
ПРАКТИЧЕСКАЯ ИДЕЯ МАГИИ В «ПАНТЕИЗМЕ МАНЫ» МАРСЕЛЯ МОССА

Ю.В. Яцуценко

Кафедра социологии
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

В данной статье собраны теоретические модели определения магии как самобытного социального явления. При этом ключом в дефинитивной работе выступает различие магии и религии. Через многогранник определений (К. Леви-Стросс, Ж. Гурвич, В.И. Гараджа) мы фокусируемся на концепции магии Марселя Мосса. Последний характеризовал магию как *практическую идею*, где совпадают знание и опыт, а следовательно, магия не может существовать только как абстрактный или теоретический вопрос. Перед нами не привычный круговорот представлений и опыта, но их сплав. Магические представления становятся таковыми только при обрядовой реализации, которая в свою очередь может считаться магией постольку, поскольку задумывалась как магия, т.е. по Моссу — исходя из представлений о *мане*. Для Мосса мана — это номинальная, универсальная мера интенсивности связей между природными элементами (в том числе между людьми). Магическое смыслополагание с точки зрения адепта магии не предусматривает считывания, открытия существующих где-либо значений, но активную интерпретацию идеи потенциального контакта или контраста всего со всем. Другими словами, мана не представляет собой реального содержания. Магический институт не диктует готовых, конкретных смыслов, но позволяет их выразить и поддерживать во взаимоотношениях оппозиций, в дифференциальной системе. Таким образом, мы можем установить, что магическое мировоззрение на основе маны — это пластичное когнитивное образование, в котором можно проследить особое переплетение «космической свободы» и «традиционной несвободы» индивида-мага. Магия как знание не субстанциализируется ни в социальном, ни в природном, несмотря на ее прямое обращение к физическим качествам предметов и подыгрывание ролевым порядкам. Она выступает точным примером исключительно социального образования, поскольку ничто, кроме внутренне социальных механизмов, не оправдывает ее. Особая казуистика магии не объективируется за пределами специальных коллективных представлений.

Ключевые слова: магия; религия; мана; коллективные представления; дифференциальная система магического смыслополагания; «магический пантеизм»; М. Мосс; французская социологическая школа.

Проблематизируя магию вслед за французским антропологом и социологом Марселем Моссом, мы попытаемся проследить, как на основе идеи *маны* выстраивается магическое мировоззрение, а далее как именно эта идея позволяет определить самобытность социального института, в котором показательно остро выдвигается требование полного сплава представлений и практик. Поскольку мана — всюду, но ее присутствие неопределимо, складывается «магический пантеизм», где работает формула: то, что осуществляется как магия, и является магией. Соответственно, у магических представлений нет внешнего референта, все смыслы подвешены в традиции и составляют дифференциальную систему — держатся в силу позиции/оппозиции друг относительно друга. Мы получаем почти дистиллированное, чисто социальное образование. Что *представили*, о чем *договорились*, то и *реально*, при условии веры в ману или в то, что она называет. Однако это

не значит, что о магии можно спекулировать без ориентиров и ограничений. Для того чтобы обнаружить намеченные положения на более солидном основании, необходимо, как минимум, определить содержательные аспекты магических представлений, механизмы и техники магической картины мира.

Магия и религия

Магия и религия — гетерогенные социальные образования. Мы не определяем магию как предшествующую религии стадию эволюции, рационализации или символизации причинных сил мироздания. Магия и религия могут формироваться в социальном порядке как по отдельности, так и одновременно с разной степенью взаимопроникновения.

И магия, и религия вводят в обиход представления о скрытых причинных силах очевидного мира и устанавливают уважительный и осторожный регламент коммуникации с ними. И магия, и религия проявляются в повседневных вопросах: распорядок дня, приемы пищи, одежда, хозяйственная деятельность, промысел. Однако магия делает это скорее утилитарно, тогда как религия в формате предписания. Другими словами, магия кажется более целерациональной, религия — более ценностно-рациональной практикой; т.е., к примеру, магия тяготеет к технике по привлечению универсальной удачи, а религия к этике просветления; в качестве крайнего упрощения можно допустить, что религиозной силе служат, а магической манипулируют. Карты особенно путаются, когда периодические (сезонные, возрастные) магические ритуалы становятся коллективным нормативом и приобретают публичность и торжественность; а с другой стороны, когда на основе религиозного института осуществляются индивидуальные ритуалы, подношения, молитвы по конкретному, частному, прикладному поводу.

«Пока религия стремится к метафизике и углубляется в создание идеальных образов, магия, сквозь тысячи трещин мистического мира, в котором она черпает мистические силы, покидает его, чтобы войти в светскую жизнь и ей служить» [5. С. 225].

Данное положение Мосса сближает его с Анри Бергсоном, разделявшим магию и религию по границе между двумя силами: имманентной миру силе, внушающей опасение, которое можно побороть самостоятельно; и трансцендентной миру силе, внушающей трепет и не подвластной человеку. Как следствие, в магии можно совершить ошибку, вызвать неблагоприятный эффект и исправить его, но нельзя согрешить, искупиться и спастись. Все это основывается на фундаментальном различении: причинная сила мира в религии выражается в представлениях о сакральных, Высших принципах; а в магии — в идее потенциала вездесущей, действующей как механическая, внутренне присущей миру силы.

Теоретические интерпретации размежевания магии и религии мы также встречаем у В.И. Гараджи [1], подчеркивающего, что магические представления основаны на безличной, разлитой в мире силе, а религия — на силе божественной личности. С этим подходом можно увязать идею большей личной представленности религиозного субъекта, тогда как для магической деятельности часто, наоборот, требуется некое обезличивание, временная деинституционализация, «нейтральность» субъекта при обращении к магическим силам.

Нам необходимо сделать терминологическое отступление: если приписать понятию космологии, как минимум, необходимость представлений о Вселенной и/или о Космосе, то придется оставить вдохновляющие греческие *κόσμος* и *λογία* специальной науке. О религии и магии мы будем говорить с помощью других слов: мировоззрение и мироустройство. К мировоззрению как к идее мироустройства сложно предъявить какие-либо универсальные требования, поскольку даже при попытке ориентироваться на когнитивные и аффективные предельные способности человека сложно ограничить то, во что невозможно/возможно поверить; тем более если об этом то и дело говорят окружающие. Космология же должна соответствовать проверяемости научного знания.

На фоне этого словарного уточнения мы не можем поддержать идею о том, что религиозное действие в отличии от магического имеет космологическое основание [1. С. 53]. Скорее и магия, и религия обладают мировоззренческим потенциалом и позволяют человеку видеть какую-то картину мира: сюжетную, монохромную; портрет, пейзаж с разной детализацией. В противоположность магическому мировоззрению к типовым штрихам религиозного относится идея о начале, творении мира, также типична связка: неприятие мира — индивидуальное просветление и спасение.

Под другим углом рассматривает проблему различения религии и магии Жорж Гурвич. Так, комментируя тексты Эмиля Дюркгейма, Гурвич указывает в качестве критерия характер действия: публичный или частный. «Религия носит вдвойне социальный характер: по своему содержанию (сакральное) и по своему отправлению (всегда коллективное и предполагающее определенную группу, связанную с культом и с конкретной символикой). Религия по необходимости предполагает существование Церкви. Напротив, магия социальна лишь по своему содержанию; что касается отправления, то она носит гораздо более индивидуальный, диффузный характер, так как существование магических братств не является принципиальным для магии. Во всяком случае, не существует магической церкви, а отправление магии оставляет свободное поле для индивидуальной инициативы, для отделения мага от группы и развития эгоизма» [2. С. 489].

Исходя из подобных посылок, Гурвич, исследуя религиозные и магические следы в институте права, распределяет их по разным уровням морального опыта: «Мораль, связанная с религией, есть по преимуществу мораль долга и Высшего Блага, а мораль связанная с магией, — это мораль действия и творческой свободы, первая форма светской и земной морали, призывающей к независимому усилию светского лица» [2. С. 490].

Это далеко не исчерпывающая схема теоретического сопоставления магии и религии, но уже точно можно отметить, что разговор о магии требует ее сравнительного определения с религией.

Магия по Моссу

Мосс приближается к пестрому миру магии со своей теоретической рамкой — он ищет формы социальной организации мысли, при этом у Мосса магические представления и ритуальные практики магии настолько прорастают друг в друга,

что магия определяется как *практическая идея* [5. С. 179]. Магические представления непременно вписаны в определенный обряд, т.е. не существуют самостоятельно как абстрактная идея или теоретический вопрос. Мосс указывает на то, что в качестве опор коллективных представлений о магии выступают традиция и солидарность. Это означает, что магические действия доступны повтору, а представления об их эффективности устанавливаются не только специалистами, но всем обществом. Это также означает, что никакое уникальное действие не может считаться магическим.

Таким образом, можно расширить определение магии социальным аспектом и сказать, что магия существует как *коллективная практическая идея*, в которой на уровне общности совпадают практическая реализация и смыслополагание, идейное наполнение. Расшифровка такого схематичного совпадения неминуемо обращается в тавтологию: магический ритуал эффективен в определенном сообществе тогда, когда участники разделяют идею эффективности средств, и тогда, когда само ритуальное действие кажется им эффективным и оправдывает средства.

Тексты Мосса насыщены историями про особую магическую казуистику, ритуалы, социальное положение магов. В размытом социальном образовании магии Мосс прослеживает, как минимум, две поддающихся упорядочиванию линии: магия как система потенциалов симпатических связей и как классификация свойств природы. Сразу скажем, для Мосса *практическая идея* магии остается фоном за этими линиями. Эффективность магии не заключена в формальной логичности ее способов ассоциации идей, так же как эта эффективность не зависит от естественнонаучной верифицируемости тех представлений о свойствах природы, к которым обращается магия. Магическая картина мира непроницаема для рационального позитивного наблюдения и только искаженно отражается в рациональных инструментах ее изучения. О такой «темной» материи и силе магии Мосс говорит с помощью заимствованного у меланезийцев понятия *мань*.

Мана является лаконичным, но локальным способом обозначения того принципа, на котором Мосс рассчитывает возвести многоликое здание магии. Мана действует через постоянную ссылку на особое энергетическое поле, действие которого по распространению похоже на стихию. «Здесь смешиваются представления о деятеле, обряде и вещи...» [5. С. 195]. Представление о мане — социальный факт, сама же мана, согласно этому представлению, работает как факт естественный, природный. «Понятие мань... оказывается лишь чем-то вроде категории коллективного разума, который лежит в основе ценностных суждений, определяющих значимость объектов...» [5. С. 207]. Разобраться с маной как с *категорией коллективного разума* нам поможет лингвистическая перспектива магического вопроса, заданная Клодом Леви-Строссом. Он, комментируя трактовку магии у Мосса, предлагает рассматривать магический акт как суждение, что предполагает установку некоторого отношения между означающим и означаемым.

Магия заключается в том, что ману можно использовать как подвешенное означающее, не совмещая с означаемым, но поддерживая традицией и солидарностью, коллективным представлением. Для общества как символического пространства, по Леви-Строссу, характерна ситуация, когда означающих в принципе

всегда больше, чем знаний о их связях с означаемыми. Если знанием становится конкретная связь определенных аспектов означающего и означаемого, то магия, работающая через ссылку на ману, дает необъективируемую вариацию такой связи. Именно это условие позволяет Леви-Строссу придать мане *нулевое символическое значение*, другими словами — закрепить за маной функцию поддержания смысла в условиях, когда о реальном носителе этого смысла нет знаний. Леви-Стросс записывает ману только в порядок мысли, тем самым исключая ее из порядка реальности. Мана нереальна, но представления о мане реальны в их способности выражать смысловую единицу не закрепленного значения, т.е. мана позволяет установить некоторые отношения между означающим и означаемым, не уточняя их фактического содержания. Клод Леви-Стросс в предисловии к сборнику работ Мосса предполагает, что: «мана — лишь субъективное отражение требования некой целостности, не открытой к восприятию» [4. С. 431].

Стремление представить целое, имея дело лишь с его частью, отсылает нас к этимологическим корням слова «символ». Символами называли кусочки одного предмета, например глиняного сосуда, разбитого при заключении какой-либо договоренности. Черепки забирали участники договора, и предполагалось, что причастность черепков-символов к исходному сосуду тождественна единству сторон договора. Символ приобретает мистический характер тогда, когда предполагает присутствие целого в части, т.е. символ не только воспроизводит смысл целого по ссылке, но и являет само исходное целое. Именно по этому принципу через доступную часть можно манипулировать недоступным целым. Магия символа заключается в том, что его эффективность выходит за его собственные пределы.

Если, как по Моссу, общественная жизнь есть мир символических отношений, то в свете такой «керамической» метафоры индивидуальное представление может быть символическим только как часть коллективного представления. Но дело, разумеется, не заключается лишь в словесной игре. Мосса действительно интересовали взаимные преломления коллективного и индивидуального.

При отождествлении магии и сказания мы апеллировали, прежде всего, к свободе сопоставления знаков. Идея разницы потенциалов совместима с дифференциальной теорией языка. Мана образуется в самом течении социальной жизни, и только в нем она может представлять смысл. Значения магических феноменов пребывают в динамической относительности. Они непрерывно устанавливаются и переустанавливаются друг относительно друга, не имея абсолютного референта. Каждый обряд — это смысловое выражение магического языка. В лингвистической перспективе отношение магического значения к магической вещи, в общем, так же как и отношение магического представления к магической практике, работает подобно смыслу в дифференциальной теории языка. В реализации магических представлений постоянно складывается магический потенциал магических вещей. «Магия возможна только благодаря тому, что работает с видами и классами... Дойдя до системы представлений о магических свойствах предметов, мы столкнулись с явлениями, подобными языковым. Подобно тому, как не существует бесконечного числа названий для одной вещи, и подобно тому как у каждой вещи

имеется ограниченное число обозначений, и далее, подобно тому, как слова обладают лишь отдаленной или никакой связью с вещами, которые они обозначают, так и между магическим знаком и вещью, которую он означает, существуют очень тесные, но совершенно нереальные связи — по числу, полу, образу и вообще по любому из совершенно произвольных свойств, приписываемых воображением коллектива» [5. С. 168].

Приписывая магическим представлениям символическую структуру, можно вслед за Леви-Строссом сказать, что магия выступает способом осмысления мира, жанром смыслополагания.

Магическая ассоциация идей

Концепция магии по Моссу вмещает симпатическую магию Дж.Дж. Фрэзера, и, соответственно, принимает ее подвиды, работающие на принципах подобия и контакта, к которым Мосс добавляет принцип противоположности. Однако Мосс не отождествляет симпатическое и магическое. Магия, таким образом, проявляется шире, чем это предусматривают принципы гомеопатии и контагиозности, ровно как и добавленный принцип контраста.

В качестве мировоззренческого основания магии Мосс предлагает коллективное представление о некоей силовой среде, сверхъестественном поле, а также о технике подключения и использования этого поля. Идея силы, которую можно ритуально высвободить, служит основанием магии, тогда как формулы симпатии суть только каналы для возможного направления этой одновременно вездесущей и скрытой, труднодоступной силы.

Идея магической силы есть в основании всякого магического суждения. Реальная эффективность действий, осмысленных через эту идею, и есть социальный факт. Самобытная операциональность не позволяет вывести магию за пределы социального, поэтому, если магия работает, то получается это благодаря внутренним общественным силам. Далее следует, что именно в такой коллективной идее и заключается характер *sui generis* конкретного социального феномена, в нашем случае — магии. Когда превалирующим фактором оказывается само коллективное существование, мы имеем дело с чистым социальным образованием. Таким образом, социальное образование (институт, да и любая рабочая связка представления-практики) похоже на очаг иллюзий, поддерживаемый эффектом экстернализации — реификацией.

Несмотря на свою этнографическую специфичность, понятие мань может эффективно работать в социологических моделях. Так, например, можно связать представления об объективной вездесущности мань с определенным типом разделения магического труда между виртуозами и профанами, причем снова в сравнении с типовым религиозным разделением труда. А дальше возможно даже поставить вопрос о диалектической паре волевой свободы и традиционной несвободе мага.

Мосс прорисовывает некоторые особенности магии, отличая ее от ближайших социальных практик. Так техники, к которым мы причисляем искусство, ремесло, инженерное дело, врачевание, пересекаются с магией в прямой, меха-

нической эффективности. Различие заключается в доступности результата. Техники контролируют как средства, так и результаты. Они составляют «не заколдованный мир». Магический же результат происходит от скрытых, неявных сил, ответственность которых хоть и входит в ожидания магов, но не просчитывается. Гетерогенность средств воздействия и действующих сил серьезно ограничивает компетенцию магов, но одновременно с этим расширяет объяснительное поле оценки эффективности их предприятий.

Мосс также по-разному характеризует магические и религиозные ритуалы. Проведение магического ритуала в резкой противоположности религиозному стремится к непубличности, скрытности. Магические ритуалы реализуются за пределами институциональных территорий, вне институциональных функций, т.е. в частном порядке, тогда как религиозные ритуалы предписаны, официальны, публичны и даже торжественны.

Религиозные ритуалы церемониальны в том смысле, что они пронизаны дифференциациями, отражающими ролевые системы разных институтов. Мосс подчеркивает отличие именно в условиях проведения ритуала. Магия не практикуется как организованный культ. Если радикализировать это положение, то получится, что в магии не может быть ереси, поскольку всегда возможна другая магия, например, недоступная или непреподчительная для представителей определенного сообщества.

И профан, и виртуоз выступают в магии как частные лица, из чего следуют два важных положения. Во-первых, магическая практика тяготеет к общедоступности. Во-вторых, какой бы социальный статус не имел актер, в момент совершения магического действия он должен выйти из своего нормального состояния, т.е. профессиональный маг и любитель должны пережить пусть временное, но относительное изменение. Согласно принципам магии, для того чтобы обратиться к неизвестной, неординарной магической силе, индивиду необходимо предстать космической единицей. Для этого важно прервать плотное переплетение социальных и физиологических аспектов индивидуальной жизни, подчеркнуть свою аномальность как социальную (отстраниться от обычных социальных ролей), так и физиологическую (голодание, транс, воздержание). Оперативно физиологическая трансформация может служить ключом для социального выпадения. Стигматизацию здесь можно трактовать как ярко выраженное совпадение социальных и физиологических проявлений аномальности.

На вопрос, является ли магия социальным институтом, мы склонны отвечать: «может быть», в том смысле, что магия может быть социальным институтом конкретного общества при достаточных распространенности, регулируемости, воспроизводимости. При этом институту магии характерно «заигрывание» с обществом — постоянная включенность и отчужденность от *нормальной* общественной жизни. Общество легко приписывает магические способности тем, кто отстранен или отстраняется от него. С одной стороны, индивид обращается к магии, поскольку вместе с окружающими убежден, что так заведено, т.е. благодаря традиционным коллективным представлениям, а с другой, — для практики магии считается важ-

ным, что индивид временно выходит из социума в *большой мир*, в измерение мань. В текстах Мосса много красочных иллюстраций, в которых доступ к мане открывается при волевом или случайном нарушении институциональных порядков: насильственная смерть, обратное исполнение ритуала какого-либо института для свершения ритуала магического.

Получается, что мы имеем дело с институционализированной практикой временных отстранений от других институтов. Впрочем, это не является исключительной характеристикой магии, поскольку институциональные экспансии и конфликты составляют рутину социальной жизни.

Помимо такой содержательной парадоксальности, магический институт отличен от религиозного по форме. Мосс подчеркивает, что полномочия священника определяются самой религией, ее внутренними средствами: канонами, писаниями, уставами. Способности мага задаются вне магической практики, но в «открытом», не специализированном социальном пространстве. Этим мы не хотим сказать, что авторитет религиозного функционера предоставляется ему готовым вместе с назначением, а авторитет мага складывается только из оценки фактического результата его операций. Мы понимаем это скорее как следующую закономерность: на конкретный магический обряд больше, чем на религиозный, влияет актуальное, подвижное *общественное мнение*, и меньше фиксированный, образцовый порядок.

Значение воли мага

«Магия есть сочетание аффектов: страх перед неизвестными силами, которыми человек желает овладеть с помощью воли, — овладеть тем, чего он желает и чего боится. Оно усиливается тем, что маг желает не только управлять маной, но также увеличивать и уменьшать ее, и даже частично создавать. Это положение мага как творца,демиурга есть проявление сильнейшей воли» [1. С. 494]. Магия — занятие изолированного индивида, однако то, что находит в ней свое выражение, происходит от самого общества. Магические представления — это, прежде всего, коллективное событие, нежели социальное оформление неких индивидуальных интенций («индивиды лишь присвоили себе коллективные силы») [5. С. 178].

Для того, чтобы обосновать интерес к фигуре мага, достаточно заметить, что такие коллективные силы неравномерно распределяются среди индивидов. Если, согласно гипотезе Мосса, магические представления циркулируют в обществе в режиме сказания, то нам особенно интересна роль индивида в воспроизводстве таких представлений. Например, каждое повторение сказания — это в большей степени интерпретация, чем считывание. Противоположным образом работают канон, устав.

Если сравнительное измерение степени индивидуальной свободы при воспроизводстве религиозных и магических представлений вызывает больше сомнений, чем социологических надежд, то можно сказать, что индивид, излагая магию как сказание, прозрачнее для самого себя в ролях носителя, соавтора и переводчика. Социологам свойственно рассматривать, например, каждое посещение службы,

покупку ритуальной утвари или даже личную и негласную убежденность в обладании дхармой как реальную силу существования института. Сами же индивиды не всегда осознают макросоциологические последствия своих микросоциологических действий, но, как нам кажется, магия в большей степени, чем религия, способствует распознаванию личного участия в мироустройстве. Для того, чтобы данный вывод был возможен, мы должны сделать два замечания.

Первое — мы предполагаем, что индивид способен определять свое положение относительно общества, организации, ценности, нормы, уделяя себе большую или меньшую область влияния. Получается почти по-сартровски: индивид постоянно находится в режиме ответа на вопрос: «Что от меня зависит?», где о самом вопросе можно и не задумываться, но ответ все равно выразится.

Второе — в наших интересах скорее разбирать социологические корреляции и фактологические детали индивидуальных мировоззрений, т.е. диалектика социального и индивидуального для нас будет в большей степени уже работающим прибором видения, а не объектом в фокусе.

Отношения одновременности, идентичности и оппозиции (контакта, подобия и контраста) можно проследить между множеством объектов, и тем более между их отдельными качествами. Таким образом, в мире и без участия мага все в какой-то мере постоянно влияет на все.

Подобный «магический пантеизм» [5. С. 163] поддерживает представления о Природе, которая находится одновременно в целом и в своих частях. Ориентированность мага на конкретный результат делает его избирательным к предметам и к их качествам. Маг абстрагируется от предмета как целого и задействует, как правило, наиболее выдающиеся его качества, например, яркий цвет, прочность, ритмическое устройство или способность просыпаться на рассвете. Сознание желания определенного магического действия играет решающую роль в магической практике, поскольку воля мага определяет, какие качества взаимодействующих объектов должны быть активированы в конкретном ритуале и в каком направлении должна действовать связь. Тем самым воля мага выступает решающим инструментом магического действия. Но здесь Мосс делает важное замечание: несмотря на то, что магическая операция каждый раз буквально зависит от желания мага, т.е. можно даже сказать, что воля мага физически проявляется, когда маг мыслью подключает только некоторые качества предметов; несмотря на это магические ритуалы не пестрят выдумками и бесконечно разнообразными интерпретациями магических принципов. Скромность магического символизма Мосс объясняет тем, что человек верит только в традиции, а за пределами традиции нет ни верования, ни обряда [5. С. 160]. «Воображение мага не свободно» [5. С. 164].

Сами коллективные представления выступают мерой несвободы мага. Как и любая социальная позиция, работа мага в какой-то степени заключается в оправдании ожиданий общества. Маг должен так исполнять свою роль, чтобы публика могла верить в него, причем публика инициативна и, можно сказать, требует от мага магии.

Магия и наука

Мана выступает у Мосса неотъемлемым смыслообразующим элементом магических представлений о природе. Однако для сопоставления магического и научного способов наблюдения за природой важно отметить, что для Мосса мана — это номинальная, универсальная мера интенсивности связей между природными элементами, дифференциальная система. Другими словами, мана не представляет собой реального, конкретного содержания, она позволяет получить смысл, но не диктует его.

Французский антрополог Федерик Кек (Fédéric Keck) отмечает по этому поводу расхождение в подходах Мосса и Дюркгейма: «Для Дюркгейма мана — это содержание, основа всего социального; тогда как Мосс описывает ману как систему разниц потенциалов, причем потенциалов действия: мана — это глагол, а не существительное. Таким образом Мосс отказывается субстанционализировать социальное, поскольку это не позволяет понять особенность феномена магии. Мосса интересует, как социальное находит свое выражение в разнице потенциалов в тех действиях, которые совершают маги. Магия по Моссу — это способ классификации вещей, априори синтетическое суждение, которое общество выносит для того, чтобы действовать на природу, и которое общество актуализирует через индивидов-магов. Магия не служит единству мира в зеркале социального; она устанавливает различия и контрасты» [6].

Дело в том, что магия по Моссу всегда нацелена на изменение какого-то состояния, например, выход из неблагоприятного или вход в благоприятное состояние, отсюда и магический принцип контрастов. Идеино это оформляется как связывание или разрывание. Одним из названий особого измерения, в котором можно связывать и развязывать состояния, и является мана, причем связи конкретны, мы можем еще сказать, что при вере в магию эти связи существуют в физическом мире и не являются только умозрительными. Т.е. мана выступает носителем силы существующей связи и потенциала отношения между разными состояниями индивидов, животных, предметов — природных составляющих.

Предполагая, что в магии реализуется безграничная вариативность причинно-следственных связей, Мосс фрагментарно сближает когнитивные схемы магии и позитивной науки. Особая магическая казуистика работает на сходствах, контактах и контрастах между различными признаками *всего*, можно еще сказать: всей живой и неживой природы. Для этого магии необходимо классифицировать и типизировать значимые для нее свойства. Мосс определяет мага как индивида, познающего природу в свойствах конкретных предметов. Именно внимание к взаимосвязям на уровне конкретного сближает магию с позитивной наукой. Таким образом, Мосс устанавливает в магии первичность наблюдения конкретных свойств относительно выражения абстрактных идей.

Тем не менее, магия и наука не сливаются в один институт, поскольку работают в разных мировоззренческих измерениях. Их отличия залегают глубже частного подобия перспектив. Леви-Стросс различает принимаемый по традицио-

налистскому убеждению вездесущий детерминизм магии и специализированный по принципу проверяемости детерминизм научного знания: «Первое различие между магией и наукой заключается, вероятно, в том, что одна из них постулирует всеобщий и полный детерминизм, в то время как другая действует, различая уровни, и только некоторые из них допускают формы детерминизма, непреложные, как считается, для других уровней» [3. С. 122].

Через несколько другие детали диагностирует особенности в отношении магия-наука Ф. Кек. Он также находит свидетельства тому, что магия и наука по-разному направляют и осмысливают наблюдение за природой. Наука изначально обращается к более простым, первичным качествам, таким как количество, размер, и только потом работает с их комплексами. Магия сразу включает в оборот вторичные качества: цвет, вкус, связь, естественнонаучное объяснение которых до сих пор остается на проблемной повестке современной науки. Пересекая магию и науку, Кек ссылается на присущую науке двойственную ориентированность: на предельную рациональность непредвзятого научного интереса и на более приземленное, «очеловеченное» смыслополагание прикладной науки. Именно в последней Кек замечает магические отголоски: «Если считать, что антропологическое изучение магии оказалось плодотворным, то это потому, что магия позволила увидеть внутреннюю логику практики. Сказать, что магия — это своего рода практическая логика, означает вернуться к исходному смыслу магии как воли действовать на мир. Подобное стремление всегда присутствует в социально одобряемых практиках. Кроме того, изначальный смысл магии предполагает, что магия как воля действовать на мир должна следовать законам этого мира, его определенной логике. Переход от магии к науке не является переходом от иррационального к рациональному. Речь идет о переходе от логики, глубоко укорененной в социальном контексте, к системе законов, действующих за пределами всех социально детерминированных практик. Последняя формулировка радикально не разводит магию и науку. Она скорее акцентирует внутренний раздел, присущий каждой науке, между ее социальной, практической стороной и теоретической, универсализируемой. Таким образом магия всегда будет напоминать науке об отрыве от практики, который в науке никогда не доводится до конца» [6].

Тем не менее, необходимо очень осторожно приписывать магии рациональность, интеллектуальное начало, поскольку основной движущей силой магии по Моссу остается традиция. Обнаружение маны путем рациональной расшифровки картины мира, пронизанного магией, вовсе не является необходимым условием и поводом для магических свершений. Наблюдение и классификация свойств явлений природы в магии перекрывается более интенсивным традиционализмом. Магия использует свое знание иначе, чем наука. По этому поводу Мосс указывает на некритичность и некреативность магического производства знания. Разумеется, здесь тоже есть требование эффективности, но вспомним про гетерогенность магических усилий и результатов. Магическая эффективность находится за экраном объективности. Магия реализуется на эмпирической основе, но, во-первых,

прошлый опыт важнее настоящего, а, во-вторых, несмотря на свою внимательность к свойствам природы, как система знания магия оказывается замкнутой на самой себе. В магическом наблюдении за природой ранее виданное ценнее еще невиданного.

Получается, что и для магии, и для науки характерно внимание к конкретным свойствам наблюдаемых проявлений природы, однако осуществляется оно с разных методологических позиций: сплошной детерминизм магии, поддерживаемый традицией, и научный специализированный, условный детерминизм объективируемого знания.

Магия является такой формой коллективной организации мысли, где практическое, конкретное превалирует над абстрактным. Она служит примером исключительно внутренней социальной силы, той самой реальности *sui generis*, которая не редуцируется ни к каким внешним факторам. Однако коллективная самобытность магии не нивелирует индивидов, а в определенных аспектах даже наоборот.

Магический субъект участвует в диалектической связке индивид—общество даже тогда, когда процессуально необходимо исполнителя магического действия обезличить, деинституализировать, вывести на прямой, непосредственный счет с Природой. Мана, как представление о целостности природы, выражается в системах отношений всех ее частей и в особых казуальных связях подобия, одновременности и оппозиции. Или на магическом языке: маг, контролируя свою ману, задает направление и интенсивность взаимодействия ман всех элементов ритуальной связи. А на социологическом: воля и сознание желания мага определяют содержание магической *практической идеи*, реализация которой есть виток взаимозависимости коллективных представлений и практик. Основанная на представлениях о безличной, вездесущей силе магическая практика открывается манипуляции со стороны индивида, воля которого способна оставить созидательный след в магическом мироустройстве. Как отмечал Гурвич, ссылаясь на А. Бергсона, мана — это предел желаний *homo faber*.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Гараджа В.И.* Социология религии. М.: Наука, 1995.
- [2] *Гурвич Г.Д.* Магия и право // *Философия и социология права: Избранные сочинения.* СПб.: Издательский Дом С.-Петербур. гос. ун-та, 2004.
- [3] *Леви-Стросс К.* Неприрученная мысль // *Первобытное мышление.* М.: Республика, 1994.
- [4] *Леви-Стросс К.* Предисловие к трудам Марселя Мосса // *Социальные функции священного.* СПб.: Евразия, 2000.
- [5] *Мосс М., Юбер А.* набросок общей теории магии // *Социальные функции священного.* СПб.: Евразия, 2000.
- [6] *Keck F.* Les théories de la magie dans les traditions anthropologiques anglaise et française // *Methodos.* URL: <http://methodos.revues.org/90>.
- [7] *Lévi-Strauss C.* L'Efficacité Symbolique // *Revue de l'histoire des religions.* 1949. Vol. 135.
- [8] *Scubla L.* Le symbolique chez Lévi-Strauss et chez Lacan // *Journal du MAUSS.* URL: <http://www.journaldumauss.net/?Le-symbolique-chez-Levi-Strauss-et>.

MARCEL MAUSS: THE PRACTICAL IDEA OF MAGIC IN “PANTHEISM OF MANA”

Yu.V. Yatsutsenko

Sociology Chair
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklaya str., 10/2, Moscow, Russia, 117198

The article assembles theoretic models that define magic as an original social phenomenon fundamentally different from religion. Referring to the definitions of C. Lévi-Strauss, G. Gurvitch and V.I. Garadga the author focuses on the conception of magic proposed by Marcel Mauss. He defined magic as a *practical idea* in which knowledge and experience coincide, therefore, magic cannot exist as something abstract or theoretical, as an ordinary turnover of representations and experience but rather as their alloy. A representation becomes magical only at the rite, which in its turn can be considered magical only if the principle of *mana* was intended. According to Mauss, mana is a nominal universal measure of the intensity of connections between natural elements including people. For an adept of magic, the magic reasoning does not suppose discovering some meanings — rather an active interpretation of the idea of potential contact or contrast between all elements. In other words, mana does not possess any real content; this magic institution does not impose meanings, but allows to express and support them in the mutually conditioned oppositions in a differentiation system. Thus, we can identify a magical worldview based on mana as a plastic cognitive formation, in which we can trace a special interlacing of ‘cosmic freedom’ and ‘traditional un-freedom’ for a magician. Magic as knowledge does not substantialize in either society nor nature despite its direct appeal to the physical characteristics of objects and playing up the role orders. Magic is a fine example of a purely social formation for nothing else but inner social machinery explains it; the casuistry of magic cannot be objectified without special collective representations.

Key words: magic; religion; mana; collective representations; differentiation system of magical reasoning; ‘magical pantheisme’; Marcel Mauss; French sociological school.

REFERENCES

- [1] *Garadzha V.I.* Sociologija religii [Sociology of Religion]. M.: Nauka, 1995.
- [2] *Gurvitch G.D.* Magija i pravo [Magic and Law]. Filosofija i sociologija prava: Izbrannye sochinenija. SPb.: Izdatel'skij Dom S.-Peterb. gos. un-ta, 2004.
- [3] *Levi-Strauss C.* Nepriruchennaja mysl' [The Savage Mind]. Pervobytnoe myshlenie. M.: Respublika, 1994.
- [4] *Levi-Strauss C.* Predislovie k trudam Marselja Mossa [Intoduction to the Works of Marcel Mauss]. Social'nye funkcii svjashhennogo. SPb.: Evrazija, 2000.
- [5] *Mauss M., Hubert H.* Nabrosok obshhej teorii magii [An Outline of the General Theory of Magic]. Social'nye funkcii svjashhennogo. SPb.: Evrazija, 2000.