

навіть часто поміж рядків) знаходимо філософські ремінісценції. Вони багато в чому персоналістичні, забарвлені особистісними відчуттями поета, але це не заважає йому втілювати своє світосприйняття в діалектичних формах: плинність і змінюваність буття, взаємопроникнення тимчасового і вічного, єдність процесуального і результативного, акцентування уваги на повсякденному і водночас вихід свідомості за його межі, фіксація загальної ритміки, притаманної як природі, так і людському життю, нарешті, символічне сприйняття всього існуючого. Можна ще і ще перелічувати філософські параметри японської поезії, адже класика невичерпна. Але й окремі, вищезазначені ознаки діалектичного світосприйняття японських поетів-класиків підтверджують думку про те, що істинна поезія завжди філософічна.

Список літератури

1. Хайям О. Рубаи / Омар Хайям. — М.: ГИХЛ, 1961. — 98 с.
2. Поезія Плеяды : сборник. — М. : Радуга, 1984. — 832 с.
3. Японская поэзия : сборник. — М. : ГИХЛ, 1956. — 611 с.

Надійшла до редколегії 19.10.2011 р.

УДК 133.4

Л. С. ГОЦ

МАГІЯ КРІЗЬ ПРИЗМУ КУЛЬТУРАНТРОПОЛОГІЧНОГО ПІДХОДУ: ІСТОРІЯ АНАЛІЗУ ПРОБЛЕМАТИКИ

Здійснено огляд основних здобутків культурантропологічного підходу в контексті сучасних проблем дослідження магії.

Ключові слова: антропология, культура, масова культура, магія, ритуал, класичні праці, підходи, концептуальний аналіз.

Осуществлен обзор основных достижений культурантропологического подхода в контексте современных проблем исследования магии.

Ключевые слова: антропология, культура, массовая культура, магия, ритуал, классические труды, подходы, концептуальный анализ.

Review of major achievements of the cultural anthropological approach in the context of contemporary research issues of magic is made.

Key words: anthropology, culture, mass culture, magic, ritual, classical works, approaches, conceptual analysis.

Хиткість становища сучасної людини, криза сцієнтизму, руйнування традиційних ментальних і духовних настанов у дезорієнтованому соціумі компенсуються бурхливим зростанням

іраціонального в масовій культурі: відбувається процес легітимізації сучасних містично-магічних течій, які, пристосовуючись до нових інформаційних технологій, шукають нові форми впливу на маси і претендують на здійснення докорінної трансформації самосвідомості людини у світі і її соціокультурного буття [3]. Зазначене вище свідчить про актуальність дослідження магії як цілісного феномену сучасної культури, яке може бути ефективно здійснене за допомогою культурологічного вивчення. Спроби аналізу напрацювань культурантропологічного підходу у сфері дослідження магії неможливо визнати за достатні, до того ж нова інформація та соціокультурні зміни в суспільстві, зокрема зростання ролі архаїчних ознак у сучасній культурі — [4, с.221], змушують розглядати давні проблеми під новим кутом зору. Не претендуючи на вичерпність наданого огляду концепцій, зазначимо, що метою статті є висвітлення основних напрацювань антропологічного підходу стосовно феномену магії та здійснення огляду класичних праць з урахуванням сучасних проблем його дослідження.

Культурантропологічний підхід, представниками якого є такі дослідники магії, як Е. Тайлор, Дж. Фрезер, Б. Малиновський, Р. Маретт, А. Ван Геннеп, Е. Еванс-Прічард, К. Леві-Стросс, В. У. Тернер, М. Дуглас, С.А. Токарев та ін., активно абсорбував досягнення інших підходів і є фундаментальним для здійснення міждисциплінарного культурологічного дослідження феномену магії. Магія привернула увагу науковців перш за все як екзотика, тоді, коли соціальна антропологія відкрила для освіченої Європи розмаїття первісних культур. Одним з перших дослідників магії став Е. Тайлор (1832 –1917), котрий у праці «Первісна культура» (1871) визначає сутність магії з позиції еволюціонізму і вважає головною її компенсаторну функцію: «дикуни» компенсують брак своїх знань магичними діями, оснований на «незв'язних логічних міркуваннях» [11, с.199]. Виходячи з магичних принципів первісної логіки і простоти її операцій, що є основою магії (символічне мислення і принцип асоціації ідей, зв'язки явищ у всесвіті за принципом симпатії), вчений вважає, що магія належить до найнижчих щаблів цивілізації. Ідеї Е. Тайлора заклали фундамент наукової дискусії.

У Дж. Фрезера і Б. Малиновського ми знаходимо перші нариси загальної теорії магії. Дж. Фрезер (1854–1941), учень Е. Тайлора, розвиває його ідеї і, розглядаючи магію у своїх працях «Золота гілка: дослідження магії і релігії» (1890), «Завдання Психеї» (1909), вважає її найдавнішою формою пізнання, світогляду і впливу людини на світ. Подібно Е. Тайлору Дж. Фрезер стверджує, що «магія є спотвореною системою природних законів і помилковим керівним принципом поведінки; це одночасно і помилкова наука, і безплідне мистецтво» [14, с. 21]. Розрізняючи,

таким чином, теоретичну (псевдонаука) і практичну (псевдомистецтво) магію, дослідник убаचाє сутність магії у двох принципах магічного мислення — у двох зловживаннях зв'язком ідей: законом подібності, на якому базується «гомеопатична» магія, і законом суміжності, на якому основана «контагіозна» магія [14, с. 19]. Дж. Фрезер виокремив позитивну магію (чаклунство або білу) і негативну (табу і чорну) [14, с.31] і виявив у первісному суспільстві існування так званої «громадської магії», що практикується на благо всієї громади [14, с.22].

У подальшому інтерпретація феномену магії Дж. Фрезера, здійснена з позицій еволюціонізму, зазнала критики, зокрема за спроби протиставлення магії і науки в контексті синкретичного мислення первісності, а також за протиставлення магії і релігії як протилежних понять (за принципом моральності релігії та аморальності магії), яке задається Дж. Фрезером спочатку, а не виводиться з відповідних фактів. До того ж, що класифікація Дж. Фрезера містить значну кількість протиріч і орієнтована на первісну магію, тому є недостатньою в процесі дослідження феномену сучасної магії.

Видатний антрополог Б. Малиновський (1884–1942), автор праць «Магія, наука і релігія» (1948), «Коралові сади та їх магія» (1935), багато в чому поділяючи погляди Дж. Фрезера, спробував допрацювати його концепцію. Учений - функціоналіст вважав, що «Тільки вивчення магії в контексті всього життя суспільства, взятої як єдине ціле, надає можливість пояснити і її місце в ньому, і її походження» [8, с.64]. Магія, будучи, на думку дослідника, різновидом знання, особливим способом поведінки і сукупністю прагматичних позицій, що базуються на почуттях і волі, ніколи не винаходилась людиною, а з самого початку складала органічну частину суспільного життя архаїчного суспільства [8, с.114].

У праці «Магія, наука і релігія» вчений виділив і три типові елементи, з якими пов'язана віра в її дієвість: фонетичні ефекти, слова, міф [8, с.98]. На думку науковця, основними соціальними функціями магії є «культурна», що полягає в забезпеченні впевненості в ситуаціях невизначеності, а також функції захисту, руйнування і вироблення. Виділяючи два різновиди магії: магію кризи і магію супроводу [8, с.108], Б. Малиновський звертав увагу на паралельність існування раціонального і магічного у свідомості первісних людей: нікому на думку не спадало підміняти одне іншим: розрахунок — магією або магію — розрахунком.

Б. Малиновський як і Дж. Фрезер, називав магію «псевдонаукою», прагматично спрямованою і основою на використанні причинно-наслідкових зв'язків. Однак ідея «хибності» і «безплідності» магії, яка простежуються у Дж. Фрезера,

у Б. Малиновського зникає, що зумовлено його оцінкою гносеологічного потенціалу магії: «Раціональне знання доступне непосвяченим, магічне — входить у сферу сакрального, опанування його потребує посвячення в таїнства обряду і виконання табу» [9, с. 97].

Узагальнюючу характеристику поглядів Д. Фрезера і Б. Малиновського на соціокультурну роль магії дав І. Т. Касавін: «Уже з цих поглядів Фрезера і Малиновського випливає, що магія, по суті, заклала соціальну структуру первісного суспільства, організовувала найважливіші форми діяльності, була основою розвитку індивідуальності і сферою докладання всіх духовних і практичних новацій» [5, с.12]. Таким чином, магія втілювала в собі фундаментальне протиріччя первісного життя: зміцнюючи нерівність людей у примітивних суспільствах з одного боку, вона водночас формувала нові соціальні структури, критикуючи повсякденну реальність і мислення, культивувала вільну індивідуальність, зосереджуючи всі форми творчості в «обоженному еретику» — у шамані.

Англійський антрополог Р. Маретт (1866–1943) у статті «Формула табу-мана як мінімум визначення релігії» критикує ідею Дж. Фрезера про абсолютно різне походження магії і релігії. Акцентуючи увагу на емоційній стороні релігійного досвіду первісних людей, Р. Маретт намагався відійти від занадто раціоналістичного трактування релігійних вірувань, яке притаманне концепціям Е. Тайлора та Дж. Фрезера».

Принципово інший підхід до магії запропонував франкобельгійський антрополог А. Ван Геннеп (1873–1957), автор праці «Обряди переходу» (1909) де він інтерпретує сезонні обряди (магія яких, за Дж. Фрезером, мала слугувати забезпеченню родючості), як комплекси переходу. Заперечуючи анімістичний підхід до вивчення магії (до якого, на думку А. Ван Геннепа, належали Е. Б. Тайлор, Дж. Фрезер та В. Мангардт), автор постулює динамічний підхід (прихильниками якого є Р. Р. Маретт, М. Мосс, А. Юбер і, відповідно, сам А. Ван Геннеп) і критикує Дж. Фрезера за те, що він розкладає синкретичні явища на окремі елементи, спотворюючи їх природу: сам А. Ван Геннеп намагався знаходити кожній дії або віруванню логічне місце в обрядовій сукупності.

Британський соціально-культурний антрополог, представник структурного функціоналізму, Е. Е. Еванс-Прічард (1902–1973) у своїй праці «Чаклунство, оракули та магія в азанде» (1937) дослідив соціальну ролі магії, як невід'ємну складову культури цього племені. На відміну від акцентування уваги на категоричних відмінностях у сфері магії, яке раніше практикувалося,

значимим досягненням ученого стало осмислення різних видів магії як частин єдиного «ритуального комплексу», що діяв як єдине ціле. Тільки розглядаючи магію таким чином, на думку автора, можливо досягти її розуміння. Оскільки азанде використовували магію в першу чергу як відповідь на магичні дії інших людей, а не для зміни природи, Е. Еванс-Прічард вважає порівняння магії з наукою неактуальним.

Значний внесок у культурантропологічне вивчення магії зробив засновник структурної антропології, французький дослідник К. Леві-Строс (1908—2009), котрий використав у своїй інтерпретації магії ідеї З. Фрейда. К. Леві-Строс прагнув дослідити суб'єктивне буття людини «із середини», водночас зважаючи на його взаємодію з навколишнім середовищем. У своїй книзі «Структурна антропологія» (1958) дослідник розкриває складні психологічні аспекти існування магії та її ролі в соціумі. Так, науковець довів, що загроза магичного впливу виконує функції гаранта духовної єдності групи, а дослідження випадків шахрайства серед шаманів засвідчило, що зазвичай до нього вдаються, для того, щоб посилити емоційний вплив на реципієнта, в результаті чого відбувається зцілення. [7, с.12].

На думку К. Леві-Строса, комплекс шаманства утворюють три елементи: досвід шамана, досвід хворого, і досвід глядачів. Таким чином, особисті переживання шамана протиставляються колективному схваленню групи. К. Леві-Строс вважає психіку шамана істотно відмінною від психіки пересічних членів суспільства, «патологічною» і для пояснення її особливостей запозичує у З. Фрейда поняття «океанічного почуття», що є відчуттям «нерозривного зв'язку, приналежності до світового цілого» [15, с. 2]. У дослідженні «Первісне мислення» К. Леві-Строс розглядає магію у якості властивої примітивному мисленню систему природної філософії, що пояснює всяку невдачу спільною дією магії і сил природи.

Американський антрополог В. У. Тернер (1920 — 1983), автор праць «Символ і ритуал» (1983), «Доктор племені ндембу за роботою» (1964) здійснив дослідження західноафриканського племені ндембу, функціонування безлічі ритуалів у яких, на думку дослідника, слугує згладжуванню протиріч, що виникли через розпад раннього, ціліснішого суспільства. В. Тернер аналізує шаманізм (ефективність якого полягає в тому, що він задіює символи, які спрацьовують на психосоматичному рівні) а також практику ворожіння ндембу: ворожбит, з яким консультуються у багатьох випадках, посідає центральне місце в архаїчному суспільстві, але він не пророкує майбутнє, а вирішуючи практичне завдання, намагається виявити причини нещастя, які завжди «містичні»

і «неемпіричні» за своїм характером. Ворожбит також виявляється хранителем морального закону у своєму племені [12, с.70].

Британський антрополог М. Дуглас (1921–2007) у своїй праці «Чистота і небезпека» (1966), розвиває концепцію ритуалу, використовуючи досвід Е. Дюркгейма, який вважав: значення ритуалів полягає у тому, що вони створюють досвід і контролюють його, і А. Радкліфф-Брауна, котрий зумів, на думку дослідниці, відновити нерозривність переходу між секулярними і релігійними ритуалами: ритуал перестав бути містикою або екзотикою. М. Дуглас критикує уявлення європейських учених про те, що первісні народи очікують від ритуалів негайного впливу на їхні справи; концепції Дж. Фрезера і Б. Малиновського — за штучно жорстке відокремлення магічних обрядів від інших, а також за погляд на «магію як на своєрідний опій для народу, потрібний для веселості і мужності серед життєвих негараздів» [2]; і взагалі, розкритикувала тенденцію європейських учених радикально протиставляти примітивну і сучасну культуру. Навпаки, конструктивною, з точки зору М. Дуглас, є позиція В. Робертсона-Сміта, який провів паралель між ритуалами римської католицької церкви і первісною магією. Дослідниця розвиває цю ідею, вважаючи, що «магія дозволяє нам зрозуміти природу дива й уловити зв'язок між ритуалом і дивом у свідомості маси віруючих...» [2]. Вона підкреслює, що «...чудо сприймалося як постійно наявна можливість; воно не було з необхідністю прив'язане до ритуалу, але його можна було очікувати коли завгодно...»: воно не могло контролюватися автоматично. М. Дуглас вважає, що в первісній релігії співвідношення ритуалу і магічного ефекту настільки ж вільне і хибно уявляти ритуал як зосереджений у першу чергу на досягненні магічних результатів. Дієвість ритуалу, на думку М. Дуглас, базується на фокусуванні уваги, зміні сприйняття. Дослідниця зазначає, що «На основі ритуалу може виникнути знання, яке інакше не виникло б узагалі. Ритуал не просто виводить досвід назовні, екстерналізує його, в процесі цього він модифікує досвід, висловлюючи його» [2]. Апелюючи до психоаналізу, який здійснює лікування за допомогою маніпуляції символами, М. Дуглас вважає, звернення до підсвідомості і первісна магія мають щось спільне. Згадуючи дослідження В. Тернера, науковець інтерпретує шаманську практику в термінах психоаналізу — як групову терапію і вважає, що фрейдизм є моделлю для розуміння ролі первісних ритуалів. Роль магії, за М. Дуглас (як негативної так позитивної), полягає у створенні гармонійних світів і наданні сенсу існуванню.

Видатний вітчизняний етнограф С.А. Токарев (1899–1985) зробив внесок у вивчення магії в ХХ столітті. У своїй книзі «Ранні

форми релігії» (1990) дослідник пропонує вважати магією ті ритуали, які не пов'язані з анімістичними уявленнями і мають за мету безпосередній вплив людини надприродним чином на той чи інший матеріальний об'єкт. На думку дослідника, «магія — одна з істотних, органічних частин будь-якої релігії, від найранніших до пізніх її етапів» [13, с.404]. Джерела магії вчений убачав не в психологічній сфері, а у відповідних видах людської діяльності [13, с.506] і однією з проблем її дослідження вважав те, що «зв'язок між магічними актами та відповідними видами розумної людської діяльності настільки тісний, що деколи майже неможливо встановити межу між тим і іншим» [13, с.503]. На думку С.А. Токарева «магічні дії, пов'язані з різними сферами людського життя, набагато тісніше пов'язані з цими різними сферами, ніж між собою» [13, с.503]. Так, лікувальна магія нерозривно пов'язана з народною медициною; мисливська магія — з технікою мисливського промислу та ін. Неприпустимим насильством над фактами, на думку дослідника, є прагнення дати різним видам магії одне загальне пояснення, «ігноруючи їх реальні зв'язки і штучно об'єднуючи їх в одне ціле за абстрактно-психологічною ознакою» [13, с.503].

Найважливішим завданням історії релігій С. А. Токарев вважає проблему класифікації магічних обрядів. Так, класифікації магії, запропоновані Дж. Фрезером, А. Юбером і М. Моссом, Ван Геннепом, Р. Маретт, Є. Г. Кагаровим та ін., на думку С. А. Токарева не розкривають усієї глибини природи магії. Дослідник пропонує класифікувати магію за соціальною спрямованістю та функцією в житті людей і виокремлює протрентичну (продукуючу, агресивну) та профілактичну (оборонну) магію. Водночас С. А. Токарев виділяє сім видів магії: 1) шкідлива, 2) військова, 3) любовна, 4) промислова, 5) метеорологічна, 6) лікувальна та запобіжна; 7) інші види магії. Вчений звернув увагу на широку поширеність магії в сучасному повсякденному житті людини: у різних професійних групах, субкультурах. На думку дослідника, магічні дії можуть бути нескінченно різноманітними і відрізнятися один від одного ступенем складності, цільовою спрямованістю та психологічним механізмом дії. Зрозуміло, наведений нами перелік концепцій магії в контексті антропології не є вичерпним. Узагальнюючи сказане вище, можна констатувати, що антропологічний підхід в осмисленні магії рухався від сприйняття її як екзотики, чогось практично чужого європейській культурі до визнання магії як культурної універсалії. Так, радянська сцієнтистськи налаштована матеріалістична наука, спираючись на праці Е. Тайлора, Дж. Фрезера зневажливо інтерпретувала магію в ролі пережитків архаїки. Істотний прорив

у вивченні магії здійснив Б. Малиновський, розглядаючи магію як системне явище, кожен елемент якого являє собою культурну цінність, а також розробки Е. Прічарда, котрий досліджує різні види магії (зокрема оракули і ворожіння), як частини єдиного «ритуального комплексу». Подальші дослідження антропологів (Р. Маретт, В. Тернер, М. Дуглас) сприяли визнанню магії як універсальної складової людської дії і світосприйняття. Так, М. Дуглас гостро критикувала радикальне протиставлення сучасної і примітивної культури (розкриваючи тонкощі мислення представників останньої) і підкреслюючи спільне в магії та релігії, у магичних практиках та приййомах психоаналізу. Ще С. А. Токарев відзначив, що в антропологічній інтерпретації магії намітилося два вектори: західні дослідники магії найчастіше вважають її основою суб'єктивну сторону (з психологічного механізму магії, асоціації ідей, виходять Дж. Фрезер і його послідовники). Інші автори — А. Радкліфф-Браун, Р. Маретт, П. І. Прейс, А. Фіркандт і С. А. Токарев звертаються до емоційно-вольової сфері психіки (імпульсивні або інстинктивні рухи, що лише пізніше осмислюються).

Звернення до культур-антропологічного підходу надає змогу комплексно розглянути на феномен магії. Він визначає магію як форму життя та діяльності людини, сукупність практичних дій, значну роль в яких відіграють ритуали — засоби досягнення конкретних цілей. При цьому комплекс магичних уявлень виявляється нерозривно пов'язаним з такими секторами духовного та матеріального буття соціуму: система вірувань, розумових переконань, прагматичні настанови; особливі типи поведінки, спосіб дії; соціальні феномени і особисті переживання, які ґрунтуються на здоровому глузді, почутті й волі. Спільними зусиллями вчених було досліджено такі питання, як походження, соціальна роль, функції і класифікація видів магії, статус мага й особливості його психіки, роль міфу, символу і мови в магії, проблеми термінології, теорії магії, обряди переходу та ін. Можна констатувати: з огляду на зростання ролі архаїчних ознак у сучасній культурі, фокус уваги вчених змістився в площину дослідження магії в сучасному соціумі, проте, ці проблеми в рамках культур-антропологічного підходу розроблені ще недостатньо або зовсім не вивчені (і це при значній розробленості культурною антропологією проблем магії в архаїчних суспільствах). Висновки, яких дійшли вчені під час досліджень «позаісторичних» народів, не можуть автоматично поширюватися на сучасний соціум, в якому магія нерідко втрачає свій сакральний статус і слугує засобом розваги, не передбачаючи ні віри, ні зміненого стану свідомості. Отже, подальшими перспективами дослідження є:

поглиблений аналіз причин відродження магічного світогляду в сучасній культурі; дослідження ролі, функцій магії та статусу мага в сучасному суспільстві, масовій культурі, зокрема в мас-медіа; дослідження сучасних міфологем мага в контексті аксіологічного виміру; вивчення субкультурної та вікової специфіки магічного ренесансу, а отже, варіантів подальшого розвитку суспільства, проблем та можливих загроз, пов'язаних з феноменом магії тощо.

Список літератури

1. Ван Геннеп А. Обряды перехода / А. Ван Геннеп— М.: Восточная литература, 1999. — 198 с.
2. Дуглас М. Чистота и опасность / М. Дуглас — М.: КАНОН-ПРЕСС-Ц. 2000. — 288с. [Электронный ресурс] — Режим доступа: <http://www.gumer.info/bogoslovBuks/Lifechurch/Duglas04.php>
3. Дэвис Эрик. Техногнозис: миф, магия и мистицизм в информационную эпоху / Эрик Дэвис [Электронный ресурс] — Режим доступа: <http://www.e-reading.org.ua/bookreader.php>
4. Ионин Л. Г. Подступы к новой магической эпохе / Л. Г. Ионин // Постмодерн: новая магическая эпоха: Сб. статей / под ред. Л. Г. Ионин — Х. 2002. — С. 221 — 236.
5. Касавин И. Т. Размышления о магии, ее природе и судьбе / И. Т. Касавин// Магический кристалл: магия глазами ученых и чародеев.— М.: Республика, 1992. — С.6 — 28
6. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. К. Леви-Стросс / — М: Республика. 1994. — 384 с.
7. Леви-Стросс К. Структурная антропология. К. Леви-Стросс / — М.: Просвещение. 1983. —535 с.
8. Малиновский Б. Магия, наука и религия / Б. Малиновский: Пер. с англ. — М.: рефл-бук. 1998. — 304 с.
9. Малиновський Б. Магія, наука і релігія // Магічний кристалл: магія очима учених і чародіїв. — М.: Республіка, 1992. — С.84 — 137.
10. Маретт Р. Формула табу-мана як мінімум визначення релігії / Р. Маретт //Містика. Наука. Релігія. Класики світового релігієзнавства. Антологія. / Пер. з англ, нем, фр. — М.: Канон, 1998. — С.99 — 108.
11. Тейлор Е.Б. Первобытная культура / Е.Б. Тейлор. Пер. з англ. — М.: Политиздат. 1989. — 537 с.
12. Тернер В. Символ и ритуал / В. Тернер. М.: Наука, 1983. — 277 с.
13. Токарев С.А. Ранние формы религии / С.А. Токарев — М.: Политиздат, 1990. — 622 с.
14. Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь: Пер. с англ., 2-е изд. — М.: Политиздат. 1989. — 831 с.
15. Фрейд З. Психология бессознательного (Сборник произведений) /Пер. с нем. — М.: Просвещение, 1989. — 448 с.
16. Эванс-Причард Э. Колдовство, оракулы и магия у азанде//Магический кристалл: — М.: Республика, 1992. — С. 30 — 83.

Надійшла до редколегії 19.11.2011 р.