

I. STUDIA I MATERIAŁY

JACEK SIERADZAN
Uniwersytet Białostocki

O WZGLĘDNOŚCI POJĘĆ „MAGII” I „RELIGII”

Poniższy artykuł stanowi pierwszą na gruncie polskim próbę całościowego przeglądu dyskusji nad wzajemnymi związkami łączącymi religię i magię¹, jaka od ponad 130 lat toczy się w literaturze etnograficznej, a od około 30 lat również na gruncie historii religii w starożytności² i w czasach elżbietańskich³. Autor przestudiował niemal wszystkie prace, jakie pojawiły się na ten temat w języku polskim i wiele w angielskim. Ponieważ już klasycy zagadnienia (tacy jak J. Frazer) przy okazji swoich analiz odwoływali się do związków magii i religii z nauką, w sposób naturalny obecna praca również do tego nawiązuje, tym bardziej, że zdaniem niektórych badaczy trudno odróżnić magię od nauki⁴. Autor skłania się do przekonania, że nie sposób wyznaczyć pre-

¹ Dotychczas opublikowane prace stanowiły cząstkowe analizy tego związku. Pracę analizującą teorię magii i religii u klasyków antropologii wydała Jerzak-Gierszowska (1995). Tematyką tą zajmował się także Buchowski (1986, 1993), ale jego prace dotyczą głównie magii. Książka Wypustka (2001) o magii starogreckiej nie wnosi nic nowego, ponieważ odwołuje się do przestarzałego, Durkheimowskiego ujęcia (zob. dalej w tekście, przyp. 69–71). Artykuł omawiający koncepcje magii u etnologów, fenomenologów, psychoanalityków i strukturalistów napisał Stomma (1978). Z ostatnio wydanych prac anglojęzycznych przeglądu teorii magii w antropologii dokonał Middleton (1987), a tychże u myślicieli od Hegla po feminizm Cunningham (1999).

² Polemiki te są wzmiankowane w tekście.

³ Por. artykuł Geertza (1975), będący polemiką z Thomasem (1973) i odpowiedź Thomasa (1975).

⁴ Zdaniem wybitnego historyka judaizmu J. Neusnera (1989, s. 62), dla zachodniej umysłowości „różnica między cudem a magią jest dokładnie taka sama, jak różnica między nauką a magią”. Panuje przekonanie, że tylko „nasz” system myśli (naukowej czy religijnej) jest racjonalny; „ich” system musi być więc z założenia nieracjonalny, nienaukowy, a więc „magiczny”. Podobieństwa między magią a nauką odrzucili też Waxowie (1962, s. 179; 1963, s. 497).

czyjnej granicy między religią a magią (nie wiadomo, czy taka granica w ogóle istnieje, a jeśli tak, to ma ona charakter liminalny). Już J.E. Lowe (1929, s. 1) zauważył, że żadna definicja magii nie jest zadowalająca, ponieważ „to słowo mieści w sobie zbyt dużo treści, a linia graniczna między nim a religią jest zbyt niejasna i nieokreślona”. Wzajemne związki magii i religii J. de Vries (1962, s. 214) uznał za „jeden z najbardziej kontrowersyjnych problemów” religioznawczych pierwszej połowy XX wieku. Religia i magia są z sobą powiązane w sposób skomplikowany: „Aby właściwie zrozumieć religię, musimy wziąć pod uwagę magię i *vice versa*”, zapewnia M. García-Teijeiro (1993, s. 138). Według A. Ługiewicz „magia nie może istnieć bez religii, a religia bez magii” (2001, s. 17). Szereg badaczy zwraca uwagę na fakt, że to, co dla jednych jest szacowną religią, dla innych może być tylko zwykłą magią⁵. W praktyce niesłuchanie trudno jest odróżnić nie tylko magię od religii, ale także magię od rytuału⁶, czy magię od cudu⁷. To samo dotyczy specjalistów od sacrum (np. kapłan dla jednego człowieka, może być magiem dla innego⁸) oraz kwestii szczegółowych (np. modlitwa dla jednego człowieka może być dla innego za-

⁵ „Twoja magia jest moim cudem i *vice versa*” (Grant 1959, s. 93; Remus 1982, s. 551). „Twoja magia jest moją religią i *vice versa*” (Versnel 1991, s. 190; Schafer 1997, s. 22; Wypustek 2001, s. 32). „Magia jest zwykle aktywnością innych, i ktokolwiek ją praktykuje, niechętnie się do tego przyznaje, ponieważ w istocie dotyczy ona prywatnej, z trudem tolerowanej, nie mówiąc już o tym, że niepowszechnie uznawanej, mrocznej strony osobowości” (Braarvig, 1999, s. 51). „To, co ja robię, jest religią; to, co ty robisz, jest magią” (Neusner, 1989, s. 63).

⁶ Nadając swojej książce *Starożytna magia chrześcijańska* podtytuł *Koptyjskie teksty o rytualnej mocy*, Meyer et al. (1999) *de facto* postawili znak równości między rytuałem a magią (Por. Schafer, 1997, s. 25). Zdaniem Thomassena (1999, s. 65), magia i rytuał są wzajemnie od siebie uzależnione. Jak się wydaje, R.L. Fowler (1995, s. 12–13) zmierzał w tym samym kierunku, gdyż stwierdził, że zarówno magia, jak i rytuał mają określony cel, jednak rytuał ma też pewien cel społeczny, którego magia nie zawiera (tego wprowadzić nie stwierdził *expressis verbis*, ale wynika to z logiki jego wywodu). Zdaniem D. Hammond (1970, s. 1355), magia jest związana z mechanicznym wykonywaniem praktyk religijnych, zaś obecność elementów magicznych w rytuałach religijnych podkreśla, że ludzie współrzędzą światem wspólny z bogami: „Magia nie jest całkowicie odrębna od religii, jest formą zachowania rytualnego i w ten sposób elementem religii”. R.R. Grimes (1995, s. 48–49) zdefiniował magię jako „każdy element rytuału, rozumiany jako środek do osiągnięcia pewnego celu. Jeśli jakiś rytuał nie tylko ma znaczenie, ale również działa — jest magiczny”. W ostatnio opublikowanej pracy na temat magii rzymskiej N. Janowitz (2001, s. 3) pisze: „Dowolna czynność rytualna, od użycia filakterii przez Żydów, do grecko-rzymskich ceremonii modlitewnych, a na chrześcijańskiej eucharystii skończywszy — mogła zostać uznana za ‘magiczną’” (podkr. N.J.).

⁷ Zdaniem J.M. Hulla (1974, s. 149, przyp. 58), badacza magii w pierwotnym chrześcijaństwie: „magia to nie tylko technika, ale objawienie oparte na teofanii”.

⁸ „Święty dla jednego człowieka, jest dla innego magiem (lub szaleńcem)” (Lightstone 1984, s. 17). Celowo nie używam terminu „specjalista religijny”. Wprowadzony prawdopodobnie przez Eliadego (1961, s. 153) termin „specjalista od sacrum” okazuje się użyteczny w sytuacji, kiedy dyskutuje się różnice między kapłanem a magiem i nie sposób użyć terminu „specjalista religijny”. Tematem tym zająłem się w osobnym artykule *Specjaliści od sacrum* (przyjęty do druku w półroczniku „Nomos”). Odnośnie do związku magii z szaleństwem zob. Sieradzan, 2005.

klęciem magicznym i *vice versa*⁹). Dociekliwi starożytni starali się odpowiedzieć na pytanie, jaka właściwie jest różnica między człowiekiem boskim (gr. *theōs*) a magiem (*magos*), w sytuacji, w której obu określeń często używano wobec tych samych ludzi¹⁰. Mając to wszystko na względzie, H.S. Versnel (1991, s. 177) stwierdził, że „ani magia, ani religia nie istnieją. Istnieją tylko nasze definicje tych pojęć”¹¹. Zdaniem J.G. Gagera (1992, s. 25), kategoria „magii” w ogóle nie istnieje, ponieważ słowo to „mówi nam niewiele lub zgoła nic o istocie tego, co opisuje”. Dlatego zamiast pytać o cechy magii, stawia raczej pytanie o to, dlaczego i w jakich okolicznościach używano tego terminu.

Wielu badaczy jest zgodnych w tym, że ścisły podział na religię i magię nie był powszechnie akceptowany ani w starożytności antycznej¹², ani w XIX

⁹ Z perspektywy społecznej, zdaniem Webera (2002, s. 333–335), granica między zaklęciem a modlitwą jest płynna. Modlitwa i ofiara mają magiczne źródła. Powołując się na artykuł H. Philsoopha (1971), Versnel (1991, s. 193, przyp. 7) zauważył, że działania magiczne podejmuje się w celu wywarcia wpływu na autonomiczną moc Boga. Skoro więc specjaliści od sacrum „czasami wykorzystują podobne formuły w podobnych okolicznościach (...) między zaklęciem a modlitwą nie ma istotnej ani ogólnie uznanej różnicy” (s. 180, podkr. H.S.V.). Zdaniem Aune’a (1980, s. 1513): „trudno albo wręcz niemożliwe jest wyznaczenie fenomenologicznej różnicy między magiczną inkantacją i modlitwą religijną, albo rytuałem religijnym i magicznym”. Inna współczesna badaczka stwierdziła, że „najstarszym środkiem manipulacji jest modlitwa” (Mrozek-Dumanowska, 1990, s. 31). Por. Sieradzan, 2004.

¹⁰ Gallagher, 1982, s. 174. Według niego, współcześni Jezusa Chrystusa, Apolloniusza z Tia-ny czy Aleksandra z Abonuteichos „nie używali jednej, sztywnej, ‘hellenistycznej koncepcji boskiego męża’ jako wyznacznika oceny, ale raczej zmiennego i elastycznego zbioru kategorii i kryteriów, które można było zaadaptować, aby spełnić wymogi określonej sytuacji” (s. 177).

¹¹ Versnel (1991, s. 177) nawiązał tu do celnej uwagi E.T. Bella: „Mapa (= umysł) nie jest tym, co przedstawia (= światem empirycznym)” (Korzybski, 1950, s. 247), którą często cytuje się w ujęciu Korzybskiego: „Mapa nie jest terytorium” (s. 750). Korzybski jest też autorem innych słów, kwestionujących arystotelesowski punkt widzenia: „Słowa *nie są* rzeczami, które przedstawiają” (s. 751, podkr. A.K.). Por. słowa Szestowa (1995, s. 25): „Miał rację również młody Schopenhauer, interpretując koncepcję Kanta w tym sensie, że wszystkie nasze sądy dyskursywne są jedynie siecią narzucaną przez nas na żywą rzeczywistość i dlatego nic o niej nie mówią i mówić nie mogą, tj. żadnego poznania nam nie przynoszą. Później Rickert podjął myśl Schopenhauera i rozwinął ją szczegółowo w swoim ogromnym dziele. Myślenie dyskursywne służy tylko temu, aby człowiek mógł mieć iluzję doskonałego poznania. W istocie abstrakcyjne pojęcia nie tylko nie służą poznaniu rzeczywistości, ale, przeciwnie, od rzeczywistości odwodzą. Rzeczywistość jest irracjonalna, absolutnie niepoznawalna, a nasza nauka to tylko idealna niewiedza na temat życia”. Należy jednak dodać, że z punktu widzenia „magicznej wizji świata” (o której pisali Wawowie) zarówno słowa, jak i myśli są rzeczami.

¹² Według Smitha (1978a, s. 188) i Betza (1996b, s. XLI), w epoce hellenistycznej był on dziełem grupy intelektualistów. Na względność podziału na magię i religię w starożytnym Rzymie zwrócił uwagę C.R. Phillips (1986, s. 2732): „W materialistycznym znaczeniu, magia była religią i *vice versa*”. To, co dla jednych (np. dla Celsusa) było magią, dla innych (np. Orygenesisa i pozostających chrześcijan) — mogło być religią. Podział na „prawdziwą”, bo „objawioną”, religię a „fałszywą”, bo będącą wymysłem człowieka, magię chrześcijaństwo przejęło z rabinicznego judaizmu (Tambiah, 1990, s. 6-8). Na dobre utrwalił się on od IV w., gdy Imperium Rzymskie zdominowało chrześcijaństwo. Wówczas wszystkie przejawy religijności niechrześcijańskiej uznano za „demonizm”, „magię” albo „zabobon”. Por. Flint (1999). Według L. Blau, „zabobon to nic innego jak wiara pokonanej religii” (cyt. w: Wypustek, 2001, s. 31). Chrześcijański Diabeł ma wiele cech greckiego boga Pana.

wieku¹³, nie znajduje też miejsca wśród ludów tubylczych całego świata¹⁴. Pełnił natomiast pewną rolę w polemikach okresu Reformacji¹⁵.

To, że podział na magię i religię jest dystynkcją późną, podkreślali liczni autorzy, w tym R. i M. Waxowie (1963, s. 496). W starożytności religia i magia były bowiem z sobą nierozdzielnie związane. Tak było w Sumerze¹⁶, Babilonii¹⁷ i u zachodnich Semitów (Fenicjan i Kananejczyków)¹⁸. Egipcjacy magowie wspólnie z kapłanami rezydowali w tych samych świątyniach (Betz, 1996b, s. XLVI), a do pierwotnej religii rzymskiej odnoszono pojęcie „religii magicznej” (ang. *magical religion*)¹⁹. Według Waxów (1963): „dychotomia magia/religia nie przystaje do danych empirycznych” (s. 497). Autorzy ci sugerowali, że „tradycyjne dychotomie naturalny/nadnaturalny, manipulacja/suplikacja, oraz klasyfikacje magii jako ‘praktycznej’²⁰, ‘niemoralnej’ czy jako ‘pseudonauki’ — powinny zostać usunięte z naukowej literatury, przynajmniej tam, gdzie służą one opisowi innych kultur” (s. 497). Wprowadzona przez orto-

¹³ Jako płód umysłowości wiktoriańskiej utrzymywał się przynajmniej do II wojny światowej (Smith, 1978a, s. 188; Glucklich, 1997, s. 221). Jeszcze w wydanej po raz pierwszy w 1937 książce P. Radina (1957, s. 105–155) dwa rozdziały noszą tytuł *Od magów do kapłanów* (*From Magicians to Priests*).

¹⁴ Badacze często cytują słowa M.J. Herskovitsa (1967, s. 2.262), że „magia jest uważana za integralną część systemu religijnego w Dahomeju”. Por. Goode (1949, s. 175) i Waxowie (1963, s. 500). Fakt niemożności odróżnienia magii od religii oraz oddzielenia kompetencji kapłana i maga u żyjących w lasach plemion indyjskich, powołując się na Crooke’a (1907, s. 247), Webster (1948, s. 183) przypisał ich prymitywizmowi. W związku z tym teoretycy religii zostali zmuszeni do konstatacji: „W wielu społeczeństwach kompetencje religii i magii pokrywają się” (Stark, Bainbridge, 2000, s. 142). Tego samego zdania jest W. Kowalak (1982, s. 54). Ponadto, jak zauważył: „Jest rzeczą niemożliwą określić, gdzie [na Nowej Gwinei — J.S.] kończy się magia, a zaczyna religia” (s. 59).

¹⁵ Kiedy protestanci zarzucali „pogano–papistom”, czyli katolikom, „kompulsywne” i „automatyczne”, a zatem „magiczne”, wykonywanie rytuałów, przeciwstawiali im swoją, nową, odrodzoną, a więc prawdziwie „religijną” religijność: „błagalną”, „wewnętrzzną” i „etyczną” (Smith, 1978a, s. 188).

¹⁶ „W powszechnej opinii one (= sumeryjskie inkantacje) przynależą raczej do magii niż religii, ale należy pamiętać, że różnicę między religią a magią można ściśle utrzymać *wylącznie na papierze* i że sumeryjskie inkantacje na ogół odwołują się do pomocy bogów”, są więc działaniami kultowymi o charakterze magiczno-religijnym (Ringgren, 1973, s. 34, podkr. J.S.).

¹⁷ „Jest oczywiste, że sami Babilończycy nie czynili różnic między ‘religią’ a ‘magią’, takich, jakie na swoich biurkach czynią współcześni historycy religii i że nawet nie kreślili wyraźnej linii między tym, co racjonalne (medyczne), a irracjonalne (magiczne bądź religijne) (Ringgren, 1973, s. 90–91, podkr. J.S.). Wg M.–L. Thomsen (2001, s. 14): „praktyki magiczne w Mezopotamii nie stały w opozycji do ‘oficjalnej’ religii. Nie były uważane za zabobonne ani zakazane. Nie wyśmiewano się z nich. Rytuały zwane ‘magicznymi’ stanowiły zwykły sposób postępowania z chorobą i nieszczęściem, oraz wszystkim tym, co zakłócało związki między ludźmi a bogiem”.

¹⁸ Ringgren, 1973, s. 168–169; Aune, 1986, s. 213.

¹⁹ Versnel, 1991, s. 179. G.W.F. Hegel w *Wykładach z filozofii religii* mówił o „religii magii” Eskimosów (Cunningham, 1999, s. 5).

²⁰ Jeśli cytowane w tekście słowa i zdania zaznaczono cudzysłowami („”), oznacza to dosłowny cytat, natomiast jeśli cytat obejmuje apostrofy (‘’), wskazuje to na dokonaną w nim zmianę końcówek, co przy cytowaniu zdań i wyrazów polskich jest często niemożliwe do uniknięcia.

doksów chrześcijańskich klasyfikacja magii jako niemoralnej i bluźnierczej, oraz traktowanie jej przez uczonych jako przesądu — jest w ich przekonaniu nie do przyjęcia dla wnikliwych badaczy zagadnienia (s. 502). Jak zauważyli, trudności ze zdefiniowaniem pojęcia magii sprawiły, że nawet tak skrupulatny badacz jak Max Weber nigdy tego nie uczynił²¹.

Według E.V. Gallaghery (1982), w I wieku n.e. wiązano magię z ignorancjami i ludźmi niemoralnymi. Magów uważano za ludzi podejrzanych i budzących strach, którzy nie szanują przeszłości i zrywają z tradycją²², traktowano ich więc jak rebeliantów, outsiderów i dewiantów. W tym ujęciu religia jest moralna i akceptowalna społecznie, a magia — postrzegana jako niemoralna, wywrotowa i destrukcyjna — nie jest akceptowana przez społeczeństwo. Jej praktyką zajmują się jednostki wyalienowane, obcy oraz grupy ludzi pogardzanych i lekceważonych (Braarvig, 1999, s. 52). Zarówno badacze klasyczni (Lang, 1901, s. 46), jak i współcześni (Ewing, 1997, s. 153) dostrzegają w magii ducha buntu i rebelii przeciw zastanemu *status quo*²³. Nie sposób nie zgodzić się z uwagą O. Petterssona (1957, s. 119), że „naukowa debata nad relacją pomiędzy ‘magią’ i religią to *rozstrząsanie sztucznego problemu powstałego w wyniku definiowania religii wychodzącego od idealnego wzorca chrześcijaństwa*” (podkr. O.P.). Wszystko to, co nie licowało z tym wyidealizowanym wzorcem, określono mianem ‘magii’²⁴. Jak zauważył R.L. Fowler (1995, s. 12–13), „jeżeli granica oddzielająca magię od religii przy najbliższym dotyku znika jak bańka mydlana, bezowocne wydaje się utrzymywanie jakichkolwiek pretensji do oddzielania ich w teorii”. Także zdaniem G. Lucka (1985, s. 5), poza nieobecny u maga świadomością ‘grzechu’ i modlitwami błagalnymi — „nie ma zasadniczej różnicy między religią a magią”.

Jest też magia umiejętnością czy nawet sztuką bardziej konserwatywną od religii²⁵. Ta ostatnia zmienia się wraz z duchem czasu²⁶. Dlatego nie sposób

²¹ Waxowie (1963, s. 501). Także według García-Teijeiro (1993, s. 123) i Fowlera (1995, s. 2) żadne definicje magii nie są zadowalające.

²² Ale nie z tradycją magii, ponieważ np. Betz (1982, s. 169) podkreślił ich zainteresowanie zachowaniem tej tradycji, a Wierciński (1997, s. 107) uznał za maga tylko kogoś, „kto trudni się magią profesjonalnie i jest przekaznikiem jej tradycji”. Na tradycjonalizm magii zwrócił także uwagę Wittgenstein (1998, s. 31): „istnieje postęp w nauce, ale nie ma go w magii”.

²³ „Magia staje się bezsensowna, jeśli nie istnieje w opozycji do jakiegoś autorytetu, który jej zabrania lub przynajmniej krzywo na nią patrzy. Musi istnieć jakaś forma ortodoksji religijnej, przeciw której ona się wyodrębnia” (Dickie, 2001, s. 40).

²⁴ Warto zauważyć, że na ten artykuł powołał się A.A. Barb (1963), omawiający problem przetrwania magii w pierwszych wiekach chrześcijaństwa.

²⁵ Tak jak król Egiptu Aha (zwany także Teti i Athotis) ok. 3000 p.n.e. starał się wywierać wpływ na bogów za pomocą posiadanej przez siebie księgi, tak też w 3000 lat później mag hellenistyczny wzywał boga (Hull, 1974, s. 27). Por. *Papyri Graecae Magicae*, 4, s. 236–239 (Betz, 1996a, s. 42).

²⁶ Wystarczy porównać np. pierwotne chrześcijaństwo do całkiem odeń różnego chrześcijaństwa współczesnego. Zasady magii pozostały zaś w znacznej mierze niezmienione do dziś. Jak

się nie zgodzić z klasykiem zagadnienia, który jeszcze w 1915 roku pisał: „Nie ma systemu myśli ludzkiej, który w swoich niezmiennych, istotnych zasadach pozostałby bardziej prymitywny i, z tego powodu, bardziej kosmopolityczny, bardziej dosłownie pozbawiony odróżniających go narodowych cech, niż magia”²⁷. Jeszcze w połowie lat 60. XX wieku para krytycznych badaczy głosiła, że magia „jest najstarszą profesją na świecie” (Campowie, 1970, s. 10) i „matką religii” (s. 307).

O „magiczności” nauki

Według obiegowego poglądu, współcześnie „magia jest wypierana przez naukę” (Stark, Bainbridge, 2000, s. 136). Badacze ci utrzymują, że postęp „zmniejsza zapotrzebowanie na magię” (s. 346)²⁸. Dokładna analiza zagadnienia pokazuje jednak, że jest inaczej. Na człowieku pierwotnym współczesna technika zrobiłaby wrażenie wielkiej magii, a współcześni uczeni wielkich czarowników. Tak magia i religia, jak magia i technika wzajemnie się przenikają (Moszyński, 1925, s. 246), a wytyczenie granic między nimi jest praktycznie niemożliwe²⁹. Niemożność ich rozdzielania sprawiła, że E. Fromm (2000, s. 139–140) pisał o naukowo–magicznym wymiarze religii. O tym, że magię zbliża do nauki podobieństwo technologii, wspomniała R. Benedict (1933, s. 40): „Magia jest w sposób istotny mechanistyczna; jest to manipulacja światem zewnętrznym za pomocą technik i formuł, które działają w sposób automatyczny”³⁰.

zobaczymy dalej, ponieważ techniki magiczne, z zaklęciami włącznie, były takie same 2000 lat temu, jak są współcześnie, to — zakładając, że Jezus — jak głosił Morton Smith (1981) — faktycznie był magiem — łatwiej porozumiałby się z Crowleyem czy LaVeyem niż z Ratzingerem czy Barthem. Zarówno magowie żydowscy w czasach Jezusa, jak i członkowie Ordo Templis Orientis w XIX/XX w. (wśród nich Crowley), odwoływali się do Ezechiela, przywoływali anioła Metatrona, jako potężnego zaklęcia używali imion Boga (Elohim, Tetragrammaton i Adonai), a recytację kończyli słowem *Amen*. Por. tajemne rytuały O.T.O. wydane przez Zalewskiego (1992, s. 5–11).

²⁷ Ale nie sposób też zgodzić się z jego stwierdzeniem, wyrażonym nieco dalej, które przeczy wyrażonemu powyżej konserwatyzmowi magii, że religia jest „ortodoksyjna”, a magia „heterodoksyjna” (Smith, 1915, s. 269).

²⁸ O fałszywości tego twierdzenia przekonuje powstanie świata wirtualnego oraz zainteresowanie, jakie towarzyszy powieściom i filmom *Władca pierścieni*, opowieściom o Harrym Potterze czy filmowej trylogii *Matrix*.

²⁹ Według Cavendisha (1977, s. 1–2), w potocznym mniemaniu religia polega na czci, nauka na wyjaśnianiu, a magia na dominacji i nakazie, ale w praktyce życiowej granice między nimi są często zamazane. Jak się okaże, również magowie oddawali cześć i modlili się do bogów, a sami bogowie w praktyce często stosowali metody magiczne, nie wyłączając tzw. „czarnej” magii.

³⁰ Zdaniem J. Cazeneuve, religia jest nakierowana na cele zewnętrzne, a magia na wewnętrzną moc (*Sociologie du rite*, PUF, 1971, cyt. w: Maisonneuve, 1995, s. 21). O magii jako związanej z manipulacją pisał też ostatnio Meslin (2002, s. 2012).

W podobny sposób — jak głoszą niektórzy — magia przeszła w naukę. Powołując się na klasyków zagadnienia, L. Thorndike³¹ i F. Yates³², J.B. Russell pisał, że „źródła nauki tkwią w magii i że większość wielkich uczonych średniowiecza i nieco późniejszych okresów była także magami” (2003, s. 13). Dodał, że zarówno magię, jak i naukę cechuje pogląd o jedności kosmosu i współzależności wszystkich jego elementów. Zdaniem P. Feyerabenda, współczesna, zachodnia (materialistyczna!) nauka to po prostu kolejna denominacja, która — równie silnie jak ostoje religijnego dogmatyzmu — broni się przed napływem nowych idei: „nauka jest o wiele bliższa mitom, niż godzi się to uznać jakakolwiek filozofia naukowa”. Jest ona „najbardziej współczesną, najbardziej agresywną i najbardziej dogmatyczną instytucją religijną” (1975, s. 295). Także M. Buchowski (1986, s. 111) dostrzegł w niektórych koncepcjach światopoglądowo-waloryzacyjnych „przejawy myślenia magicznego”³³.

Ponadto magia — poza tym, że rozładowywała stresy i napięcia w ciele — przyczyniła się do rozwoju nauki i techniki, ponieważ „wzmacniała i poszerzała u człowieka poczucie jego panowania nad otoczeniem” (Wierciński, 1997, s. 109). Magia nie jest pseudonauką, jak utrzymywał Frazer i jak dzisiaj jeszcze głoszą niektórzy badacze postfrezerowscy³⁴. Już ponad 60 lat temu Cassirer trafnie zauważył: „Magia nie jest rodzajem nauki czy pseudonauką” (1971, s. 169). Zdaniem Buchowskiego: „Nietrafna jest (...) Frazerowska koncepcja magii jako wstępnej, błędnej formy nauki; magia i nauka bowiem są to dwa równoległe sposoby poznania wymagające tego samego typu obserwacji zmysłowych, różniące się nie swą istotą, lecz typem zjawisk, jakich dotyczą” (1986, s. 54). W świetle tego różnice między magią a nauką, jakie wyszczególnił Swienko (1983, s. 37), tracą znaczenie³⁵. W opinii Kieckhefera (2001), współczesna technika jest swego rodzaju zsekularyzowaną magią (s. 196–199), a sama magia służy za pośredniczkę między religią a nauką i techniką (s. 114). Zdaniem klasyka antropologii strukturalnej włączenie światła przełącznikiem, to w istocie akt magiczny, nowożytna „technomagia” (Leach, 1986, s. 32). Z tym,

³¹ Por. L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries of our Era*, vol. 1–8, Macmillan Company, New York 1923–1958.

³² Źródłem współczesnej nauki F. Yates (1964) doszukiwała się w renesansowej magii i hermetyzmie (s. 145–156). Odkrycie tradycji hermetycznej w renesansie „stymulowało rozwój autentycznej nauki” (s. 450). Przywołała m.in. postać J. Dee, „który był magiem, ale chrześcijańskim, a także autentycznym naukowcem, mającym autentyczne zrozumienie teorii kopernikańskiej” (s. 188).

³³ Por. też Kmita, 1989.

³⁴ Braarving (1999, s. 53) wspominał o uczonych głoszących, że religia (oraz nauka) są „prawdziwe”, a magia jest „nieprawdziwa”. Jeszcze socjologdy religii Stark i Bainbridge (2000, s. 60) utrzymują, że pierwotna magiczna pseudonauka przekształciła się w religię.

³⁵ Według niego magia wyrasta z tradycji, jest irracjonalna, antyempiryczna i dostępna tylko dla wtajemniczonych, natomiast nauka jest empiryczna, ponieważ oparta na znajomości praw przyrody i otwarta dla każdego.

że współczesna nauka jest rodzajem magii, zgadzają się też przedstawiciele tantrajany, uznawanej za buddyzm magiczny³⁶: Dalajlama³⁷ oraz Chögyam Trungpa (2002, s. 97–100); ten drugi pisał o magii codzienności, odkrywanej dzięki pełnemu doświadczeniu świata. J.–A. Rony (1993, s. 82) podkreślił ezoteryzm nauki, będący też, według Wiercińskiego (1997, s. 108), cechą magii.

Łącznikiem między nauką a magią jest koncepcja *mana*. Według Maussa i Huberta (1973, s. 152), cała koncepcja magii opiera się na pojęciu *mana*³⁸. Pogląd ten znalazł poparcie w przemyśleniach i badaniach innych uczonych: R.R. Maretta³⁹, B.L. Whorfa⁴⁰, P. Radina⁴¹, E. Norbecka (1961, s. 38–39), A. Wiercińskiego⁴² i W. Sedlaka⁴³. W opinii C. Lévi–Straussa (1973) kategoria *mana* ma charakter liminalny (LV)⁴⁴, a ponadto: „Pojęcie *mana* należy nie do porządku rzeczywistości, lecz do porządku myśli” (III).

Świat nie został więc „odczarowany” (niem. *Entzauberung* znaczy dosłownie „usunąć magię”), jak mniemał Max Weber (1984, s. 137), ale nadal pozostaje

³⁶ Tantrajanę nazwał buddyzmem magicznym zarówno uczoney (Schayer, 1938, s. 245–247), jak i praktykujący buddysta (Sangharakszita, 2002, s. 368, 454).

³⁷ „Widzimy, jak system, który uważa się za naukowy i stara się nie uznawać niczego, co nie jest faktem wypływającym z doświadczenia, wkracza w tak zwany wymiar magiczny czy nadnaturalny. Rzeczą niemożliwą i zresztą absurdalną byłoby oddzielanie jednego od drugiego. Wszystko — od najgłębszej analizy po najbardziej naiwne wierzenie — przynależy do tej samej struktury i każda najdrobniejsza cząstka doktryny objaśnia jednocześnie wszystkie pozostałe” (Dalajlama, 1998, s. 127–128).

³⁸ W swoim klasycznym eseju pogląd ten zakwestionował Malinowski (1990, s. 431–432), ale jego argumentacja jest nieprzekonywająca choćby dlatego, że wcześniej w tym samym dziele nazwał *mana* istotą magii (s. 372). Także w *Ogrodach koralowych i ich magii* konstatował coś wręcz przeciwnego: „Każda ceremonia magiczna to, w swej istocie, manipulacja *maną*” (Malinowski, 1966, s. 68). Potem Eliade (1966, s. 28–29) zgłosił zastrzeżenia do teorii, według której *mana* to magiczna siła bezosobowa typowa dla wszystkich ludów. Jednak jego słowa są wyłącznie polemiką z teorią Frazera o magii jako pierwotnej formie rozwoju wszystkich religii.

³⁹ R.R. Maret (1909, s. 127) wspominał traumatyczną rolę *mana*.

⁴⁰ B.L. Whorf (1982, s. 336) w artykule opublikowanym pierwotnie w „The Theosophist” (1940, nr 1), pisał o mantrze jako mocy zmieniającej porządek świata: „Na poziomie elementarnym *mantram* to tyle co zaklęcie prymitywnej magii, jakie spotykamy we wszelkich pierwotnych kulturach. Przy przejściu na wyższy szczebel pojęcie to zmienia się i nabiera sensu intelektualnego, odnosząc się do wewnętrznego powinowactwa między językiem a strukturą kosmosu. (...) *Mantram* sprawia, że ludzki organizm zaczyna przekazywać, kontrolować, wzmacniać owe tysiąc-krotnie siły, jakie normalnie transmituje z niedostrzegalnie słabą intensywnością”.

⁴¹ Według Radina (1957, s. 275), *mana* to „magiczna moc”.

⁴² Według Wiercińskiego (1997, s. 106), nośnikiem słów i mantr języka magów na odległość są „drgania *mana*”.

⁴³ Choć Sedlak (1979, s. 483) nie odwołuje się bezpośrednio do *mana*, to uznawana przez niego za przekaźnik informacji fala elektromagnetyczna ma wiele cech *mana*. Co więcej, według niego jest ona nośnikiem wszelkiego życia: „Życie byłoby więc przenoszącą się falą elektromagnetyczną w molekularnej sieci produkowanej metabolicznie i wstrząsanej ustawicznie falą kwantowoakustyczną”.

⁴⁴ Choć Lévi–Strauss (1973, s. LV) nie użył terminu „liminalny”, który wprowadził dopiero Turner, to jednak zauważył, że *mana* reprezentuje sobą *płynne znaczenie*, czyli właśnie liminalność.

staje „zaczarowany”, jak był w średniowieczu, ale w inny sposób; magów i innych specjalistów od *sacrum* zastąpili inżynierowie i technicy, nowożytni technolodzy *sacrum*⁴⁵. W opinii G. Ritzera (2001, s. 124) nawet to, co wydaje się dogłębnie racjonalne (np. konsumpcja), ma w istocie charakter magiczny. W średniowieczu magia naturalna (zwana również „białą”) była uważana za naukę, a magia demoniczna (czyli „czarna”) za zniekształconą formę religii. Tego typu poglądy głosili nawet autorzy kościelni, w tym św. Albert Wielki (ok. 1193–1280), największy erudyta średniowiecza, autor szeregu dzieł o magii (Kieckhefer, 2001, s. 29–32). W tym ujęciu magia to po prostu inny, nie mniej skomplikowany rodzaj techniki, z tym, że polem działalności maga nie jest laboratorium znajdujące się na zewnątrz niego, lecz w nim samym⁴⁶. Wskutek tego np. we współczesnych laboratoriach filmowych świeccy technolodzy tworzą magię kina. Ich praca — podobnie jak praca średniowiecznych alchemików — pozostaje równie niezrozumiała dla większości populacji, jak była nią (i jest) działalność magów, choć nie wiąże się z tym społeczny ostracyzm, ani kary za nieskuteczność przeprowadzanych operacji. Każde odkrycie naukowe można wykorzystać w celach pozytywnych (co upodabnia go do magii naturalnej), albo w destruktywnych (co kojarzy go z magią demoniczną, „czarną”). Widziana z tej perspektywy magia biała wspomaga postęp, a magia „czarna” go powstrzymuje⁴⁷. Nauka zaś wciąż jest tak samo tajemnicza dla przeciętnego człowieka jak działalność maga czy czarownika, a to, co on „odkrywa”, często również stanowi skutek mniej lub bardziej pobożnych życzeń, ponieważ dane bywają naciągane⁴⁸. Według E. Davisa (2002): „Nauka zastąpiła pewną część magii, rozszerzając jednocześnie jej marzenia i cele za pomocą środków technicznych. Elektryczność, szybki transport, radio i telewizja, samolot i komputer wcieliły jedynie w życie to, co najpierw obiecywała osiągnąć magia” (s. 54). „Technologie te są dosłowną realizacją wirtualnych projektów alchemików i czarowników dawniejszych epok. Magia jest podświadomością techniki, jej własnym, pozaracjonalnym czasem”

⁴⁵ Według Webera (1984, s. 137–138), „odczarowanie świata” zbiegło się z przejściem od kontemplacji, będącej wyznacznikiem religijności średniowiecznej, do aktywizmu; innymi słowy, „czystego mistyka”, który służy tylko samemu sobie, zastąpił mag, a w istocie służący innym technik/technolog, ponieważ nastawiony na twórcze przekształcanie świata.

⁴⁶ Według Wiercińskiego (1997, s. 109), między magią a techniką istnieją trojaki różnice: rodzaju (magia to rzemiosło, a technika to nauka), skali (małe energie maga *versus* wielkie energie techniki) i czasu (mag wytwarza rzecz nagle, a technika potrzebuje czasu).

⁴⁷ Por. interesujące uwagi Webstera (1992, s. 77) o magii naturalnej („duchowej”) i demonicznej. Jego zdaniem rozwój nauki w XVII w. wyparł tylko drugą z nich, natomiast pierwsza uległa powolnej transformacji w naukę. Inny pogląd na tę sprawę prezentuje teoretyk śmierci rzeczywistości, według którego media „to czarna magia, która stała się magią jedyną” (Baudrillard, 2001, s. 46).

⁴⁸ O tajemniczości i względności niektórych odkryć w fizyce oraz związanej z tym nieuczciwości uczonych wspominał Fulford (1996, s. 9).

(s. 55). „Logika techniki stała się niewidzialna — w dosłownym sensie *okultystyczna*. Bez znajomości specjalnego kodu wszystko jest tajemnicą. A nikt już nie zna wszystkich kodów” (s. 232, podkr. E.D.).

Krytyka klasycznych koncepcji magii i religii

Wątpliwości, które w kwestii magii i religii ujawniają badacze współcześni, nie mieli XIX-wieczni ewolucjoniści, dla których wszystko było oczywiste⁴⁹. Żyli w doskonale przewidywalnym, zrozumiałym świecie, w którym magia była prymitywną poprzedniczką religii, sposobem eksplikacji zjawisk typowym dla nieoświeconego dzikusa. Nikt nie podejrzewał, tak jak czynią to uczeni współcześni, że odkrycie wzajemnych związków magii i religii może być równie niemożliwe, jak stwierdzenie, co było pierwsze: „ortodoksja” czy „herezja”, albo kura czy jajko?

Według E. Tyłora (1896, s. 107), magia to przeżytek i ułuda, twór ludzi „na niskim poziomie umysłowym”, wynik błędu logicznego, polegającego na niezrozumieniu związku zachodzącego między przyczyną a skutkiem, rezultat narzucania związku istniejącego w umyśle na rzeczywistość empiryczną. Przez wiele lat akceptowano poglądy klasyka magizmu J. Frazera (1978). Według niego magia to pierwotny, fałszywy pogląd na świat, który — zgodnie z jego ewolucjonistyczną wizją — został z czasem zastąpiony przez naukę i religię. To one bowiem, a nie magia, dają właściwą percepcję świata (s. 70–79)⁵⁰. O ile magia — ‘bękarcia siostra nauki’ (s. 70) — ma polegać na wierze człowieka w możliwość wpłynięcia na bóstwa poprzez wykonywanie rytuałów magicznych, to istota religii zawiera się w zjednywaniu sobie przychylności bóstw poprzez wiarę, modlitwę i wykonywanie „odpowiednich praktyk” (s. 71). Jak Frazer głosił, że magia poprzedzała religię, tak B. Malinowski (1990, s. 443) — który często poddawał krytyce poglądy Frazera — w zgodzie z nim stwierdził, że mag (u niego czarownik) poprzedzał kapłana⁵¹. Poglądy Frazera w kwestii magii doczekały się słusznej krytyki⁵².

⁴⁹ XX wiek w nauce zaczął się od publikacji w 1905 roku artykułu A. Einsteina o szczególnej teorii względności. Einstein wyszedł od jedyne go problemu, z którym nie mogła sobie poradzić fizyka XIX wieku, a mianowicie promieniowania ciała doskonale czarnego. I wywołał rewolucję, która trwa w nauce do dziś.

⁵⁰ Pogląd o magu („czarowniku”) jako poprzedniku naukowca podtrzymywali Mauss i Hubert (1973, s. 100): „magia (...) jest nieraz uczona, jeśli nie prawdziwie naukowa”. Według nich magowie to historycznie pierwsi znawcy trucizn, chirurdzy i metalurdzy.

⁵¹ Już F. Nietzsche (1984, s. 131) pisał, że „czarownik jest starszy od kapłana” (§ 111).

⁵² Np. E. Cassirer (1971, s. 168) odrzucił pogląd Frazera, że po wieku magii nastąpił wiek religii. Według niego, człowiek wprawdzie „był początkowo *homo magus*, ale od epoki magii przeszedł do epoki techniki i stał się *homo faber*”; współcześnie jednak łączy w sobie obie te tendencje (Cassirer, 1946, s. 281). Z kolei Wittgenstein (1998) pisał, że Frazer traktuje tubylców

Współcześnie chyba tylko M. Buchowski (1986), mimo zastrzeżeń kierowanych pod adresem Frazera (s. 13–14), podtrzymuje jego pogląd, „iż magia poprzedzała genetycznie religię” (s. 14, 68, p. 2). Buchowski (1993) postuluje istnienie klasycznej formy magii (s. 24). W jego przekonaniu „świadomość pierwszych historycznie społeczeństw była właśnie świadomością magiczną w jej ‘czystej’ postaci” (s. 37). W obrębie pierwotnej „kultury magicznej wszystko (...) jest w pewnym sensie obrzędem i zarazem nic obrzędem nie jest” (s. 102). Mimo iż zdaje sobie sprawę ze spekulacyjnego charakteru tych założeń⁵³, uważa, że po fazie magii nastąpiła faza religii, która w końcu — na zachodzie Europy — przeszła w epokę filozoficzno–metafizyczną (s. 27)⁵⁴.

É. Durkheim (1990, s. 348) uważał, że było dokładnie na odwrót, że to „magia zrodziła się z religii”. Z kolei Wierciński (1997, s. 107) wyraził opinię, że „magia zrodziła się wraz z szamanizmem”, czyli obie od zawsze współistniały obok siebie. Badacz magii antycznej F. Graf (1997, s. 34) uważa, że magia i religia (przynajmniej w starożytnej Grecji) wyłoniły się z jednej jakości, którą nazwał „pierwotną jednością — religią”. Do tej drugiej zaliczył „misteria bachiczne, ekstatyczne kultury prywatne, oczyszczenia i wrogie czarostwo”. Analogiczną opinię wyraził niemal pół wieku wcześniej Edwin Smith (1952b, s. 34). Jego zdaniem powinno się w ogóle przestać używać słowa „magia”. Zamiast niego „powinniśmy raczej mówić o różnych poziomach lub etapach czy też fazach religii”⁵⁵.

jak szaleńców, upowszechniających fałszywy obraz rzeczywistości (s. 31). Zarzucił mu prostactwo i niezrozumienie tubylczych wizji świata: „Frazer jest dzikusiem w znacznie wyższym stopniu niż większość jego dzikusów; oni bowiem nie byłiby tak dalecy od zrozumienia jakiegoś duchowego zagadnienia jak Anglik dwudziestego wieku. Jego wyjaśnienia pierwotnych praktyk są bardziej prostackie niż sens samych tych praktyk” (22, podkr. L.W.).

⁵³ Buchowski (1993, s. 38) pisze: „Przyznać trzeba, że etnografia nie dostarcza jednoznacznych materiałów zaświadczających istnienie grup odpowiadających w pełni postulowanemu przez nas jednosektorowemu typowi praktyki społecznej. (...) Fazę tę [przejścia od natury do kultury — podkr. J.S.] możemy sobie wyobrazić *jedynie w sposób czysto teoretyczny*” (podkr. J.S.).

⁵⁴ Według Buchowskiego (1993) sama magia także miała ewoluować: od magii prapierwotnej (s. 38–39) przeszła w klasyczną (pierwotną); ta zaś w prymarną i profesjonalną (s. 56). Kwestia nomenklatury jest oczywiście umowna i stosowanie pojęć magii, religii i nauki jest arbitralne. Stan kultury, którą proponuje on po prostu określić jako magiczną, jest stanem świadomości, w którym sensory techniczne i symboliczne nie są odróżniane w sposób, w jaki czynimy to w kulturze nowożytnej. Nie jest to więc ani „religia”, ani „magia”, ani „nauka” w potocznym (ogólnie przyjmowanym na gruncie judeochrześcijańskiej tradycji religioznawczej) rozumieniu tych słów. M. Buchowski nadaje więc pojęciu magii znaczenie, które w pewnym sensie — trudno nam to sobie wyobrazić — zawiera w sobie coś, co my postrzegamy i jako religię, i jako „naukę”. W gruncie rzeczy znosi owe tradycyjne pojęcia.

⁵⁵ Także według holenderskiego uczonego Van Baala (1963), magia jest zjawiskiem religijnym, a psychoanalityk R. Moneya–Kyrle (1939, s. 102) uważał ją za źródło religii, rytuału i modlitwy.

Współcześnie zakwestionowano sztywny podział praktyk kultowych na magiczne i religijne. Według Maussa i Huberta (1973): „Nie ma żadnego niemal obrzędu religijnego, który by nie miał swojego odpowiednika w magii” (s. 115). Mimo pozornego chaosu i różnorodności działań magicznych, tworzą one spójny i harmonijny obraz świata⁵⁶. Podobnie jak religia: „Magia jest z definicji — przedmiotem wiary” (s. 122). W ślad za Frazerem (1978, s. 38–39), Mauss i Hubert (1973, s. 5) za magiczne uznali „wszystkie obrzędy sympatyczne”, które cechuje powtarzalność (s. 12). By jednak powtarzalności obrzędów religijnych nie kojarzono z magią, stwierdzili, że magiczny jest „każdy obrzęd, który nie jest częścią jakiegoś zorganizowanego kultu, obrzęd prywatny⁵⁷, sekretny, tajemny i zbliżający się ku granicy, jaką stanowi obrzęd zakazany” (s. 21). Gdyby ta definicja była słuszna, to pustelnik chrześcijański czy jogin praktykujący na odosobnieniu (na pustyni albo w górskiej jaskini) byłby magiem, o ile nie brałby udziału w zorganizowanym kulcie⁵⁸. Ich definicja magii jako złożonej „z trzech elementów: wykonawcy, działania i wyobrażenia” (s. 12), jest tak ogólna i nieprecyzyjna, że — mimo powyższego zastrzeżenia dotyczącego tajności rytuału — w pojęcie wykonawcy, którego nazywają czarownikiem, równie dobrze można wtłoczyć nie tylko maga czy szamana, ale również kapłana zorganizowanej religii.

B. Malinowski (1990) zakwestionował pogląd Frazera głoszący, że magia jest próbą kontrolowania natury przez ludy pierwotne. Odkrył, że Trobriandczycy są dobrze zaznajomieni z prawami natury, a magię stosują tylko w sytuacjach wyjątkowych, których nie są w stanie racjonalnie wyjaśnić. Wykonywane przez nich rytuały magiczne spełniają funkcję czysto psychologiczną. Jego zdaniem różnica między magią a religią u ludów pierwotnych zasadza się na tym, że magia to zbiór praktycznych czynności wykonywanych przez specjalistów i służących osiągnięciu przyszłych celów, natomiast religia udziela odpowiedzi na zasadnicze sprawy ludzkiej egzystencji, jest celem samym w sobie, będąc domeną inicjowanych, czyli wszystkich członków plemienia (s. 442–444). „Podobieństwo magii do nauki wyraża się w tym, że ma ona zawsze określo-

⁵⁶ Natomiast według Wiercińskiego (1997, s. 108): „magia nie wytworzyła (...) zintegrowanego modelu świata”.

⁵⁷ J. Assman (1997) stwierdził, że o ile teologię można określić jako „rodzaj dyskursu, którego temat jest dokładnie zdefiniowany, ale jego funkcja pozostaje raczej otwarta”, to w magii, przeciwnie, temat jest otwarty, a jej funkcja jest dokładnie określona (s. 2). Zatem magia to „religia zastosowana do sfery domowej” (s. 3).

⁵⁸ Gdyby za dobrą monetę przyjąć tego typu definicję, to niemal każdego chrześcijańskiego ojca pustyni należałoby uznać za maga, zważywszy choćby na obecność w ich hagiografiach licznych wątków magicznych. Warto też przypomnieć, że wielu z nich nigdy nie było w kościele. Zatem ich asceza — zgodnie z tą definicją — miała charakter magiczny. Por. np. uwagi S. Czarnowskiego (1956, s. 58) o ascezie Patryka (s. 385/95–461), najsławniejszego świętego irlandzkiego, która miała, według niego, „charakter postu magicznego”, czyli magicznego obrzędu, użytego „przeciw niebu, aby wymóc na nim ustępstwa”.

ny cel” (s. 440). W innej pracy stwierdził: „Magia nie jest techniką i nigdy nie przenika do dziedziny wiedzy empirycznej i osiągnąć umysłowych. Istnieje odrębna sfera fachowej działalności praktycznej opartej na wiedzy i do tej sfery magia nigdy nie wkracza. Magia związana jest ze sferą nieujarzmionych sił, trafu, wypadków, szkód powodowanych przez rdzę i szkodniki, z którymi istoty ludzkie nie potrafią się uporać, lecz stwierdzenia, że powodem wszystkich tych nieszczęść, klęsk i wypadków jest zawsze magiczne oddziaływanie człowieka, że wywołuje je zawsze ludzka złośliwość, nie potrafię, niestety, w pełni uzasadnić” (Malinowski, 1986, s. 669–670).

Z kolei w myśl koncepcji wczesnego L. Lévy–Bruhla (1992, s. 104, 139, 419), magia ma na celu wprowadzenie człowieka pierwotnego w stan mistycznej ekstazy, ta zaś ma charakter prelogiczny i jest jego jedyną rzeczywistością. Ten pogląd, choć został poddany słusznej krytyce, w tym również przez późnego Lévy–Bruhla⁵⁹, nie do końca jest fałszywy. Również dla współcześnie żyjącego człowieka religijnego wszystko jest znakiem czy wręcz namacalną obecnością bóstwa, w które wierzy⁶⁰.

Ci badacze, którzy podkreślają różnice między magią i religią, zazwyczaj, świadomie bądź nie, odwołują się do — dawno zarzuconej przez antropologów — Frazerowskiej dychotomii między nimi (Graf, 1991, s. 188), wedle której człowiek religijny prosi⁶¹ i błaga w modlitwie niedosiężne dlań, transcendentne bóstwo o zbawienie, łaskę itp., a jego obrzędy są oparte na symbolice. Mag zaś, przeciwnie, używając zaklęć i przedmiotów magicznych, żąda, manipuluje i wymusza⁶² na bóstwach, może się też z nimi układać i targować, ponieważ, nierzadko, pozostaje z nimi w komitywie i na przyjacielskiej stopie. Bywa jednak i tak, że w razie nagłej potrzeby mag i/albo kapłan traktuje bóstwo

⁵⁹ Zob. zapis z notatnika Lévy–Bruhla (1975, s. 104) z 31 sierpnia 1938.

⁶⁰ Wskutek tego zaliczenie przez Mrozek–Dumanowską (1990, s. 108) do magicznych takich ruchów jak Hare Kriszna czy zielonoświątkowcy nie jest nadużyciem, pod warunkiem, że zaliczy się do nich przedstawicieli wszystkich ruchów ekstatyczno-transowych, od szamanów począwszy, a skończywszy np. na chasydach.

⁶¹ Według Moszyńskiego (1925, s. 248), istotą religii jest „stosunek prośby i podporządkowania” swojej woli obiektowi pozaludzkiemu.

⁶² O tym, że magia wiąże się z kompulsją, czyli przymusem, pisał już Bultmann (1963, s. 210), komentując opis egzorcyzmu w Mk 5,1–21: „opowieść została zaciemniona wskutek pominięcia elementu przymusu, który egzorcysta użył do odkrycia imienia w momencie, kiedy opowieść zastosowano do Jezusa”. Użycie amuletu boga pogańskiego jest dla chrześcijanina magią, ale zastosowanie krucyfiks w celach leczniczych — to dlań religia (Versnel, 1991, s. 189). Amulet kupiony na bazarze przez ‘zabobonną’ osobę jest dla katolika przejawem magii, a pojemnik z uzdrawiającą wodą ze źródła bijącego przy sanktuarium Maryjnym będzie dlań relikwią (Wypustek, 2001, s. 31). Racjonalista uzna oba za przejawy magii, ponieważ oba mają taki sam skład chemiczny (Versnel, 1991, s. 190), a różnica między nimi polega wyłącznie na typie „użytego znaku” (Piekarczyk, 1968, s. 336). Katolik może uznać plemienny obrzęd uzdrawiania za przesąd, ale oburzy się, gdy takiego słowa użyje się wobec kościelnego egzorcyzmu. Ale — zdaniem Fowlera (1995, s. 20) — w takim przypadku protestant się nie oburzy.

stwo jak swego niewolnika⁶³. Według Riversa (1924, s. 4), o ile magia zależy od „własnej mocy” maga, to religia „zależy od jakiejś wyższej mocy”. Mag chce zyskać kontrolę nad naturą i nad tym, co uważa za nadnaturalne, a człowiek religijny wykazuje „zaufanie do ponadludzkiej boskiej mocy”⁶⁴. W myśl poglądów tych badaczy, magia to „instrumentalna manipulacja”, a religia „osobowa suplikacja” (Versnel, 1991, s. 178). W religii mamy do czynienia z postawą uległości, a w magii z mentalnością przymusu (ang. *coercive*; Braarvig, 1999, s. 52). Nathanowi Söderblomowi, który analizował stosunek magii i religii z perspektywy duchownego protestanckiego, wydawało się, że mag polega na własnej mocy, którą uważa za nieograniczoną, a człowiek religijny czuje lęk przed wyższą, boską mocą (Ehnmark, 1956, s. 5–6). W tej optyce magia jest świecka, a religia sakralna (Hammond, 1970, s. 1349).

W ostatnich latach podano w wątpliwość tego typu sztuczne podziały. Fowler (1995, s. 20–21) zakwestionował rozróżnienie na magię, jako związaną z kompulsją, i religię, jako suplikację bóstwa, ponieważ 1. magowie również mają swoją teologię; 2. religia również wykorzystuje elementy tego, co zwykle określa się mianem „magii”; 3. istnieją prywatne i indywidualne akty religijne, a z drugiej strony, 4. magię można odnaleźć także w publicznie wykonywanych rytach, np. tam, gdzie stosuje się lalki wudu. Rozróżnienie na religię jako formę błagania i magii jako formy przymusu, Glucklich (1997, s. 221) uznał za „najgorszy błąd”, który przestał mieć znaczenie po pojawieniu się symbolicznych interpretacji magii i religii⁶⁵.

Większość dawnych analiz magii i religii odwoływało się do klasycznego, acz przestarzałego i mocno krytykowanego, Durkheimowskiego⁶⁶ rozróżnienia religii jako kościelnej wspólnoty nie tylko kapłanów, ale i wyznawców, oraz magii, która zna wyłącznie zrzeczenia magów (czarowników, czarownic itp.)⁶⁷. W tym ujęciu religia ma charakter społeczny⁶⁸, oficjalny (Mauss, Hubert, 1973, s. 20), grupowy (Mrozek–Dumanowska, 1990, s. 33), a magia indywidualny⁶⁹,

⁶³ „Kapłani songhajscy, gdy pragną czegoś od istot nadprzyrodzonych, zwracają się do nich z modlitwami zaczynającymi się od słów: ‘wierzę’, ‘błagam’, ‘proszę’, ale w przypadku konieczności natychmiast zmieniają ton wypowiedzi obrzędowych: zwracają się do istot nadprzyrodzonych jak do równych sobie lub nawet przemawiają do nich jak panowie do swych niewolników” (J. Rouch, *La religion et la magie Songhay*, Paris 1960, s. 263–264, cyt. w: Piccaluga, 1971, s. 10).

⁶⁴ Swienko, 1983, s. 34. Por. Webster, 1948, s. 181–182.

⁶⁵ Chodzi głównie o prace V. Turnera i C. Geertza.

⁶⁶ Zdaniem Waxów (1963, s. 497), badacz ten przeniósł i zastosował do badań naukowych wczesnochrześcijański podział na „naszą”, „dobrą” religię (wiarę) i ich „złą”, „szkodliwą” magię. Zarówno kościół chrześcijański, jak i Durkheim nigdy nie stwierdzili, że magia „nie działa”; utrzymywali tylko, że to, co jest magią, jest z założenia złe i demoniczne.

⁶⁷ Durkheim, 1990, s. 39–40; Mauss, Hubert, 1973, s. 51; Weber, 2002, s. 335.

⁶⁸ Durkheim, 1990, s. 37–41; Wypustek, 2001, s. 28.

⁶⁹ Durkheim, 1990, s. 39; Wypustek, 2001, s. 28.

aspołeczny⁷⁰, a niekiedy antyreligijny⁷¹. Ponieważ jej istnienia nie sankcjonują dominujące instytucje religijne, jest dewiacją⁷². „Religia jest obecna w społeczeństwie dzięki stabilnym i silnym organizacjom, magia opiera się natomiast jedynie na przelotnych i instrumentalnych wymianach między magiem a klientem” (Stark, Bainbridge, 2000, s. 138–139). Zdaniem wielu badaczy z magią wiąże się konkretny, indywidualny cel⁷³, a religia jest celem samym w sobie, ponieważ udziela odpowiedzi na podstawowe pytania ludzkiej egzystencji⁷⁴. Religia ma mieć cel kolektywny lub osobisty, ale soteriologiczny, a więc pozaświatowy, magia zaś osobisty, pragmatyczny i światowy (Braarvig, 1999, s. 52).

Wnioski te wszelako łatwo zakwestionować. Jest tak z co najmniej dwóch powodów: 1. Ich przyjęcie prowadzi do powstania absurdalnej alternatywy: albo ceremonie kościołów mają jakiś cel i wtedy nie różnią się od magii, albo żadnego celu nie mają i wtedy są religią; 2. Szamani bądź czarownicy często pełnią również funkcje kapłanów i z reguły pracują na rzecz wspólnoty⁷⁵, a ich działalność często również (błędnie) można uznać za magię, a nie religię⁷⁶. Ponadto podkreślano, że magia obiecuje wyleczenie z konkretnej choroby lub zapewnienie ochrony przed negatywnymi wpływami, zaś religia obiecuje zbawienie jako dogłębną przemianę i ostateczne wyzwolenie od wszelkich proble-

⁷⁰ Magowie nie przyczyniają się do wzrostu społecznej solidarności jako osoby nastawione na spełnianie doraźnych, utylitarnych celów, np. wyleczenia z choroby czy przywabienia partnera miłosnego itp. (Malinowski, 1990, s. 440; Versnel 1991, s. 178; Stark, Bainbridge, 2000, s. 59; Wypustek, 2001, s. 27).

⁷¹ Mauss, Hubert, 1973, s. 20. Ale np. Malinowski (1990, s. 413) zauważył, że również religia miała charakter indywidualny, a psychoanalityk G. Róheim (1955, s. 226–227) podkreślił wspólnotowy charakter działań maga, przeciwstawiając temu samotność psychotyka. Podobnie Webster (1948, s. 55), który zdefiniował magię jako „uznanie istnienia mocy tajemnej”, dodał, że magię cechuje „wykorzystanie tej mocy dla celów publicznych bądź prywatnych”.

⁷² Według Aune’a (1986, s. 214): „taka religijna dewiacja jest magiczna tylko wtedy, kiedy osiągnięcie celów przypuszczalnie gwarantuje udział nadnaturalnych mocy”. Por. Aune (1980, s. 1515); Versnel (1991, s. 179); Wypustek (2001, s. 27).

⁷³ Według Crowleya (1998, s. 17), który sam był praktykującym magiem, magia „jest nauką i sztuką powodowania zmiany zgodnie ze swoją wolą. (...) Każde intencjonalne działanie jest Działaniem Magicznym” (s. 18).

⁷⁴ Ten sposób myślenia o religii i magii reprezentował też Malinowski (1990, s. 442), a za nim Mrozek-Dumanowska (1990, s. 30), Versnel (1991, s. 178), Stark, Bainbridge (2000, s. 59) i Wypustek (2001, s. 27). Tylko Goode (1949, s. 177) zauważył, że chociaż konkretny cel jest bliższy magii niż religii, nie jest nieobecny w drugiej.

⁷⁵ L. Peters (1998, s. 9), na podstawie badań terenowych w Nepalu, zauważył, że szamani są również kapłanami i — podobnie jak oni — kierują kongregacjami wyznawców. O tym, że u niektórych plemion indyjskich kapłan jest zarazem czarownikiem, pisał jeszcze Crooke (1907, s. 247). To samo zauważyła Mrozek-Dumanowska (1990, s. 33), która ponadto wymieniła dalsze pokrewieństwa magii i religii: działanie w sferze pozaempirycznej, nadawanie zwykłym, codziennym wydarzeniom znaczenia religijnego lub magicznego, oraz wspólny im obu rytualizm. Dogłębną cross-kulturową analizę technologów *sacrum*, mającą wykazać, że w praktyce nie sposób odróżnić kapłana od maga czy szamana, przeprowadził Winkelman (1992).

⁷⁶ W związku z tym Stark i Bainbridge (2000), którzy są rzecznikami zasadniczych różnic między ‘specjalistą religijnym’ a magiem (s. 135–136), tym niemniej zmuszeni byli przyznać, że „[w] wielu społeczeństwach kompetencje religii i magii pokrywają się” (s. 142).

mów życia (Stark, Bainbridge, 2000, s. 134). Jak się wydaje, wspólną cechą wszystkich starych analiz magii i religii — i to bez względu na to, czy ich autorami byli badacze konfesyjni czy niekonfesyjni — było to, że religię idealizowały, a magii nadawały znaczenie pejoratywne (Ehnmark, 1956, s. 1).

Nowocześni badacze wskazują na bliskie związki magii i religii⁷⁷. „Nie ma religii bez magii, tak jak nie ma magii nie zawierającej przynajmniej odrobiny religii”, pisał jeszcze Lévi-Strauss (2001, s. 294)⁷⁸. Według M. Spiro (1966, s. 116), magia stanowi funkcjonalną alternatywę religii, ponieważ obie zaspokajają analogiczne potrzeby poprzez odwołanie się do najwcześniejszych przeżyć z dzieciństwa. W opinii R. Firtha (1965, s. 191): „magia i religia nie stanowią dwóch oddzielnych dziedzin”. Zdaniem I. Paulsona magia to po prostu integralna część religii⁷⁹. A. Glucklich (1997, s. 221) uważa, że magia i religia to „dwa przejawy jednego zjawiska: symbolicznej racjonalności w relacji do *sacrum*”⁸⁰. Jak zauważył H.S. Versnel (1991, s. 181), nieporozumienia biorą się stąd, że „wszyscy teoretycy wychodzą od własnej koncepcji magii, czy to w celu obrony, czy odrzucenia jej prawidłowości, trafności, odpowiedniości, ogólnej ważności, etnocentryczności (nie)podobieństwa do religii itp. itd., jednak bez wyraźnego sprecyzowania własnej definicji” (podkr. H.S.V.). Według A.F. Segala (1981), różnice między religią a magią, czy nauką a magią, nigdy nie zostały zadowalająco wyjaśnione (s. 349): „Żadna pojedyncza definicja magii nie może być absolutna, ponieważ wszystkie jej definicje są względne” i pozostają uzależnione od kontekstu społecznego (s. 351). Także Fowler (1995, s. 2) jest zdania, że różnica między magią a religią nie jest różnicą istoty, ale społecznego kontekstu. Nie chodzi tylko o instytucje religijne, których brak w magii (Mauss, Hubert, 1973, s. 76). To dominująca ideologia władzy określa, co jest religią, a co magią⁸¹.

U jednych ludów religia pozostała w swojej pierwotnej, magiczno-szamanistycznej formie, a gdzie indziej — tam, gdzie plemiona utworzyły narody

⁷⁷ Płynność granic między nimi podkreślał już Durkheim (1990, s. 40, podkr. 63), a w ślad za nim Mrozek-Dumanowska (1990, s. 31) i Wypustek (2001, s. 32). „Istoty, które przywołuje czarownik i siły, które wykorzystuje, nie tylko mają tę samą naturę co te, do których odwołuje się religia. Bardzo często są one po prostu *te same*” (Durkheim, 1990, s. 37, podkr. J.S.).

⁷⁸ Według B. Skargi (1977, s. 12): „Uzupełniając powyższe stwierdzenie, dodać trzeba, że i w nauce objawia się magiczne myślenie i że nie ma magii, w której by nie było odrobiny chociaż wiedzy naukowej”.

⁷⁹ Paulson (1963, s. 511) podkreślił, że zarówno magowie, jak i ludzie religii wierzą w istnienie istot nadnaturalnych, a „w większości wypadków zarówno ‘magia’ jak i ‘religia’ stanowią dwie strony jednego i tego samego rytuału”. Wierciński (1997, s. 108) uznał magię i religię za „dwie strony tego samego medalu w szamanizmie”. Jego uwaga jest także zasadna dla innych tradycji duchowych.

⁸⁰ Nie przeczy temu fakt, że wiara w magię może być równie ślepa, jak wiara w religię (Mauss, Hubert 1973, s. 123). Według Meslina (2002, 2012): „magia jest odwróceniem *sacrum*, manipulacją uważaną za tym skuteczniejszą, iż odwraca tradycyjne stosunki między *sacrum* a *profanum*, między czystym a nieczystym”.

⁸¹ Według Pulleyn (1997, s. 91) starogreckie praktyki religijne, w których ignorowano łaskę (*charis*), chrześcijanie prawdopodobnie określiliby mianem „magicznych” (s. 93).

— rozwinęła się do postaci teologiczno-filozoficznej. W drugim wypadku wyspecjalizowana kasta kapłańska uznała siebie za jedyną reprezentantkę bóstwa, a niesformalizowaną i „nieortodoksyjną” konkurencję magów, szamanów, znachorów, czarowników, czarownic, wróżek, astrologów, zaklinaczy itp. wyrzuciła (lub próbowała wyrzucić) poza wąskie ramy „ortodoksji”. Stąd niektórzy badacze podkreślają zbieżność celów religii i magii (zwłaszcza w jej najwyższym, teurgicznym aspekcie). Praktykujący obie (mistycy i teurdy) dążą do nabycia cech bóstwa. Różnice dotyczą tylko środków, jakie prowadzą do tego celu (Aune, 1980, s. 1518).

Uczestnicy specjalnego sympozjum na temat magii i religii, zorganizowanego w marcu 1995 roku w Institute for Advanced Study w Princeton, doszli do wniosku, że magii nie da się oddzielić od religii, gdyż stanowi ona jej nierozdzielny element⁸². Tego samego zdania są badacze magii w pierwotnym chrześcijaństwie. Według teologa D. Aune’a (1980, s. 1516): „1. Magia i religia są tak ściśle z sobą związane, że w istocie niemożliwe jest traktowanie ich jako odrębnych kategorii społeczno-kulturowych; 2. Strukturalno-funkcjonalna analiza zjawisk magiczno-religijnych nie pozwala na przyjęcie negatywnej postawy wobec magii; 3. Magia jest zjawiskiem, które istnieje wyłącznie w ramach matrix określonej tradycji religijnej (...); 4. Magia okazuje się *uniwersalną cechą religii* jako dewiacja ludzkich społeczności” (podkr. D.A.). W opinii innego teologa J.D. Crossana (1997, s. 330): „religia i magia, religijny cud i magiczne sztuki nie różnią się od siebie w żadnym zasadniczym rysie. Można i trzeba dokonywać rozróżnień, muszą to jednak być rozróżnienia w obrębie magii/religii, nie zaś rozróżnienia pomiędzy magią a religią”.

To, co jest religią dla jednego badacza, może być magią dla innego: „ceremonie Aruntów Durkheim uznał za religijne, a Frazer za magiczne, natomiast rytuały ogrodowe Trobriandczyków, które Malinowski określił mianem magicznych, według Durkheima byłyby religią” (Hammond, 1970, s. 1351). Definicję magii, jaką podał H.D. Betz (1996b, s. XLVII), można równie dobrze zastosować do religii. Obie bowiem sprawiają, że ludzie czują się lepiej, a nie gorzej, obie dają iluzję bezpieczeństwa, udzielają pomocy bezradnym i dają nadzieję ludziom żyjącym w beznadziei. Jak bardzo płynne są wzajemne relacje magii i religii, wie każdy badacz buddyźmu tantrycznego (zwłaszcza tybetańskiego). Np. pogląd D. Franfurtera (1997, s. 115), że — w odróżnieniu od kapłana — mag nie przestrzega świętego kalendarza, jest nieprawdziwy, gdyż niemal każdy jogin tantryczny, który przy okazji może pełnić funkcje magiczne, wykonuje pewne medytacje w zgodzie z kalendarzem lunarnym⁸³.

⁸² Dlatego też żaden z prelegentów nie zaproponował własnej definicji magii (Kippenberg, Schafer, 1997, s. X–XI).

⁸³ A zatem 10 dnia miesiąca wykonuje rytuały związane z Padmasambhawą, a 25 dnia miesiąca te związane z dakiniami. Ponadto jedne praktyki wykonuje się podczas pełni, inne podczas nowiu itd.

J.-P. Olivier de Sardun (1992) wyróżnił magię okultystyczną („czary i zaklęcia”), magię chrześcijańską („kult świętych, cuda, objawienia Maryi Dziewicy”) i magię życia codziennego (s. 259). Do tej ostatniej zaliczył „liczne rytuały, słabo zsekularyzowane praktyki i życiowe przesady tworzące pospółtu obszar nieuświadomionej, mechanicznej i wyjąłowanej magii, która często przeplata się z rzeczywiście funkcjonującymi systemami znaczeń”. Według niego błędem, jaki popełniają etnologowie, próbujący przełożyć rytuały kultur tubylczych (np. afrykańskich) na język zrozumiały dla Europejczyka, jest to, że afrykańską magię życia codziennego, nie mającą w sobie nic religijnego ani tajemnego, oddają poprzez odwołanie się do zachodniej magii okultystycznej (s. 259–260)⁸⁴.

Chcąc oddzielić magię od religii, niektórzy badacze uciekają się do pomocy statystyki. Np. filozof W.P. Alston (1967, s. 141–142) wymienił dziewięć cech religii⁸⁵ i oświadczył, że z religią mamy do czynienia wtedy, „kiedy wystarczająca (ang. *enough*) ilość tych cech jest obecna w wystarczającym stopniu (*sufficient degree*). W tym celu zaproponował wprowadzenie „paradygmatu idealnie czystego przypadku religii” (tu zaliczył rzymski katolicyzm, ortodoksyjny judaizm i orfizm), a następnie wyznaczenie ostrej linii demarkacyjnej oddzielającej „religię od niereligii” (podkr. J.S.). O całkowitym fiasku próby Alstona świadczy fakt, że mniej więcej połowa wyszczególnionych przez niego cech — nr 1–3, 6, a nawet, w jakimś sensie, 5 (lęk i tajemnica) — pasuje też do definicji magii.

Próbując mimo wszystko wytyczyć granicę między magią a religią, pewni badacze sięgnęli po argument substancjalistyczny. To, co bardziej konkretne, uchwytnie i upostaciowane, jest religią, a to, co amorficzne i przez to trudno uchwytnie — to magia. Dla Lucy Mair (1975, s. 229) różnica między religią a magią polega na tym, że pierwsza obejmuje „komunikację z istotami (*beings*)”, a druga koncentruje się na „manipulacji siłami. Tam, gdzie przeważa idea komunikacji, mamy do czynienia zasadniczo z działalnością religijną, a gdzie domi-

⁸⁴ Omawiając artykuł R. Keesinga, pisał: „Keesing dotarł do tego samego, tyle że odwrotną drogą rozumowania. Otóż jeśli etnolog z kultury pozaeuropejskiej zacząłby przyglądać się słowu ‘fart’ w języku angielskim i potraktował to słowo w taki sposób, w jaki często traktują je antropologowie w odniesieniu do kultur egzotycznych, to mógłby dojść do wniosku, że albo ‘fart’ jest niewidoczną siłą, którą jednostki posiadają w mniejszej lub większej ilości, albo że ‘fart’ jest istotą nadprzyrodzoną, kontrolującą znaczną część zdarzeń życiowych”. *Conventional Metaphor and Anthropological Metaphysics. The Problematic of Cultural Translation*, „Journal of Anthropological Research”, 41 (1985), s. 205, cyt. w: Olivier de Sardun, 1992, s. 260.

⁸⁵ Według niego są to: „1. Wiara w istoty nadnaturalne (bogów); 2. Zróżnicowanie *sacrum* i *profanum*; 3. Czynności rytualne skupione na świętych obiektach; 4. Wiara w usankcjonowany przez bogów kodeks moralny”; 5. Obecność podczas rytuału „uczucie w charakterystyczny sposób religijnych (lęku, poczucia tajemnicy, poczucia winy, adoracji)”; 6. Modlitwa i inne formy komunikacji z bogami; 7. Obecność światopoglądu z wyraźnie określonym w nim miejscem jednostki; 8. Oparta na światopoglądzie mniej lub bardziej całkowita organizacja życia; 9) Grupa społeczna, którą wiąże powyższe [cechy]”.

nuje idea manipulacji, chodzi w głównej mierze o działalność magiczną” (podkr. L.M.). H. Swienko (1983, s. 34) odróżnił wiarę w bezpostaciowe moce tajemne, cechującą magię, od wiary w upostaciowane siły nadprzyrodzone (duchy), cechującą religię. Jednak z punktu widzenia magii (zwłaszcza zaś magii tantrycznej) istoty są tylko pewnymi energiami, a więc siłami. W tym świetle podział na magię i religię traci więc sens. Zdaniem J.Z. Smitha (1978b, s. 431–432), magia jest niezróżnicowana, bezosobowa, zewnętrzna, związana z tabu i odwołująca się do relacji opartych na lęku (czyli unikaniu lub chęci zjednania sobie), a religia jest zróżnicowana, osobowa lub indywidualna, wewnętrzna, związana z etyką i odwołująca się do relacji opartych na szacunku (czyli podporządkowaniu lub prośbie).

Również w takich religiach jak hinduizm, buddyzm, taoizm czy islam zachodzą różnice pomiędzy magią a religią. Dotyczy to zwłaszcza kierunków tantrycznych, które wywarły znaczący wpływ na wymienione cztery religie Wschodu. Magia pełni pozytywną funkcję społeczną, wspierając ciągłość i trwałość porządku, nie tylko w krajach słabo rozwiniętych (głównie afrykańskich), gdzie wiara w nią jest wciąż silna i gdzie jest ściśle związana z tym, co człowiek Zachodu określiłby jako religię, ale również w wysoko rozwiniętych krajach Zachodu, gdzie stanowi rodzaj pocieszenia i ucieczki od rzeczywistości dnia codziennego⁸⁶. Ponadto — głównie w krajach słabo rozwiniętych, choć nie tylko — umiejętność wykonywania rytuałów magicznych i wchodzenia w stan ekstatyczno-transowy jest często dla kobiet jedyną możliwością zwiększenia społecznego prestiżu⁸⁷. Według A. Wypustka (2001, s. 22): „Człowiek wierzył w magię i korzystał z usług magów nie dlatego, że był łatwowiernym i złąknionym imbecylem, który miał pecha urodzić się w schyłkowej czy kryzysowej epoce, dotkniętej zabobonami i ekonomiczną mizериą, ale dlatego, że w pewnych okolicznościach było racjonalne, a nawet pożyteczne wierzyć w magię, którą uprawiano zawsze i wszędzie od niepamiętnych czasów”. Także zdaniem L. Kołakowskiego (1990, s. 138): „Gdyby prawdą było, że magia jest tylko nieudolną techniką, opartą na przypadkowych asocjacjach i na budowaniu nie istniejących w naturze powiązań, trwałość jej byłaby niepojęta w obliczu jej nieskuteczności: można by w tym widzieć dowód, iż nasz system nerwowy, kierowany regularnościami odruchów warunkowych, stoi niżej, aniżeli odpowiednie systemy regulacyjne innych zwierząt, skoro nie jest zdolny unieważnić odruchów opartych na nie istniejących powiązaniach”.

Przejawem płynnego przechodzenia magii w religię i *vice versa* oraz nieistnienia ścisłych granic między nimi jest niemożność dokonania wyraźnego

⁸⁶ O tym, że ludzie zrozpaczeni (np. nieuleczalnie chorzy) uciekali się do magii, pisał już Plutarch (1988, s. 132, *O obliczu widniejącym na twarzy księżycy*). Por. Aune, 1980, s. 1518.

⁸⁷ Lewis, 1971; Mrozek–Dumanowska, 1990, s. 54–109.

podziału na magów (czarowników, szamanów itp.) oraz kapłanów. Już Durkheim (1990, s. 39) zauważył, że magowie nie mają świątyń, tylko klientów⁸⁸, a rytuały odprawiają dla dobra nielicznych jednostek, w skrytości. Mag jest osobą prywatną⁸⁹, rzadko działa w grupie (Goode, 1949, s. 177), natomiast kapłan jest funkcjonariuszem oficjalnego kultu (Mauss, Hubert, 1973, s. 19). W związku z tym magia wymaga osobistego doświadczenia, a religia tylko umiejętności odczytania tekstu z książki (Versnel, 1991, s. 179). Stąd kapłani zorganizowanych religii uważają magów za niebezpiecznych konkurentów, podważających ich religijny monopol, tym bardziej, że ci ostatni dysponują profesjonalną znajomością magicznych technik i receptur (Wypustek, 2001, s. 38), której nie posiadają ignoranci, w tym również, oczywiście, kapłani zorganizowanych religii. Magowie koncentrują się na technicznej stronie praktyki, ponieważ, jak sądzą, źle wypowiedziane formuły nie zadziałają (Versnel, 1991, s. 79). Mają też swobodę w zakresie wyboru technik, podczas gdy kapłanów cechuje ich standaryzacja, związana z wiarą, że powodzenie rytuału ostatecznie zależy od suwerennej woli bóstwa⁹⁰. Według Webera (2002, s. 335), kapłani to zawodowi funkcjonariusze, „którzy wpływają na bogów poprzez ich czczenie”, zaś czarownicy przymuszają ‘demony’ „dzięki środkom magicznym. Ale — dodał — pojęcie kapłana licznych wielkich religii, również chrześcijańskiej, obejmuje właśnie kwalifikację magiczną”. Zauważył, że o ile zazwyczaj kapłanów uznaje się za zorganizowanych i prowadzących regularną działalność w ramach stowarzyszonego związku społecznego, zaś czarowników za niezorganizowanych i działających periodycznie, praktykujących wolny zawód, to jednak w praktyce czarownicy też organizują się w cechy, a nawet tworzą dziedziczną kastę⁹¹. Vries (1962, s. 221) zauważył, że ponieważ mag — podobnie jak kapłan — korzysta z sił nadnaturalnych, to jego emocjonalną postawę wobec nich, tak czy inaczej, należy bez zastrzeżeń uznać za religijną.

Podstawą skuteczności magii⁹² jest przeświadczenie o jedności świata i człowieka, bez względu na to, czy mamy do czynienia z kosmosem człowieka pier-

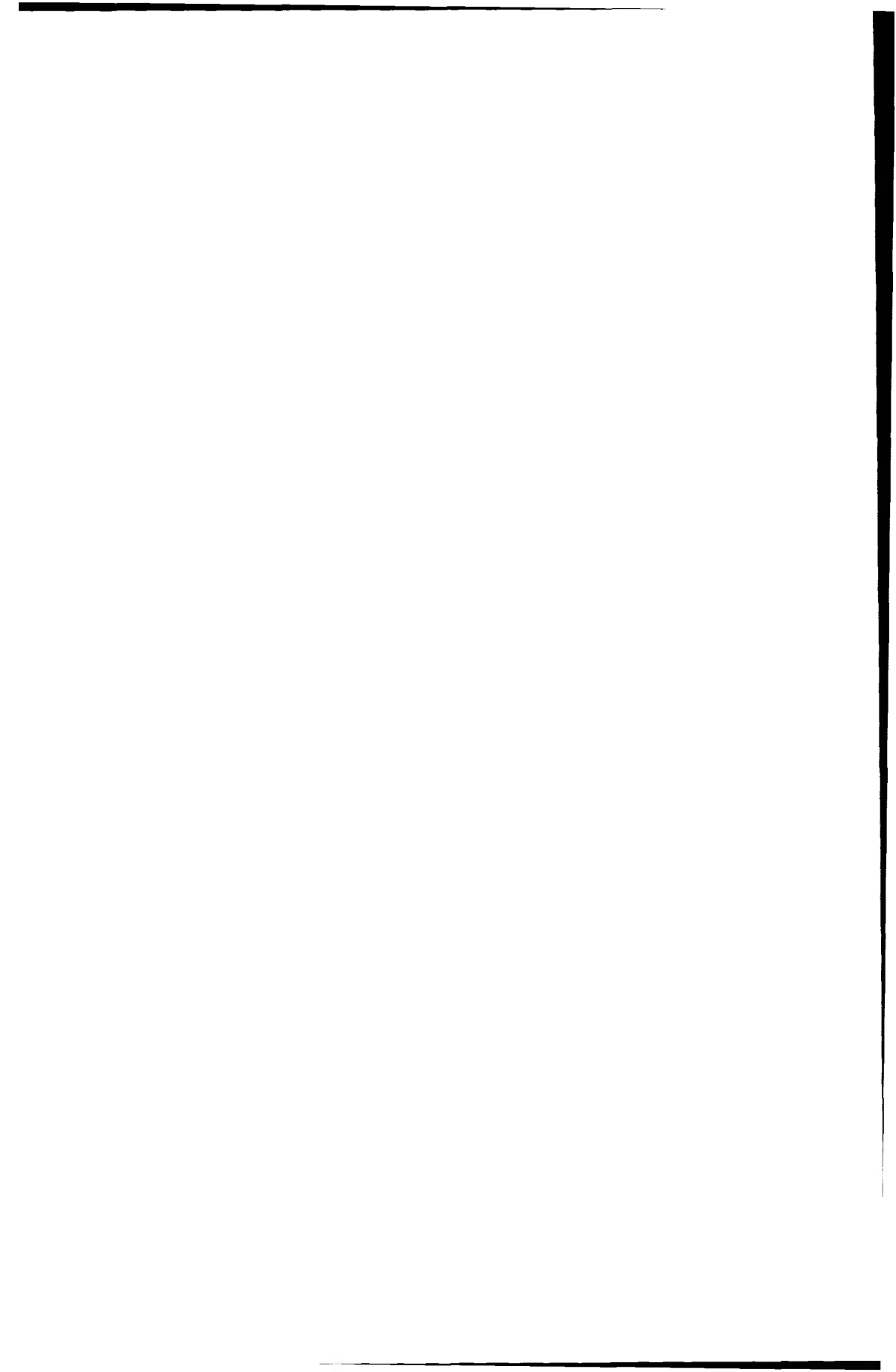
⁸⁸ Pogląd ten powrócił w oryginalnej teorii religii Starka i Bainbridge’a (2000, s. 137).

⁸⁹ Mauss, Hubert, 1973, s. 19; Mrozek–Dumanowska, 1990, s. 33.

⁹⁰ Goode, 1949, s. 177–178; Mrozek–Dumanowska 1990, s. 33.

⁹¹ Weber odwołał się tutaj do związków czarowników i czarownic, o których wcześniej pisali Durkheim (1990, s. 39), oraz Mauss i Hubert (1973, s. 51).

⁹² Niniejsza publikacja nie zajmuje się wyjaśnianiem tego, czy magia faktycznie „działa”. Znakomita większość uczonych uważa, oczywiście, że „nie działa”. Ale od tej reguły są wyjątki. Np. znany amerykański antropolog i badacz szamanizmu M. Winkelman (1982) odpowiada na to pytanie twierdząco. Uważa, że ontologiczną podstawą magii są zjawiska parapsychiczne (*Psi*): odmiennie stany świadomości, psychokineza, wróżbiarstwo itp., i że są one potwierdzone w tylu niezależnych od siebie starożytnych i etnograficznych źródłach, że niepodobna ich lekceważyć. Jego poglądy doczekały się druzgocącej krytyki ze strony niemal wszystkich uczonych biorących udział w dyskusji nad jego artykułem. Wyjątkiem była Marlene Dobkin de Rios (1982, s. 46),



wotnego, wysoce spekulatywnym i złożonym uniwersum jogina hinduskiego lub buddyjskiego, czy „zaczarowanym” światem człowieka starożytności bądź średniowiecza, w którym Bóg (magia żydowska i chrześcijańska), bogowie (magia grecka i inne), czy też buddowie, strażnicy i demony (indyjska i tybetańska magia tantryczna) bezpośrednio uczestniczą w życiu ludzi⁹³. Mag tym różni się od zwykłego człowieka, że rozpoznał istniejącą jedność świata oraz rządzące nią prawa, i potrafi ją wykorzystać „zgodnie ze swoją wolą” (Crowley, 1998, s. 17), zwykły człowiek zaś jest w tych kwestiach ignorantem⁹⁴.

która przyznała, że „wielu antropologów obawia się publikować dane dotyczące jakichkolwiek wydarzeń typu *Psi*”. Powołując się na F. Caprę, zwróciła uwagę, że dominujący na Zachodzie paradygmat wciąż opiera się na kartezjańsko-newtonowskim widzeniu świata, zakwestionowanym przez Einsteina i jego kontynuatorów. Post-Einsteinowski uczony jest bliski magowi w tym, że jest aktywnym uczestnikiem odbywanego eksperymentu (seansu magicznego), a sam eksperyment przekonuje go, że świat nie składa się z ludzi i rzeczy, lecz z wzajemnie na siebie wpływających procesów; ludzie zaś są w takim samym stopniu zjawiskami, jak fenomeny czy rzeczy. Jednak powstała ostatnio antropologia kognitywna, a zwłaszcza jej gałąź, zwana przez D.E. Younga i J.-G. Gouleta (1994) „antropologią nadzwyczajnego doświadczenia”, traktuje poważnie te zjawiska, które tradycyjna antropologia ignorowała, ale w sposób dogmatyczny odrzucała, traktując np. wizje duchów podczas rytuałów, w jakich brali udział prowadzący badania terenowe antropologów, jako halucynacje człowieka w warunkach stresu. Zdaniem Younga (1994), relacje antropologów, którzy widzieli duchy, nie są traktowane poważnie i nie są analizowane w ten sam sposób, co wizje tubylców (s. 167). Swoje wizje Young uznał nie za halucynacje, lecz za „manifestacje rzeczywistości, przekazujące informacje, do jakich w żaden inny sposób nie można uzyskać dostępu” (s. 177–178). „Bez względu na to, jak można analitycznie zrozumieć nadzwyczajne doświadczenia, jedna rzecz jest pewna: one zmieniają antropologów, którzy je mieli. Nadzwyczajne doświadczenia mają tendencję do rzucania wyzwania naszym pojęciom o rzeczywistości w tym sensie, że zwykłe (*normal*) metody klasyfikacji danych percepcji przestają być adekwatne, a granica między tym, co realne, a tym, co wyobrażone, ulega zamazaniu” (Young, Goulet, 1994a, s. 7–8).

A. Glucklich (1997), który choć w tytule swojej książki obwieścił „koniec magii”, odwołując się do idei synchroniczności Junga, stwierdził: „magia jest nie tylko symbolicznym wydarzeniem, ona działa” (s. 57). Magia jest mocą nadającą sens życiu niektórych ludzi i dlatego jeśli chce się ją zrozumieć, musi się nią żyć. Tymczasem zachodni uczeni, zamiast „uczestniczyć w magicznych zdarzeniach” i w ten sposób doświadczyć magii, dzielą ją na kategorie, takie jak tabu, egzorcyzmy, czarostwo itp. (s. 233). Glucklich sformułował nawet prostą definicję magii: „Magia jest sposobem wyrażania i przeprowadzania idei użytecznych, lecz nieświadomych. To, co czyni magię wyjątkową, pozostaje jednak nieznaną” (s. 128). Są też badacze, którzy uznają magię za zjawisko działające, ale naturalne. „Zjawiska postrzegane jako magiczne, są zawsze rezultatem złożonych wzorców niemagicznych działań, zachodzących poniżej progu percepcji” (Hofstadter, 1987, s. 174). Zdaniem Glucklicha (1997, s. 169): „Skuteczności operacji magicznej nie mierzy się obiektywnymi standardami sukcesu, ale jakością przeprowadzonego doświadczenia. To nadzwyczajne przeżycie, ale, trzeba to podkreślić, jest ono całkowicie naturalne”. Także Mauss i Hubert (1973, s. 77) pisali: „Praktyki magiczne nie są pozbawione sensu”. Według Buchowskiego (1986, s. 86): „Magia okazuje się (...) skuteczna, jeśli tylko się w nią wierzy”. Poza nimi również Webster (1948, s. 489) i Grimes (1995, s. 48–49) zdawali się sugerować, że magia „działa”.

⁹³ Np. zatrzymanie słońca jest przez teistę traktowane jako dowód mocy bożej (Wj 10, 21–23), a przez buddyjskiego tantryka jako przejaw oświeconego umysłu buddy (Dowman, 1985, s. 46).

⁹⁴ Jak pisał w swojej definicji polski mag Robert Walter (1985, s. 8): „Magia jest zarazem wiedzą i umiejętnością takiego posługiwania się wolą, by uruchomione nią nadnaturalne (to jest niepojęte dla niektórych ludzi) siły spowodowały sprawdzalne zdarzenia materialne”.

W odniesieniu do tego Waxowie (1962) wprowadzili pojęcie „magicznej wizji świata” (ang. *magical world view*). Tam, gdzie człowiek Zachodu postrzega martwe rzeczy, tubylcy ‘wyznający’ magiczną wizję świata widzą istoty (ludzi lub byty pozaludzkie). I, co ciekawe, przedstawiciele obu wizji świata uważają odmienny pogląd na świat za naiwny (Waxowie, 1963, s. 501). Dla zwolenników magii jej praktykowanie jest czynnością równie świętą jak każda forma religii. Grecy nazywali ją więc „świętą magią” (gr. *hiera mageía*), a magów uważali za ludzi pobożnych (*eusebes*) i świątobliwych (*hosios*) (Wypustek, 2001, s. 37). Innymi słowy to, co dla jednych jest religią⁹⁵, dla innych może być magią i *vice versa* (s. 32), a o kwestiach smaku trudno dyskutować, ponieważ w tych sprawach nie sposób dojść do jakichkolwiek konstruktywnych wniosków.

J.D. Crossan (1997), który badał kwestię magii w starożytności grecko–rzymsko–żydowskiej, uznał ją za formę rozbójnictwa religijnego: „Jak rozbójnictwo stanowi wyzwanie dla legitymizacji władzy politycznej, tak magia stanowi wyzwanie dla legitymizacji władzy duchowej. Magię i religię można rozróżnić, czy to w starożytności, czy w świecie współczesnym, odwołując się do polityki i nakazów, nie zaś przez definicje formalne czy opisowe. Religia stanowi oficjalną i zaaprobowaną magię, magia stanowi nieoficjalną i pozbawioną oficjalnej aprobaty religię. Problem nie polega na tym, czy magia jest przeciw oficjalnej religii, czy za nią. Niezależnie od intencji, mocą samego swego istnienia, magia i religia stanowią wyzwanie dla swojej ważności i wyłączności” (s. 325). Choć za przesadny należy uznać pogląd J.–A. Rony (1993, s. 94), że między religią i magią trwa walka o władzę nad światem, a obie w sobie właściwy sposób dążą do panowania nad nim, tym niemniej znane są przypadki pojedynków magów z kapłanami, wygranych, co nie wszystkich zdziwi, przez magów⁹⁶.

O daremności wysiłków tych, którzy mimo wszystko próbują oddzielić magię od religii, świadczy klasyczna praca E.E. Evansa–Pritcharda (1965, s. 10) z 1937 roku o ludzie Azande. Autor odróżnił w niej dobrą magię (ang. *good*

⁹⁵ Np. modlitwy o sprowadzenie deszczu, praktykowane w starożytnej Grecji czy Rzymie, uważano w owych czasach za szacowne praktyki religijne (Wypustek, 2001, s. 36), zaś żydowski zaklinacz deszczu Choni znalazł się w Talmudzie obok wielkich mędrców żydowskich. Proces „rabinizacji” Choniego opisał Green (1979).

⁹⁶ Antropolodzy cytują przypadki, w których prosty mag okazał się potężniejszy od przedstawiciela instytucji kościelnej. Cytują przypadek księdza, którego z ciężkiej choroby, spowodowanej trafieniem magiczną strzałką, wyleczył mag/szaman (Vitebsky, 1996, s. 102–103), oraz epizod, który miał miejsce w 1944 roku, kiedy to Juan Cheuquecoy, mag/szaman z plemienia Mapuche, wyzwiał na magiczny pojedynek ojca Luisa. Przywołał moc miejscowego boga wody, Agua del Gato (hiszp. „Kocia Woda”), złożył na ofiarę zwierzęta oraz wodę z rozlewiska należącego do bóstwa i modlił się o deszcz. Krwawa ofiara szamana okazała się skuteczniejsza od katolickiej mszy, symbolicznej ofiary chleba i wina. Szaman wygrał rywalizację. Według naocznego świadka zdarzenia, „niebo poczerniało i można było usłyszeć mruczenie kota (= morskiego boga Mapuczów) Manquaina. Kiedy ma zacząć padać, można usłyszeć jak kot Manquaina miauczy: *lullull* (...). Potem spada obfity deszcz” (Tierney, 1989, s. 390).

magic), społecznie akceptowaną, od złej magii (*bad magic*), czyli czarostwa (*socery*), a więc magii uznawanej za nielegalną i niemoralną. W ten sposób praktycznie postawił znak równości między magią „białą” („dobrą”), a religią. Uważa się, że Evans–Pritchard — swego czasu nazwany „papieżem” antropologów kulturowych — wyklął terminy „magia” i „religia”, przez co zaczęły one stopniowo znikać z ich słownika⁹⁷. Niektórzy badacze (powołując się na Marett i Evansa–Pritcharda) uważają, że w ogóle nie należy używać terminów „religia” i „magia” (Versnel, 1991, s. 180). W ich miejsce pojawiło się, ukute jeszcze na początku XX wieku, określenie praktyki „magiczno–religijne” albo „religijno–magiczne”⁹⁸. Ten jeden termin w dwóch odmianach stopniowo zyskiwał sobie prawo obywatelstwa i obecnie jest powszechnie stosowany⁹⁹. Wydaje się, że od czasu fundamentalnej analizy Winkelmana (1992), nie sposób nie mówić, tak jak on, o praktykach (czynnościach) magiczno–religijnych: „aspekty działalności magiczno–religijnej oparte na odmiennych stanach świadomości, które mają uniwersalną dystrybucję, odpowiadają aspektom działalności magiczno–religijnej, ogólnie interpretowanym jako magia. Socjopolityczne systemy magiczno–religijne nakierowane na zjednywanie sobie [bóstw] i uprawę gleby, bardziej bezpośrednio odpowiadają tej działalności, którą konwencjonalnie określa się mianem religii” (s. 6).

I jak tu nie przyznać racji cytowanemu już Versnelowi (1991, s. 177), według którego „Ani magia, ani religia nie istnieją. Istnieją tylko nasze definicje tych pojęć”. Jak się wydaje, ta opinia zamyka ponad stuletnią dyskusję nad związkami magii i religii.

W starciu z tym, co zwykle nazywa się magią, to, co zwykle nazywa się religią, ma szanse przetrwania tylko wówczas, gdy ludzie wierzą w religię tak jak w magię, czyli jej „prawdy” biorą dosłownie, a nie jak metafory. Wobec nauki, nowożytna, zsekularyzowana kontynuatorka starodawnej magii, za jaką Frazer uznawał religię, wydaje się stać na straconej pozycji. W przeszłości ludzie wierzyli w jej „prawdy” dosłownie, a mity i metafory traktowali tak jak dzisiaj traktuje się fakty naukowe, zachodzące w rzeczywistości empirycznej. Współczesne odrodzenie się zainteresowania (np. chrześcijaństwem), nie oznacza wzrostu zainteresowania dogmatyczną stroną jakiejś tradycji (teologia

⁹⁷ Lightstone, 1984, s. 17; Aune, 1980, s. 1510. Dotyczy to zwłaszcza słowa „magia”, które podobno nie pojawiło się ani razu w kilku rocznikach jednego z prestiżowych amerykańskich czasopism antropologicznych w drugiej połowie lat 70.

⁹⁸ Jako pierwszy termin „magiczno–religijny” wprowadził prawdopodobnie (w 1908) A. Van Gennep (1960). Pisał o „magiczno–religijnych zakazach” (s. 16), „grupach” (s. 165) oraz „magiczno–religijnym oddzieleniu *sacrum* od *profanum*” (s. 189). Nie można jednak wykluczyć, że termin ten wcześniej pojawił się w pismach szkoły Maussa, na które często Van Gennep się powoływał.

⁹⁹ Użył go m.in. Piddington (1952, s. 363). W encyklopedii Eliadowskiej ukazał się nawet specjalny artykuł *Magico–Religious Powers* (Thurman, 1987). Dotyczy on wprawdzie głównie terenu Indii, ale uwagi autora są równie zasadne dla religii pozaindyskich.

bowiem interesuje tylko jednostki), ale oznacza odrodzenie się emocjonalnych i „entuzjastycznych”, a więc magicznych aspektów religijności. Współczesny człowiek nie wierzy w dogmaty i nie zna teologii swojej religii; wiarę w religijne dogmaty zmienił na wiarę w naukowe objawienie. W świetle tego nauka wydaje się „religią” nowożytnego człowieka. W poniższej tabeli ukazano podobieństwa i różnice między magią a religią¹⁰⁰. Za punkt wyjścia przyjęto koncepcje klasycznych badaczy, którzy wyraźnie je od siebie oddzielali.

ZAGADNIENIE	MAGIA	RELIGIA
Definicja	„Magia jest żyjącą, bezkształtną masą, a jej części składowe nie mają ani ustalonego miejsca, ani funkcji” (Mauss, Hubert, 1973, s.117). „Każdy obrzęd, który nie jest częścią jakiegoś zorganizowanego kultu” (s. 21). Wg Buchowskiego (1986, s. 68): „magia (...) była pierwotną i jedyną formą świadomości ludzkiej”. Jest to „zespół rytuałów nakierowanych na przymuszanie nadnaturalnych istot do działania w interesie maga lub klienta” (Wypustek, 2001, s. 27).	Jest to „zjednywanie sobie czy zyskiwanie przychylności sił wyższych od człowieka, które zgodnie z wierzeniem kierują biegiem przyrody i życia ludzkiego” (Frazer, 1978, s. 71). „Religia jest systemem powiązanych ze sobą praktyk i wierzeń odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy rzeczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną zwaną Kościołem” (Durkheim, 1990, s. 41).
Istota	Praktycyzm, utylitaryzm, empirycyzm (Malinowski, 1990, s. 440; Maisonneuve, 1995, s. 23; Stark, Bainbridge, 2000, s. 59; Wierciński, 1997, s. 108; Braarvig, 1999, s. 52), instrumentalizm (Goode, 1949, s. 178), potrzeba natychmiastowego działania (Mrozek–Dumanowska, 1990, s. 30) bez pomocy duchowych istot (Piddington, 1952, s. 363).	Pytania o cele i sens ludzkiej egzystencji (Stark, Bainbridge, 2000, s. 59; Mrozek–Dumanowska, 1990, s. 30; Versnel, 1991, s.178; Wypustek, 2001, s. 27), oraz odpowiedzi na nie ujęte w teologię (Mrozek–Dumanowska, 1990, s. 30–31); duchowość (Maisonneuve, 1995, s. 23).
Cel	Określony, materialny (Piddington, 1952, s. 363), indywidualny i konkretny, np. wyleczenie kogoś z choroby (magia „biała”), albo wpędzenie go w nią (magia „czarna”) (Stark, Bainbridge, 2000, s. 59; Mrozek–Dumanowska, 1990, s. 26; Versnel, 1991, s.178; Braarvig, 1999, s. 52; Wypustek, 2001, s. 27); panowanie nad światem (Rony, 1993, s. 94).	Cel sam w sobie (Malinowski, 1990, s. 442), cel soteriologiczny (Braarvig, 1999, s. 52), dążenie do celów odległych (Wypustek, 2001, s. 27), ale akceptowanych przez społeczeństwo (Piddington, 1952, s. 363), chęć objęcia swoim światopoglądem, etyką i obrzędowością wszystkich (Wierciński, 1997, s. 108); inne, doraźne cele (Goode, 1949, s. 178), w tym np. panowanie nad światem (Rony, 1993, s. 94).

¹⁰⁰ Cztery definicje magii i dwie definicje religii podano tylko jako przykłady dziesiątków możliwych definicji.

Ogólna charakterystyka	Niezróżnicowana, bezosobowa, zewnętrzna, związana z tabu, oparta na lęku (Smith, 1978b, s. 431–432); heterodoksyjna (Smith, 1915, s. 269).	Zróżnicowana, osobowa, wewnętrzna, związana z etyką, odwołująca się do relacji opartych na szacunku (Smith, 1978b, s. 431–432); ortodoksyjna (Smith, 1915, s. 269).
Charakter	Indywidualny (Durkheim, 1990, s. 39; Piddington, 1952, s. 363), pozaempiryczny (Goode, 1949, s. 172; Mrozek–Dumanowska, 1990, s. 33), pseudonaukowy (Frazer, 1978, s. 70; Malinowski, 1990, s. 441; Stark, Bainbridge, 2000, s. 134), ezoteryczny (Wierciński, 1997, s. 108), „prywatny, sekretny, tajemny (...) zakazany” (Mauss, Hubert, 1973, s. 21) i antyreligijny (20), ale także wspólnotowy (Róheim, 1955, s. 226–227) i społeczny (Mauss, Hubert, 1973, s. 195). Jest to dewiacja (Aune, 1986, s. 214), ale sprawia ona, że ludzie czują się lepiej, daje bowiem iluzję bezpieczeństwa i nadzieję ludziom żyjącym w beznadziei, udziela pomocy bezradnym (Betz, 1996b, s. XLVIII); jako ucieczka od rzeczywistości dnia codziennego pełni ważne, pozytywne funkcje społeczne, wspiera ciągłość i trwałość porządku społecznego (Mrozek–Dumanowska, 1990, s. 54–109); umożliwia podniesienie społecznego prestiżu niektórych jednostek.	Wspólnotowy i akceptowany społecznie (Durkheim, 1973, s. 38; Piddington, 1952, s. 363; Braarvig, 1999, s. 52; Wypustek, 2001, s. 28), oficjalny (Mauss, Hubert, 1973, s. 20), grupowy (Mrozek–Dumanowska, 1990, s. 33), ale również indywidualny (Malinowski, 1990, s. 413; Smith, 1978b, s. 431–432; Braarvig, 1999, s. 52), pozaempiryczny (Goode, 1949, s. 172; Mrozek–Dumanowska, 1990, s. 33), nieracjonalny, oficjalny, społecznie aprobowany, symboliczny (Goode, 1949, s. 172). Sprawia ona, że ludzie czują się lepiej, daje iluzję poczucia bezpieczeństwa i nadzieję żyjącym w beznadziei, udziela pomocy bezradnym (Betz, 1996b, s. XLVIII); pełni ważne, pozytywne funkcje społeczne, wspiera ciągłość i trwałość porządku społecznego jako ucieczka od rzeczywistości dnia codziennego, umożliwia podniesienie społecznego prestiżu niektórych jednostek.
Temat a funkcja	Otwarty temat i dokładnie określona funkcja (Assman, 1997, s. 3).	Temat dokładnie zdefiniowany i otwarta funkcja (Assman, 1997, s. 2).
Środki realizacji	Przymus (Mauss, Hubert, 1973, s. 20; Bultmann, 1963, s. 210; Swienko, 1983, s. 34; Versnel, 1991, s. 189; Wierciński, 1997, s. 103; Braarvig, 1999, s. 52; Wypustek, 2001, s. 27), manipulacja (Goode, 1949, s. 177; Versnel, 1991, s. 178; Stark, Bainbridge, 2000, s. 59; Mrozek–Dumanowska, 1990, s. 30–31; Wypustek, 2001, s. 27), manipulacja siłami (Mair, 1975, s. 229); „instrumentalna manipulacja” (Versnel, 1991, s. 178).	Prośba i modlitwa (Mrozek–Dumanowska, 1990, s. 30–31; Wypustek, 2001, s. 27), uległość (Braarvig, 1999, s. 52), ale także negocjacje i targowanie się z bóstwami albo Bogiem (Wypustek, 2001, s. 27); komunikacja z istotami (Mair, 1975, s. 229); „osobowa suplikacja” (Versnel, 1991, s. 178).

Powtarzalność praktyk	Wykonuje się je „na zamówienie” i stosownie do potrzeb (magia lecznicza, rolnicza, atmosferyczna itp.) (Mauss, Hubert, 1977, s. 20; Mrozek–Dumanowska, 1990, s. 33), ale tylko w sprzyjających okolicznościach (Goode, 1949, s. 178); dowolność w zakresie wyboru technik, a w przypadku niepowodzenia wykonywanie ich aż do skutku, istnieje też możliwość zmiany techniki (Goode, 1949, s. 177; Mrozek–Dumanowska, 1990, s. 33).	Są wykonywane regularnie, wg ściśle przestrzeganego kalendarza (Mauss, Hubert, 1973, s. 20; Goode, 1949, s. 178; Mrozek–Dumanowska, 1990, s. 33), ale nie powtarza się ich, wychodząc z założenia, że ich powodzenia zależy od suwerennej woli bóstwa.
Przestrzeganie kalendarza	Nie (Franfurter, 1997, s. 115); tak — głównie w „magicznym” buddyzmie tantrycznym.	Tak (Franfurter, 1997, s. 115).
Medium działania	Materiałne (Wypustek, 2001, s. 27), koncentracja na technicznej stronie zagadnienia, ponieważ złe wypowiedziane formuły nie zadziałają (Versnel, 1991, s. 179).	Duchowe (Wypustek, 2001, s. 27); standaryzacja technik (Mrozek–Dumanowska, 1990, s. 33); odejście od reguł niekoniecznie unieważnia rytuał bądź ceremonię.
Wiara w „magiczną” moc słowa	Zaklęcia (Swienko, 1983, s. 34).	Modlitwy (Swienko, 1983, s. 34).
Uzależnienie rezultatu praktyki	Od dokładnego wypowiedzenia formuły (Versnel, 1991, s. 179) i umiejętności maga (Wypustek, 2001, s. 27).	„od suwerennej, wolnej woli, łaski bądź niełaski bogów” (Wypustek, 2001, s. 27; Versnel, 1991, s. 179).
Obietnice	Wyleczenie z konkretnej choroby lub zapewnienie ochrony przed negatywnymi wpływami (Stark, Bainbridge, 2000, s. 134).	Zbawienie (wyzwolenie albo oświecenie) jako dogłębna przemiana i ostateczne uwolnienie od wszelkich problemów życia (Stark, Bainbridge 2000, s. 134).
Jak postrzegają siebie nawzajem	Według kapłanów magia jest nielegalna, jest odejściem od społecznie akceptowanych norm; jest antyspołeczna (Goode, 1949, s. 178), aspołeczna (Versnel, 1991, s. 178), niemoralna (Braarvig, 1999, s. 52), jest dewiacją (Wypustek, 2001, s. 27), zawiera aspekt buntu i rebelii (Lang, 1901, s. 46; Ewing, 1997, s. 153), jest wywrotowa i destrukcyjna; praktykują ją jednostki wyalienowane, obcy, oraz grupy ludzi pogardzanych i lekceważonych (Braarvig, 1999, s. 52); jest to pozostałość dawnych religii (Mauss, Hubert, 1973, s. 11); kapłani uważają magów za naiwnych, gdyż świat, który dla nich jest martwy, oni postrzegają jako żywy (Waxowie, 1963, s. 501).	Według magów kapłani to „wyschnięte kanały”, pozbawione łaski i jakichkolwiek umiejętności (Apokalipsa Piotra 79.31, Robinson, 1977, s. 343); magowie uważają zwykłych ludzi za naiwnych, gdyż świat, który dla nich jest żywy, oni postrzegają jako martwy (Waxowie, 1963, s. 501).

Obecność wierzeń	Tak (Mauss, Hubert, 1973, s. 122; Durkheim, 1990, s. 37; Mrozek–Dumanowska, 1990, s. 26) — w pozaludzka moc (Goode, 1949, s. 173), w moc własną, albo w moc obiektów i procesów wykorzystywanych w rytuałach (Rivers, 1924, s. 4); w moc duchów i demonów (Mrozek–Dumanowska, 1990, s. 31), w bezpostaciowe moce (Swienko, 1983, s. 34), w przedmioty nasycone mocą (Mrozek–Dumanowska, 1990, s. 33).	Tak (Durkheim, 1990, s. 37) — w pozaludzka moc (Goode, 1949, s. 173), w moc większą od mocy człowieka (Rivers, 1924, s. 4), w moc Boga (Mrozek–Dumanowska, 1990, s. 31), w upostaciowane siły nadprzyrodzone (Swienko, 1983, s. 34), w istoty duchowe (Piddington, 1952, s. 363); ta wiara jest nieodłączna od bojaźni (Ehnmark, 1956, s. 5–6).
Charakter wiary	Ślepa (Mauss, Hubert, 1973, s. 123).	Ślepa (Mauss, Hubert, 1973, s. 123).
Świat wyobrażeń	Prosty (Malinowski, 1990, s. 442–443).	Skomplikowany (Malinowski, 1990, s. 442–443).
Obecność obrzędów i ceremonii	Tak (Durkheim, 1990, s. 37; Goode, 1949, s. 173).	Tak (Durkheim, 1990, s. 37; Goode, 1949, s. 173).
Obecność mitów	Tak, w bardziej rudymen tarnej postaci (Durkheim, 1990, s. 37).	Tak (Durkheim, 1990, s. 37).
Obecność symboliki	Tak (Swienko, 1983, s. 35).	Tak (Swienko, 1983, s. 35).
Obecność dogmatów	Tak, w bardziej rudymen tarnej formie (Durkheim, 1990, s. 37).	Tak (Durkheim, 1990, s. 37).
Obecność ofiar	Tak (Durkheim, 1990, s. 37).	Tak (Durkheim, 1990, s. 37).
Obecność modlitw	Tak (Mauss, Hubert, 1973, s. 68; Durkheim, 1990, s. 37).	Tak (Durkheim, 1990, s. 37).
Obecność obrzędów oczyszczających	Tak (Durkheim, 1990, s. 37).	Tak (Durkheim, 1990, s. 37).
Obecność pieśni	Tak (Durkheim, 1990, s. 37).	Tak (Durkheim, 1990, s. 37).
Obecność świętego tańca	Tak (Durkheim, 1990, s. 37).	Tak (Durkheim, 1990, s. 37).
Obecność ślubowań	Tak (Mauss, Hubert, 1973, s. 68).	Tak (Mauss, Hubert, 1973, s. 68).
Obecność parafernaliów	Używanie „przedmiotów, substancji, instrumentów” (Wypustek, 2001, s. 27).	Używanie podczas ceremonii (mszy chrześcijańskiej, pudży hinduskiej czy buddyjskiej) przedmiotów, substancji, instrumentów.
Miejsce wykonywania praktyk	W ukryciu (Wierciński, 1997, s. 108), na uboczu: w lesie (Mauss, Hubert, 1973, s. 19), w świątyni, w tym także chrześcijańskiej (55); w górach.	W sanktuariach, świątyniach, przy ołtarzu domowym (Mauss, Hubert, 1973, s. 19; Wierciński, 1997, s. 108).
Czas wykonywania praktyk	O świcie, o zachodzie słońca, nocą, zwłaszcza o północy (Mauss, Hubert, 1973, s. 54).	W dzień (Mauss, Hubert, 1973, s. 19).

Specjaliści od <i>sacrum</i> jako pośrednicy między ludźmi a bóstwami	Magowie (Mrozek–Dumanowska, 1990, s. 33), czarownicy i czarownice (Ewing, 1997, s. 47).	Kapłani (Mrozek–Dumanowska, 1990, s. 33; Ewing, 1997, s. 47).
Cechy specjalisty od <i>sacrum</i>	Nieemocjonalność, bezosobowość (Goode, 1949, s. 178), złośliwość (sic!, Piddington, 1952, s. 363); mag jest osobą prywatną (Mauss, Hubert, 1973, s. 19; Mrozek–Dumanowska, 1990, s. 33), rzadko działa w grupie (Goode, 1949, s. 177), dysponuje znajomością magicznych technik i receptur (Wypustek, 2001, s. 38).	Osobowość przejawiająca się w emocjonalizmie, poczuciu bojaźni itp. (Goode, 1949, s. 178); kapłan jest funkcjonariuszem oficjalnego kultu (Mauss, Hubert, 1973, s. 19).
Stosunek do ludzi	Zawodowiec–klient (Goode, 1949, s. 177; Wypustek, 2001, s. 28).	Pasterz–owczarnia albo prorok–zbawiciel (Goode, 1949, s. 177; Wypustek, 2001, s. 28).
Stawiane mu wymagania	Osobiste doświadczenie (Versnel, 1991, s. 179).	Umiejętność odczytania tekstu z książki (Versnel, 1991, s. 179).
Stosunek do <i>sacrum</i>	Świecki (R. Horton w: Hammond, 1970, s. 1349).	Sakralny (R. Horton w: Hammond, 1970, s. 1349).
Formy stowarzyszenia się	Związki czarowników i zgromadzenia czarownic (Durkheim, 1990, s. 39; Mauss, Hubert, 1973, s. 51; Weber, 2002, s. 335).	Kościół (Durkheim, 1990, s. 39–40).
Zakres posiadanej władzy	W przypadku maga niewielki (Stark, Bainbridge, 2000, s. 137).	W przypadku kapłana ogromny (Stark, Bainbridge, 2000, s. 137).
Uczestnicy	Klienci (Durkheim, 1990, s. 39; Wypustek, 2001, s. 27–28).	Członkowie Kościoła: kler i świeccy (Durkheim, 1990, s. 39).

BIBLIOGRAFIA

- Alston W.P.
1967 *Religion*, w: P. Edwards (red.), *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, Macmillan Company, Free Press, New York, s. 140–145.
- Assman J.
1997 *Magic and Theology in Ancient Egypt*, w: Schafer, Kippenberg, s. 1–18.
- Aune D.E.
1980 *Magic in Early Christianity*, „Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt”, Teil II: Principat, Walter de Gruyter, Berlin, s. 1507–1557.
- 1986 *Magic; Magician*, w: G.W. Bromiley (red.), *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 3, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, s. 213–219.

- Barb A.A.
1963 *The Survival of Magic Arts*, w: A. Momigliano (red.), *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Clarendon Press, Oxford, s. 100–125.
- Baudrillard J.
2001 *Przed końcem: Rozmawia Philippe Petit*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa (wyd. 1, 1997).
- Benedict R.
1933 *Magic*, w: E.R.A. Seligman (red.), *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. 10, Macmillan, London, s. 39–44.
- Betz H.D.
1982 *The Formation of Authoritative Tradition in the Greek Magical Papyri* w: B.F. Meyer, E.P. Sanders (red.), *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 3, *Self-Definition in the Graeco-Roman World*, SCM Press, London, s. 161–170.
1996a (red.), *The Greek Magical Papyri in Translation, including the Demotic Spells*, University of Chicago Press, Chicago (1986).
1996b *Introduction to the Greek Magical Papyri*, w: tenże s. XLI–LIII.
- Braarvig J.
1999 *Magic. Reconsidering the Grand Dichotomy*, w: Jordan et al., s. 21–54.
- Buchowski M.
1986 *Magia. Jej funkcje i struktura*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań.
1993 *Magia i rytuał*, Instytut Kultury, Warszawa.
- Bultmann R.
1963 *The History of the Synoptic Tradition*, Basil Blackwell, Oxford (wyd. 1, 1921).
- Camp L.S. C.C. de
1970 *Duchy, czary, gwiazdy*, PWN, Warszawa.
- Cassirer E.
1946 *The Myth of the State*, Yale University Press, New Haven.
1971 *Esej o człowieku*, Czytelnik, Warszawa (wyd. 1, 1944).
- Cavendish R.
1977 *A History of Magic*, Weidenfeld & Nicolson, London.
- Chögyam Trungpa
2002 *Szambala. Święta ścieżka wojownika*, Wydawnictwo Jacek Santorski & Co., Warszawa (wyd. 1, 1984).
- Crooke W.
1907 *Natives of Northern India*, Archibald Constable and Co., London.
- Crossan J.D.
1997 *Historyczny Jezus. Kim był i czego nauczał*, Książka i Wiedza, Warszawa (wyd. 1, 1991).
- Crowley A.
1998 *Magija w teorii i praktyce*, Wydawnictwo EJB, Kraków (wyd. 1, 1929).
- Cunningham G.
1999 *Religion and Magic. Approaches and Theories*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Czarnowski S.
1956 *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Święty Patryk, bohater narodowy Irlandii*, w: tenże, *Dziela*, t. 4, PWN, Warszawa.

- Dalajlama, Carriere J.-C.
1998 *Siła buddyzmu*, Wydawnictwo Jacek Santorski & Co., Warszawa.
- Davis E.
2002 *TechGnoza: Mit, magia + mistycyzm w wieku informacji*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań (wyd. 1, 1998).
- Dickie M.W.
2001 *Magic and Magicians in the Graeco-Roman World*, Routledge, London.
- Dobkin de Rios M.
1982 [Komentarz do Winkelman (1982)], „Current Anthropology”, 23, s. 45–46.
- Dowman K.
1985 *Masters of Mah-mudr~. Songs and Histories of the Eighty-Four Buddhist Siddhas*, State University of New York Press, Albany.
- Durkheim É.
1990 *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, PWN, Warszawa (wyd. 1, 1912).
- Ehnmark E.
1956 *Religion and Magic — Frazer, Söderblom, and Haerström*, „Ethnos”, 21, s. 1–10.
- Eliade M.
1961 *Recent Works on Shamanism. A Review Article*, „History of Religions”, 1 (1961/62) s. 152–186.
1966 *Traktat o historii religii*, Książka i Wiedza, Warszawa.
1987 (gen. red.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 1–16, Macmillan, New York.
- Evans-Pritchard E.E.
1965 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Clarendon Press, Oxford (wyd. 1, 1937).
- Ewing K.P.
1997 *Arguing Sainthood. Modernity, Psychoanalysis, and Islam*, Duke University Press, Durham.
- Feyerabend P.K.
1975 *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Carlisle Street, London.
- Firth R.
1965 *Spoleczności ludzkie. Wstęp do antropologii społecznej*, PWN, Warszawa.
- Flint V.
1999 *The Demonisation of Magic and Sorcery in Late Antiquity. Christian Redefinitions of Pagan Religions*, w: B. Ankarloo, S. Clark (gen. red.), *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe*, vol. 2: *Ancient Greece and Rome*, Athlone Press, London 1999, s. 277–348.
- Fowler R.L.
1995 *Greek Magic, Greek Religion*, „Illinois Classical Studies”, 20, s. 1–22.
- Franfurter D.
1997 *Ritual Expertise in Roman Egypt and the Problem of the Category ‘Magician’*, w: Schafer, Kippenberg, s. 115–135.
- Frazer J.
1978 *Złota gałąź*, PIW, Warszawa 1978.
- Fromm E.
2000 *Psychoanaliza a religia*, Dom Wydawniczy „Rebis”, Poznań (wyd. 1, 1950).

- Fulford K.W.M.
1996 *Religion and Psychiatry. Extending the limits of tolerance*, w: D. Bhugra (red.), *Psychiatry and Religion: Context, Consensus and Controversies*, Routledge, London, s. 5–22.
- Gager J.G.
1992 *Introduction*, w: tenże (red.), *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford University Press, New York, s. 3–41.
- Gallagher E.V.
1982 *Divine Man or Magician?; Celsus and Origen on Jesus*, Scholars Press, Chico.
- García-Teijeiro M.
1993 *Religion and Magic*, „Kernos”, 6, s. 123–138.
- Geertz H.
1975 *An Anthropology of Religion and Magic, I*, „Journal of Interdisciplinary History”, 6, s. 71–89.
- Glücklich A.
1997 *The End of Magic*, Oxford University Press, New York.
- Goode W.J.
1949 *Magic and Religion. A Continuum*, „Ethnos”, 14, s. 172–182.
- Graf F.
1991 *Prayer in Magic and Religious Ritual*, w: C.A. Faraone, D. Obbink (red.), *Magica Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford University Press, New York, s. 188–213.
1997 *Magic in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Grant R.M.
1959 *Gnosticism and Early Christianity*, Columbia University Press, New York.
- Green W.S.
1979 *Palestinian Holy Men. Charismatic Leadership and Rabbinic Tradition*, „Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt”, Teil II: *Principat*, Walter de Gruyter, Berlin, 19:2, s. 619–647.
- Grimes R.E.
1995 *Beginnings in Ritual Studies*, University of South Carolina Press, South Carolina.
- Hammond D.
1970 *Magic. A Problem in Semantics*, „American Anthropologist”, 72, s. 1349–1356.
- Herskovits M.J.
1967 *Dahomey. An Ancient West African Kingdom*, vol. 1–2, Northwestern Univ. Press, Evanston.
- Hofstadter D.R.
1987 *Metamagical Themas. Questing for the Essence of Mind and Pattern*, Penguin Books, Harmondsworth (wyd. 1, 1985).
- Hull J.M.
1974 *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, SCM Press, London.
- Janowitz N.
2001 *Magic in the Roman World. Pagans, Jews and Christians*, Routledge, London.
- Jerzak-Gierszowska T.
1995 *Religia a magia. Klasykcyjne koncepcje antropologiczne*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań.

- Jordan et al.
1999 D.R. Jordan, H. Montgomery, E. Thomassen (red.), *The World of Ancient Magic. Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4–8 May 1997*, Norwegian Institute, Bergen.
- Kieckhefer R.
2001 *Magia w średniowieczu*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków (wyd. 1, 1989).
- Kippenberg H.G., Schafer P.
1997 *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, w: Schafer, Kippenberg, s. VII–XI.
- Kmita J.
1989 *Dziedzictwo magii w nauce*, w: H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M.J. Siemek (red.), *Racjonalność, nauka, społeczeństwo*, PWN, Warszawa, s. 50–66.
- Kołąkowski L.
1990 *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, w: tenże, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Res Publica, Warszawa, s. 135–154 (wyd. 1, 1973).
- Korzybski A.
1950 *Science and Sanity. An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, (wyd. 1, 1933).
- Kowalak W.
1982 *Kulty Cargo na Nowej Gwinei*, ATK, Warszawa.
- Lang A.
1901 *Magic and Religion*, Longmans, Green, and Co., London.
- Leach E.
1986 *Culture and Communication: the Logic by which Symbols Are Connected. An Introduction to the Use of the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lévi-Strauss C.
2001 *Mysł nieoswojona*, Wydawnictwo KR, Warszawa (wyd. 1, 1962).
1973 *Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa*, w: Mauss, s. XI–LVIII.
- Lévy-Bruhl L.
1975 *The Notebooks on Primitive Mentality*, Harper & Row Publishers, New York.
1992 *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, PWN, Warszawa (wyd. 1, 1910).
- Lewis I.M.
1971 *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Penguin Books, Harmondsworth.
- Lightstone J.N.
1984 *The Commerce of the Sacred. Meditation of the Divine among Jews in the Graeco-Roman Diaspora*, Scholars Press, Chico.
- Lowe J.E.
1929 *Magic in Greek and Roman Literature*, Basil Blackwell, Oxford.
- Luck G.
1985 (wstęp, tłum. i oprac.), *Arcana Mundi. Magic and Occult in the Greek and Roman Worlds*, John Hopkins University Press, Baltimore.
- Ługiewicz A.
2001 *Antyczna magia i religia*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 2, s. 3–18.

- Mair L.
1975 *An Introduction to Social Anthropology*, Clarendon Press, Oxford (wyd. 1, 1965).
- Maisonneuve J.
1995 *Rytuály dawne i współczesne*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk (wyd. 1, 1988).
- Malinowski B.
1966 *Coral Gardens and Their Magic*, t. 2, George Allen & Unwin, London (wyd. 1935).
1986 *Ogrody koralowe i ich magia. Studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda*, PWN, Warszawa (wyd. 1, 1935).
1990 *Magia, nauka i religia*, w: tenże, *Mit, magia, religia, Dzieła*, t. 7, PWN, Warszawa, s. 368–445 (wyd. 1, 1925).
- Marett R.R.
1909 *The Threshold of Religion*, Methuen & Co., London.
- Mauss M.
1973 *Socjologia i antropologia*, PWN, Warszawa.
- Mauss M., Hubert H.
1973 *Zarys ogólnej teorii magii* (wyd. 1, 1904), w: Mauss, s. 1–208.
- Meslin M.
2002 *Mentalność magiczna i manipulacja świętością. Magia, jej prawa i funkcjonowanie*, w: F. Lenoir, Y. Tardan–Masquelier (red.), *Encyklopedia religii świata*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa, t. 2, s. 2007–2013.
- Meyer M. et al.
1999 (red.), *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton University Press, Princeton. Middleton J.
1987 *Theories of Magic*, w: Eliade, vol. 9, 82–89.
- Money–Kyrle R.
1939 *Superstition and Society. Based on six Lectures Delivered in the Summer of 1937 at the Institute of Psycho–Analysis*, Hogarth Press, London.
- Moszyński K.
1925 *O Źródłach Magji i Religji*, „Przegląd Filozoficzny”, 28, s. 239–251.
- Mrozek–Dumanowska A.
1990 *Człowiek w labiryncie magii*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Neusner J.
1989 *Science and Magic, Miracle and Magic in Formative Judaism. The System and the Difference*, w: J. Neusner J., E.S. Frerichs, P.V. McCracken Flescher (red.), *Religion, Science, and Magic: In Concert and In Conflict*, Oxford University Press, New York, s. 61–81.
- Nietzsche F.
1984 *Ludzkie, arcyłudzkie*, Warszawa.
- Olivier de Sardun J.–P.
1992 *Okultyzm i etnograficzne „ja” (Magia, czyli uęzotyczniona nadzwyczajność od Durkheima po antropologię postmodernistyczną)*, w: M. Buchowski (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Instytut Kultury, Warszawa, s. 247–267.
- Paulson I.
1963 [*Komentarz do: Waxowie 1963*], „Current Anthropology”, 4, s. 511.

- Peters L.
1998 *The Tamang Shamans. An Ethnopsychiatric Study of Ecstasy and Healing in Nepal*, Nirala Publications, New Delhi.
- Petersson O.
1957 *Magic — Religion: Some Marginal Notes to an Old Problem*, „Ethnos”, 3/4, s. 109–119.
- Phillips C.R.
1986 *The Sociology of Religious Knowledge in the Roman Empire to A.D. 284*, „Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt”, Teil II: *Principat*, Walter de Gruyter, Berlin, s. 2677–2773.
- Philsooph H.
1971 *Primitive Magic and Mana*, „Man”, 6, s. 182–203.
- Piccaluga G.
1971 *Obrzędy magiczne*, „Euhemer”, 15,3, s. 3–12.
- Piddington R.
1952 *An Introduction to Social Anthropology*, vol. 1, Oliver and Boyd, Edinburgh.
- Piekarczyk S.
1968 *Barbarzyńcy i chrześcijaństwo. Konfrontacje społecznych postaw i wzorców u Germanów*, PWN, Warszawa.
- Plutarch
1988 *O obliczu widniejącym na tarczy księżyca*, w: tenże, *Moralia (Wybór)*, t. 2, PWN, Warszawa, s. 132–195.
- Pulleyn S.
1997 *Prayer in Greek Religion*, Clarendon Press, Oxford.
- Radin P.
1957 *Primitive Religion*, Dover Publications, New York (wyd. 1, 1937).
- Remus H.
1982 *Does Terminology Distinguish Early Christian from Pagan Miracles?*, „Journal of Biblical Literature” 101, s. 531–551.
- Ringgren H.
1973 *Religions of the Ancient Near East*, SPCK, London.
- Ritzer G.
2001 *Magiczny świat konsumpcji*, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa (wyd. 1, 1999).
- Rivers W.H.R.
1924 *Medicine, Magic, and Religion. The Fitz Patrick Lectures Delivered before The Royal College of Physicians of London in 1915 and 1916*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London.
- Robinson J.M.
1977 (red.), *The Nag Hammadi Library in English*, E.J. Brill, Leiden.
- Róheim G.
1955 *Magic and Schizophrenia*, Indiana University Press, Bloomington.
- Rony J.–A.
1993 *Magia*, Wydawnictwo Siedmioróg, Wrocław (wyd. 1, 1979).
- Russell J.B.
2003 *Krótką historia czarownictwa*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław (wyd. 1, 1981).
- Sangharakszita
2002 *Wprowadzenie do buddyzmu*, Wydawnictwo „A”, Kraków (wyd. 1, 1957).

- Schafer P.
1997 *Magic and Religion in Ancient Judaism*, w: Schafer, Kippenberg, s. 19–43.
- Schafer P., Kippenberg H.G.
1997 (red.), *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*, E.J. Brill, Leiden.
- Schayer S.
1938 *Buddyzm indyjski*, w: *Religie Wschodu*, Trzaska, Evert i Michalski, Warszawa, s. 191–251.
- Sedlak W.
1979 *Bioelektronika*, Pax, Warszawa.
- Segal A.F.
1981 *Hellenistic Magic. Some Questions of Definition*, w: R. Van den Broek, M.J. Vermaseren (red.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, E.J. Brill, Leiden, s. 349–375.
- Sieradzan J.
2003 *Zakłęcie*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, PWN, Warszawa, s. 463–464.
2004a *Szaleństwo w religiach świata. Szamanizm, religia starogrecka, judaizm, chrześcijaństwo, hinduizm, buddyzm, islam*, Inter Esse, Wyd. Wanda, Kraków.
2004b *Jezus Magus. Pierwotne chrześcijaństwo w kręgu magii*, książka gotowa do druku.
- Skarga B.
1977 *Mistrz i mag*, „Teksty”, nr 1, s. 7–20.
- Smith K.F.
1915 *Magic (Greek and Roman)*, w: J. Hastings (red.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 8, Charles Scribner's Sons, New York, s. 269–289.
- Smith E.W.
1952b *African Symbolism*, „Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland”, 82, s. 13–37.
- Smith J.Z.
1978a *The Temple and the Magician*, w: tenże, *Map is not Territory. Studies in the History of Religion*, E.J. Brill, Leiden, s. 172–189.
1978b *Toward Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity*, „Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt”, Teil II: *Principat*, Walter de Gruyter, Berlin, s. 425–439.
- Smith M.
1981 *Jesus the Magician*, Harper & Row, San Francisco (wyd. 1, 1978).
- Spiro M.
1966 *Religion. Problems of Definition and Explanation*, w: M. Banton (red.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock Publications, London, s. 85–126.
- Stark R., Bainbridge W.S.
2000 *Teoria religii*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków (wyd. 1, 1987).
- Stomma L.
1978 *Magia dzisiaj. Rozważania o metodzie*, „Polska Sztuka Ludowa”, 32, s. 131–142.
- Swienko H.
1983 *Magia w życiu człowieka*, Młodzieżowa Agencja Wydawnicza, Warszawa.
- Szestow L.
1995 *Sola fide — Tylko przez wiarę*, PWN, Warszawa.

- Tambiah S.J.
1990 *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Thomas K.
1973 *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*, Penguin Books, Harmondsworth (1971).
1975 *An Anthropology of Religion and Magic, II*, „Journal of Interdisciplinary History”, 6, s. 91–109.
- Thomassen E.
1999 *Is Magic a Subclass of Ritual?*, w: Jordan et al., s. 55–66.
- Thomsen M.L.
2001 *Witchcraft and Magic in Ancient Mesopotamia*, w: B. Ankarloo, S. Clark (2001) (gen. red.), *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe*, vol. 1: *Biblical and Pagan Societies*, Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia, s. 1–95.
- Thurman R.A.F.
1987 *Magico-Religious Powers*, w: Eliade, vol. 9, s. 115–118.
- Tierney P.
1989 *The Highest Altar. The Story of Human Sacrifice*, Viking Penguin, New York.
- Tylor E.B.
1896 *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, t. 1, Warszawa (wyd. 1, 1871).
- Van Baal J.
1963 *Magic as Religious Phenomenon*, „Higher Education and Research in the Netherlands”, 7,3/4, s. 10–21.
- Van Gennep A.
1960 *The Rites of Passage*, Routledge & Kegan Paul, London (wyd. 1, 1908).
- Versnel H.S.
1991 *Some Reflections on the Relationship Magic — Religion*, „Numen”, 38, s. 177–197.
- Vitebsky P.
1996 *Szaman, Świat Książki*, Warszawa (wyd. 1, 1995).
- Vries J. de
1962 *Magic and Religion*, „History of Religions”, 1, s. 214–221.
- Walter R.
1985 *Uwagi na temat magii*, „Trzecie Oko”, nr 2, 8–10.
- Waxowie
1962 R. i M. Wax, *The Magical World View*, „Current Anthropology”, 1, s. 179–188.
1963 M. i R. Wax, *The Notion of Magic*, „Current Anthropology”, 4, s. 495–503.
- Weber M.
1984 *Etyka gospodarcza religii światowych*, w: tenże, *Szkice z socjologii religii*, Książka i Wiedza, Warszawa, s. 111–152.
2002 *Gospodarka i społeczeństwo: Zarys socjologii rozumiejącej*, PWN, Warszawa (wyd. 1, 1921–1922).
- Webster H.
1948 *Magic. A Sociological Study*, Stanford University Press, Stanford.

- Webster Ch.
1992 *Od Paracelsusa do Newtona. Magia i powstanie nowożytnej nauki*, PAN IFiS, Warszawa.
- Whorf B.L.
1982 *Język, umysł i rzeczywistość*, w: tenże, *Język, myśl i rzeczywistość*, PIW, Warszawa, s. 332–362 (wyd. 1, 1942).
- Wierciński A.
1997 *O pojęciu magii*, w: tenże, *Magia a religia. Szkice z antropologii religii*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków, s. 103–109.
- Winkelman M.
1982 *Magia. A Theoretical Reassessment*, „Current Anthropology”, 23, s. 37–44.
- Winkelman M.J.
1992 *Shamans, Priests and Witches. A Cross-Cultural Study of Magico-Religious Practitioners*, Arizona State University, [Phoenix].
- Wittgenstein L.
1998 (red.), *Uwagi o „Złotej Gałęzi” Frazera*, Instytut Kultury, Warszawa (wyd. 1, 1967).
- Wypustek A.
2001 *Magia antyczna*, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław.
- Yates F.A.
1964 *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge and Kegan Paul, London.
- Young D.E.
1994 *Visitors of the Night. a creative energy model of spontaneous visions*, w: Young, Goulet, s. 166–194.
- Young D.E., Goulet J.-G.
1994 (red.), *Being Changed. The Anthropology of Extraordinary Experience*, Broadview Press, Peterborough, Ontario.
- 1994a, *Introduction*, w: ci sami, s. 7–13.
- Zalewski P. i C.
1992 *Z-5: Secret Teachings of the Golden Dawn. Book II: The Zelator Ritual 1=10*, Llewellyn Publications, St. Paul, Minn.

Jacek Sieradzan

ON THE RELATIVITY OF THE CONCEPTS OF „MAGIC” AND „RELIGION”

(Summary)

This is a review of classic publications, mainly English and Polish, written in the course of 130 years (from 1871 to 2001) on the mutual relations between the concepts in question. At the beginning (more or less until the mid 20th century) anthropology believed that religion (mainly Christian, but not only) is superior to magic. However, in light of new anthropological studies, religious and magical practices, introduced at the turn of the 19th century, became more popular. It is emphasized that the division into

religion and magic was commonly accepted neither in the Antiquity nor in the 19th century. There was no such division among tribal peoples of the entire world. The division into religion and magic is a later phenomenon. The author quotes a number of sources, which emphasize the similarities and differences between magic and modern, secularized science. The scepticism, expressed in the title, reflects the opinion that despite efforts made by a few generations of authors, so far no scholar has managed to satisfactorily identify evident and unquestionable differences between what is usually believed to be religion and what is usually believed to be magic. H.S. Versnel's opinion, who said that neither magic nor religion exists, must be corroborated. What we have is only our definition of these concepts.