

# DRUŽBOSLOVNO POJMOVANJE PRIMITIVNE RELIGIJE<sup>1</sup> V XIX. IN V XX. STOLETJU

## POVZETEK

*Izpeljana je primerjava teoretičnih stališč do (t.i.) primitivne religije v družboslovju XIX. in XX. stoletja (po I. svetovni vojni). Ugotovljene so jasne razlike. V družboslovju XIX. stol. je bilo več nasprotujočih si apodiktičnih stališč glede narave in vsebine primitivne (predvsem paleolitske) religije. Animizem, magija, totemizem, ideja o primitivni miselnosti, kult prednikov idr. so si konkurirali za ekskluzivno splošno razlago. Po I. svetovni vojni so znanstveniki, pogosteje hkrati še empirični raziskovalci, postali veliko previdnejši. Uveljavljajo se fenomenologija religije, funkcionalizem in strukturalizem. Zlasti se obravnavata mit in ritual. Šamanizem znova postaja uveljavljen koncept, kar zadeva primitivno religijo. Kljub temu prevladujejo težave glede možnosti delineacije primitivne religije. Najbolj prepričljiva ostaja neoevolucionistična razlaga R. Bellaha, čeprav ta ni izčrpna.*

*Ključne besede: religija, primitivna religija, šamanizem, totemizem, animizem, kult prednikov, pramonoteizem, evolucionizem, strukturalizem, fenomenologija religije.*

## A. Ali so odgovori iz XIX. stoletja še relevantni?

Očetje in predhodniki sociologije in antropologije, ki so se v XIX. stoletju ukvarjali z vprašanjem razvoja religije in na ta način tudi z vprašanjem primitivne oz. prvotne religije (v grobem: paleolitske religije) so imeli pogostoma neambivalentne, jasne in enostavne odgovore glede le-te (in tudi celotnega kasnejšega razvoja). Med te lahko štejemo A. Comta, M. Muellerja, E. Tylorja, J.G. Frazerja in nekatere druge avtorje. Morda bi v to skupino lahko prištel tudi avtorje, ki so svoje prispevke ustvarjali do I. svetovne vojne, npr. E. Durkheima in M. Webra.

Zanje je tudi bilo značilno, da niso bili empirični, terenski raziskovalci in da so se opirali na interpretacijo opazovanj avtorjev, med katerimi številni niso bili nepristranski

in kvalificirani (sicer je pristranskost mogoče opaziti tudi kasneje, vendar pa v manjši meri).

V nasprotju s temi stališči bomo obravnavali stališča, ki so bila, kar zadeva naš problem, oblikovana po I. svetovni vojni. Ta vojna se kaže kot tista ločnica, ki jasno deli teoretična stališča. Torej, lahko bi razločili stališča do I. svetovne vojne in stališča po njej. Že na prvi pogled je razvidno, da je splošno zanimanje znotraj družboslovja (le-to se je, sicer zelo razvilo) za vprašanje primitivne religije po prvi svetovni vojni upadlo. Spremenili so se pristopi in stopnja uveljavitve empirične utemeljenosti. Znanstvena kritičnost se je povečala, drznost pa zmanjševala.

Manjše zanimanje družboslovja si lahko razlagamo z vplivom sekularizacije ne samo kot znanstvene teorije, temveč tudi kot družbenega pojava, ki marginalizira religijo. Vendar bi ta trditev terjala prenovno znanstvenega zanimanja za to vprašanje ob koncu našega stoletja, saj je domnevno navzoča desekularizacija. Bolj verjetno je, da se je to zgodilo zaradi omejenosti in izčrpanosti v ustvarjanju novih konceptov, zaradi spoznanja o omejenosti v razreševanju tega problema ter zaradi ugotovitev etnografije.

Pri obravnavi primitivne religije ne gre za zamaknjeno "akademsko vprašanje." Znanstveniki so si precej edini, da so prvine primitivne religije tudi v zavesti in vedenjskih vzorcih modernega človeka. V to smer je naravnana tudi kritika Levya Bruhla, ki je sicer verjel v specifičnost "primitivne miselnosti", ni pa bil dovolj iskren, da bi javno priznal, da le-ta obstaja tudi v religioznosti "višjih verstev." Torej, opredelitev tipoloških značilnosti in varietet primitivne religije ne pojasnjuje samo le-te same, temveč tudi religijo nasploh in omogoča izostren vpogled v zavest in kulturo tudi modernega človeka.

S katerimi stališči se srečujemo v XIX. stoletju? To bomo kasneje bolj podrobno obdelali. Naj omenimo, da je Comte bil mnenja, da je fetišizem izvorna oblika religije. Tylor in Frazer, ki izrazito sodita v evolucionizem, sta zagovarjala trditev, da je koren religije nasploh animizem. Durkheim je znan zagovornik teze, da je prvotna oblika religije totemizem. Pri tej tezi ni bil ne prvi, ne sam. Na drug način je idejo o totemu kot izvorni obliki zagovarjal S. Freud. Durkheim si je pa marsikaj sposodil pri G. le Bonu in pri Robertson-Smithu (1912).

S tem še nismo izčrpali različic, ki so kandidarle za naziv primitivne religije. Precej razširjeno je mnenje, čeprav ni tako popolno oblikovano kot druga, da gre za kult prednikov. Za glavnega zagovornika tega stališča lahko štejemo H. Spencerja, čeprav ta slovi tudi kot zagovornik teorije, da je animizem prvotna religija in seveda kot ustanovitelj evolucionističnega stališča v družboslovju nasploh.

Obstajajo tudi avtorji (npr. W. Schmidt), ki so se zoperstavili ideji, da bi naj bilo na začetku nekaj popolnoma nasprotnega "našemu" monoteizmu, češ da je monoteizem

bil izvorna oblika in da je - le izjemno in občasno - prišlo do odmikov od te izvorne oblike. To je ideja o pramonoteizmu.

Kaj je imelo XX. stoletje povedati tem klasikom družboslovne misli o religiji, ki sodijo prej v socialno antropologijo kot v sociologijo religije - kolikor je to sploh možno soditi?

Prva reakcija je bil skepticizem do takšnih odgovorov, ki so bili dokaj apodiktični in so se med seboj večinoma izključevali. Že samo, če se odgovori medsebojno izključujejo, se zastavlja velik vprašaj glede znanstvene prepričljivosti teh stališč. Nič manj pomembno ni bilo, da so bili prej omenjeni odgovori umeščeni v evolucionistične nazore o socio-kulturnem razvoju. Ti pa so bili zavrtnjeni, natančneje "iz mode" ali celo v "komatoznem stanju" (izraz T. Bottomorja in N. Smelserja za usodo socioloških teorij nasploh (1987: 7)) večji del našega stoletja. V razlagi primitivne religije so prevladovali funkcionalistični nazori.

Ali je XX. stoletje (po I. svetovni vojni) lahko pripeljalo do česa drugega kot potrditve, zavrnitve ali modifikacije že obstoječih stališč? Najprej bomo sumarno prikazali osnovna stališča in dileme.

## **B. Osnovna klasična stališča**

### **1. Duhovi (animizem)**

Animizem je morda najbolj znana in vplivna teorija o primitivni religiji, kar jih je bilo oblikovanih v XIX. stoletju. O njej lahko govorimo kot o idealno-tipski kategoriji, saj v posamičnih razumevanjih vse prepogosto pride do nastanka eklektičnega amalgama.

Tylor (1871) je bil pod vplivom J.J. Rousseauja in njegovega mnenja o prvotnem človeku kot plemenitem, altruističnem bitju. Vendar ne gre prezreti, da je bil Tylor tudi quaker, ki je verjel v izpopolnjevanje človeka. V tem smislu je svet krščanskih vrednot nekaj, k čemur je usmerjen človekov razvoj. Takšen nazor se seveda ujema s kolonialističnim stališčem, češ da je treba domorodcem pomagati in jim odkriti najpopolnejše kulture, kulture belcev in krščanstva (tako ga ocenjuje K. W. Bolle, 1986: I., 297).

Tylor je svojo teorijo o prvotni religiji oblikoval preko definicije o religiji nasploh, t.i. minimalistične definicije religije. Religija zadeva "verovanja v duhovna bitja" (1871: 424, povzeto po Birnbaum in Lenzer, 1969: 39). Duhovi se tako hkrati pojavljajo kot splošni definiens religije ter kot definiens najpreprostejše oblike le-te. "Teorija o duhu je temeljni del verske filozofije, ki druži divjega oboževalca fetišev s civiliziranimi kristjani v neprekinjeni črti mentalne povezave. Delitve na velike svetovne religije, ki so preoblikovale svet v nestrpne in sovražne ločine, so večinoma površinske, v primerjavi

z najglobljimi verskimi shizmami, kakršna je tista, ki ločuje animizem od materializma.” (Tylor, 1871: 479, povzeto po Birnbaum in Lenzer, 1969: 49).

Tylor v svojem nauku - zanj uporablja izraz animizem - poudarja dve sestavini primitivne religije. Prvič, tisto, ki zadeva duhove posameznih bitij, ki tudi žive po fizični smrti materialnih bitij, in drugič, sestavino, ki pravi, da obstajajo tudi višji duhovi. Ti vplivajo na dogajanja v materialnem svetu in človekovem življenju. Posameznik jim lahko ugaja, ali pa ne. V tem izzove človek njihovo nejevoljo in zlobo. To pripelje do čaščenja in spoštovanja teh bitij.

Tylor posebej trdi, da pri teh religijah moralni nauk še ni razvit (ibidem: 411). Tu najdemo že omenjeno trditev, da je primitivni človek sicer plemenit, vendar se bo moral še razviti, da bo prišel v stanje višjih bitij. Kasneje je duh pridobil eterično substanco, postal nematerialna entiteta, “senca sence” (ibidem: 425). Teorija o duhovih je postala nekaj ločenega in paralelnega z drugimi oblikami spoznanja. Tako kot primitivni človek še ne razlikuje sebe od narave, se tudi še ne zave svoje enkratnosti in višjega položaja glede na živali.

Zelo znana je Tylorjeva razlaga vzrokov, ki so pripeljali do oblikovanja primitivne religije. Gre za vzroke, ki jih Evans-Pritchard razvršča med intelektualistično-psihologistične (1965: 23-29). To pomeni, da je religija oblikovana na individualni psihološki ravni in da gre predvsem za spoznavne (kognitivne, gnoseološke) potrebe.

Primitivni človek si ni mogel razlagati naravnih dogodkov, zlasti sanj in smrti ter bolezni. To je pripeljalo do nastanka religije kot razlage: poleg otipljivega sveta obstaja še svet duhov. K tem dogodkom gre dodati še pri Tylorju omenjeno narkotiziranje, ki tudi pripelje do podvojitve stvarnosti.

Swanson skladno s svojim funkcionalističnim nazorom ugotavlja povezanost vere v duhove s pojavi nelegitimnih družbenih odnosov, in sicer tako na intimni ravni kot tudi na ravni oblikovanja politične oblasti. To pa lahko pripelje do kritičnega zmanjšanja družbene integracije. Ta nevarnost je, po njegovem nekako presežena in kompenzirana z njihovim oblikovanjem v duhove, ki nadkompenzatorno vračajo integracijo družbe (1960: VII. poglavje).

Animizem, vsaj v izvirmi obliki, ni danes nikjer več sprejet kot splošna razlaga primitivne religije. Ni empiričnih dokazov, ki bi to teorijo potrjevali.

Prvi očitki so bili britanski: Marett, ki se je opiral na Codringtonove raziskave, je menil (1895), da je pred animizmom stopnja, na kateri še ni jasnega pojma duha, temveč gre za razumevanje brezosebne moči, podobne elektriki. Pri Maretu gre za dokaj jasno oblikovano pozitivistično mišljenje, ki arhaičnim ljudem imputira kvaziznanstveno

mišljenje. Marett ga je imenoval "animatizem". Pri Codringtonu pa gre za pojem mane kot brezosebne nadnaravne sile.

Poleg tega je potrebno omeniti, da Tylor izhaja tudi iz nekaterih vprašljivih predpostavk: npr., da ima religija individualni psihološki izvor, da ima predvsem spoznavni značaj, da so si ljudje zastavljali vprašanja racionalno, niso pa mogli priti do ustreznih odgovorov, da ima razvoj človekove zavesti naravo, ki pomeni progresiven razvoj.

## 2. Fetišizem

Fetišizem sodi prav na sam začetek znanstvenega raziskovanja religije. Razumevanje fetišizma kot izvorne oblike religije sta zagovarjala Ch. de Brosses (1760/1972) in A. Comte (1830/1840), ki je fetišizem postavil prav na začetek teološkega obdobja, "otročtva" človeštva (1840, cit. po Evans-Pritchardu, 1965: 20).

Fetišizem naj bi pomenil, da so primitivna plemena oboževala materialne objekte. Te "stvari" naj bi imele duhovne korelate. Kasneje pa naj bi znanstveniki ugotovili, da primitivna plemena ne obožujejo materialne plati predmeta, temveč duhovne korelate. Na ta način bi se teorija o fetiših spremenila v teorijo o duhovih - animizem.

Vendar ideja o fetišizmu kot obliki verskega življenja ni nekaj, kar bi lahko tako enostavno zavrgli. Omeniti je treba, da je fetišizem podoben magiji. Kjer je magija podrobneje razdelano razumevanje predmetov, njihove moči in virov te moči, jo bomo obravnavali posebej.

Sama obravnava fetišizma pri de Brossesu in Comtu je pomanjkljiva tako po deskriptivni kot po eksplikativni plati. Tylor je menil, da se fetišizem lahko nanaša le na duhove, ki so v materialnih predmetih in vplivajo prek njih, torej na animizem.

V našem stoletju je ugotovljena intelektualna zveza med tako razumljenim fetišizmom in Marxovo ter Freudovo uporabo izraza in konceptualizacijo le-tega.

Marxova konceptualizacija je sicer zanimiva in morda tudi hevristično plodna, toda fetišizem blaga kot pridobitev iluzornih lastnosti blaga, reifikacija (popredmetenje, postvaritev) družbenih odnosov se v Marxovi optiki dogaja šele v razredni družbi, zlasti v kapitalizmu. Torej ne more pomagati pri razlagi primitivne religije.

Različica razlage fetišizma S. Freuda ima bolj univerzalno naravo, in lahko tudi ustreza pri razlagi primitivne religije. Odnos do fetiša je "zpoznela posledica spolne izkušnje iz zgodnjega otroštva." Gre predvsem za izkušnje žensk (1913/1939: 118).

Zaradi občutka pomanjkanja pridobijo neseksualni objekti kvaziseksualno naravo, značaj, predstavljajo nadomestek za resnične seksualne objekte, posamezniki pa imajo do njih kvaziseksualen odnos.

### 3. Oboževanje oz. kult prednikov

Ta koncept je v svoji klasični obliki oblikoval H. Spencer, sam klasik sociologije in socialne antropologije (1877). Ob tem ne zanikamo trditve, da je Spencer pripomogel tudi k oblikovanju nazora, da je animizem prvotna oblika religije. Ti dve trditvi sta si v skladju.

Spencer pravi, da je "oboževanje prednikov v korenu vsake religije" (1874, 204. odstavek). To trditev dopolni s poskusom evolucijske tipologije verskih oblik v najpreprostejših družbah. 1.) V skoraj vseh družbah naj bi opazili spoštovanje mrtveca oz. njegove duše. 2.) V nekoliko manjšem številu opazimo izraze spoštovanja na pogrebu in ob določenih priložnostih kasneje. 3.) Višja stopnja je oboževanje duhov prednikov, kult duhov prednikov. 4.) Pri nekoliko manjšem številu družb se duhovi prednikov ločijo na pomembne in tiste ne vredne našega spoštovanja in izražanja le-tega. Pri še manjšem številu pa vidimo, da določeni duhovi štejejo za vodje ljudstev v celoti (153. odstavek).

Spencer si prizadeva ugotoviti, ali imata besedi Bog in duh v klasičnih jeziki enak izvor. Prizadeva si tudi ugotoviti, kako pride do diferenciacije duhov vzporedno z diferenciacijo družbe; to sicer že sodi v drugi del njegovega nazora.

Kult prednikov je pritegoval pozornost tudi kasneje, saj je bila prav njegova navzočnost, predvsem hkrati z drugimi oblikami religije, odkrita v številnih družbah. Preostanke (survival) najdemo tudi v današnjih družbah.

Pri Spencerju to vodi v sociologistično razlago. V njej ustrezajo - bolj ali manj izrazito - oblike religije oblikam družbene organizacije (in evoluciji le-teh). Tako npr. odnosi v grškem panteonu "ustrezajo odnosom v grški družbi", zlasti kar zadeva monarhičnost organizacije (1877: 207. odstavek). Spencer se je nagibal k razumevanju, da je omenjeni razvoj (katerega prvo stopnjo lahko imenujemo animizem mrtvih), del dolgoročneje evolucije človekove zavesti, ki naj bi imela ima progresiven značaj. Vendar je bil Spencer glede tega manj izrecen kot evolucionizmu pogostoma pripisujejo (gl. oceno Evans-Pritcharda, 1965: 88).

G. Swanson v svoji obsežni sekundarni analiz empiričnih gradiv ugotavlja povezavo med spoštovanjem prednikov in čaščenjem le-teh ter obstojem razširjene družine kot relevantne "suverene" skupine. Povezave so zelo pomembne: korelacijski koeficient dosega 0,47 (1960: 103, 108). Drugi raziskovalci povezujejo kult prednikov še bolj konkretno s patriarhalno organizacijo družine. V tej obliki ga najdemo tudi danes, združenega z "višjimi" verstvi.

Sociološka razlaga kulta in čaščenja prednikov temelji na dejstvu, da le-ta zagotavlja moškim članom družbe oblast. Lahko bi rekli, da se v družbi, v kateri je patriarhat uveljavljen, kult prednikov pojavlja kot nekakšna legitimacijska, ideološka "vrhnja stavba." Psihoanalitično različico te razlage pa najdemo pri Goodyu, ki je raziskoval afriške družbe. Tam se premoženje deduje po očetovi smrti. Potomci si te smrti želijo, da bi prišli do posesti, zato se poraja občutek krivde. Ta občutek kompenzirajo z žrtvovanjem daril mrtvim prednikom. Če ni darovanja, se predniki lahko maščujejo.

V XX. stol. se je začelo obsežno raziskovanje kulta prednikov in sorodnih pojavov v posameznih družbah. Omeniti je treba, kot splošen sklep, da so predniki razumljeni kot posebna vrsta duhov (Rappaport, 1977). Med konkretnije sklepe lahko štejemo Gluckmannovo ugotovitev, da se v nekaterih afriških družbah oboževanje prednikov razlikuje od kulta mrtvih, ko kult zadeva mrtve, ki niso nujno sorodniki. Vernik se bo obračal k obema skupinama, vendar k zadnjim le za doseganje moralno nedopustnih dejstev in narobe.

#### 4. Magija

Zaokroženo teorijo o magiji kot izvorni obliki družbene zavesti je izdelal Frazer. Uporabljamo izraz "družbena zavest", ker je Frazer ločeval med religijo in magijo ter menil, da se družbena zavest razvija prek treh progresivnih stopenj: magije, religije in znanosti.

Za razumevanje magije moramo najprej omeniti, da mag (čarovnik, čarodej) vpliva na potek dogodkov z določeno gotovostjo. V resnici so lahko pričakovanja uresničena po naključju ali pa s samo-preslepitvijo. Po Frazerju gre za dva "mehanizma" mišljenja in "tehnološkega delovanja": za imitativno ali homeopatsko in za kontagijsko ali nalezljivo magijo. Imitativna izhaja iz "spoznanja", da je tisto, kar je podobno, tudi identično ali vsaj povezano. Če torej oblikujemo podobo posameznika in jo v območju srca predremo z iglo, nam bo to uspelo narediti tudi v boju (ali pa se bo to zgodilo samo). Drugi princip pa pomeni, da tisto, kar je bilo nekoč povezano, ostane vedno povezano. Torej, če določnemu posamezniku odrežemo pramen las in ga sežgemo, bo kmalu uničen tudi ta posameznik sam.

Frazer je bil seveda kabinetski antropolog, antropolog iz "iz naslonjača", in njegovemu razumevanju je mogoče marsikaj očitati: vendar, ko gre za podrobnosti in dva "mehanizma", je z njima možno marsikaj razložiti (gl. Pavičevič, 1970: 20-22).

Frazer ni poznal še tretjega "mehanizma", ki ga lahko štejemo tudi kot različico drugega. Gre za t.i. transfer sile. Posamezni predmeti naj bi vsebovali nadnaravno moč, ki ob stiku preide na posameznika. Včasih pa fizičen stik ni nujen, saj lahko delujejo tudi "na daljavo." To je lahko navaden kamen, lahko pa del telesa, ki ga je potrebno npr. pojedsti, ker naj bi vseboval skrito, brezosebno silo.

Frazer poudarja, da pri magiji ne gre za vero v obstoj nadnaravnih bitij.

Evans-Pritchard celotno teorijo magije prišteva v emocionalistično-psihologistično skupino, saj naj bi čustva proizvajala magijo. Po drugi strani pa tudi on poudarja korenito razliko med magijo in religijo ter vzporednico med magijo in znanostjo. Mag ne dvomi, da bo vedno proizvajal določene učinke, ker obstaja determinizem dogodkov, in sicer takšen, da ga popolnoma obvlada. Po drugi strani pa nista vernik in duhovnik nikoli neomajno prepričana o učinku svoje molitve in ritualov (dokler gre za religijo v idealno-tipskem pomenu).

Prevladuje mnenje, da je magijo in religijo možno odealno-tipsko drugo drugemu zoperstaviti, da pa se v empirični danosti prekrivata in predstavljata le dva pola: na enem obstaja popolna gotovost o učinkovitosti delovanja (sicer znanstveno z neustreznimi sredstvi), na drugem pa čustvo negotovosti, odsotnost moči, strahu, boječnosti, kjer je mogoče le moliti oz. prositi. Pri tem vernik vedno upa na določeno gotovost in učinkovitost in to daje njegovim verskim dejanjem magično barvo (Hargrove, 1989: 190).

## 5. Mana

Morda je pojem mana manj relevanten in manj sporen, čeprav Evans Pritchard predlaga, da bi mano razumeli kot "učinkovitost duhovne moči, ki izhaja iz bogov ali duhov, navadno prek ljudi, zlasti poglavarjev - kot dar ali vrlina, ki osebam omogoča uspeh v človeških podjetjih" (1965: 110).

Takšna opredelitev vnaša več zmede kot razlage. Mana (Codrington, Marett, Durkheim) je razumljena kot brezosebna, nedefinirana sila predmetov, podobna "etru" ali "elektriki." To je tisto, kar so kot mano navadno razumeli v XIX. stoletju, ko so ta pojem pogosti uporabljali.

## 6. Primitivna miselnost

Tudi tukaj je mogoče navesti, da je najbolj znano delo, delo Levy Bruhla "Primitivna miselnost", objavljeno po I. svetovni vojni. Vendar so bile osnovne ideje objavljene že prej, to pa nam dovoljuje, da ga tudi v formalnem smislu prištevamo med mislece, ki so zaznamovali obdobje pred I. svetovno vojno. Omenimo naj še, da je bil tudi on kabinetni antropolog (arm-chair anthropologist) in da ni nikoli videl nobenega domorodca oz. primitivnega človeka.

Njegova teorija je bila tarča hudih kritik, češ da vsebuje neznanstvene nazore, ki izvirajo iz kolonialističnega stališča do primitivnih ljudstev. Vendar ga imajo številni za pomembnega misleca. Evans-Pritchard pa je v svojem pregledu teorij o primitivni religiji samo njemu (kot posamezniku) namenil posebno poglavje.



Levy Bruhl je izhajal iz sociologističnih stališč, podobnih Durkheimovim. Podobno kot Durkheim (mehanska in organska solidarnost) je razlikoval dva razvojna tipa religije in miselnosti, mentalitete. Med miselnostjo, ki se poraja v primitivni in miselnostjo, ki se poraja v civilizirani družbi, obstaja bistvena razlika. Ta razlika ne izhaja iz individualne psihe (čeprav se prav tu kaže najbolj nazorno), temveč iz organizacije družbe. Primitivna miselnost je pred-logična, magično-religijska, civilizirana miselnost pa je racionalna, poudarja vzročno posledične povezave. Sklepanje primitivnega človeka je neposredno, brez časovnega razmisleka. Ne gre za napačno sklepanje, kot je Frazer menil o magiji, saj naj bi pri tej podlagi iz pravilnega opazovanja posameznih iz tehničnih razlogov (neustrezna sredstva) oblikoval napačne sklepe.

Bistvena v načinu mišljenja primitivnega človeka je medsebojna udeležba, udeleženosť, ki je mistične - ne pa vzročno-posledične - narave. Kaj pravzaprav pomeni ta udeležba? Takšna je npr. udeležba vsakega posameznika v njegovi senci, udeležba posameznika v njegovem imenu. Zatorej, četudi opoldne ni sence, človek ne bo izstopal iz hiše, ker bi to pomenilo, da je izgubil svojo senco - del svojega jaza. Osebnega imena ne bomo zaupali prenekaterim kategorijam ljudi, ker bi nam sovražnik lahko škodoval, če bi poznal naše ime, saj bi nas s tem že imel v svoji posesti in oblasti. Starši participirajo pri otroku, zato bodo starši popili "zdravilo". Primitivnejši človek se zaveda, da je posameznika ubil določen bik, vendar se bo spraševal, zakaj je prav ta bik ubil tega posameznika in ne bo poznal pojma naključja ali popolnejših razlag. Duh bika je obvladal duh človeka še pred fizičnim dejanjem. Gre samo za "teoretično" utemeljitev empirične ugotovitve. Pri empirični ugotovitvi ni bistvene razlike med primitivnim in civiliziranim človekom, le pri splošnejših in globljih razlagah pride do tega. Z imputiranjem prvega pa je storjena krivica Levyju Bruhlu.

Kljub temu pa ni sporno, da je Levy Bruhl preveč poudarjal predsodke in praznoverja in preveč zoperstavljal civiliziranega človeka primitivnemu. Gre tudi omeniti, da je Levy Bruhl štel celotno religiozno zavest, vključno z judaizmom in krščanstvom, za primitivno, čeprav tega ni objavljajal (Evans-Pritchard, 1965: 91). Enako Evans Pritchard meni, da je ob koncu življenja Levy Bruhl nekoliko omilil svoja stališča. Kljub temu njegova teorija ostaja zoperstavljanje primitivne, provotne misli kot alogične, v primerjavi s civilizirano, za katero bi lahko rekli, da je kartezijska, ker si prizadeva vso danost obrazložiti z vzročno-posledičnimi zvezami, občimi determinizmi. Vsekakor je takšno stališče pretirano, kar zadeva primitivnega, pa tudi kar zadeva civiliziranega in tudi modernega človeka. Atkinson, na primer, navaja vrsto neošamanističnih poskusov v moderni ameriški družbi (1992), ki naj ne bi imeli le značilnosti šamanizma, temveč naj bi se navdihovali tudi pri izvorih le-tega.

## 7. Totemizem

Totemizem je bil znan že prej, vendar ima Durkheim največ zaslug, da je dobil prvorazredni pomen v raziskovanju religije, zlasti primitivne. So pa tudi drugi avtorji, ki

so uveljavljali ta pojem, kot so Freud, Robertson Smith in kasneje Levi Strauss. Slednjega ne bomo obravnavali na tem mestu, ker sodi v drug čas in drugo miselnost.

Znano je, da je Durkheim uveljavljal sociologistične načine mišljenja, v okviru katerih je posamezne pojave razlagal z družbo kot celoto, na makrosociološki način. To še posebej velja za religijo, oz. totemizem kot izvirno obliko religije, kakršno je s sekundarno nalizo opredelil kot prvotno obliko religije pri avstralskih aboriginih (1912/1969).

Durkheim piše: "Predstave, ki se izražajo v vsakem izmed nas, imajo takšno intenziteto, da jih nobeno popolnoma zasebno stanje zavesti ne more nikoli doseči. Te predstave imajo moč nešteti posamičnih predstav, ki so pripomogle k oblikovanju vsake izmed njih. Družba je ta, ki govori skozi usta tistih, ki uveljavljajo navzočnost le-teh (kolektivnih predstav); družba je ta, ko slišimo (te predstave); glas vseh ima akcent, kakršnega nikoli ne bi mogel dati noben posameznik. Zato nasilje, s katerim družba reagira, z vsiljevanjem krivde in vsebinskim kaznovanjem, v primerih odklona, pripomore h krepitvi oblasti same, prek potrjevanja skupnih prepričanj z izbruhom strasti" (1912: 19-20; povzeto po Lenzerju in Birnbaumu, 1969: 139). "Bog klana, totemski princip, ni nič drugega kot klan sam, poosebljen in predstavljen v domišljiji, v vidni obliki živali ali rastlinske oblike, ki služi kot totem" (ibidem: 220) Tu najdemo bistvo Durkheimovega nauka ne samo o religiji, temveč tudi o družbi sami. Za ta nauk pa Evans-Pritchard neizprosno pravi, da je neizviren: ideje o izbruhu čustev in kolektivnem šumenju (efervescenca) prihajajo od le Bona (1895), iz njegove teorije o množicah in drhalih, ideja o tem, da je totem simbol družbe kot celote, pa prihaja od Robertson-Smitha. Poudariti gre bistveno trditev Durkheimove teorije, da je avstralski totemizem izvorna oblika religije, da lahko prek te oblike spoznamo naravo tega pojava nasploh.

Kot smo videli, gre za "kolektivne predstave" ("kolektivna zavest"). Durkheim se ves čas prizadeva dokazati, da ne gre za individualno zavest, za tvorbe posameznikov, da imajo te tvorbe nadindividualni značaj, vendar ne bo Durkheim nikoli rekel, da imajo jasno neodvisno kolektivno bitje. Pri razlagi tega stališča imajo še najbolj prav tisti, ki govore o šumenju (eferevencenci), kot viru kolektivnih predstav (to je ideja, ki jo je Durkheim prevzel od le Bona). Vsekakor pa so kolektivne predstave, katerih najznačilnejši in najpomembnejši primer je religija, nekaj, kar se reproducira iz generacije v generacijo, kar je obvezno, ima moč zunanje prisile in kar je splošno navzoče v družbi.

Vendar so očitki in ugovori številni, začenši s tem, da Durkheim ni dobro poznal etnografskega gradiva, iz katerega je črpal daljnosežne sklepe. Evans-Pritchard je gotovo kvalificiran kritik. Durkheimu očita, da je izbral "zelo nesrečno" območje, na katero se nanaša nekakovostna in konfuzna literatura. Drugič, avstralski domorodec sicer pripada klanu, vendar klan ni edina oblika popolne družbe, je morda manj pomembna v primerjavi s plemenom (tribe). Zato da Evans-Pritchard dvomi, da so totemi resnično simboli klana in osnovne oblike čaščenja družbe. Gre bolj za klasifikacijsko in identifikacijsko sredstvo (1965: 57-59).

Omenimo še, da je bil do I. svetovne vojne za razumevanje totema pomemben tudi Freud. Bistvo njegovega nauka je v tem, da je religija proizvod notranjih psihičnih konfliktov, ki jih človek ne more rešiti in zato "proizvaja" religijo. Glavni konflikt je konflikt z očetom. Da bi ga ljudje presegli, oblikujejo totem. To je simbol očeta, pred očetom pa se čutijo možje krive. To Freud ponazarja z zgodbo, ki jo lahko štejemo predvsem za alegorijo (1913). Nekoč je živel oče - patriarh, ki si je monopolistično lastil vse dobrine, zlasti pa ženske, lahko bi rekli samice. Sinovi, ki se niso mogli uveljaviti, so očeta ubili in pojedli. V znamenje tega in krivde, ki so jo čutili, so za simbol očeta določili neko žival, ki so jo občasno simbolno pojedli.

To pomeni, da je religija iluzija, ki je še vedno potrebna navadnim ljudem, da bi jih brzdala v njihovi agresivnosti in nezmožnosti avtonomnega moralnega vedenja. Zato pa morda ne bo potrebna ljudem, ki se bodo resnično emancipirali, predvsem razumnikom (1927).

## 8. Pramonoteizem

Številni so bili poizkusi ugotavljanja, ali je na začetku obstajala vera v enega, najvišjega ali celo edinega boga. Ta prizadevanja so bila pogostoma, čeprav ne vedno, teistično-apologetsko motivirana.

Za M. Muellerjem, ki si je prizadeval ustanoviti veroslovje, vedo o religiji (*Religionswissenschaft*) je to stališče zagovarjal bolj eksplicitno W. Schmidt. Čeprav so njegova najpomembnejša dela izšla po I. svetovni vojni, je svoje ideje predstavil že prej.

Schmidt je bil posvečeni katoliški duhovnik in redovnik ter antropolog, etnolog, ki se je kvalificirano in poglobljeno ukvarjal z azijskimi in pacifiškimi družbami. Opravil je obsežne analize gradiv empiričnih etnologov, zlasti A. Langa, angleškega Tylorjevega kritika.

Njegova osnovna ideja je bila, da je v teh družbah obstajal nekakšen pramonoteizem. To naj bi dokazovalo, da je monoteizem nasploh najstarejša različica religije, saj naj bi te nabiralniške in lovske družbe bile najpreprostejši tip družbe.

Ta religija pa naj bi imela vse značilnosti resničnega monoteizma: razdoetje, boga stvarnika, moralno sestavino.

Ta ideja je domnevno preživela v najpreprostejših družbah, v drugih pa je doživela preobrazbo v različnih smereh: politeizem, totemizem itd. Razvoj naj bi bil odvisen od smeri gospodarske evolucije: predvsem od tega, ali je šlo za kulturo lovcev, ki naj bi pripeljala do totemizma, vrtnarsko družbo, v kateri so bila izrazita ženska božanstva, ali pa za kak drug tip. Te smeri razvoja naj bi imele svoj izvor (monoteizem) in naj bi se razvijale

v smeri zaprtih "kulturnih krogov": razvoja, razcveta in upadanja ter izginotja. Vsaka od teh poti končno pripelje do "smrti" kulture.

Ta ideja je danes popolnoma ovržena. Pri Schmidtovi različici je le malo dvoma o tem, da gre v resnici za prizadevanje za dodelavo Avguštinovega nauka o bistvu krščanstva, ki bi naj obstajalo že pred Kristusovim razodetjem. Čeprav se opira na določene etnološke ugotovitve, jih "upogiba" in prilagaja, kot ustreza njegovi osnovni ideji. Obstoj najvišjega boga med sicer večjim številom bogov še ne pomeni monoteizma. Petazzoni ugovarja, na primer, da se monoteizem lahko "zgodí" šele po boju med reformatorjem, nosilcem razodete religije, torej prerokom, in staro politeistično religijo (cit. po Evans-Pritchardu, 1965: 111).

## C. XX. stoletje: od I. svetovne vojne naprej

S stališča konceptualnega razumevanja je prva svetovna vojna tista ločnica v razvoju družboslovja, ki jo lahko štejeemo za odločilno v razvoju modernega družboslovnega razumevanja religije. Do takrat so bili oblikovani številni pojmi za analizo primitivne religije, religije nasploh in njenega razvoja. Vendar so bili pogostoma pomanjkljivo empirično utemeljeni, avtorji niso bili kritični do empiričnega gradiva, na katero so se sklicevali. Evans-Pritchard celo pravi, da je prevladoval način razmišljanja "jaz bi religijo tako razumel..., če bi bil konj... oz. domorodec," saj so ti zgodnji raziskovalci izhajali predvsem iz podmene o tem, kako bi moderni človek razmišljal, če bi se znašel v arhaični družbi.

Teoretično se je na področju raziskovanja religije v našem stoletju dogajalo marsikaj. Morda je bila pri tem najpomembnejša razprava vzdolž osi sekularizacija - desekularizacija, oziroma o tem, kateri od teh pojmov ustrežneje opisuje sodobno dogajanje v religioznosti v svetovni zgodovini. Vendar nas tukaj zanima predvsem razumevanje primitivne religije. Katere pojme je znanost oblikovala in katere so najvplivnejše teorije na tem področju? Takoj je treba povedati, da je bilo naše stoletje precej bolj kritično, znanstvenikom pa je na voljo veliko bogatejše, bolj zanesljivo in podrobnejše empirično gradivo. Kljub temu je vprašljivo, do katere stopnje zrelosti in kumulacije je prišlo, kar zadeva vprašanje, ki nas zanima.

Najpomembnejša dosežka sta oblikovanje fenomenološke in funkcionalistične teorije religije ter poskusi operacionalizacije pojma religije. Kar zadeva le-to, je treba omeniti petdimenzionalno razumevanje religije (gl. Flere in Kerševan, 1995: 68-72). Osrednjo pozornost bomo namenili pojmom, ki so bili oblikovani znotraj prvih dveh omenjenih smeri. Poudarjamo pojma mita in rituala, dva bistvena elementa religije. Ta pojma sta v precejšnji meri postala samostojna, čeprav ostajata pogostoma povezana in le redko zoperstavljeni. V prid temu stališču gre omeniti Stannerjeve klasične ugotovitve o kulturi avstralskih domorodcev. Bistvo te religije je našel prav v razlikah in nasprotjih sporočil

mitov in ritualov. To pomeni, da večina mitov v resnici ni navezana na rituale, večina ritualov pa je brez "podlage" v mitih in tudi ni navezana nanje.

## 1. Mit

Seveda ne gre za popolnoma nov pojem in prav tako ni popolnoma omejen na religijo. Kljub temu je v našem stoletju mit postal eno izmed žarišč raziskovanja religije in sorodnih pojavov. K temu sta pripomogla dva sicer precej ločena teoretična tokova: fenomenologija religije in strukturalizem.

Ko gre za fenomenologijo religije, je za uveljavitev in predelavo pojma mita zaslužen predvsem M. Eliade, morda najbolj uveljavljen raziskovalec religije našega stoletja. V nasprotju z vsemi tistimi, za katere je mit fikcija, izmišljotina, utvara, četudi z določeno skrito funkcijo, je Eliade povrnil mitu, in sicer prvotnemu verskemu mitu, avro resničnosti, ki izhaja iz domnevnega verskega izkustva zgodnjega človeka. To izkustvo je morda povezano z življenjskimi razmerami v tem zgodnjem obdobju, vendar so ti pogoji za Eliadea manj pomembni.

"Mit nam prinaša sveto zgodovino, nanaša se na nek dogodek, ki se je zgodil v prvotnem času, v pravljičnem času "začetka." Z drugimi besedami, pove nam kako je nekaj proizvedeno, kako je začelo biti. Mit nam pripoveduje o tistem, kaj se je v resnici zgodilo, kar je popolnoma prišlo do izraza. Akterji mita so nadnaravna bitja... Zatorej miti razodevajo njihovo ustvarjalno dejavnost in njihovo svetost (ali samo nadnaravnost). Miti potematkem opisujejo razne vdore svetega (nadnaravnega) v svet. Ta vdor pa v resnici oblikuje svet, kakršen je danes. Še več, človek, kakršen je danes, s svojim spolom, kulturo in smrtnostjo, je rezultat posredovanja nadnaravnih bitij... Mit je "sveta zgodovina," ker se ukvarja s stvarnostjo/danostjo" (Eliade, 1963: 17-18).

Možno je, da se na ontološki ravni ne strinjamo s tako pregnantno izjavo. Kljub temu pa so Eliadove analize potrdile, da ima verski mit zmeraj transformativen značaj: s časom se zgodi določena sprememba, ki je zakonita. Eliade je ob tem povzdignil pojem mita v nekaj, kar je vredno raziskave. To pa ne samo zato, ker je mit imanentno povezan z življenjem primitivnega človeka. Eliade ga je tudi povzdignil na antropološko raven. Tu gre za njegove številne analize mitov, ki so podalaga ritualom prehoda. Takšni miti so kulturne stvaritve, ki nimajo samo relativnega pomena družbene lociranosti v določenem okolju in skrite funkcije v funkcionalističnem pomenu, temveč povzdigujejo s prakso, uresničevanjem človeka v dejansko kulturno bitje. Drugi avtor dodaja: "Ne samo, da mit prežema vse vidike aboroginske kulture in družbe (Avstralcev), temveč zagotavlja tudi ontološke značilnosti, ki človeškemu delovanju podajajo smisel" (Yengoyan, 1979: 406).

Vendar gre Eliadeu, kot večini fenomenologov religije, očitek teistične apologije, ki v znanosti ni dopustna: "Ta drugi svet predstavlja nadčloveško, transcendentno raven, raven absolutnih danosti. Izkustvo svetega - torej srečanje s transhumano danostjo - je

tisto, kar poraja idejo, da nekaj v resnici obstaja. Potemtakem obstajajo absolutne vrednote, ki lahko vodijo človeka in dajejo njegovemu življenju smisel" (Eliade, 1963: 139-42). Temu lahko sledi trditev, da ritual ni nič drugega kot človekovo prizadevanje, da bi ponavljal dejanja, ki so jih sprva storila nadčloveška bitja, in doseganje antropološke popolnosti (Eliade, 1954: 21). Tu pa Eliade že presega meje znanosti, čeprav njegovo razumevanje mita predstavlja okvir, v katerega lahko umešča številne mite, ki jih kot zgodovinar religije preučuje in komparativno analizira ter pri tem ugotavlja univerzalne vzorce in obrazce.

Drugi avtor, ki je odločilno prispeval k uveljavitvi pojma mita, je bil C. Levi-Strauss. Morda gre najprej omeniti, da se ni jasno držal verskih mitov (zlasti v primerjavi z Eliadeom, ki je trdil, da pripadniki arhaičnih ljudstev jasno ločujejo mit kot resnično zgodbo od lažnih, poljudnih zgodb in pravljic) in ločevanja med verskim in neveruskim. Levija-Straussa zanimajo miti arhaičnih ljudstev bolj na splošno in religije ne ločuje tako jasno od nereligije.

Levi-Strauss je znan po svojih številnih analizah mitov - seveda mitov v svetovnem merilu - pri tem pa je osrednjo pozornost namenil mitom arhaičnih ljudstev. Ob tem je uporabljal posebno metodo analize, navadno imenovano "strukturalistična", čeprav nekateri menijo, da bi bilo ustrežnejše govoriti o "simbolni antropologiji."

Bistveno za njegov način analize je, da je v vsakem mitu odkril natančno logično strukturo, ki ima vzorec binarnosti: razmerja strinjanja (korelacije) in opozicije med sestavinami mita. Vsebina ga ne zanima, skladno s fonološkim postopkom R. Jakobsona v lingvistiki. Levi-Strauss je razbral tudi splošnejše vzorce med miti, tako da je prišlo do neke univerzalne slike strukture mitov. Kaže, da takšna struktura priča predvsem o mentalni in kulturni enotnosti človeštva, vendar ne na evolucionističen, temveč "synchron" način: zgodovinska dejstva so nepomembna, efemerna, in jih lahko zanemarimo. Do bistva mitov, ki izražajo človeško kulturo in družbo nasploh, pridemo z analizo mitov, ki imajo v celotnem človeštvu enotno strukturo, notranjo logiko... "Vsebinsko enake mitološke motive je mogoče najti v celem svetu... te slike izhajajo iz psihe... (N)ji jih mogoče ustrezno razlagati, upoštevajoč krajevne zgodovinske dogodke ali osebnosti... Slojevita struktura mita nam omogoča opazovanje mita kot matrice pomenov, urejene po vrstah in kolonah, vendar se določena raven vedno nanaša na kako drugo, vsak mit pa na slehernega drugega" (Levi-Strauss, 1969: 340-341).

Levi-Strauss je močno vplival na analizo kulture in celo organizacije družbe (analiza organizacije je izpeljana iz analize kulture). Vendar podrobne analize kažejo na bistvene pomanjkljivosti teorije (Kronenfeld in Decker, 1979):

- ta pristop ne omogoča ugotovitve bistvenih sprememb znotraj mitov samih, kaj šele na ravni metateorije mitov; nasprotja se lahko zgolj predrugačijo v obvladljive oblike;
- analiza vedno ostaja zelo formalistična in abstraktna;
- Levi Strauss je poznal velikansko število mitov in si je poljubno izbral le tiste, ki jih je lahko izrabil za svoj tip analize, kot da bi šlo za enotno antropološko situacijo (Oidip in

Asdiwal, kot navajata Kronenfeld in Decker (1979: 528)), izomorfizem, predrugačitev, inverzijo itd. Vendar vsega tega pogostoma ni dokazal z analitičnimi in deduktivnimi postopki, tako da analize razmerij znotraj mitov včasih ostajajo verbalistične. V knjigi "Surovo in kuhano" Levi-Strauss dokazuje univerzalnost incesta v mitih določene skupine. V določenem mitu le-tega ne more odkriti, zato sklene, da je prdež babice do vnuka enak incestu, to pa seveda pomeni, da si je Levi-Strauss vzel preveč svobode.

## 2. Ritual (obred)

Ne bi mogli trditi, da je obred postal popolnoma samostojen predmet raziskovanja, zlasti če so nekateri v obredu našli dve komponenti: mit in vedenje (Levi Strauss, cit. po Soo Young Chin, 1995: 178), po drugi plati pa so navzoči tudi tisti, ki zagovarjajo primat rituala (to je mogoče sled nekaterih Durkheimovih formulacij) v razmerju do mitov, do besed (D. Parkin v de Coppet, 1992: I. poglavje). Odkrili pa smo lahko tudi nasprotno da bi namreč morali dokazovati, da vsako ritualno izvajanje skriva za seboj mit, in da ne obstaja razmerje med hipotetičnim praznikom ob novem letu in vsakim starodavnim mitom z Bližnjega vzhoda" (Beane in Doty, 1975: 132).

Povezanost rituala in mita bi kazala tudi na povezanost in enovitost predmeta sociologije religije. Kljub temu ritual obdelujejo (tudi) vse bolj samostojno, "študije ritualov" pa se uveljavljajo kot posebno področje ali morda celo kot panoga (Soon Young Chin: 1995).

Ritual opazujejo kot zoženo šifrirano kodo vedenja s posebnim pomenom (M. Douglas). Zakaj to šifriranje? Nekateri menijo, da gre za prvotne oblike dramskega akta, ki ima kot tak funkcijo dramskega vplivanja na občinstvo (R. Schechner, 1993: 10) (že leta 1903 je J. Harrison trdila, da so rituali le dramatizacija vsakdanjega življenja). Če bi lahko dokazali specifični učinek, ki naj bi ga ritual imel, bi bilo to oblikovanje razmerja avtoritete. V tem primeru bi šlo za specifično funkcionalistično razlago. Soon Young Chin ugovarja takšni razlagi, saj ima ritual pogostoma le funkcijo zabave.

Drugi poudarjajo, da gre za specifičnost komunikacije. To sicer lepo zveni, vendar ostaja daleč od razlage. Ritual naj bi posredoval simbolno sporočilo, določeno transformacijo (preobrazbo), ki se zgodi med potekom rituala. Omogoča človekovo ustvarjalnost, ki je moralne narave, pripomore k smiselni kategorizaciji družbene in kulturne danosti in na splošno vnaša red v družbeno življenje. Vsebuje določen konec, izid, služi kot sredstvo nadzora članov družbe. Ni navadna ceremonija. V primerjavi s ceremonijo ima globlji in bolj določen pomen (Wagner, 1984: 143-145). Čeprav je to vprašljivo, nekateri avtorji poudarjajo dramsko naravo rituala, "z dramskim aktom bi naj presegli verbalne in kategorialne meje, dramsko bi izvajali pomene, ki so v njih skriti. S tem se zaokroži/dopolni konceptualni svet kulture, saj človeku omogoča, da izkusi tisto, česar sicer ne bi mogel uokviriti... Na ta način religija postane bolj resnična kot družba sama..." (ibidem: 145).

Omenili smo le manjše dele pomembnejših razprav o značilnostih ritualov. Sicer lahko tudi tukaj srečamo lingvistične, strukturalistične in druge načine razlag, prevladujejo pa funkcionalistično-sociološke. Omenimo lahko še bolj splošen poskus definiranja: da gre pri ritualu za "temeljno človeško potrebo po razvoju vseobsežnih in razumljivih odgovorov glede vprašanj, ki jih lahko štejemo za temeljna" (Brunton, 1980: 735). Morda je to značilna situacija, ki nastane, ko znanost ali znanstveniki, ki se z določenim vprašanjem ukvarjajo, to področje preценijo. Bruntonova definicija je namreč tako splošna, da bi jo lahko legitimno aplicirali na družbene vrednote ali pa brez prevelikega tveganja na kulturo kot celoto. Kaže pa na velik pomen, ki ga imajo rituali v sodobnem družboslovju, zlasti v socialni antropologiji.

### 3. Šamanizem

Šamanizem ni pojem, ki bil bil neznan v znanstveni literaturi XIX. stoletja. Ni pa bil uveljavljen in, če smemo uporabiti ta izraz, ni bil v modi. V rabi so bili drugi, že omenjeni posegi in pristopi. Šamanizem je bil nekoliko "pozabljen", skoraj kot nekaj, kar sodi v staro šaro znanosti, v nasprotju z XVIII. stoletjem, obdobjem ko naj bi bili dobesedno prevzeti s šamanizmom (Flaherty, 1992). Torej, če je v rabi pojem šamanizma kot kategorije, ki je ustrezna za analizo primitivne religije, je to v našem stoletju samo prenova kategorije, ki je nekoč že bila uveljavljena. To lahko trdimo, kljub mnenjem, da gre za "smeti", "ostanke", "reziduume", kot navajajo Geertz (1975) in drugi, ki so tem pojmu zanikali pomembnost.

Morda gre omeniti, da je k uveljavitvi tega pojma veliko prispeval Eliade, saj je objavil slovito monografijo o sibirskemu šamanizmu (1964). Znanstveno zanimanje za šamanizem je v našem stoletju doživelo razcvet: pregledni članek o sodobnem šamanizmu, objavljen leta 1992, je obsegal kar 363 virov (Atkinson, 1992). Pa vendar ne gre niti za modo, niti za površen pojav v znanstvenem raziskovanju verskih pojavov. Ta skorajda univerzalni verski pojav je bil v prejšnjem stoletju zanemarjen, ker ga ni bilo mogoče umestiti v prevladujoče koncepcije, zlasti ne v evolucionizem.

Pojav šamanizma je resda nekoliko eklektičen: zajema animistične komponente, pojav verske specializacije oz. prvega poklica, gre za zdravljenje, gre za magijo itd. Domnevamo, da je bralec seznanjen s splošnimi značilnostmi tega pojava. V našem stoletju je bilo ugotovljeno, da ni bil omejen samo na Azijo, ampak ga je mogoče najti na vseh celinah (Atkinson: 1992). Poleg tega je imelo zanimanje zanj svoje vzroke, ki so zunaj znanosti same: pojav se nekoliko ujema z nekaterimi gibanji nove dobe (New Age).

Torej se zastavlja vprašanje odnosa med šamanizmom kot alternativno tehniko zdravljenja s transom, esktažo (poudarja Eliade), in kako drugo spremembo stanja zavesti pri šamanu, ter novimi tehnikami zdravljenja, zlasti z novimi oblikami psihoterapije (antipsihiatrija). Nekateri menijo, da standardna šamanska tehnika ne zaostaja za psihoterapijo. Domneve o psihičnem stanju šamana med postopkom se pojavljajo tudi



v tistih znanstvenih postopkih, ki niso več modni, češ da gre za sproščanje endorfinov in enkefalinov (Ethos, 1982; Atkinson, 1982: 311), prav tako teza, da gre za prve poganjke profesionalizacije posameznih dejavnosti - do teh pride na zdravstveno-magičnem področju in v stanju animistične zavesti.

Najmanj prepričljiv se zdi nedavni poskus škotskega antropologa D. Richesa (1991). Ta je dal svojemu prispevku pretenciozen naslov "Šamanizem - ključ k religiji." Razlikuje skupnost in družbo v Toenniesovem pomenu, ne da bi le-tega sploh omenil.

Riches izhaja iz podmene, da izvira religija iz določenega nasprotja, opravlja funkcijo presejanja le-tega. Na podlagi etnografskega materiala arhaične eskimske družbe Riches trdi, da šamanizem kot prvotna religija presega nasprotje, ki mu navadno pravimo *Gemeinschaft* in *Gesellschaft*, čeprav Riches uporablja izraze "communitas" in "družbena struktura." Ta s svojimi neenakostmi in drugimi družbenimi nasprotji povzroča frustracije in druga psihična stanja, o katerih primitivni ljudje verujejo, da jih šamani obvladajo (ko v transu oz. ekstazi komunicirajo z duhovi). Uresničili naj bi vrnitev prvotne idilične družbene skupnosti, kar sicer ostaja na ravni utvare. Vendar ima že utvara sama svoj "zdravilni" učinek, krepí družbeno solidarnost.

## D. Sklepne opombe

Zelo težko je znanstveno soditi o zadevah, ki jih - *strictu sensu* - znanstveno ni možno dokazovati. Nikoli ne bomo popolnoma zanesljivo in zlasti ne natančno vedeli, kakšna je bila kultura prvotne človeške družbe. Ali je bilo mogoče ločiti njene sestavine in ali je obstajala religija kot nekaj, kar je diferencirano in artikulirano? Ali je sploh mogoče ugotoviti obstoj nečesa, kar bi v znanstvenem kontekstu lahko imenovali religija? Odgovori na takšna vprašanja so v bistvu nikalni: do popolnih spoznanj glede teh vprašanj ni mogoče priti po tisti poti, ki jo zahteva znanost. Vendar to še ne pomeni, da teh vprašanj ni mogoče znanstveno zastavljati in da ni potrebe po utemeljitvah hipotez.

Kar zadeva vprašanje o tipu, vrsti, obliki religije, ki je obstajala "na začetku" (predvsem v paleolitiku) nas je XX. stoletje verjetno približalo odgovoru. Položaj je dokaj kompleksen, medsebojno izključujoči se odgovori XIX. stoletja pa ne zadoščajo. V tem smislu je šamanizem paradigmatičen izraz zapletenosti primitivne religije. "Človek se lahko za določene potrebe obrne na fetiš, na Boga pa v drugih situacijah; religija je lahko hkrati monoteistična in politeistična... (J)asno je tudi..., da so bile, kar zadeva to vprašanje, velike razlike med posameznimi primitivnimi družbami" (Evans-Pritchard, 1965: 105).

Tudi ideja primitivne družbe je videti umetelen proizvod modernega človeka, ki si je kot nalogo določil "omikati" in "olikati" pripadnike drugih kultur, ki prav tako imajo svojo zgodovino in niso "kopije" prvotnih družb. Takšna miselnost je ustrezala imperializmu in kasneje institucionalizaciji socialne antropologije same (Kuper, 1988).

V takšnih razmerah ni možnosti za neposredne empirične dokaze in preverjanja, so pa verjetne določene evolucionistične postavke. Evans-Pritchard meni, da je v gorečem in ihtavem prizadevanju po zavrnitvi klasičnega evolucionizma v razlagi religije W. Schmidtu uspelo le, ko je tudi sam sprejel osnovne postavke o evolucijskem razvoju družbe (1965, 103-104). Kar zadeva prepričljivost evolucionizma, gre omeniti klasični Bellahov članek, ki sicer zadeva splošnejša vprašanja (1964). Tu je ponovno potrjena vitalnost in hevristična plodnost tega pristopa, to pa se kaže tudi v citiranosti tega članka. Kar zadeva primitivno religijo, kot on imenuje inicialno razvojno stopnjo religije, verjetno ni vprašljiva njegova trditev, da je primitivna religija popolnoma neločljiva od družbene skupnosti, da religija takrat še ni bila ločena, diferencirana od drugih dejavnosti in - pogojno rečeno - institucij.

Teoretično je k razlagi primitivne religije v našem stoletju največ prispeval funkcionalizem. Čeprav ne omogoča ugotovitve jasnih meja verskega pojava in čeprav si funkcije religije posamezni avtorji predstavljajo različno, je funkcionalizem tudi na tem področju izpričal svojo razlagalno moč. Še ustrežnejši je za religijo enostavnih družb, kot pa za religijo civiliziranih, kompleksnih družb (Flere in Kerševan, 1995: 42-46, 63-65). Ne gre prezreti niti operacionalističnih pristopov, ki so omogočili natančnejšo empirično raziskavo religije (ibidem: 89-92).

Bolj vprašljivo je, kakšna je bila vsebina primitivne religije, predvsem njena dogmatika in obredje, čeprav je možno tudi o tem povedati kaj splošnega (npr. da je bila odsotna predstava o enem bogu stvarniku, z moralnimi zahtevami, in da tostranskost ni jasno ločena od onostranskosti). Gre za več sestavin, ki se med seboj delno prekrivajo. To onemogoča predstavitev s pomočjo z vserazrešujočega vzorca. B. Hargrove, na primer, omenja obrede skupnosti, individualno magijo in šamanizem (1989: 85-88). Še bolj avtoritativen je M. Eliade, čeprav tudi previdnejši. Na začetku svoje "Zgodovine..." (1976/1996) omenja večje število med seboj ne posebno povezanih oblik verskega življenja: vero v duhove, zlasti v duhove živali, skupaj z najvišjim, "gospodarjem živali," šamanizem, oboževanje prednikov, čaščenje ženskih duhov (ali boginj). Vsekakor pa naj bi že obstajala simbolizacija (1976/1996: I. zvezek, I. poglavje).

Kar zadeva prav tako zahtevno vprašanje izvora primitivne religije - to pomeni tudi religije nasploh - se takoj znajdemo pri že omenjenih psiholoških, socioloških in drugih hipotezah oz. vzrokih, ki zadevajo osebnost posameznika in organizacijo družbe (Flere in Kerševan, 1995: III. poglavje).

Omeniti moramo še eno razlago, ki se ujema z eno izmed dominantnih teženj v sodobni sociologiji, čeprav jo Evans Pritchard (1965) obravnava kot Bergsonovo. Danes bi temu rekli sociobiološka razlaga.

"Narava ustvari prilagoditev, da bi ponovno okrepila človekovo zaupanje in izterjala njegova žrtvovanja s prodiranjem v instinktivne globine, ki so nad plastjo

intelekta. S sposobnostjo za ustvarjanje mitov ta predružači njegov intelekt v spanec, ne da bi ga pri tem uničila. Od tod izhajata magija in religija, v začetku v nediferencirani obliki, kasneje pa se ločita... Torej tisto, kar instinkt prispeva živali, religija prispeva človeku, pomaga njegovemu intelektu, da se zoperstavlja v kritičnih situacijah... Navsezadnje... religija zagotavlja preživetje človeka in njegov vse višji evolucijski dvig" (Evans-Pritchard, 1965: 116).

Uveljavitve take "evolucijsko-biologistične" razlage so v okviru socioloških obravnav nepričakovane (Wilson, 1975; Flere, 1996). V 160 virih s področja sociobiologije, ki so bili na voljo avtorju tega prispevka, ni naslednje razlage, vendar avtor članka ne meni, da gre za njegovo izvirno postavko. Zaradi razlogov, ki so jih navajali avtorji XIX. stoletja naj bi domnevno (skladno z mnenji sociobiologov) prišlo do prvotnega oblikovanja religije. Pripadnost določenemu verstvu je krepila solidarnost in kohezijo pripadnikov, to pa jim je dalo prednost v tekmi, konkurenci in boju z drugimi skupinami. Sčasoma so se te kulturne tvorbe preselile v genetsko kodo pripadnikov in tako je religija postala univerzalija ne samo kulturnega temveč tudi biološke narave. Skladno z domnevami sociobiologije je postala del človekove biološke konstitucije, nismo pa še prišli do ustrezne nevrobiološke razlage, natančneje potrditve, saj sociobiologi ne dvomijo o resničnosti svojih postavk.

## OPOMBA

<sup>1</sup> Izraz "primitivna religija" uporabljamo kot strokovni izraz za domnevno prvotno, v paleolitiku oblikovano religijo, brez slabšalnega pomena (gl. literaturo, npr. Evans-Pritchard, 1965).

## LITERATURA

- Atkinson, J. M. (1992): "Shamanisms of Today", *Annual Review of Anthropology*, 21: 307-30.
- Beane, W. in Doty, W.G. (1975): *Myths, Rites, Symbols. A Mircea Eliade Reader*, New York (Harper-Colophon).
- Bellah, R. (1964): "Religious Evolution", *American Sociological Review*, 29.
- Birbaum, N. in Lenzer, G. (ur.) (1969): *Sociology and Religion: A Book of Readings*, Englewood Cliffs (Prentice Hall).
- Bolle, K.W. (1986): "Animism and Animatism"; *Encyclopedia of Religion*, Chicago (Mc Millan).
- Bottomore, R. in Smelser, N. (1978): *History of Sociological Analysis*, London (Heinemann).
- Brunton, R. (1980): polemika v reviji *Man* (n.s.), 734-5.
- Codrington, R.H. (1895): *The Melanasiens*, Oxford (OUP).
- Comte, A. (1930-41): *Cours de la philosophie positive*, Paris (Bailliere).
- de Coppet, D. (ed.) (1992): *Understanding Ritual*, London (Routledge and Kegan Paul).
- de Brosses, Ch. (1760/1972): *De culte des dieux fetiches*, Garnborough (Greeg).
- Dow, J. (1986): *The Shaman's Touch*, Salt Lake City (University of Utah Press).
- Dukheim, E. (1912): *The Elementary Forms of Religious Life*, London (Unwin).

- Eliade, M. (1954): *Myth of the Eternal Return or Cosmos and History*, Princeton (PUP).
- Eliade, M. (1963): *Myth and Reality*, New York (Harper and Row).
- Eliade, M. (1964): *Shamanism: Archaic Techniques in Ecstasy*, Princeton (PUP).
- Eliade, M. (1976/1996): *Zgodovina religioznih verovanj in idej*, Ljubljana (DZS).
- Evans-Pritchard, E.E. (1965): *Theories of Primitive Religion*, Oxford (Clarendon Press).
- Flaherty, G. (1992): *Shamanism in the 18th Century*, Princeton (PUP).
- Frazer, J. J. (1900): *The Golden Bough*, London (Crampton).
- Flere, S. in Kerševan, M. (1995): *Religija in sodobna družba*, Ljubljana (ZPC).
- Flere, S. (1996): "Kulturgeni, biogramatika...", *Teorija in praksa*, 1.
- Freud, S. (1913/1939): *Totem and Taboo*, London (Hogarth).
- Freud, S. (1927): *The Future of an Illusion*, London (Hogarth).
- Geertz, C. (1966): "Religion as a Cultural System", v *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London (Tavistock).
- Goody, J. (1966): *Death, Property and Ancestors*, Oxford (Stanford UP).
- Hargrove, B. (1989): *Sociology of Religion, Classical and Modern Approaches*, Arlington Heights (Harlam Davidson).
- Kronenfeld, D. in Decker, H.W. (1979): "Structuralism", *Annual Review of Anthropology*, 503-41.
- Kuper, A. (1988): *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*, London (Routledge).
- Levi-Strauss, C. (1969): *The Raw and the Cooked: Introduction to the Science of Mythology*, New York (Harper and Row).
- Le Bon, G. (1895): *La psychologie des foules*, Paris.
- Levy Bruhl, L. (1910): *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, cit. po Evans-Pritchard, E.E., supra.
- Levy Bruhl, L. (1922): *Primitive Mentality*, New York (McMillan).
- Marett, R.R. (1900): "Preanimistic Religion", *Folklore*.
- Rappaport, R. (1979): "Pigs for Ancestors", v: Lessa W. in Vogt, E. (ur.): *Reader in Comparative Religion*, Chicago (CUP).
- Riches, D. (1991): "Shamanism - Key to Religion", *Man, n.s.*, 26: 381-405.
- Robertson Smith, W. (1912): *Lectures and Essays*, London.
- Schmidt, W. (1912): *Ursprung des Gottesidee*, Muenster.
- Spencer, H. (1877): *Principles of Sociology*, London.
- Stanner, W.E.H. (1966): *On Aboriginal Religion*, Sydney (Sydney UP, Oceania Monograph, no. 11).
- Swanson, G. (1960): *The Birth of Gods: On the Origin of Primitive Beliefs*, Ann Arbor (UMC).
- Wagner, R. (1984): "Ritual as Communication", *Annual Review of Anthropology*, 13: 177-185.
- Yengoyan, A. (1979): "Economy, Society and Myth in Aboriginal Australia", *Annual Review of Anthropology*: 8, 393-415.
- Young Chin, Soo (1995): "Perspectives on Ritual", *Annual Review of Anthropology*, 24, 177-185.