

HENRYK ZIMOŃ SVD

TERMINY „MAGIA” I „CZAROWNICTWO”
W ŚWIETLE BADAŃ
ETNOLOGICZNYCH I RELIGIOZNAWCZYCH

W języku potocznym terminy „magia” i „czarownictwo” często używane są zamiennie i przypisuje się im znaczenie pejoratywne. Podstawowym kryterium rozróżnienia religii i magii jest odniesienie człowieka do mocy i istot nadnaturalnych. W życiu ludów pierwotnych religia i magia łączą się tak, że w obrzędach religijnych, czyli rytuałach, często występują praktyki magiczne, podobnie jak praktykom magicznym nie są obce elementy religijne. Rozróżnienie magii i religii jest w konkretnym wypadku rzeczą trudną, a nawet – zdaniem wielu etnologów i religioznawców – niemożliwą, dlatego najczęściej mówi się o religijno-magicznym charakterze danego rytuału. Jedną z ewolucjonistycznych teorii pochodzenia religii był magizm, który przyjmował, że magia, jako zjawisko kulturowe występujące u ludów niepiśmiennych, jest wcześniejsza niż religia. Inicjatorem tej teorii w 1898 roku był Amerykanin John Henry King (1843-?), według którego magia stanowiła początkową fazę rozwoju religijnego człowieka i wyprzedzała animizm.

Przedmiotem artykułu są rozważania terminologiczne dawnych oraz współczesnych antropologów/etnologów i religioznawców dotyczące definicji, treści oraz różnic między magią a czarami, czyli czarownictwem. Rozważania te opieram na wybranych źródłach i opracowaniach oraz wynikach własnych badań terenowych, przeprowadzonych wśród dwóch ludów afrykańskich:

Kerebe z Tanzanii (sześciomiesięczne badania w 1968 roku) i Konkomba z Ghany (dziewiętnastomiesięczne badania w latach 1984-1985 i 1990-1991).

I. POJĘCIE I INTERPRETACJA MAGII

Zwolennicy ewolucjonizmu kulturowego upatrywali źródeł przekonań i działań magicznych w procesach psychicznych człowieka pierwotnego. Uważali oni magię za pseudonaukę, za rodzaj praktyk opartych na nieracjonalnych, pomijających związki przyczynowo-skutkowe przekonaniach właściwych ludom pierwotnym i warstwom ludowym społeczeństw cywilizowanych. Według Edwarda Burnetta Tylora (1881-1917) magia jest wynikiem niezrozumienia różnicy między analogią i związkiem przyczynowym. Jest ona efektem logicznego błędu myślenia, czyli pewnego defektu intelektualnego określanego przezeń ułudą czy pomyłką. Jest on determinowany zasadami, czyli prawami skojarzeń (asocjacji) pojęć i wyobrażeń. Magia jest „błędnym systemem filozoficznym” i dziedziną myśli nienaukowej. Choć opiera się na wnioskowaniu przez analogię, to jednak „konkluzje na podstawie analogii nie są w jej ramach poddawane sprawdzeniu empirycznemu”¹. Zdaniem Tylora magia nie wyrasta z zamierzonego oszustwa, jest stopniowo redukowana przez wzrost wiedzy opartej na doświadczeniu. Wspólnym elementem religii i magii są leżące u ich podstaw wierzenia animistyczne, tj. wierzenia w istnienie istot duchowych. Tylor był przekonany, że zasadniczymi składnikami religii są wierzenia, a nie obrzędy religijne. Ponadto twierdził, że wierzenia animistyczne ludów pierwotnych nie są związane z kodeksem moralnym². Według Edwarda Evana Evans-Pritcharda (1902-1973), Tylor jako pierwszy badacz w sposób znakomity wskazał na mechanizmy funkcjonowania magii u ludów pierwotnych³.

¹ T. J e r z a k - G i e r s z e w s k a. *Religia a magia. Klasyczne koncepcje antropologiczne*. Poznań 1995 s. 54. Zob. również E. B. T y l o r. *The Origins of Culture*. Cz. 1: *Primitive Culture*. New York 1958 s. 117-119, 125, 133, 135; t e n ż e. *Religion in Primitive Culture*. Cz. 2: *Primitive Culture*. New York 1958 s. 444-447; S. J. T a m b i a h. *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*. Tł. B. Hlebowicz. Kraków 2007 s. 51, 56.

² T y l o r. *The Origins of Culture* s. 134, 136; t e n ż e. *Religion of Primitive Culture* s. 8-10; t e n ż e. *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*. T. 1. Tł. Z. A. Kowarska. Warszawa 1896 s. 107 n., 122. Zob. również T a m b i a h. *Magia, nauka* s. 52, 54, 57; J e r z y k - G i e r s z e w s k a. *Religia a magia* s. 49, 52-55, 58-60.

³ E. E v a n s - P r i t c h a r d. *A History of Anthropological Thought*. London 1981

Znane jest klasyczne rozróżnienie antropologa szkockiego Jamesa George'a Frazera dotyczące magii i religii. Magię cechuje stosunek panowania wyrażający się w języku „rozkazu”, a religia polega na relacji zależności i podporządkowania wyrażającej się w języku „prośby” i błagania. Według Frazera magia jest stwierdzeniem kontroli człowieka nad siłami nadnaturalnymi przez pewne specjalne praktyki i moc tkwiącą w zaklęciu⁴. Natomiast religia wyraża w modlitwie, ofierze i rytuałach zależność człowieka pierwotnego od mocy i istot nadnaturalnych. Uważa on, podobnie jak E. B. Tylor, że magia stanowi efekt logicznego błędu myślenia, który jest determinowany prawami asocjacji. Magia jest pseudonauką, opartą na fałszywym kojarzeniu idei. Człowiek pierwotny przyjmował istnienie bezosobowych mocy nadnaturalnych, mających wpływ na porządek świata, który wynikał z koniecznych, powtarzających się wydarzeń naturalnych. Był przekonany, że może on wpływać na ten istniejący, swoisty ład natury poprzez zabiegi i praktyki magiczne⁵.

Według Frazera „obiektywny” ład przyrody bierze swój początek z mylnej interpretacji dwóch zasad myślowych, czyli praw: 1) podobieństwa oznaczającego, że podobne powoduje podobne lub że skutek podobny jest do przyczyny – jest to tzw. magia homeopatyczna (*homoeopathic magic*), czyli naśladowcza (*imitative magic*) i 2) styczności, według którego rzeczy raz będące ze sobą w styczności, nadal na siebie wpływają i oddziałują na odległość nawet wtedy, gdy styczność fizyczna przestała istnieć – jest to tzw. magia kontaktowa (*contagious magic*), czyli przenośna. Obydwie zasady (prawo podobieństwa i prawo kontaktu lub przenośności) są fałszywymi, przyczynowymi interpretacjami związku idei, opartymi na prawie podobieństwa lub styczności, które Frazer określa wspólnym pojęciem magii sympatycznej (*sympathetic magic*), zakładającej wzajemne oddziaływanie na siebie przedmiotów w oddaleniu, na skutek tajnego związku i powinowactwa (prawo powinowactwa)⁶. Magia ta zakłada, że prawa podobieństwa i kontaktu nie

s. 152. Zob. również t e n ż e. *The Intellectualist (English) Interpretation of Magic*. „Bulletin of the Faculty of Art” 1:1933 Part 2 s. 283-287.

⁴ J. G. F r a z e r. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Vol. 1. London 1960 s. 63-67, 71; t e n ż e. *Złota gałąź*. Tł. H. Krzeczkowski, Warszawa 1979 s. 69-72, 75. Zob. też M. W a x, R. W a x. *The Notion of Magic*. „Current Anthropology” 4:1963 s. 496 n., 499 n., 502 n.; T a m b i a h. *Magia, nauka* s. 60.

⁵ F r a z e r. *The Golden Bough* vol. 1 s. 15, 49, 63-65, 71; t e n ż e. *Złota gałąź* s. 38 n., 59, 63, 70, 75, 78. Zob. także T a m b i a h. *Magia, nauka* s. 60 n.

⁶ W literaturze polskiej przyjął się termin „magia sympatyczna”, rozpowszechniony przez Henryka Krzeczkovskiego, tłumacza *Złotej gałęzi*. Jan Lutyński (*Sir James George Frazer i jego „Złota gałąź”*. W: F r a z e r. *Złota gałąź* s. 23 n.) w przedmowie słusznie zwrócił

odnoszą się tylko do ludzkich działań, ale regulują również bieg całej przyrody. Magia sympatyczna dzieli się na teoretyczną (magia jako pseudonauka) i praktyczną (magia jako pseudosztuka), a magia praktyczna z kolei dzieli się na magię pozytywną, czyli czarownictwo (*sorcery*) oraz negatywną, czyli tabu (*tapu* z języka polinezyjskiego), które leży u podstaw idei grzechu oraz świętości. Magia sympatyczna wyrosła z myślowej idei zakładającej istnienie tajemniczych związków powinowactwa między wydarzeniami i przedmiotami w obiektywnej rzeczywistości. Istotą magii jest wiara w zależność tych relacji i możliwość wpływania na nie przez praktyki magiczne lub zaklęcia bądź ich wykorzystania dla pożądaných, czyli dobrych lub złych celów⁷. Według Frazera „błędem magii homeopatycznej jest założenie, że przedmioty do siebie podobne są identyczne”, a „magia przenośna popełnia błąd zakładając, że rzeczy, które raz były z sobą w styczności, pozostają w styczności na zawsze”⁸. Choć mag czy czarownik nie zawsze jest łotrem i oszustem, to jednak – jego zdaniem – najzdolniejsi wśród nich muszą być w mniejszym lub większym stopniu świadomymi oszustami⁹.

Opierając się na założeniu psychicznej jedności natury ludzkiej i przyjmując nieustanny rozwój ludzkości o charakterze unilinearnym (jednokierunkowym), gradualnym (stopniowym) i progresywnym (od form niższych do wyższych), Frazer przyjmował trzy stadia rozwojowe kultury oraz odpowiadające tym stadiom systemy myślenia i zachowań: magia, religia, nauka. Dla Frazera magia była próbą oddziaływania za pomocą specjalnych środków (praktyk magicznych i zaklęć) na prawidłowości i siły natury. Natomiast religia jest błagalną postawą wobec mocy i bytów nadnaturalnych kierujących wydarzeniami w świecie, zaś nauka jest próbą odkrycia obiektywnych praw natury i wykorzystania ich dla działalności praktycznej¹⁰.

uwagę, że termin ten w języku polskim „budzi skojarzenie niewłaściwe w zestawieniu z sensem, który z tym terminem wiąże Frazer” (tamże s. 22). Magia sympatyczna nie zakłada bowiem jakiegoś sympatycznego sposobu postępowania, dlatego wprowadzono termin „magia sympatyczna” w *Encyklopedii Katolickiej*. Zob. Z. Sobczak. *Frazer James George*. W: *Encyklopedia Katolicka*. T. 5. Red. L. Bieńkowski i in. Lublin 1989 kol. 701.

⁷ Frazer. *The Golden Bough* vol. 1 s. 14-16, 25 n.; tenże. *Złota gałąź* s. 38 n. Niestety, ważny tekst dotyczący podziału magii na teoretyczną i praktyczną został opuszczony w tłumaczeniu polskim *Złotej gałęzi*. Zob. także Evans-Pritchard. *The Intellectual (English) Interpretation of Magic* s. 287-297, 310 n.; Tambiiah. *Magia, nauka* s. 59.

⁸ Frazer. *Złota gałąź* s. 39. Zob. również tenże. *The Golden Bough* vol. 1 s. 15.

⁹ Frazer. *The Golden Bough* vol. 1 s. 60; tenże. *Złota gałąź* s. 65.

¹⁰ Frazer. *The Golden Bough* vol. 1 s. 71 n., 74, 76; tenże. *Złota gałąź* s. 75-77, 79. Zob. też Tambiiah. *Magia, nauka* s. 61 n.

Wprowadzone przez Frazera rozróżnienie między magią i religią jest teoretyczne, arbitralne i schematyczne, gdyż – wbrew jego opinii – trudno spotkać magię w „czystej”, określonej przez niego postaci. Jego dedukcyjne rozgraniczenie przeciwstawia się Tylorowi, zakładającemu pewną podstawową łączność przekonań magicznych i religijnych. Zdaniem tego ostatniego autora podstawą zarówno magicznych, jak i religijnych praktyk jest system wierzeniowy przyjmujący istnienie świata nadnaturalnego i istot duchowych. Frazer radykalnie różni się od Tylora twierdząc, że magia jako początkowa faza rozwoju religijnego człowieka wyprzedzała religię¹¹. Tylor i Frazer zamieniali używali terminów „magia” i „czarownictwo”, twierdząc, że celem magii jest zarówno dobro, jak i zło. Wbrew poglądom ewolucjonistów magia nie zastępuje praktycznej wiedzy i technologii ludzi społeczeństw pierwotnych, lecz uzupełnia ich zdolność sporządzania narzędzi oraz praktyczną wiedzę uprawiania ziemi, polowania czy leczenia, dając im poczucie odwagi i pewności w czasie wykonywania trudnych zadań, kiedy fachowa wiedza techniczna jest ograniczona lub niedostępna. Czynności magiczne mogą na przykład zabezpieczać zbudowaną łódź przed utonięciem, pomagać w łowieniu na pełnym morzu, chronić przed sztormem czy ochraniać ogrody i poletka uprawne przed szkodnikami, ponadto wspierać rośnięcie pochrzynów, czyli jamów, pomagać w czasie sprawowania rytuału sprowadzania deszczu, pozwolić osiągnąć większą sprawność organizacyjną grupy etnicznej oraz pomagać skutecznie leczyć chorego. Za Bronisławem Kacprem Malinowskim (1884-1942) i Evansem-Pritchardem wielu współczesnych antropologów/etnologów i religioznawców odrzuca pogląd Tylora i Frazera, że magia jest fałszywą wiedzą, ponieważ ludzie społeczeństw niepiśmiennych rozróżniają porządek nadnaturalny i naturalny¹². Zdaniem Claude’a Lévi-Straussa (1908-2009) społeczeństwa pierwotne nie przechodzą faz rozwojowych od magii przez religię do nauki, ale wszystkie te zjawiska mogą występować komplementarnie jako dziedziny danego systemu kulturowego. Według niego „nie ma religii bez magii, tak jak nie ma magii nie zawierającej przynajmniej odrobiny religii”¹³. Mimo że w myśleniu naukowym i magicznym stosuje się analogię, to – zdaniem Stanleya Jeyaraji Tambiaha – empirycznie weryfikowalna nauka oraz perswazyjna i performatywna magia przedstawiają dwa

¹¹ E. E. Evans-Pritchard. *Theories of Primitive Religion*. Oxford 1969 s. 30.

¹² D. R. Hill. *Magic in Primitive Societies*. W: *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 9. Ed. M. Eliade. New York 1987 s. 89 n.

¹³ C. Lévi-Strauss. *Myśl nieoswojona*. Tł. A. Zajączkowski. Warszawa 1969 s. 332. Zob. tenże. *La pensée sauvage*. Paris 1962 s. 297.

różne typy myślenia, a uzupełnienie wiedzy przez magię polega na pomocy w rozwiązywaniu problemów oraz nadawaniu sensu i znaczenia czynnościom praktycznym¹⁴.

Uczeni francuscy nawiązujący do tradycji socjologicznej również zajmowali się problematyką magii, a zwłaszcza jej pojęciem i źródłami. Prekursorem tej tradycji był socjolog francuski Émile Durkheim (1858-1917), którego idee kontynuowali m.in. Henri Hubert (1872-1927), Marcel Mauss (1873-1950), Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), a pośrednio również angielski antropolog społeczny Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955). Zgodnie z ich poglądami systemy magiczno-religijne są zdeterminowane przez struktury społeczne danych grup etnicznych i należą do jednych z podstawowych elementów tych struktur społecznych. Funkcja magii i religii polega na formowaniu i utrzymywaniu systemu społecznego oraz światopoglądowego, sankcjonującego istniejące instytucje społeczne oraz społeczny system wartości. Według Durkheima religia i magia składają się z wierzeń, czyli przekonań i wyobrażeń oraz obrzędów, tj. ustalonych sposobów działania. Magia i religia różnią się stopniem instytucjonalizacji. Wierzenia religijne są zawsze wspólne dla określonej i zorganizowanej społeczności, tworzącej wspólnotę moralną, zwaną kościołem, który obejmuje zarówno kapłanów, jak i wiernych. Natomiast wierzenia magiczne są mniej rozbudowane, gdyż zmierzają do celów utylitarnych. Ponadto podstawowymi cechami dystynktywnymi magii są: brak wspólnoty (brak „kościół magicznego” według terminologii Durkheima) oraz niespełnianie funkcji integracyjnej, wynikającej z nieobecności trwałych więzi oraz braku wiernych uczestniczących w praktykach kultowych¹⁵. W przeciwieństwie do kapłanów – organizatorów stałego kultu, w którym adoruje się istoty nadnaturalne, magowie przez okazjonalne zabiegi starają się wymóc swą wolę na istotach duchowych i mocach nadnaturalnych

¹⁴ S. J. T a m b i a h. *The Form and Meaning of Magical Acts. A Point of View*. W: *Modes of Thought. Essays on Thinking in Western and Non-western Societies*. Eds. R. Horton, R. Finnegan. London 1973 s. 199, 213, 219-221, 223, 225-227; t e n ż e. *Magia, nauka* s. 62, 67, 69, 92 n.

¹⁵ É. D u r k h e i m. *Les formes élémentaire de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris 1968⁵ s. 49 n., 58, 60-65; t e n ż e. *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*. Tł. A. Zadrożyńska. Warszawa 1990 s. 31, 37-42. Zob. również J e r z a k - G i e r s z e w s k a. *Religia a magia* s. 110, 113-115; J. M i d d l e t o n. *Theories of Magic*. W: *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 9 s. 85; T a m b i a h. *Magia, nauka* s. 82.

przez precyzyjnie ustalony system zakazów i nakazów obowiązujących w magii¹⁶.

Problematykę magii i jej ogólnej teorii przedstawili obszernie H. Hubert i M. Mauss w rozprawie pt. *Esquisse d'une théorie générale de la magie*¹⁷. Według tych autorów magia i obrzędy magiczne należą do tradycji, mają swoją skuteczność i są akceptowane przez całe społeczeństwo. Czyny, które nie są powtarzane i w których skuteczność nie wierzy cała grupa społeczna, nie są magiczne. Magia składa się z trzech elementów: wykonawcy (mag), działania (obrzęd magiczny) i wyobrażenia (idee i wierzenia magiczne). Wbrew opinii Frazera, który obrzędy magiczne utożsamiał z obrzędami sympatycznymi, zdaniem Huberta i Maussa obrzędy sympatyczne mogą być zarówno religijne, jak i magiczne¹⁸. O ile obrzędy religijne są odprawiane publicznie przez kapłanów, to obrzędy magiczne wykonują osoby prywatne, czyli magowie w miejscach odizolowanych (np. na uboczu, w lesie, w chacie) i z zachowaniem sekretu. Obrzędy magiczne nie są częścią zorganizowanego kultu, mają charakter prywatny, nieregularny, tajemny i niereligijny, a nawet antyreligijny. Magia pełni funkcję nauki i zajmuje miejsce nienarodzonej jeszcze nauki. Jest ona przedmiotem wiary i cieszy się takim autorytetem, że negatywne doświadczenia nie są w stanie zachwiać tej wiary w skuteczność praktyk magicznych. Według Huberta i Maussa specyfika magii polega na kategorii „potencjalności magicznej”, czyli idei mocy magicznej specjalisty rytualnego oraz obrzędów i wierzeń, aprobowanych przez społeczeństwo i powodujących ściśle określone skutki. Ponadto zwracali oni uwagę na obecność elementów mistycznych w wyjaśnieniach magicznych oraz na stopniową redukcję działań i wyobrażeń magicznych prowadzącą do nauki nowożytnej¹⁹.

Wpływ na francuską szkołę socjologiczną miała również koncepcja *mana*. Zajmowali się nią: Hubert, Mauss oraz Durkheim i uważali ją za bezosobową.

¹⁶ M. B u c h o w s k i. *Magia*. W: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Red. Z. Staszczak. Warszawa–Poznań 1987 s. 221; Ph. S t e v e n s, Jr. *Magic*. W: *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. Vol. 3. Eds. D. Levinson, M. Ember. New York 1996 s. 722.

¹⁷ Rozprawa ta została opublikowana w czasopiśmie „L'Année sociologique” 7:1902-1903 s. 1-146 oraz jako część pierwsza w książce M. Maussa pt. *Sociologie et anthropologie*. Paris 1968⁴ s. 1-141, a w tłumaczeniu polskim pt. *Socjologia i antropologia*. Tł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki. Warszawa 1973 s. 1-208.

¹⁸ M a u s s. *Sociologie et anthropologie* s. 10 n., 13; t e n ż e. *Socjologia i antropologia* s. 11 n., 15.

¹⁹ M a u s s. *Sociologie et anthropologie* s. 15 n., 85, 100, 135-137; t e n ż e. *Socjologia i antropologia* s. 18-21, 81, 123, 144, 196-199. Zob. również J e r z a k - G i e r s z e w s k a. *Religia a magia* s. 108-110; B u c h o w s k i. *Magia* s. 220.

Mana jest terminem melanezyjskim i polinezyjskim oznaczającym nadnaturalną i tajemną moc, którą mają istoty nadnaturalne, znani ludzie (wojownicy, władcy, kapłani, nawigatorzy, znachorzy), zwierzęta, rośliny, kamienie, broń. Kapitan James Cook (1728-1779) był pierwszym Europejczykiem, który w 1777 roku zetknął się z ideą *mana* u Polinezyjczyków. Do terminologii etnologicznej i religioznawczej termin ten jako kategorię doświadczenia religijnego u ludów Melanezji wprowadził w 1891 roku anglikański misjonarz Robert Henry Codrington (1830-1922)²⁰. Według niego była ona nadnaturalną, bezosobową mocą posiadaną przez istoty osobowe (duchy, duchy zmarłych i ludzi). Może się ona objawiać także w zwierzętach i rzeczach, była przekazywana i używana do celów dobrych lub złych. Codrington uważał, że istotnym celem modlitw i ofiar Melanezyjczyków jest zdobycie *mana* i wykorzystanie jej dla dobra jednostki lub społeczeństwa. W Anglii pojęcie *mana*, jako istotny element wierzeń i kultu ludów niepiśmiennych, rozpowszechnił Friedrich Max Müller (1823-1900)²¹, a następnie Robert Ranulph Marett (1866-1943), który przypisywał temu pojęciu charakter ambiwalentny (moc osobowa lub bezosobowa). W Niemczech propagatorami *mana* byli m.in. Wilhelm Wundt, Konrad Theodor Preuß i Friedrich Rudolf Lehmann. Ten ostatni na podstawie analizy melanezyjskich i polinezyjskich źródeł językowych i etnologicznych odrzucił pojęcie *mana* jako bezosobowej mocy. U ludów Oceanii *mana* jest atrybutem (jakością) istot nadnaturalnych, ludzi i rzeczy, a nie samoistną i niezależną substancją. Gdy ludy Oceanii przypisują *mana* roślinom, zwierzętom, kamieniom i innym przedmiotom nieożywionym, to czynią to nie ze względu na posiadaną przez nie bezosobową moc, ale ze względu na duchy związane z tymi roślinami, zwierzętami i nieożywionymi rzeczami lub moc przez te duchy udzieloną²². Według Mircei Eliadego (1907-1986) *mana* i podobne moce (*wakan* lub *wakonda* u Indian Dakota Siuksów, *orenda* u Huronów-Irokezów, *manitu* u Algonkinów), oznaczające jakość mistyczną, często są emanacją ducha lub epifanią jakiegoś bóstwa. Pigmeje Bambuti z Puszczy Ituryjskiej w północno-wschodniej Republice Demokratycznej Konga wierzą, że siła życiowa *megbe*, pochodząca od Istoty

²⁰ R. H. C o d r i n g t o n. *The Melanesians. Studies in Their Anthropology and Folklore*. Oxford 1891.

²¹ H. Z i m o Ń. Müller Friedrich Max. W: *Encyklopedia Katolicka*. T. 13. Red. E. Gigitewicz. Lublin 2009 kol. 488.

²² F. R. L e h m a n n. *Mana. Der Begriff des „außerordentlich Wirkungsvollen“ bei Südseevölkern*. Leipzig 1922; H. Z i m o Ń. *Mana*. W: *Encyklopedia Katolicka*. T. 11. Red. S. Wilk i in. Lublin 2006 kol. 1122 n.

Najwyższej, przeszła od zwierzęcia totemicznego na protoplastów i przejawia się szczególnie u starców rodu, którzy za pomocą magicznych formuł i amuletów przekazują ją młodszym²³. Pogląd, że *mana* i podobne moce, udzielane osobom i rzeczom, stanowią siłę pochodzącą i zależną od istot nadnaturalnych oraz będącą ich emanacją, podzielają m.in. tacy etnologowie i religioznawcy, jak: Walter Baetke, Artur Maurice Hocart, Herbert Ian Hogbin, Paul Radin, Geo Widengren, Erland Ehnmark, Paul Schebesta, Josef Haekel, Raymond Firth, Husbang Philosooph²⁴.

B. K. Malinowski sformułował następną, znaną, etnologiczną teorię magii zawierającą liczne elementy psychologizujące²⁵. Stwierdził on, że początku wierzeń magicznych należy upatrywać w niedoskonałościach kultury, niepotrafiącej rozwiązać do końca wszystkich piętrzących się przed człowiekiem problemów. Magia pojawia się w warunkach niepewności, tam, gdzie zawo-
dzą czynności racjonalne. Jej pojawienie się to bezpośredni skutek uczuciowych napięć i emocji oraz spontaniczna reakcja jednostek, która w sprzyjających sytuacjach podlega utrwaleniu i upowszechnieniu. Jest ona zrytualizowaną, obronną reakcją człowieka na zagrożenia pojawiające się w jego codziennym życiu i powszedniej aktywności. Malinowski podkreślał funkcję psychologiczną i socjologiczną magii, polegającą na stwarzaniu bezpieczeństwa, rozładowaniu napięć, zniwelowaniu niepokoju i niepewności, kiedy znajomość techniki okazuje się niewystarczająca oraz wzmacnianiu struktury społecznej, władzy politycznej i gospodarki²⁶. Zdaniem tego autora roszczenia magii dotyczące jej skuteczności są potwierdzane przez mity. Podają one faktyczny, historyczny rodowód poszczególnych postaci praktyk i obrzędów magicznych

²³ H. Z i m o ń. *Monoteizm pierwotny. Wilhelma Schmidta teoria i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej*. 2. wyd. Lublin 2001 s. 189-193.

²⁴ T. C h o d z i ło, H. Z i m o ń. *Dynamizm*. W: *Encyklopedia Katolicka*. T. 4. Red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz. Lublin 1983 kol. 424 n.; Z i m o ń. *Mana*. kol. 1121 n.; H. P h i l o s o o p h. *Primitive Magic and Mana*. „Man” 6:1971 s. 201.

²⁵ B. K. M a l i n o w s k i. *Magia, nauka i religia*. W: t e n ż e. *Szkice z teorii kultury*. Tł. T. Święcka. Warszawa 1958 s. 391-466.

²⁶ B. K. M a l i n o w s k i. *Magic Science and Religion and Other Essays*. Garden City NY 1954 s. 79-82; t e n ż e. *Magia, nauka i religia* s. 453-456; t e n ż e. *The Role of Magic and Religion*. W: *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*. 3rd edition. Eds. W. A. Lessa, E. Z. Vogt. New York 1979 s. 68-70. Zob. również S t e v e n s, Jr. *Magic* s. 722; T a m b i a h. *Magia, nauka* s. 35; A. A. S z a f r a ń s k i. *Magia i religia w ujęciu B. Malinowskiego*. „Collectanea Theologica” 55:1985 fasc. 1 s. 174 n.; t e n ż e. „Nowa antropologia” wobec dawniejszych koncepcji religii i magii. Kraków 2000 s. 35, 83.

występujących w danej grupie społecznej, są też gwarantem prawdziwości i podstawą przeświadczenia o ich skuteczności²⁷.

Czynności magiczne zaspokajają potrzeby instrumentalne i utylitarne, podczas gdy czynności religijne pełnią funkcję integracyjną. Magię z nauką łączy specyfika praktycznie zorientowanych celów i rozwijanie technik ich osiągania. Jednak różnią się tym, że magia zdominowana jest przez emocje, a nauka opiera się na doświadczeniu oraz logicznym myśleniu i jest działalnością „świecką”. Magię i religię, które należą do sfery „świętej”, zbliżają odniesienia do *sacrum*, mitów i rytuałów oraz świadomość ograniczoności kontroli natury przez człowieka. Magię cechuje orientacja praktyczna i prostota; jest ona także środkiem prowadzącym do konkretnych celów, a religię – orientacja spekulatywna i złożoność działań; jest też aktem stanowiącym cel autoteliczny, czyli sam w sobie, a nie utylitarny²⁸. Dziedziny te są więc zarazem przeciwstawne i komplementarne. Malinowski swoją teorię psychologiczno-pragmatycznej magii definiował ponadto przez konkretność celów, praktyczność, tradycjonalizm, aktywizm (wyrasta z działania) i funkcjonalność (funkcje psychiczne i społeczne). Magia wyraża się w prostej wierze w skuteczność formuły słownej (*yopa*) czy rytu, przy czym Malinowski wyróżnił zaklęcie jako najważniejszy element systemu magicznego na Trobriandach. Formuły magiczne, gesty oraz ściśle określone warunki są bezpośrednim czynnikiem gwarantującym i sprawiającym skuteczność magii. Powyższe elementy wskazują wyraźnie na formalny charakter magii (w aspekcie działań technicznych), która może być dobra (biała magia) i zła (czarna magia). Magia jest „obiektywnie” fałszywa, ale „subiektywnie” prawdziwa w znaczeniu społecznym dla jej wykonawców²⁹. Podczas gdy w mitologii magicznej znajdujemy tylko precedens usprawiedliwiający zastany egzystencjalny porządek, to mitologia religijna otwiera się na kosmogonie i daje perspektywy

²⁷ M a l i n o w s k i. *Magic, Science and Religion* s. 83 n.; t e n ż e. *Magia, nauka i religia* s. 458 n.; t e n ż e. *The Role of Magic and Religion* s. 65, 68, 70. Zob. także S. F. N a d e l. *Malinowski on Magic and Religion*. W: R. Firth (ed.). *Man and Culture. An Evaluation on the Work of Bronislaw Malinowski*. London 1970 s. 191 n., 206; S z a f r a ń s k i. „*Nowa antropologia*” s. 24, 33.

²⁸ M a l i n o w s k i. *Magic, Science and Religion* s. 86-90; t e n ż e. *Magia, nauka i religia* s. 461-456. Zob. też N a d e l. *Malinowski on Magic and Religion* s. 195, 199 n.; S z a f r a ń s k i. *Magia i religia* s. 174 n.; T a m b i a h. *Magia, nauka* s. 80-83.

²⁹ M a l i n o w s k i. *The Role of Magic and Religion* s. 68. Zob. również S. J. T a m b i a h. *The Magical Power of Words*. „*Man*” 3:1968 s. 175 n., 190; S t e v e n s. Jr. *Magic* s. 722; S z a f r a ń s k i. „*Nowa antropologia*” s. 35; T a m b i a h. *Magia, nauka* s. 81 n., 86 n., 88, 91 n.

eschatologiczne. Religia jest rzeczywistością, w której mogą partycypować wszyscy ludzie, podczas gdy praktyki magiczne wykonywane są przez specjalistów rytualnych, zwanych magami.

Trudno zgodzić się z opinią Malinowskiego, że tylko praktyki magiczne zmierzają do osiągnięcia praktycznych celów zewnętrznych i jednoznacznie określonych. Dokładnie zarejestrowane teksty modlitw Konkombów z północnej Ghany, wypowiedane w czasie składania ofiar w agrarnych rytuałach dożynkowych oraz rytuałach związanych z ziemią, mają charakter dziękczynny i błagalny. Prośby wyrażane w modlitwach obejmują wszystkie sfery i potrzeby życia indywidualnego i wspólnotowego oraz wskazują wyraźnie na pragmatyczne i bardzo konkretne cele: płodność i liczne potomstwo, pomysłność, zdrowie, deszcz, obfitość pożywienia, harmonia społeczna, wolność od chorób, zła czarowników i czarownic oraz wszelkich kłopotów i niebezpieczeństw. Ponadto modlono się o szczęście, radość, znalezienie żony, przyjaciela, ochronę przed jadowitymi żmijami, zgodę, dobro, błogosławieństwo, pieniądze, opiekę nad mieszkańcami zagród, zamożność, kozy i bydło, obfitość ryb, wygraną na loterii. Proszono również o możliwość nabycia dóbr współczesnej cywilizacji, jak na przykład samochodów ciężarowych, traktorów, maszyn do mielenia zboża, studni i budynków. Konkombowie włączają więc w sferę religijną wszystkie sprawy życia codziennego, również te, które są przejawem unowocześnienia gospodarki i modernizacji stylu życia³⁰. Święta pochrzynu (jamu) czy sorga mają charakter religijny, o czym świadczą składane ofiary i modlitwy. Wyrażają one zależność Konkombów od istot nadnaturalnych, symbolicznie uobecnianych w przedmiotach i miejscach sakralnych. Zgodnie z uściśleniem terminologicznym w etnologii i religioznawstwie, dotyczącym magii i czarownictwa, przestarzały u Malinowskiego jest podział magii na dobrą i złą, o czym będzie mowa w drugim punkcie.

Poza funkcjami społecznymi i psychologicznymi niektórzy myśliciele i etnologowie o orientacji symbolicznej (Ernst Cassirer), strukturalnej (Claude Lévi-Strauss) i kognitywnej (S. Guthrie)³¹, zajmujący się mentalnością oraz systemem myślenia społeczeństw pierwotnych, podkreślają funkcję intelektual-

³⁰ H. Z i m o Ń. *Afrykańskie rytuały agrarne na przykładzie ludu Konkomba*. Warszawa 1992 s. 34, 88 n., 105, 125 n.; t e n ż e. *Sakralność ziemi u ludu Konkomba z Afryki Zachodniej*. Lublin 1998 s. 74, 198; t e n ż e. *Religijny wymiar wybranych rytuałów u ludu Konkomba z północnej Ghany*. W: *Studia etnologiczne i antropologiczne*. T. 3. Red. I. Bukowska-Floreńska. Katowice 1999 s. 124 n.

³¹ S. G u t h r i e. *A Cognitive Theory of Religion*. „Current Anthropology” 21:1980 nr 2 s. 181-194.

na magii. Zaspokaja ona ludzką potrzebę poznawania oraz jest konieczna dla organizowania i pojęciowego uporządkowania doświadczenia ludzkiego, a także tworzenia systemu myślowego, niezbędnego dla przetrwania społeczeństw pierwotnych oraz przekazywania dóbr i wartości kulturowych³².

Według filozofa niemieckiego E. Cassirera (1874-1945) myślenie mityczne i magiczne, jako jedno z manifestacji myślenia, jest charakterystyczne dla człowieka pierwotnego. Jego zdaniem związek między magią a religią jest jednym z najbardziej niejasnych i kontrowersyjnych zagadnień. Religia jest symbolicznym wyrazem ideałów moralnych, a magia – prymitywnym zlepkiem zabobonów. Według niego nie ma też „żadnego empirycznego świadectwa, że kiedykolwiek istniał wiek magii, po którym nastąpił i którego miejsce zajął wiek religii”³³. Magia nie jest rodzajem nauki czy pseudonauki. Widoczne są w niej znaczne przejawy antropomorfizmu zredukowanego stopniowo przez rozwój cywilizacji, przy czym nigdy nie dochodzi do całkowitego jego zaniku³⁴. Teza ta wydaje się rozwinięciem propozycji L. Lévy-Bruhla i Durkheimowskiej koncepcji o słabnięciu w dziejach kultury czynnika afektywnego na rzecz intelektualnego.

C. Lévi-Strauss traktował magię jako szczególny sposób poznawania świata, który uważał za alternatywny i równoważący w porównaniu z innymi sposobami poznawania i organizacji doświadczenia. Jego zdaniem osobliwość myśli nieoswojonej (*pensée sauvage*) „polega przede wszystkim na rozległości zadań, które sobie wyznacza. Chce być jednocześnie analityczna i syntetyczna, dochodzić do swych najdalszych krańców w obu kierunkach, zachowując jednocześnie zdolność mediacji między tymi dwoma biegunami”³⁵. Myśl nieoswojona, czyli magiczna, ma charakter totalizujący, pozaczasowy, analogiczny, obrazowy i logiczny. Próbuje uchwycić świat jednocześnie jako całość synchroniczną i diachroniczną. Jest ona systemem pojęć uwieczonych w obrazach³⁶. Lévi-Strauss stwierdza jednoznacznie: „Wbrew opinii Lévy-Bruhla myśl ta posuwa się drogami rozumowymi, a nie uczuciowymi; drogą

³² B u c h o w s k i. *Magia* s. 219 n.

³³ E. C a s s i r e r. *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Tł. A. Staniewska. Warszawa 1971 s. 168.

³⁴ Tamże s. 169, 182.

³⁵ L é v i - S t r a u s s. *Myśl nieoswojona* s. 329. Zob. t e n ż e. *Pensée sauvage*. Paris 1962 s. 290.

³⁶ L é v i - S t r a u s s. *Myśl nieoswojona* s. 367, 394-396, 401 n., 403 n.; t e n ż e. *Pensée sauvage* s. 324, 348 n., 355 n.

rozdzieleniu i przeciwstawieniu, nie poprzez zamęt i partycypację”³⁷. Charakterystyczne dla myślenia magicznego ma być zarówno dokonywanie bezustannych asocjacji metaforyczno-metonimicznych, jak i przechodzenia od myślenia w kategoriach przyczyny i skutku do myślenia metaforycznego i symbolicznego³⁸.

Magia to rodzaj świadomości cechującej się specyficzną logiką myślenia oraz zespół rytualnych zachowań, czynności i praktyk opartych na nieracjonalnych, czyli pomijających naturalne związki przyczynowo-skutkowe przekonaniami. Za ich pomocą ludzie starają się wpłynąć na wyższe od siebie moce natury (uważane przez ewolucjonistów najczęściej za bezosobowe i działające mechanicznie i koniecznie) celem osiągnięcia pożądanego skutku w świecie realnym, pozostających poza normalną sferą ich oddziaływania i niemożliwych do realizacji tylko przez działanie praktyczne. Magowie używają specjalnych przedmiotów i preparatów sporządzonych z roślin, a także słów i formuł (zamawiania, zaklęcia), którym przypisują automatyczne działanie i wrodzoną skuteczność. Zachowania i czynności magiczne wyrażają stosunek manipulacji, czyli panowania i kontroli człowieka nad tajemnymi mocami i istotami nadnaturalnymi (duchami przodków, duchami i bóstwami) oraz zmierzają do wykorzystania ich dla urzeczywistnienia indywidualnych pragnień ludzkich i pewnych instrumentalnych celów praktycznych. Natomiast ekspresywne akty religijne u ludów pierwotnych pełnią funkcję interpretacyjną, dotyczą fundamentalnych spraw ludzkiej egzystencji oraz mają na celu wspieranie dobra wspólnego i powszechnie przyjętego porządku. Są one adresowane do osobowych, nadnaturalnych istot i tajemnych mocy, kierujących biegiem natury i życia ludzkiego, a przez język prośby i błagania wskazują na relacje zależności od nich. Ze względu na związek z różnymi dziedzinami życia magia może być łowiecka, agrarna, hodowlana, rybacka, meteorologiczna, lecznicza, wojenna, miłosna, płodnościowa. Ze względu na funkcję wyróżnia się ochronną lub agresywną. Praktyki magiczne są społecznie aprobowane i mają na celu dobro jednostki lub grupy społecznej. Magię należy odróżnić od praktyk czarowniczych zmierzających do sprowadzenia zła na człowieka lub społeczność (w języku potocznym i nienaukowym tzw. czarna magia). Ze względu na język rozkazu i manipulowanie przez człowieka mistycznymi mocami natury i istotami nadnaturalnymi oraz błędne utożsamianie magii

³⁷ L é v i - S t r a u s s. *Myśl nieoswojona* s. 402. Zob. t e n ż e. *Pensée sauvage* s. 355.

³⁸ T a m b i a h. *Magia, nauka* s. 61; B u c h o w s k i. *Magia* s. 221 n.; t e n ż e. *Racjonalność translacja interpretacja. O badaniu myślenia magicznego w antropologii i filozofii brytyjskiej*. Poznań 1990 s. 95-97.

z czarami teologowie chrześcijańscy z racji doktrynalnych oceniają magię negatywnie, uważając ją za zabobon i przesąd oraz dziedzinę wrogą religii. Każda religia, a zwłaszcza religijność ludowa, jest narażona na niebezpieczeństwo magizacji i występowanie pewnych elementów magicznych w wierzeniach oraz praktykach kultowych³⁹.

W życiu społeczeństw pierwotnych religia i magia łączą się tak, że w zachowaniach i obrzędach religijnych występują często pewne praktyki magiczne. Ponieważ rozróżnienie religii i magii jest w konkretnym wypadku rzeczą trudną, a nawet – zdaniem wielu etnologów, jak: R. R. Marett, Robert H. Lowie, Alexander A. Goldenweiser, Clyde Kluckhohn, Paul Radin, A. R. Radcliffe-Brown, Melville J. Herskovits, Raymond William Firth, Olof Pettersson, Erland Ehmark, Annemarie de Waal Waalefijt, John Middleton, Donald R. Hill, Anton Quack – niemożliwą, dlatego często mówi się o religijno-magicznym charakterze rytuałów, czynności czy zachowań ludów pierwotnych⁴⁰. U wielu ludów afrykańskich zaklinacze deszczu nie sprowadzają opadów własną mocą, lecz w modlitwach proszą o deszcz Istotę Najwyższą, bóstwa, duchy opiekuńcze oraz duchy przodków. Mimo to u ludu Kerebe (Tanzania) używają oni preparatów roślinnych sporządzonych z liści, korzeni i kory różnych, tylko im znanych drzew i krzewów; składają też w ofierze czarnego kozła (kolor kojarzący się z czernią chmur deszczowych) i napełniają wodą garnki z kamieniami deszczowymi aż po brzegi, „aby obficie padało” oraz pozostawiają przez cały dzień na słońcu róg czarnego byka, wypełniony odpowiednimi substancjami roślinnymi w formie proszku, by „przywołał” chmury deszczowe⁴¹. Na przykładzie ludu Azande (Sudan) Evans-Pritchard wykazał, że magia jest integralną częścią kultury i spełnia określone funkcje społeczno-polityczne, podtrzymując autorytet i władzę oraz regulując stosunki

³⁹ A. L. M i l l e r. *Power*. W: *Encyclopedia of Religion*. Vol. 11. Ed. M. Eliade. New York 1987 s. 474 n.; S t e v e n s, Jr. *Magic* s. 724; T a m b i a h. *Magia, nauka* s. 17 n., 32; H. Z i m o Ń. *Magizm*. W: *Encyklopedia Katolicka*. T. 12. Red. S. Wilk i in. Lublin 2006 kol. 802-804.

⁴⁰ M., R. W a x. *The Notion of Magic* s. 495 n., 499, 503; N. Y a l m a n. *Magic*. W: *International Encyclopedia of Social Sciences*. Vol. 9. Ed. D. L. Sills. New York 1968 s. 522; J. M i d d l e t o n. *Theories of Magic*. W: *The Encyklopedia of Religion*. Vol. 9 s. 82, 84; T a m b i a h. *Magia, nauka* s. 31; D. R. H i l l. *Magic in Primitive Societies* s. 89-92; O. G ä c h t e r, A. Q u a c k, *Symbole, Magie und Religion*. „Anthropos” 84:1989 s. 521 n., 528; M i l l e r. *Power* s. 476.

⁴¹ Dokładny opis społeczno-religijnego kontekstu i przebiegu rytuału sprowadzania deszczu u ludu Kerebe znajduje się w: H. Z i m o Ń. *Regenriten auf der Intel Bukerebe (Tanzania)*. Fribourg 1974 s. 65-90. Zob. również t e n ż e. *Kulty agrarne u ludów Afryki Wschodniej i Południowej*. „Zeszyty Naukowe KUL” 18:1975 nr 3 s. 67-71.

społeczne. Magia (*ngua*) zmierza do celów dobrych, które osiąga się przez używanie odpowiednich preparatów z roślin, rytów magicznych i zaklęć. Skuteczność magii zależy przede wszystkim od tych substancji roślinnych i rytów magicznych, którym towarzyszą odpowiednie zaklęcia. W przekonaniu ludu Azande znani magowie mają lepsze i skuteczniejsze preparaty, które często są zapożyczone od ludów sąsiednich. Praktyki magiczne mają charakter prywatny, niesformalizowany i są przeprowadzane przez mężczyzn. Magowie cieszą się dużym prestiżem u Azandów. Niepowodzeń magów tubylcy nie przypisują ich nieskuteczności w znaczeniu technicznym, lecz uważają, że wynikają one albo z niepoprawnego sposobu przeprowadzenia rytów przez magów, albo z działalności konkurencyjnych magów czy złych czarowników⁴². U ludów zbieracko-łowieckich magia odgrywa rolę podrzędną. Natomiast u ludów pasterskich i rolniczych wierzenia i praktyki magiczne występują obok wierzeń religijnych i aktów kultowych (modlitw, ofiar i rytuałów), odnoszących się do takich osobowych istot nadnaturalnych, jak: Istota Najwyższa, bóstwa, duchy i duchy przodków. Magia nigdy nie była pierwotną i jedyną formą świadomości ludzkiej ani nie istniała tzw. kultura magiczna będąca pierwszym stadium rozwoju kultury człowieka pierwotnego. Wśród etnologów polskich Michał Buchowski w sposób szczególny zajmuje się myśleniem magicznym i kulturą magiczną. Z perspektywy teoretycznej traktuje on magię jako typ kultury, a kulturę chronologicznie dzieli na trzy typy: magiczny, religijny i nowożytnoeuropejski. Według niego kultura ludów pierwotnych ma charakter magiczny, a magia u tych ludów „była pierwotną i jedyną formą świadomości ludzkiej”⁴³. Ze stwierdzeniem tym nie zgadza się wielu etnologów oraz antropologów społecznych czy kulturowych, którzy prowadzili badania nad religią ludów niepiśmiennych. Już E. B. Tylor twierdził, że magia u ludów pierwotnych zawsze występuje łącznie z religią⁴⁴. Etnolodzy i religioznawcy o orientacji symbolicznej i kognitywnej traktują magię i religię jako dziedziny komplementarne, powiązane ze sobą w danej kulturze. Wierzenia i praktyki magiczne występują obok wierzeń i praktyk religijnych w różnym stopniu intensywności we wszystkich znanych kulturach

⁴² E. E. Evans-Pritchard. *Witchcraft, Oracle and Magic among the Azande*. 4th reprint. Oxford 1965 s. 423, 427 n., 435, 441, 444-446, 449, 466-468, 475, 512. Zob. też H. Ziemoń. *Evans-Pritchard Edward Evan*. W: *Encyklopedia Katolicka*. T. 4 kol. 1364.

⁴³ M. Buchowski. *Magia. Jej funkcje i struktura*. Poznań 1986 s. 68. Zob. również tamże s. 73, 96 n., 112-128; tenże. *Racjonalność translacja interpretacja* s. 74-100; tenże. *Magia i rytuał*. Warszawa 1993 s. 8-17, 23-26, 29-31, 55 n.

⁴⁴ Zob. Buchowski. *Magia. Jej funkcje i struktura* s. 9.

tradycyjnych. W sytuacjach zagrożenia i ryzyka mogą być spełniane w nowoczesnych cywilizacjach, a ich celem jest m.in. zmniejszenie niepewności i niepokoju oraz osiągnięcie szczęścia, powodzenia, a także pewnego porządku i ładu⁴⁵.

II. POJĘCIE I INTERPRETACJA CZAROWNICTWA

Czarownictwo, czyli czary, to czynności i praktyki zmierzające do sprowadzenia zła na jednostki lub grupy społeczne. Opierają się na przekonaniu o możliwości podporządkowania sobie przez człowieka pewnych tajemnych mocy, pewnych duchów zmarłych, innych podrzędnych duchów i demonów oraz wykorzystania ich do działalności szkodliwej dla człowieka. W chrześcijańskich wierzeniach ludowych przyjmowano, że zdolność czarowania nabywa się przez podpisanie umowy z szatanem.

W terminologii potocznej, nienaukowej czary odpowiadają tzw. magii czarnej, czyli złej, a przeciwstawiają się magii białej, która ma na celu dobro jednostki i społeczności. Dokładne rozgraniczenie między czarownictwem i magią nie zawsze jest możliwe, ponieważ czynności magiczne o charakterze ochronnym mogą być negatywne w skutkach, np. używanie pewnych substancji apotropaicznych, czyli chroniących rzekomo własność, a równocześnie powodujących śmierć złodzieja. Wykrywacz i odczyniacz uroków, który uwalnia człowieka od działania czarów, może używać tej samej siły co czarownik, ale stosuje ją dla dobrych celów. W tym kontekście widoczna jest dwuznaczność koncepcji czarownictwa. Siła, która zwykle służy do wyrządzenia krzywdy innym, może jednocześnie przyczyniać się do sukcesów jej posiadacza, np. w sferze politycznej czy gospodarczej. W Afryce każdy człowiek bogaty lub osiągnięty sukcesy w polityce może być łatwo posądzony o czarownictwo⁴⁶.

⁴⁵ U. B i a n c h i. *The History of Religions*. Leiden 1975 s. 46 n.; E. J. S h a r p e. *Comparative Religion. A History*. London 1975 s. 92 n., G. W i d e n g r e n. *Fenomenologia religii*. Tł. J. Biątek. Kraków 2008 s. 20; Z i m o Ń. *Magizm* kol. 803 n.; H i l l. *Magic in Primitive Societies* s. 92; G ä c h t e r, Q u a c k. *Symbole, Magie* s. 527 n.; S t e v e n s Jr. *Magic* s. 723, 726; B u c h o w s k i. *Magia. Jej funkcje i struktura* s. 107-111.

⁴⁶ E v a n s - P r t i c h a r d. *Witchcraft, Oracles and Magic* s. 387-389; t e n ż e. *Sorcery and Native Opinion*. „Africa” 4:1931 s. 32. Zob. również M. F o r t e s, G. D i e t e r l e n. *The Seminar: General Review of the Discussions*. W: M. F o r t e s, G. D i e t e r l e n. *African Systems of Thought. Studies Presented and Discussed at the Third International African Seminar in Salisbury, December 1960*. London 1965 s. 22; M. M a r w i c k. *Sorcery in Its Social Setting. A Study of the Northern Rhodesian Cewa*. 1st reprint. Manchester

Opierając się na wynikach dwudziestomiesięcznych, intensywnych badań terenowych u ludu Azande w południowym Sudanie, E. E. Evans-Pritchard wprowadził do literatury antropologicznej/etnologicznej dwa następujące typy czarownictwa:

1) **czarownictwo nabyte (wyuczone)**, czyli zła magia – w języku angielskim *sorcery*, w języku azande *gbegbere*) – jeśli wyuczony czarownik lub czarownica (*ira ngua*) świadomie wyrządza krzywdę, używając pewnych substancji lub przedmiotów i za pomocą zaklęć czy nawet samego życzenia czyni je szkodliwymi dla człowieka; jest to więc świadome stosowanie złych, czyli czarowniczych preparatów składających się z materialnych substancji oraz specjalnych, wypracowanych technik, rytów, czynności i zabiegów sprządzających zło;

2) **czarownictwo wrodzone**, czyli **wiedźmostwo** (w języku angielskim *witchcraft*, w języku azande *mangu*) – jeśli wiedźmin lub wiedźma (*ira mangu*) na podstawie psychicznej mocy odziedziczonej po rodzicu tej samej płci działają z wewnętrznej potrzeby czynienia zła bez używania zaklęcia, specjalnych preparatów i rytów; czarów można używać do szkodenia innym świadomie lub często nieświadomie przez wysłanie lub uaktywnienie czarowniczej substancji, która może zostać odkryta w ciele dopiero po śmierci wiedźmina lub wiedźmy w czasie autopsji.

Azandowie uważają oba rodzaje czarownictwa za zło. Dobra magia jest przeciwieństwem czarownictwa nabytego i wrodzonego. Posiadanie złych preparatów (*bad medicines* w terminologii Evansa-Pritcharda) jest uważane za przestępstwo, dlatego ich przechowywanie i używanie jest trzymane w tajemnicy. Czarownictwo nabyte jest sprawowane przez mężczyzn w starszym lub średnim wieku. Za preparaty czarownicze trzeba płacić. Azandowie wierzą w mistyczną, tajemną moc tych preparatów, które powodują zamierzone, złe cele⁴⁷. Wierzą też, że czarownictwo wrodzone polega na istnieniu pewnej

1970 s. 69; C. F. F i s l y, P. G e s c h i e r e. *Sorcery, Witchcraft and Accumulation. Regional Variations in South and West Cameroon*. „Critique of Anthropology” 11:1991 s. 251 n.; J. J. P a w l i k. *Pochodzenie zła w afrykańskiej tradycji religijnej*. „Forum Teologiczne” 2:2001 s. 187 n.

⁴⁷ E v a n s - P r i t c h a r d. *Witchcraft, Oracles and Magic* s. 8-12, 387 n., 391, 405 n., 424, 427 n., 440 n., 515; t e n ż e. *Sorcery and Native Opinion* s. 26-28, 34. Zob. także F o r t e s, D i e t e r l e n. *The Seminar* s. 22-24; M. G. M a r w i c k. *African Witchcraft*. W: *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 15. Ed. M. Eliade. New York 1987 s. 423, 425 n.; M. D o u g l a s. *Witch Beliefs in Central Africa*. „Africa” 37:1967 s. 72 n.; A. de Waal M a l e f i j t. *Religion and Culture An Introduction to Anthropology of Religion*. New York 1968 s. 271 n., 274 n.; F. B o w i e. *Antropologia religii*. Wprowadzenie. Tł. K. Pawluś. Kraków 2008 s. 220.

substancji w ciele wiedźmina lub wiedźmy, np. koło lub w żołądku, woreczku żółciowym, w wyrostu robaczkowym. Opisując tę substancję, Azandowie określają ją jako „czarną, owalną spuchlizną lub narośl w formie woreczka, w którym czasami znajdują się małe przedmioty”⁴⁸. Czarownictwo wrodzone jest dziedziczne, przekazywane z rodziców na dzieci obojga płci. Działanie tego czarownictwa, zwane duszą czarownictwa (*mbisimo mangu*), ma charakter przestrzenny. Wiedźmin lub wiedźma mogą przebywać w chacie i równocześnie szkodzić komuś na odległość. Po śmierci stają się oni złymi duchami (*agirisa*). W przeciwieństwie do czarownictwa nabytego, czarownictwo wrodzone – według Evansa-Pritcharda – nie jest obiektywną, realną rzeczywistością⁴⁹. Ten rodzaj czarownictwa stanowi integralną część codziennego życia Azandów, jest idiomem wyjaśniającym nieszczęścia, choroby i przypadki śmierci, choć nie jest jedyną przyczyną każdego nieszczęścia i śmierci. Czarownictwo wrodzone rządzi się własną logiką i nie wyklucza przyczyn naturalnych. Oskarżenie o czarownictwo wrodzone jest społecznie kontrolowane. Przeżywane nieszczęścia z powodu tego typu czarownictwa przypisuje się swoim nieprzyjaciołom, a więc oskarżenie o czary wynika z wrogich relacji międzyludzkich. Osoby, które nie przestrzegają zasad poprawnego zachowania społecznego i obowiązujących norm moralnych, są najczęściej oskarżane o czary⁵⁰.

Z tymi dwoma typami czarownictwa związany jest pewien zorganizowany system wierzeniowy, pełniący funkcje kontrolne za pomocą wróżb i magii. Wyrocznia (*soroka*) pozwala przewidzieć przyszłe niebezpieczeństwa spowodowane czarownictwem i zmienić je, zanim się zrealizują. Natomiast zabiegi magii pozytywnej (*ngua*) służą do zneutralizowania i zniszczenia działania czarów *mangu*. Wykrywacz i odczyniacz czarów (*witch-doctor* w terminologii Evans-Pritcharda) jest zarówno wróżbitą, jak i magiem. Jako wróżbita ujawnia on wiedźmina czy wiedźmę, a jako mag (*magician*) udaremnia i unieszkodliwia ich złą działalność. Bardzo rzadko kobieta pełni funkcję wykrywacza czarów. Werdykt wykrywacza czarów opiera się na wiedzy o lokalnych skandalach, nieporozumieniach i nienawiści między mieszkańcami wioski.

⁴⁸ Evans - Pritchard. *Witchcraft, Oracles and Magic* s. 22.

⁴⁹ Tamże s. 21-24, 30 n., 63; t e n ż e. *Sorcery and Native Opinion* s. 26-28; t e n ż e. *Witchcraft*. „Africa” 8:1935 s. 417 n., 421. Zob także. M. G l u c k m a n. *The Logic of African Science and Witchcraft. An Appreciation of Evans-Pritchard's „Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande” of the Sudan*. „The Rhodes-Livingstone Journal” 1:1944 s. 67.

⁵⁰ Evans - Pritchard. *Witchcraft, Oracles and Magic* s. 63-65, 68, 72-74, 77-80, 106, 109, 146.

Jego sukces wynika z tego, że ujawnia on to, czego chce klient, żeby on ujawnił oraz z uprzejmego i taktownego traktowania klienta. W czasie seansu wykrywacz czarów nikogo nie oskarża o czary wprost, a mimo to uczestnicy seansu wiedzą, o jaką osobę chodzi⁵¹. Wykrywacz czarów, specjalizujący się w wróżbiarstwie i leczeniu, jest równocześnie znanym magiem w innych dziedzinach i posiada różne rodzaje preparatów magicznych i wyrocznie (np. preparaty mściwe, zwane *bagbuduma* oraz wyrocznia trucizny – zwana *benge*, wyrocznia termitów – *dakpa*, wyrocznia deski służąca do wróżenia – *iwa*). Wyróżnia się on od innych współplemieńców znacznie większym zakresem wiedzy, intelektualną ciekawością, większymi ambicjami i znajomością zwyczajów plemiennych, Jego osobowość cechuje się odpowiednim zachowaniem w relacjach międzyludzkich, taktem, odwagą, znajomością psychiki ludzkiej oraz bystrością i lotnością umysłu. Jest on powszechnie znaną i szanowaną osobistością⁵².

Evans-Pritchard pokazał, że czary, ich wykrywanie i techniki wróżebne oraz magia mają u Azandów określone funkcje społeczno-polityczne, podtrzymujące autorytet i władzę oraz regulujące więzi społeczne. Jego zdaniem te na pozór niezrozumiałe i nielogiczne wierzenia stanowią współzależne i integralne części całości oraz są zgodne z doświadczeniem życiowym tradycyjnej społeczności plemiennej. Według Evansa-Pritcharda przemyślenia Azandów z ich punktu widzenia jawią się jako logiczne i racjonalne, choć są błędne z punktu widzenia europejskiego, czyli naukowego rozumowania. Wyjaśniają one przyczynowo i moralnie nieszczęścia, choroby i śmierć⁵³.

W polskiej i słowiańskiej tradycji językowej trudno znaleźć terminy jednoznacznie oddające sens obydwu typów czarownictwa. W obrębie tradycyjnych społeczności wiejskich wyodrębniano nieraz osoby posiadające wrodzoną moc czarowniczą, którym przypisywano np. uroczne oczy czy złe spojrzenie (*evil*

⁵¹ Tamże s. 148 n., 155, 170, 173-175, 540-541.

⁵² Tamże s. 251-257; t e n ż e. *Sorcery and Native Opinion* s. 18, 31 n., 35; t e n ż e. *Oracle-Magic of the Azande* „Sudan Notes and Records” 11:1928 s. 1-53. Zob. też P. G e s c h i e r e. *Witchcraft and Sorcery*. W: *Encyclopedia of Africa South of the Sahara*. Vol. 4. Ed. J. Middleton. New York 1997 s. 376.

⁵³ E v a n s - P r i t c h a r d. *Witchcraft, Oracles and Magic* s. 257, 387, 475-478, 499-510, 512, 540-544; t e n ż e. *Witchcraft* s. 418, 422; t e n ż e. *Sorcery and Native Opinion* s. 53. Zob. również M. D o u g l a s. *Thirty Years after Witchcraft, Oracles and Magic*. W: *Witchcraft Confessions and Accusations*. Ed. M. Douglas. London 1970 s. XIV-XVIII; Z i m o Ń. *Evans-Pritchard* kol. 1364; F o r t e s, D i e t e r l e n. *The Seminar* s. 25 n.; B o w i e. *Antropologia religii* s. 223 n.

eye)⁵⁴ i niezależne nawet od ich woli uruchomienie sił szkodliwych (czarownictwo wrodzone) od jednostek celowo wykonujących określone czynności czarownicze i w ten sposób powodujące złe działania (czarownictwo nabyte).

Wiara w czary występuje w mniejszym lub większym zasięgu we wszystkich religiach pozachrześcijańskich, a jako jeden ze składników również na marginesie chrześcijańskich wierzeń ludowych. U ludu Njajusa z Tanzanii również występują podobne dwa typy czarownictwa: czarownictwo wrodzone (*ubulosi*), polegające na szkodzeniu innym za pomocą wrodzonej mocy mistycznej i czarownictwo nabyte, sprowadzające zło za pomocą specjalnych preparatów (*ubotege*). Czarownictwo wrodzone (*witchcraft*) występuje w tradycyjnych społecznościach afrykańskich o wiele rzadziej niż czarownictwo nabyte (*sorcery*). Na przykład u Konkombów i wielu ludów afrykańskich znane jest tylko czarownictwo nabyte. Dlatego podział czarownictwa w ujęciu Evansa-Pritcharda nie ma zastowania uniwersalnego i często nie znajduje potwierdzenia w wynikach badań antropologicznych w Afryce, na co zwrócili uwagę George W. B. Huntingford, Victor W. Turner, Max Marwick i Peter Geschiere⁵⁵. Przekonanie o możliwości czarów i lęk przed nimi są bardziej rozpowszechnione niż ich wykonanie.

Obrzędy i praktyki sprowadzające czary polegają na stosowaniu ściśle określonych środków i przedmiotów (np. zwierciadło, księga, różdżka, kawałki drewna z trumny, popiół, sznur z szubienicy), któremu towarzyszą gesty oraz odpowiednie słowa i formuły, zwane zaklęciami. W skład tych obrzędów i praktyk wchodzi również przygotowanie preparatów czarowniczych, często w ściśle określonych okolicznościach, np. zbieranie i gotowanie ziół w noc świętojańską. Obrzędy i praktyki czarownicze przeprowadza się w sposób tajemny i w trudno dostępnych miejscach: w uroczyskach leśnych, w grotach i ciemnych szałasach. W krajach cywilizowanych miejscem czarów są cmentarze, rozstajne drogi, miejsca straceń, wrzosowiska, mokradła, różne góry,

⁵⁴ Terminy „uroczne oko” lub „złe spojrzenie” wydają mi się bardziej odpowiednie niż „złe oko”, będące dosłownym tłumaczeniem wyrazu angielskiego *evil eye*. Uroczne oko można wyprowadzić od słowa urok, czyli czary, stąd rzucanie uroku lub czarów wzrokiem. Zob. słowo *Urok*. W: J. K a r ł o w i c z, A. K r y Ń s k i, W. N i e d ź w i e c k i. *Słownik języka polskiego*. T. 7. Warszawa 1953 s. 351.

⁵⁵ G. W. B. H u n t i n f o r d. *Nandi Witchcraft*. W: *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. Eds. J. Middleton, E. H. Winter. 2nd impression. London 1964² s. 175; V. T u r n e r. *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca 1986⁷ s. 118-120, 124-126; M a r w i c k. *Sorcery in Its Social Setting* s. 69, 81-83, 281; G e s c h i e r e. *Witchcraft and Sorcery* s. 377; t e n Ź e. *The Modernity of Witchcraft. Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville 1997 s. 225. Zob. również L. M a i r. *Witchcraft*. London 1969 s. 21-24.

zwane babie czy łyse. Najodpowiedniejszą porą jest noc, szczególnie północ (w tym czasie też odbywają się sabaty wiedźm i czarowników, to jest tańce, uczty i orgie z udziałem diabłów)⁵⁶. U ludu Cewa z Zambii spotkaniem tym przewodniczy naczelnik wioski, który też jest wiedźminem. W Afryce czarownicy i wiedźmy atakują raczej sąsiadów i krewnych niż ludzi niespokrewnionych i mieszkających w dalszej odległości⁵⁷.

Zdolność czynienia czarów przypisuje się jednostkom społecznym, nie-lubianym, które zwykło się nazywać czarownicami, czarownicami, wiedźminami, wiedźmami, czarnoksiężnikami, guślarzami, zaklinaczami. Czarownik i wiedźmin oraz czarownica i wiedźma wyróżniają się w swoim otoczeniu większą pobudliwością, nerwowością i skłonnością do podnieceń, często również wadami cielesnymi (np. garbem, jednym okiem lub odrażającym wyglądem), czyli cechami, które wyobcowują go lub ją z danej grupy społecznej. W wyobraźni ludowej dodawano im wiele innych, nieprawdopodobnych właściwości, jak zdolność lewitacji i bilokacji oraz metamorfozy w zwierzęta, np. psa, wilczycę, sowę, ropuchę. Czarownicami i wiedźmami mogą być mężczyźni i kobiety, choć u wielu ludów większe uzdolnienia i skłonności czarownicze odnotowano u kobiet, czego wyrazem było sądzenie czarownic. U wielu ludów afrykańskich kobiety, zwłaszcza starsze, są częściej oskarżane o czary. W mitach mówiących o pochodzeniu rolę wiodącą pełnią kobiety⁵⁸. Fakt, że u pewnych ludów afrykańskich za wiedźmy uważane są w większości kobiety, niektórzy badacze tłumaczą ich reakcją na tradycyjną dominację mężczyzn czy też ich pochodzeniem z innej grupy etnicznej. U ludów Karanga, Szona, Ndebele (Zimbabwe), Pondo, Kosa, Lowedu, Zulu (Afryka Południowa) Gisu (Uganda) oraz innych ludów afrykańskich poza obcymi oskarżane o czary są żony, które pochodzą z innych rodów i dlatego uważa się, że starają się one bardziej o dobro własne i dzieci niż męża i jego krewnych⁵⁹. U Azandów wiedźminami i wiedźmami są mężczyźni i kobiety,

⁵⁶ Fortes, Dieterlen. *The Seminar* s. 26 n.

⁵⁷ Marwick. *African Witchcraft* s. 424. Zob. Geschiere. *Witchcraft and Sorcery* s. 376; M. Wilson. *Witch Beliefs and Social Structure*. „The American Journal of Sociology” 56:1951 s. 309.

⁵⁸ F. M. Mbon. *Women in African Traditional Religion*. W: *Women in the World's Religions. Past and Present*. Ed. U. King. New York 1987 s. 13; G. Parrinder. *Witchcraft: European and African*. 2nd edition. London 1963 s. 138 n., 191 n.; Marwick. *African Witchcraft* s. 424; Geschiere. *Witchcraft and Sorcery* s. 378; H. Zimoń. *Kobiety w tradycyjnych religiach afrykańskich*. „Roczniki Teologiczne” 47:2000 z. 9 s. 135-137.

⁵⁹ S. M. Aquina. *A Sociological Interpretation of Sorcery and Witchcraft Beliefs*

przy czym wiedźmin przekazuje swą moc (*mangu*) synom, a wiedźma – tylko córkom. Mężczyzna może być zauroczony przez mężczyzn i kobiety, a kobiety tylko przez kobiety. Kobiety są też rzadko wykrywaczami czarów, które diagnozują i zdejmują czary za pomocą preparatów, praktyk leczniczych i tańców. U ludu Njajusa (Tanzania) dzieci obojga płci mogą dziedziczyć czary od ojca lub matki i z konieczności dziedziczą, jeżeli rodzice są wiedźminem i wiedźmą⁶⁰.

Oskarżenia o czary mogły mieć istotne konsekwencje w życiu społeczeństw i jednostek. Chociaż prawie zawsze były równoznaczne z potencjalnymi represjami, nigdy jednak nie działały automatycznie, gdyż w każdym społeczeństwie istniały sposoby unikania i negocjowania tych oskarżeń. Wielu antropologów anglosaskich uważa, że czarownictwo funkcjonuje w niektórych społeczeństwach jako system regulujący wewnątrzgrupowe relacje, prawne i moralne normy oraz utrzymujący grupową równowagę. Przedstawiciele tzw. szkoły z Manchesteru (Clyde Mitchell, Max G. Marwick, Victor W. Turner) uważali, że czarownictwo utrzymuje długofalową, dynamiczną równowagę i przypisywali mu rolę pozytywnego czynnika mobilizującego do cyklicznych zmian w systemie. E. Ardener wiąże oskarżenia o czary z ekonomicznymi okresami dobrobytu i kryzysu. Wzrost oskarżeń czarowniczych bywa też interpretowany przez Philipa Mayera jako symptom społeczeństwa „chorego”, przechodzącego okresy gwałtownych zmian, podczas gdy w społeczeństwach stabilnych miało on być społecznie użyteczne⁶¹.

among the Karanga. „Nada” 19:1968 nr 5 s. 48, 51 n.; J. M i d d l e t o n, E. H. W i n t e r. *Introduction*. W: *Witchcraft and Sorcery in East Africa* s. 14; Z i m o ń. *Kobiety w tradycyjnych religiach afrykańskich* s. 136 n. i przyp. 54.

⁶⁰ E v a n s - P r i t c h a r d. *Witchcraft, Oracles and Magic* s. 31, 155 n.; M. W i l s o n. *Good Company. A Study of Nyakyusa Age-Villages*. 2nd edition. Boston 1963 s. 91. O dziedziczeniu czarów u innych ludów afrykańskich zob. Z i m o ń. *Kobiety w tradycyjnych religiach afrykańskich* s. 137 n.

⁶¹ M. G. M a r w i c k. *Some Problems in the Sociology of Sorcery and Witchcraft*. W: F o r t e s, D i e t e r l e n. *African Systems of Thought* s. 171 n., 177 n., 182-184; t e n ż e. *African Witchcraft* s. 424; t e n ż e. *The Social Context of Cewa Witch Beliefs*. „Africa” 22:1952 s. 120-135; D o u g l a s. *Witch Beliefs in Central Africa* s. 74; M. R o w l a n d s, J.-P. W a r n i e r. *Sorcery, Power and the Modern State in Cameroon*. „Man” 23:1988 s. 121; G e s c h i e r e. *Witchcraft and Sorcery* s. 377; t e n ż e. *The Modernity of Witchcraft* s. 12, 218, 221; S. F. N a d e l. *Witchcraft in Four African Societies. An Essay of Comparison*. „American Anthropologist” 54:1952 s. 29; D o u g l a s. *Thirty Years after Witchcraft* s. XVIII-XX; de Waal M a l e f i j t. *Religion and Culture* s. 274, 281, 284; B o w i e. *Antropologia religii* s. 226-228; P. Z a c h r i s s o n. *Witchcraft and Witchcraft Cleaning in Southern Zimbabwe*. „Anthropos” 102:2007 s. 33, 36-38, 41-44; J. J. P a w l i k. *Czarownictwo w Afryce i jego współczesne interpretacje*. „Afryka” 2000 nr 11 s. 21 n., 23-26.

W analizach funkcjonalnych starano się określić praktyczne i społeczne implikacje czarownictwa oraz zdefiniować zakres tzw. funkcji szczegółowych, jakie pełni ono w danej grupie, a mianowicie funkcje filozoficzne, czyli poznawcze, psychologiczne, np. rozładowanie napięć, kanalizacja agresji, emocjonalne rozstrzyganie sporów bez naruszenia związków społecznych, werbalizacja niepokoju, a także funkcje prawne i polityczne. Wiara w czary w społeczeństwach plemiennych wyjaśnia i podaje przyczyny chorób, śmierci oraz innych niewytłumaczalnych nieszczęść. Zmusza też do poszanowania obowiązujących wartości oraz norm moralnych i społecznych, przeciwdziałając niewłaściwemu postępowaniu z obawy przed posądzeniem o przynależność do czarowników i czarownic oraz wiedźminów i wiedźm, a także czynnego uprawiania czarów. Ponadto czarownictwo ułatwia zerwanie zbyt bliskich i uciążliwych kontaktów z niektórymi osobami, stwarza okazję oczyszczenia z jednostek aspołecznych, daje możliwość uzewnętrznienia protestu, uczuć nienawiści, agresji oraz służy rozładowaniu indywidualnych i zbiorowych frustracji. Należy również pamiętać o tym, że oskarżenia o czary mogą też zaostrić uczucia nienawiści i agresji. Wspomniane funkcje tłumaczą fakt przetrwania czarownictwa u wielu ludów mimo przemian kulturowych i cywilizacyjnych⁶². Ponieważ czarownika i wiedźmina oraz czarownicę i wiedźmę uważano za osobę złą i znieawidzoną, często o czarownictwo nabyte i wiedźmostwo oskarżano nieprzyjaciół, rywali, nielubianych krewnych i powinowatych oraz ludzi niewygodnych. Liczba oskarżeń wzrastała w sytuacji napięć, konfliktów i dysharmonii społecznej. Osoba posądzana o czary bywała zabijana lub wypędzana.

W dobie współczesnych przemian czarownictwo łączone jest w Afryce z zazdrością, ukrytą agresją, wygórowanymi ambicjami, nierównością społeczną i ekonomiczną oraz pragnieniem władzy. Wzbogacone nowe elity polityczne boją się czarownictwa, a równocześnie używają go w dyskursie politycznym zarówno do obrony swych bogactw, jak i do legitymizacji władzy politycznej i wynikających z niej nierówności ekonomicznych i społecznych. W praktyki czarownicze mniej zaangażowane są obecnie kobiety, co tłumaczy

⁶² Fortes, Dieterlen. *The Seminar* s. 25 n.; de Waal Malefijt. *Religion and Culture* s. 273, 289; M. G. Marwick. *Some Problems in the Sociology of Sorcery* s. 171 n., 182, 184; Geschiere. *The Modernity of Witchcraft* s. 219, 221, 223; Pawlik. *Czarownictwo w Afryce* s. 25 n., 31-34; tenże. *Czarownictwo w dyskursie politycznym współczesnych państw afrykańskich*. W: *Plemię, państwo, demokracja. Uwarunkowania kultury politycznej w krajach pozaeuropejskich*. Red. R. Vorbrich. Poznań 2007 s. 195-209.

się większym udziałem mężczyzn we współczesnym życiu politycznym i ekonomicznym⁶³. Z jednej strony niektórzy afrykańscy podkreślają wzrost praktyk czarowniczych w środowiskach wiejskich, a nawet i w miastach (np. Winneba w południowej Ghanie) oraz wzmożoną działalność ruchów i kultów antyczarowniczych w różnych regionach i krajach Czarnej Afryki⁶⁴. Z drugiej strony zwraca się też uwagę na fakt, że modernizacja i związana z nią sekularyzacja przyczyniają się powoli, zwłaszcza w środowiskach miejskich, do zmniejszania oskarżeń o czary oraz szukania wyjaśnień niepowodzeń i nieszczęść w mniejszym stopniu w wierzeniach czarowniczych⁶⁵.

Osiągnięcia etnologii wykorzystywano w próbach interpretowania czarownictwa w dziejach nowożytnych społeczeństw europejskich. Procesy czarownic, których szczególne nasilenie przypadało na czas reformacji i kontrreformacji, stanowią istotny argument na rzecz tezy o wzroście oskarżeń o czary w okresach społecznych napięć i konfliktów. Oskarżenia te uznaje się czasem za przejaw ścierania się dwóch ideologii: zanikającego światopoglądu magicznego oraz ugruntowującego się ostatecznie światopoglądu chrześcijańskiego. Niektórzy autorzy usiłują zaprzeczyć powyższemu hipotezom, wskazując na zjawiska gwałtownych przemian i antagonizmów społecznych w epokach, w których nie występowały oskarżenia o czary (np. rewolucja przemysłowa). Argumentacja ta jednak nie uwzględnia zaniku światopoglądu, jaki leżał u podstaw instytucji czarownictwa. Była ona tylko w określonych kontekstach społeczno-historycznych swoistym pośrednikiem w konfliktach społecznych. Z powyższych rozwa-

⁶³ G e s c h i e r e. *Witchcraft and Sorcery* s. 376, 378; t e n ż e. *The Modernity of Witchcraft* s. 1-9, 15-17, 23-25, 217-219, 221, 228, 278 n., 281.

⁶⁴ Zob. M. J. S w a r t z. *Modern Conditions and Witchcraft/Sorcery Accusations*. W: *Witchcraft and Sorcery. Selected Readings*. Ed. M. Marwick. 2nd ed. (reprinted). Harmondsworth 1986 s. 392 n.; R. W. W y l l i e. *Introspective Witchcraft among the Effutu of Southern Ghana*. „Man” 8:1973 s. 76; Z i m o Ń. *Afrykańskie rytuały agrarne* s. 49, 66; T. C. M c C a s k i e. *Anti-Witchcraft Cults in Asante. An Essay in the Social History of an African People*. „History in Africa” 8:1981 s. 125, 137; J. G o o d y. *Anomie in Ashanti?* „Africa” 27:1957 s. 356-363; M. G. M a r w i c k. *Another Modern Anti-Witchcraft Movement in East Central Africa*. „Africa” 20:1950 s. 100-112; G e s c h i e r e. *Witchcraft and Sorcery* s. 377-381; t e n ż e. *The Modernity of Witchcraft* s. 4-9, 11, 21, 24, 215 n., 219 n., 226 n.; R. G. W i l l i s. *Camcape. An Anti-Sorcery Movement in South-West Tanzania*. „Africa” 38:1968 s. 1-15; P a w l i k. *Czarownictwo w Afryce* s. 26-28.

⁶⁵ M a r w i c k. *African Witchcraft* s. 427; t e n ż e. *The Decline of Witch Beliefs in Differentiated Societies*. W: T e n ż e (ed.). *Witchcraft and Sorcery* s. 379-381; t e n ż e. *Sorcery in Its Social Setting* s. 295; M i t c h e l l. *The Meaning in Misfortune in Urban Africans*. W: F o r t e s, D i e t e r l e n. *African System of Thought* s. 201 n.; G l u c k m a n. *The Logic of African Science and Witchcraft* s. 71; S w a r t z. *Modern Conditions* s. 393; W y l l i e. *Introspective Witchcraft* s. 78.

zań wynika, że zjawisko czarownictwa, występujące w rzeczywistości społecznej wielu kultur, znalazło bogate rozwinięcie teoretyczne w literaturze etnologicznej, urastając do rangi specyficznej instytucji społecznej oraz systemu myślowego i składnika ogólnohistorycznych wyjaśnień⁶⁶.

*

Przemiotem artykułu była refleksja terminologiczna nad definicją, treścią, różnicą i interpretacją magii oraz czarownictwa w świetle badań antropologów/etnologów i religioznawców od drugiej połowy XIX wieku do czasów współczesnych. Zasadniczym kryterium rozróżnienia religii i magii jest odniesienie człowieka do mocy i istot nadnaturalnych. Praktyki magiczne są społecznie aprobowane i mają na celu dobro jednostki lub grupy społecznej. W życiu ludów pierwotnych religia i magia łączą się i dlatego mówi się o religijno-magicznym charakterze ich wierzeń, rytuałów i zachowań. Współcześni etnologowie i religioznawcy o orientacji symbolicznej i kognitywnej traktują magię i religię jako dziedziny komplementarne i ściśle powiązane ze sobą w kulturach ludów niepiśmiennych.

Magię należy odróżnić od czarownictwa, którego celem jest sprowadzenie zła na człowieka lub społeczność. E. E. Evans-Pritchard wyróżnił u ludu Azande (południowy Sudan) dwa typy czarownictwa: czarownictwo nabyte (*sorcery*) – polegające na tym, że czarownik lub czarownica świadomie stosuje preparaty, zaklęcia i rytury zmierzające do sprowadzenia zła oraz czarownictwo wrodzone, czyli wiedźmostwo (*witchcraft*), w którym wiedźmin lub wiedźma na podstawie odziedziczonej psychicznej mocy nieświadomie szkodzi innym przez wysłanie lub uaktywnienie pewnej substancji. Podział ten nie ma w Afryce zastosowania uniwersalnego, gdyż czarownictwo wrodzone występuje u ludów afrykańskich o wiele rzadziej niż czarownictwo nabyte. Wiara w czary pełni funkcje poznawcze, psychologiczne, społeczne, polityczne i prawne. W dobie współczesnych przemian czarownictwo łączone jest

⁶⁶ R. H. L o w i e. *Primitive Religion*. 3rd edition. New York 1952 s. 37-40; de Waal M a l e f i j t. *Religion and Culture* s. 289; J. B. R u s s e l l. *Concepts of Witchcraft*. W: *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 15 s. 419-421; K. T h o m a s. *The Relevance of Social Anthropology to the Historical Study of English Witchcraft*. W: *Witchcraft Confessions and Accusations*. Ed. Douglas s. 47-79; R. A u s t e n. *The Moral Economy of Witchcraft*. W: *Modernity and Its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Eds. J. Comaroff, J. Comaroff. Chicago 1993 s. 89-110; B u c h o w s k i. *Magia. Jej funkcje i struktura* s. 80 n.

u ludów afrykańskich z zazdrością, ukrytą agresją, nierównością społeczną i ekonomiczną oraz pragnieniem władzy. Afrykaniści podkreślają wzrost praktyk czarowniczych i wzmożoną działalność ruchów antyczarowniczych. Zwracają również uwagę na fakt, że modernizacja i związana z nią sekularyzacja powoduje zmniejszenie zainteresowania wyjaśnieniem niepowodzeń i nieszczyć w wierzeniach czarowniczych.

BIBLIOGRAFIA

- A q u i n a M.: A Sociological Interpretation of Sorcery and Witchcraft Beliefs among the Karanga. „Nada” 19:1968 nr 5 s. 47-53.
- A u s t i n R.: The Moral Economy of Witchcraft. W: *Modernity and Its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Eds. J. Comaroff, J. Comaroff. Chicago: University of Chicago Press 1993 s. 129-166.
- B i a n c h i U.: *The History of Religions*. Leiden: E. J. Brill 1975.
- B o w i e F.: *Antropologia religii. Wprowadzenie*. Tł. K. Pawluś. Kraków: Wydawnictwo UJ 2008.
- B u c h o w s k i M.: *Magia*. W: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Red. Z. Staszczak. Warszawa–Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1987 s. 218-222.
- *Magia i rytuał*. Warszawa: Instytut Kultury 1993.
- *Magia. Jej funkcje i struktura*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 1986.
- *Racjonalność translacja interpretacji. O badaniu myślenia magicznego w antropologii i filozofii brytyjskiej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 1990.
- C h o d z i d ł o T., Z i m o Ń H.: *Dynamizm*. W: *Encyklopedia Katolicka*. T. 4. Red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz. Lublin: TN KUL 1983 s. 424-425.
- C o d r i n g t o n R. H.: *The Melanesians. Studies in Their Anthropology and Folklore*. Oxford: Clarendon Press 1891.
- C a s s i r e r E.: *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Tł. A. Staniewska. Warszawa: Czytelnik 1971.
- D o u g l a s M.: *Thirty Years after Witchcraft, Oracle and Magic*. W: *Witchcraft Confessions and Accusation*. London: Tavistock Publications 1970 s. XIII-XXXVIII.
- *Witch Beliefs in Central Africa*. „Africa” 37:1967 s. 72-80.
- D u r k h e i m E.: *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*. Tł. A. Zadrożyńska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1990.
- *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. 5th ed. Paris: Presses Universitaires de France 1968.
- E v a n s - P r i t c h a r d E. E.: *A History of Anthropological Thought*. London: Faber and Faber 1981.
- *Oracle-Magic of the Azande*. „Sudan Notes and Records” 11:1928 s. 1-53.
- *Sorcery and Native Opinion*. „Africa” 4:1931 s. 23-55.
- *The Intellectualist (English) Interpretation of Magic*. „Bulletin of the Faculty of Art” 1:1933 cz. 2 s. 282-311.
- *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press 1969.
- *Witchcraft*. „Africa” 8:1935 s. 417-422.

- Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. 5th ed. Oxford: Clarendon Press 1965.
- F i s l y C. F., G e s c h i e r e P.: Sorcery, Witchcraft and Accumulation. Regional Variations in South and West Cameroon. „Critique of Anthropology” 11:1991 s. 251-278.
- F o r t e s M., D i e t e r l e n G.: The Seminar: General Review of the Discussions. W: M. Fortes, G. Dieterlen. African Systems of Thought. Studied Presented and Discussed at the Third International African Seminar in Salisbury, December 1960. London: Oxford University Press 1965 s. 1-47.
- F r a z e r J. G.: The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. Vol. 1. London: Macmillan 1960.
- Złota gałąź. Tł. H. Krzeczkowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1979.
- G ä c h t e r O., Q u a c k A.: Symbole, Magie und Religion. „Anthropos” 84:1989 s. 521-529.
- G e s c h i e r e P.: The Modernity of Witchcraft. Politics and Occult in Postcolonial Africa. Charlottesville: University Press of Virginia 1997.
- Witchcraft and Sorcery. W: Encyclopedia of Africa South of the Sahara. Vol. 4. Ed. J. Middleton. New York: Charles Scribner’s Sons 1997 s. 376-381.
- G l u c k m a n M.: The Logic of African Science and Witchcraft. An Appreciation of Evans-Pritchard’s „Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande” of the Sudan. „The Rhodes-Livingstone Journal” 1:1944 s. 61-71.
- G o o d y J.: Anomie in Ashanti? „Africa” 27:1957 s. 356-363.
- G u t h r i e S.: A Cognitive Theory of Religion. „Current Anthropology” 21:1980 nr 2 s. 181-194.
- H i l l D. R.: Magic in Primitive Societies. W: Encyclopedia of Religion. Vol. 9. Ed. M. Eliade. New York: Macmillan Publishing Company 1987 s. 89-92.
- H u b e r t H., M a u s s M.: Esquisse d’une théorie générale de la magie. „L’Année sociologique” 7:1902-1903 s. 1-146.
- H u n t i n g f o r d G. W. B.: Nandi Witchcraft. W: Witchcraft and Sorcery in East Africa. Eds. J. Middleton, E. H. Winter. 2nd ed. London: Routledge and Kegan Paul 1964 s. 175-186.
- J e r z a k - G i e r s z e w s k a T.: Religia a magia. Klasyczne koncepcje antropologiczne. Poznań: Wydawnictwo Fundacja Humaniora 1995.
- K a r ł o w i c z J., K r y Ń s k i A., N i e d ź w i e c k i W.: Słownik języka polskiego. T. 7. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1953.
- L e h m a n n F. R.: Mana. Der Begriff des „außerordentlich Wirkungsvollen” bei Südseevölkern. Leipzig: Otto Spamer 1922.
- L é v i - S t r a u s s C.: La pensée sauvage. Paris: Plon 1962.
- Myśl nieoswojona. Tł. A. Zajaczkowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1969.
- L o w i e R. H.: Primitive Religion. 3rd edition. New York: Liveright Publishing Corporation 1952.
- L u t y Ń s k i J.: Sir James George Frazer i jego „Złota gałąź”. W: F. G. F r a z e r. Złota gałąź. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1979 s. 11-23.
- M a i r L.: Witchcraft. London: Weidenfeld and Nicolson 1969.
- M a l i n o w s k i B. K.: Magia, nauka i religia. W: Tenże. Szkice z teorii kultury. Tł. T. Święcka. Warszawa: Książka i Wiedza 1958 s. 391-466.
- Magic, Science and Religion and Other Essays. Garden City, NY: Doubleday and Company, Inc. 1954.
- The Role of Magic and Religion. W: Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach. 3rd edition. Eds. W. A. Lessa, E. Z. Vogt. New York: Harper and Row, Publishers 1972 s. 63-72.

- M a r w i c k M. G.: African Witchcraft. W: The Encyclopedia of Religion. Vol. 15. Ed. M. Eliade. New York: Macmillan Publishing Company 1967 s. 423-428.
- Another Anti-Witchcraft Movement in East Central Africa. „Africa” 20:1950 s. 100-112.
- Some Problems in the Sociology of Sorcery and Witchcraft. W: M. Fortes, G. Dieterlen. African Systems of Thought. Studies Presented and Discussed at the Third International African Seminar in Salisbury, December 1960. London: Oxford University Press 1965 s. 171-191.
- Sorcery in Its Social Setting. A Study of the Northern Rhodesia Cewa. 1st reprint. Manchester: Manchester University Press 1970.
- The Decline of Witch Beliefs in Differentiated Societies. W: Witchcraft and Sorcery. Selected Readings. Ed. M. G. Marwick. 2nd edition (reprinted). Harmondsworth: Penguin Books Ltd 1986 s. 379-382.
- The Social Context of Cewa Witch Beliefs. „Africa” 22:1952 s. 120-135.
- M a u s s M.: Sociologie et antropologie. Paris: Presses Universitaires de France 1968.
- Socjologia i antropologia. Tł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1973.
- M b o n F. M.: Women in African Traditional Religions. W: Women in the World's Religions, Past and Present. Ed. U. King. New York: Paragon House 1987 s. 7-23.
- M c C a s k i e Th. C.: Anti-Witchcraft Cults in Asante. An Essay in the Social History of an African People. „History in Africa” 8:1981 s. 125-154.
- M i d d l e t o n J.: Theories of Magic. W: The Encyclopedia of Religion. Vol. 9. Ed. M. Eliade. New York: Macmillan Publishing Company 1987 s. 82-89.
- M i d d l e t o n J., W i n t e r E. H.: Introduction. W: Witchcraft and Sorcery in East Africa. Eds. J. Middleton, E. H. Winter. 2nd impression. London: Routledge and Kegan Paul 1964 s. 1-26.
- M i l l e r A. L.: Power. W: The Encyclopedia of Religion. Vol. 11. Ed. M. Eliade. New York: Macmillan Publishing Company 1987 s. 467-476.
- M i t c h e l l J. C.: The Meaning in Misfortune for Urban Africans. W: M. Fortes, G. Dieterlen. African Systems of Thought. Studies Presented and Discussed at the Third International African Seminar in Salisbury, December 1960. London: Oxford University Press 1965 s. 192-203.
- N a d e l S. F.: Malinowski on Magic and Religion. W: Man and Culture. An Evaluation on the Work of Bronislaw Malinowski. Ed. R. Firth. London: Routledge and Kegan Paul 1970 s. 188-208.
- Witchcraft in Four African Societies. An Essay in Comparison. „American Anthropologist” 54:1952 s. 18-29.
- P a r r i n d e r G.: Witchcraft: European and African. 2nd edition. London: Faber and Faber 1963.
- P a w l i k J. J.: Czarownictwo w Afryce i jego współczesne interpretacje. „Afryka” 2000 nr 11 s. 21-36.
- Czarownictwo w dyskursie politycznym współczesnych państw afrykańskich. W: Plemię, państwo, demokracja. Uwarunkowania kultury politycznej w krajach pozaeuropejskich. Red. R. Vorbrich. Poznań: Biblioteka Telgte 2007 s. 195-209.
- Pochodzenie zła w afrykańskiej tradycji religijnej. „Forum Teologiczne” 2:2001 s. 177-190.
- P h i l o s o p h H.: Primitive Magic and Mana. „Man” 6:1971 s. 182-203.
- R o w l a n d s M., W a r n i e r J.-P.: Sorcery, Power and the Modern State in Cameroon. „Man” 23:1988 s. 118-132.
- R u s s e l l J. B.: Concepts of Witchcraft. W: The Encyclopedia of Religion. Vol. 15. Ed. M. Eliade. New York: Macmillan Publishing Company 1987 s. 415-423.

- S h a r p e E. J.: *Comparative Religion. A History*. London: Duckworth 1975.
- S o b c z a k Z.: Frazer James George. W: *Encyklopedia Katolicka*. T. 5. Red. L. Bieńkowski i in. Lublin: TN KUL 1989 kol. 701-702.
- S t e v e n s Ph., Jr.: *Magic*. W: *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. Vol. 3. Eds. D. Levinson, M. Ember. New York: Henry Holt and Company 1996 s. 721-726.
- S w a r t z M. J.: *Modern Condition and Witchcraft/Sorcery Accusations*. W: *Witchcraft and Sorcery. Selected Readings*. Ed. M. Marwick. 2nd edition (reprinted). Harmondsworth: Penguin Books 1986 s. 391-400.
- S z a f r a ń s k i A. A.: *Magia i religia w ujęciu B. Malinowskiego*. „*Collectanea Theologica*” 55:1985 fasc. 1 s. 173-177.
- „*Nowa antropologia*” wobec dawniejszych koncepcji religii i magii. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2000.
- T a m b i a h S. J.: *Form and Meaning of Magical Acts. A Point of View*. W: *Modes of Thought. Essays on Thinking in Western and Non-western Societies*. Eds. R. Horton, R. Finnegan. London: Faber and Faber 1973 s. 199-229.
- *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*. Tł. B. Hlebowicz. Kraków: Wydawnictwo UJ 2007.
- *The Magical Power of Words*. „*Man*” 3:1968 s. 175-208.
- T h o m a s K.: *The Relevance of Social Anthropology to the Historical Study of English Witchcraft*. W: *Witchcraft Confessions and Accusations*. Ed. M. Douglas. London: Tavistock Publications 1970 s. 47-79.
- T u r n e r V. W.: *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. 7th printing. Ithaca: Cornell University Press 1967.
- T y l o r E. B.: *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*. T. 1. Tł. Z. A. Kowarska. Warszawa 1896.
- *The Origins of Culture. Part 1: Primitive Culture*. New York: Harper and Row, Publishers 1958.
- *Religion in Primitive Culture. Part 2: Primitive Culture*. New York: Harper and Row, Publishers 1958.
- W a l M a l e f i j t de A.: *Religion and Culture. An Introduction to Anthropology of Religion*. New York: The Macmillan Company 1968.
- W a x M., W a x R.: *The Notion of Magic*. „*Current Anthropology*” 4:1963 s. 495-518.
- W i d e n g r e n G.: *Fenomenologia religii*. Tł. J. Białek. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2008.
- W i l l i s R.: *Camcape: An Anti-Sorcery Movement in South-West Tanzania*. „*Africa*” 38:1968 s. 1-15.
- W i l s o n M.: *Good Company. A Study of Nyakyusa Age-Villages*. 2nd edition. Boston: Beacon Press 1963.
- *Witch Beliefs and Social Structure*. „*The American Journal of Sociology*” 56:1951 s. 307-313.
- W y l l i e R. W.: *Introspective Witchcraft among the Effutu of Southern Ghana*. „*Man*” 8:1973 s. 74-79.
- Y a l m a n N.: *Magic*. W: *International Encyclopedia of Social Sciences*. Vol. 9. Ed. D. L. Sills. New York 1968 s. 521-528.
- Z a c h r i s s o n P.: *Witchcraft and Witchcraft Cleansing in Southern Zimbabwe*. „*Anthropos*” 102:2007 s. 33-45.
- Z i m o ń H.: *Afrykańskie rytuały agrarne na przykładzie ludu Konkomba*. Warszawa: Verbum 1992.

- Evans-Pritchard Edward Evan. W: Encyklopedia Katolicka. T. 4. Red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz. Lublin: TN KUL 1983 kol. 1363-1364.
- Kobiety w tradycyjnych religiach afrykańskich. „Roczniki Teologiczne” 47:2000 z. 9 s. 125-142.
- Kultury agrarne u ludów Afryki Wschodniej i Południowej. „Zeszyty Naukowe KUL” 18:1975 nr 3 s. 57-75.
- Magizm. W: Encyklopedia Katolicka. T. 12. Red. S. Wilk i in. Lublin: TN KUL 2008 kol. 802-804.
- Mana. W: Encyklopedia Katolicka. T. 11. Red. S. Wilk i in. Lublin: TN KUL 2006 kol. 1121-1122.
- Monoteizm pierwotny. Wilhelma Schmidta teoria i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej. 2. wyd. Lublin: TN KUL 2001.
- Müller Friedrich Max. W: Encyklopedia Katolicka. T. 13. Red. E. Gigilewicz. Lublin: TN KUL 2009 kol. 486-489.
- Regenriten auf der Insel Bukerebe (Tanzania). Freiburg Schweiz: Universitätsverlag 1974.
- Religijny wymiar wybranych rytuałów u ludu Konkomba z północnej Ghany. W: Studia etnologiczne i antropologiczne. T. 3. Red. I. Bukowska-Floreńska. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 1999 s. 115-128.
- Sakralność ziemi u ludu Konkomba z Afryki Zachodniej. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1998.

THE TERMS MAGIC AND WITCHCRAFT IN THE LIGHT OF ANTHROPOLOGICAL AND RELIGIOUS STUDIES

S u m m a r y

The subject of the article is a terminological reflection on the definition and interpretation of magic and witchcraft in the light of research by anthropologists and scholars of religion from the second half of the XIX c. to contemporary times. The views of evolutionists E. B. Tylor and J. G. Frazer, sociologists E. Durkheim, H. Hubert and M. Mauss, social anthropologist B. K. Malinowski, philosopher E. Cassirer and structuralist C. Lévi-Strauss are discussed. The principle criterion differentiating religion from magic is man referring to supernatural powers and beings. Practicing magic is socially approved of and has as its goal the good of an individual or social group. In the life of nonliterate peoples, religion and magic are united and that is why we speak of the religious-magical character of their beliefs, rituals and behaviour. Contemporary anthropologists and scholars of religion treat magic and religion as a field complementary and closely related with each other in the cultures of nonliterate peoples.

Magic must be differentiated from witchcraft, whose goal is to conjure evil upon a person or community. E. E. Evans-Pritchard identified among the Azande people (southern Sudan) two types of wizardry: acquired sorcery which meant that the sorcerer consciously uses mixtures, spells and rites attempting to conjure evil and inborn witchcraft in which the witch based upon inherited psychic power unconsciously injures others by sending or activating a certain substance. This division is not universally applied in Africa, since inborn witchcraft appears much more rarely among African peoples than acquired sorcery. Faith in charms fulfils a cognitive,

psychological, social, political and legal role. At the dawn of modern transformations in Africa, witchcraft is linked with jealousy, hidden aggression, social and economic inequality and the desire for power. On the one hand, Africanists stress the increase in witchcraft practices and a return to anti-witchcraft movements, and on the other hand, they draw attention to the fact that modernization and secularization related with it slowly contribute to lessening searching for explanations of misfortunes, illness and death in witchcraft beliefs.

Summarized by Henryk Zimoń SVD

Słowa kluczowe: magia, czarownictwo nabyte, czarownictwo wrodzone (wiedźmostwo), mag, czarownik (czarownica), wiedźmin (wiedźma), wykrywacz czarów, wróżbiarstwo, uroczne oczy, ruchy antyczarownicze.

Key words: magic, sorcery, witchcraft, magician, sorcerer, witch, witch-doctor, divination, evil eye, anti-witchcraft movements.