljne orientacije "zgoraj : spodaj", "levo : desno", "+ : -", "mi : oni" itd. (prim. ibid 67-157); prim. tudi Levi-Strauss 1990 : 28-40; Leach 1982 : 24-39.

Šele iz relacije teh opozicij je moč ugotoviti poljubne kombinacije socialnih klasifikacij, tudi totemskih. Kaj torej združuje eno skupino, jo loči od ostalih in je metaforični izraz vidnih obeležij, po katerih se v naravi npr. medved loči od lisice, orel od goloba, riba od ptice, sonce od lune itd.?

Skupni imenovalac vseh, ki pripadajo neki družbeni enoti, ni nujno tudi faktor njene integracije ali razlog skupnega bivanja. Slednja predstavlja zunanji izraz tega imenovalca. Zato je že omenjeno Durkheimovo predpostavko treba obrniti: nismo skupina, ker imamo isti totem, temveč imamo isti totem, ker smo skupina. Totemsko obeležje je zgolj distinktivne narave; zgolj razločuje skupino nasproti drugi. V kategorijah navedene Freudove definicije množice bi lahko rekli, da pri totemizmu nimamo opravka z identifikacijo javez s totemi, temveč z identifikacijo, vzpostavljeno med jazi samimi, ki vzajemno identificirani tvorijo kolektivno identiteto, ki jo je moč izpolniti z neko vsebino le takrat, kadar se nanaša na kolektivno identitete ostalih identificiranih jazov drugih družbenih skupin. Tako npr. izjava: "mi smo orli" (tj. pripadamo totemu orel) ne predstavlja nič, če se ne nanaša na izjavo: "vi ste golobi". Orli sami predstavljajo le razliko, obeležje, ki jih loči od vseh, ki niso orli. Na višjem nivoju generalizacije (ki se odčituje npr. v ustroju plemenske organizacije) pa spet vse ptice ne pomenijo nič drugega, kot le to, da niso npr. plazilci, da pripadajo zraku, ne zemlji, da, spet na višjem nivoju, pripadajo živalim, ne rastlinam. Skratka, pomen dobimo le tako, da ga vežemo na drug pomen oz. na lastni protipomen, opozicijo, ki ima značaj relacije, ne hierarhije. Opozicijam, in relaciji celi, dodeli hierarhijo šele njihova pomembnost v danem socialnem okolju. Iz tega sledi, da je klanski totemizem, ki označuje sorodstveno skupino, le eno izmed diferencialnih obeležij, ki pa v hierarhiji totemskih klasifikacij zavzema najvišje mesto, ker je edino strukturirano okrog dogodkov sosledij rojstev in vstopanj v zakonsko zvezo, ki imajo značaj diahronije, vztrajanja skupine v času. Ostale variante totemizma - Levi-Strauss je naštel naslednje: patrilokalni, matrilokalni, personalni, seksualni, personalno egolokalni in

personalno embrio-lokalni (prim. Levi-Strauss 1990) - odražajo orientacijo in vrednote skupine in posameznika v prostoru. Klanski totemizem edini označuje, da je družba, kot bi rekel Durkheim, avtonomen in objektivni sistem, ki živi svoje življenje neodvisno od vstopa in izstopa posameznikov vanj ali iz njega, in je zato v osnovnem interesu družbe, da ga postavi na mesto najvišje vrednote in s tem ohranja pri življenju lastne institucije.

Totemske klasifikacije predstavljajo le enega izmed sistemov distinktivnih obeležij, na katere se naslanja družba. Demarkacijska črta lahko poteka tudi po npr. jezikovni liniji, po kriteriju pripadnosti tej ali oni sveti ali profani avtoriteti. Totemizem je le ena izmed razločevalnih mrež družbene klasifikacije, ki se naslanja na razločevalno mrežo naravne klasifikacije, brez impliciranega atributa hierarhizacije distinktivnih obeležij.

Če sporočilo totemizma prevedemo v nam bolj znan kod, se nam tudi njegov formalni ustroj, ne le struktura, prikaže kot univerzalen. Tudi v modernih družbah obstajajo klasifikacije, ki služijo le označevanju razlik. Tako npr. nacionalna zastava, klubski emblemi in nenazadnje tudi celoten sistem podeljevanja imen le razločujejo "ene" od "drugih".

Tako totem kot zastava se vpisujeta na isto mesto. Kaj potem družbe storijo s svojimi zunanjimi obeležji in katere vsebine in sporočila jim pripišejo, je stvar nešteti poljubnih izbir. Dana je le forma in prazno mesto v njeni strukturi.

SKLEP

Nenazadnje postane prezentno, 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 strukturalna 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.

LITERATURA IN VIRI

- Banton, Michael. (ur) 1966. *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock Publications.
- Barre, Weston, La. 1964. Animism. v: Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. (p 26-29).
- Belah, Robert N. 1972. Religious Evolution. v: Lidz, Victor, 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: Mead, M., Calas N., (ur) 1953. (p 330-339).
- Bohannon, Paul, Mark Glazer. (ur) 1973. *High Points in Anthropology*. New York: Alfred A. Knopf.
- 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.

- Durkheim, Emile, Marcel Mauss. 1963. (1896) *Primitive Classification*. London: Cohen and West.
- 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: Claredon Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1976. (1937) *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Claredon Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1983. *Socialna antropologija*. Beograd: Biblioteka XX. vek, Prosveta.
- Firth, Raymond. 1964. *Taboo*. v: Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. (p 714-715).
- Firth, Raymond. 1964a. *Totemism*. v: Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. (p 720-721).
- Firth, Raymond. (ur) 1963. *Man and Culture*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Fortune, R. F. 1963. (1932) *Sorcerers of Dobu*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Freedman, Maurice. 1964. *Descent*. v: Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. *Dictionary of the Social Sciences*. (p 192-194).
- 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.
- Freud, Sigmund. 1981. (1939) *Mojzes, njegovo ljudstvo in monoteistična religija*. v: Močnik, Rastko. (ur) 1981. (p 75-107).
- Freud, Sigmund. 1987. (1915) *Nagoni in njihove usode*. v: Freud, Sigmund. 1987. (p 79-99). *Metapsihološki spisi*. Ljubljana: Studia Humanitatis, SKUC-FF.
- Gallus, A. 1972. *A Biofunctional Theory of Religion*. Chicago: *Current Anthropology*, Vol. 13. No. 5., University of Chicago Press.
- Geertz, Clifford. 1966. *Religion as a Cultural System*. v: Banton, Michael. (ur) 1966. (p 1-46).
- Gennep, Arnold van. 1977. (1909) *The Rites of Passage*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Gluckman, Max, Eggan Fred. 1966. *Introduction*. v: Banton, Michael. (ur) 1966. (p XI-XLII).
- Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. *Dictionary of the Social Sciences*. London: UNESCO, Tavistock Publications.
- Habermas, Jurgen. 1987. (1981) *The Theory of Communicative Action*, Vol. 2. Cambridge: Polity Press.
- Hač, Elvin. 1979. (1973) *Antropološke teorije*, Vol. 2. Beograd: Biblioteka XX vek.
- 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).
- Ivič, Milka. 1978. (1961) *Pravci u lingvistici*. Ljubljana: DZS.
- Jakobson, Roman. 1989. (1956) *Dva vidika jezika in dve vrsti afazičnih motenj*. v: *Lingvistični in drugi spisi*. 1989. (p 89-116). Ljubljana: Studia Humanitatis, ŠKUC-FF.
- James, E. O. 1964. *Monotheism*. v: Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. (p 442-443).
- Južnič, Stane. 1984. *Tradicija in tradicionalnosti*. Ljubljana: FSPN.
- 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 Platonovem dialogu Evtifon*. Ljubljana: *Problemi - Razprave 1 - 3*. (p 16-28).
- Leach, Edmund. 1964. *Sorcery (also Witchcraft)*. v: Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. (p 684-686).
- 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.
- Levi-Strauss, Claude. 1978. (1962) *Divlja misao*. Beograd: NOLIT.
- Levi-Strauss, Claude. 1982. (1950) *Uvod u delo Marsela Mosa*. v: Mauss, Marcel. 1982. (p 11-58).
- Levi-Strauss, Claude. 1988. (1973) *Strukturalna antropologija II*. Zagreb: Školska knjiga.
- Levi-Strauss, Claude. 1989. (1958) *Strukturalna antropologija I*. Zagreb: Stvamost.
- Levi-Strauss, Claude. 1990. (1962) *Totemizem danas*. Beograd: Prosveta, Biblioteka XX vek.
- Lidz, Victor., Talcott Parsons. (ur) 1972. *Readings on Premodern Societies*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Malinowski, Bronislaw. 1947. (1944) *Freedom and Civilization*. London: George Allen and UNWIN.
- Malinowski, Bronislaw. 1951. (1926) *Crime and Custom in Savage Society*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Malinowski, Bronislaw. 1955. (1948) *Magic, Science, and Religion*. New York: Doubleday Anchor Books.
- Malinowski, Bronislaw. 1963. (1962) *Sex, Culture, and Myth*. London: Rupert Hart-Davis.
- Malinowski, Bronislaw. 1963a. (1938) *Frazer on Totemism*. v: Malinowski, Bronislaw. 1963. (p 277-282).
- Malinowski, Bronislaw, 1963b. (1913) *Elementary Forms or Religious Life*. v: Malinowski, Bronislaw. 1963. (p 283-288).
- Malinowski, Bronislaw, 1963c. (1935) *The Foundations of Faith and Morals*. v: Malinowski, Bronislaw. 1963. (p 294-336).
- Malinowski, Bronislaw, 1963d. (1937) *Culture as a Determinant of Behavior*. v: Malinowski, Bronislaw. 1963. (p 167-195).

- 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 I, II. Beograd: Prosveta, Biblioteka XX vek.
- Močnik, Rastko. (ur) 1981. Psihoanaliza in kultura. Ljubljana: DZS
- Nadel, S. F. 1963. Malinowski on Magic and Religion. v: Firth, Raymond (ur) 1963. (p 189-208).
- Needham, Rodney. (ur) 1973. Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification. Chicago: The university of Chicago Press.
- Pavičević, Vuko. 1988. Sociologija religije. Beograd: BIGZ.
- Platon. 1984. Evtifion (ali o svetem, peirastičen dialog). Ljubljana: Problemi - Razprave, 1 - 3, (p 2-15).
- Radcliffe-Brown, A. R. 1952. Struktura i funkcija u primitivnom društvu. Beograd: Prosveta, Biblioteka XX vek.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1952a. (1929) Sociološka teorija totemizma. v: Radcliffe-Brown, A. R. 1952. (p 163-184).
- Radcliffe-Brown, A.R., Forde, D. (ur) 1950. African Systems of Kinship and Marriage. London. Oxford University Press.
- Radin, Paul, 1954. (1924) Monotheism Among Primitive Peoples. Basel: Ethnographical Museum.
- Radin, Paul. 1957. (1927) Primitive Man as Philosopher. New York: Dover Publications.
- Shapiro, Warren. 1991. Claude Levi-Strauss Meets Alexander Goldenwiser: Boasian Anthropology and the Study of Totemism. American Anthropologist, Vol. 93., No. 3. (p 599-610).
- Sulloway, Frank J. 1979. Freud, Biologist of the Mind. London: Burnett Books.
- Tylor, Edward. 1953. (1871) Animism. v: Mead, Margaret, Calas N. (ur) 1953. (p 46-52).
- Voget, Fred W. 1975. A History of Ethnology. New York ...: Holt, Reinhart and Winston.
- Žižek, Slavoj. 1984. Nekaj misli po vprašanju ideoloških predpostavk punka. Ljubljana: Problemi - Razprave 1-3. (p 171-181).