



„Magické zákutia“: metodologické problémy pri výskume magických predstáv a praktík¹

“Magical Nooks”: Methodological Problems in the Research of Magical Beliefs and Practices

Danijela Jerotijević

ABSTRACT Magical beliefs and practices have been studied in anthropology from the beginning of the discipline. In local contexts they have been a favourite topic of ethnology, folk studies, and religious studies. Many authors treat them as some kind of relics from the past that, for unspecified reasons, have survived to today. Many anthropologists worldwide have studied magical beliefs in African communities and have focused on social and political changes that appeared in those societies (and with them, related religious changes). In addition, magical beliefs have been an interesting topic of study for psychologists. However, they have usually approached them from a different perspective and with completely different aims. Psychologists mostly ignore the cultural context and focus on the mechanisms that lie behind magical beliefs and their psychological principles. The aim of this article is to critically revalue some of the concepts of magical thinking and behaviour and to show why a combination of qualitative and quantitative methods can be useful in their study and explanation.

KEYWORDS magical thinking, magical behaviour, experimental methods, ethnographic research, folk models, representations, anthropological concepts of magic, psychological concepts of magic

Úvod

Mágii bola/je v sociálnych vedách venovaná rozsiahla pozornosť. Antropológiu sprevádza od jej počiatkov, intenzívne sa jej venujú psychológovia; v domácom prostredí bola dlhodobo predmetom záujmu etnológie či religionistiky. Antropológovia či sociológovia prvej polovice 20. storočia sa venovali takmer výlučne mágii v domorodých spoločnostiach, o ktorých dostávali informácie od cestovateľov a misionárov (Frazer, Mauss) alebo ktoré sami navštívili (Malinowski).

Mágia bola dlho skúmaná vo vzťahu k náboženstvu – magické úkony boli definované ako *technické* a vo väčšej miere individuálne; náboženské úkony boli definované ako kolektívne, a teda sociálne. Je zrejme, že odlúčenie mágie od náboženstva je problematické a v mnohom i nepotrebné, najmä ak nás zaujíma, aká je úloha mágie (nie v funkcionalistickom zmysle

Sociální studia. Katedra sociologie FSS MU, 2/2013. S. 27–43. ISSN 1214-813X.

¹ Tento článok vznikl v rámci projektu Laboratoř pro experimentální výzkum náboženství (LEVYNA, CZ.1.07/2.3.00/20.0048) spolufinancovaného Evropskou unií a státním rozpočtem České republiky.

Malinowského), či prečo vôbec ľudia zdieľajú magické predstavy, prečo vykonávajú magické úkony a prečo sa tieto pomerne úspešne šíria v rôznych kultúrach. S mágiou sa stretávame pomerne bežne i v súčasnosti – filmy, a to nie len rozprávky, sú jej plné. Deti i dospelí rozpoznávajú „magické“ prvky intuitívne, bez akýchkoľvek zvláštnych inštrukcií.

Cieľom tohto príspevku nie je ponúknuť nové, prevratné nazeranie či vysvetlenie magických predstáv a praktík. Môj cieľ je podstatne skromnejší: prehodnotiť niektoré z predchádzajúcich koncepcií magického myslenia, a najmä prehodnotiť metodológiu ich výskumu. Tento text tak prezentuje rôzne antropologické, ale tiež psychologické štúdie venované magickému mysleniu, snaží sa poukázať na ich eventuálne slabé miesta a poukázať na prínos kombinovaných metód a spolupráce oboch odborov pri vysvetlení tohto kultúrneho fenoménu.

Skôr ako prejdem k naplneniu vyššie stanoveného cieľa, zadefinujem ako/čo budem chápať v tomto texte ako *magické myslenie/predstavy* a *magické správanie*. Vzhľadom k charakteru textu budem mágiu definovať pomerne široko: magické myslenie a správanie zvyčajne spočíva na (implicitnej) predstave, že medzi určitými udalosťami (teda takými, ktoré osoba reálne zažíva alebo pozoruje) existuje kauzálny súvis, napriek tomu, že medzi nimi neexistuje žiadne empiricky dokázateľné prepojenie.² Osoba, ktorá zdieľa takéto predstavy, zvyčajne očakáva, že sa magické pôsobenie³ nejakým spôsobom prejaví v realite. Magické myslenie zároveň nemusí byť výsledkom vedomého uvažovania – operuje skôr na implicitnej, nevedomej úrovni (Rothbaum a Weisz 1988; Zusne a Jones 1989, citované v Bolton a kol. 2002; Jerotijević 2012). Magické správanie je správanie, ktoré je dôsledkom magického myslenia – toto myslenie sprevádza a má znaky ritualizovaného správania – je opakované, musí byť vykonané za určitých okolností (čas, priestor apod.) a platí, že neexistuje empirické prepojenie medzi vykonávanou aktivitou a želaným cieľom. Pri definovaní „magického“ musíme brať do úvahy kultúrny kontext, ako i individuálne charakteristiky jedincov, ktorých predstavy skúmame.

„Magické“ v antropológii

Ak by sme chceli urobiť prehľad antropologických/etnologických koncepcií mágie, potrebovali by sme niekoľkonásobne rozsiahlejší priestor, ako máme k dispozícii na tomto mieste. Preto priblížim iba vybrané koncepcie, ktoré považujem dôležité pre tento text. Oba odbory sa tomuto kultúrnemu/sociálnemu fenoménu venovali intenzívne, ich ciele a neraz ich metodológia však boli často celkom odlišné. Antropológovia spočiatku považovali mágiu za akýsi „predstupeň“ vo vývoji nadprirodzených predstáv, ktorý má predchádzať komplexnejším, náboženským predstavám. S takýmto prístupom sa stretávame vo včasných, evolucionizmom ovplyvnených teóriách J. G. Frazera či E. B. Tylora. Podľa Tylora bola mágia „najzhubnejším z bludov, ktoré otravovali ľudstvo“ (Tylor 1871). Pre Frazera bola mágia doménou „primitívov“ (Frazer 1994). Napriek tomu, že boli jeho interpretácie všeobecne kritizované, rozdelenie *sympatetickej* mágie (spočívajúcej na predpoklade, že medzi vecami existuje skrytý súvis)

² Teda, nie je možné žiadnym spôsobom dokázať, že medzi dvoma udalosťami nasledujúcimi po sebe existuje súvis, alebo že jedna spôsobila/ovplyvnila druhú.

³ Pôsobenie vyvolané vykonaním magickej praktiky.

na *homeopatickú* (imitatívnu) a *kontaktnú* (nákazlivú) mágiu je naďalej v platnosti (z hľadiska členenia mágie to však nie je jediné možné členenie). Frazer pripisoval mágii utilitárnu funkciu – z jeho pohľadu je mágia technikou, podobnou pečeniu koláča –, osoba postupuje podľa „receptu“ (kultúrne stanovených inštrukcií), ak chce dosiahnuť žiadaný cieľ. Napriek kritike Frazerovho diela v antropologických kruhoch niektoré zo súčasných psychologických koncepcií mágie stoja práve na jeho koncepcii (viď nižšie). Frazer a ďalší kládli magické uvažovanie jednak do protikladu voči náboženstvu a tiež do protikladu voči vedeckému uvažovaniu. Frazer porovnáva mágiu s vedou: považuje ju za „pseudo-vedu“, keď hovorí, že „čistá sympatetická mágia vychádza z predpokladu, že v prírode vyplýva jedna udalosť nevyhnutne z druhej, a tým je jej základná koncepcia porovnateľná s koncepciou modernej vedy“. Magické myslenie „vidí“ správne následnosť javov, ale nesprávne interpretuje zákonitosti, ktoré stoja v pozadí tejto následnosti. Nesprávne asociácie podobných predstáv vedú k homeopatickej mágii, nesprávne asociácie súvislých predstáv vedú ku kontaktnej mágii (Frazer 1994, podľa Jerotijević 2012).

Podobne nazerá na mágiu A. L. Kroeber, žiak F. Boasa. Považoval mágiu za charakteristiku „zaostalých“ kultúr: vo vyspelých kultúrach sa podľa neho mágia vyskytuje iba medzi sociálne znevýhodnenými, psychotickými a mentálne postihnutými jedincami (Greenwood 2009).

V prvej polovici 20. storočia bola publikovaná i práca *How Native Thinks* Luciena Lévy-Bruhla (1926 [1910]), francúzskeho filozofa sociálnych vied. Napriek rôznym koncepciám, ktoré sa pokúšali vysvetliť náboženské predstavy a vnímanie sveta domorodými kultúrami, prevažná väčšina sa zhodovala v jednom – bez ohľadu na technologickú vyspelosť daných kultúr, príslušníci ktorejkoľvek z nich, či domorodej alebo západnej, majú tú istú myseľ –, postulovali teda *psychickú jednotu ľudstva*. Lévy-Bruhl nazerá na prírodné kultúry inak – ich uvažovanie je odlišné od uvažovania moderného človeka. Nie je iracionálne, ale je pre-logické, v tom zmysle, že prírodné národy nerozlišujú medzi príčinou a dôsledkom. Magické myslenie je príkladom nerozlišovania medzi príčinou a dôsledkom. „Primitívne“ myslenie je „iné“ od „vyššej mentality“ – je síce dostatočne logické pri riešení bežných, každodenných problémov, ale logika sa vytráca pri abstraktných problémoch (Barnard 2004: 106). V zhode s ďalšími sociálnymi vedcami svojej doby (Durkheim, Mauss) Lévy-Bruhl „považoval ‚primitívne myslenie‘ za produkt kolektívneho, nie individuálneho, uvažovania“. Ako ďalej uvádza Barnard, títo traja autori nesúhlasili s tým, že je možné zredukovať kolektívne aktivity na aktivity väčšieho počtu jednotlivcov, alebo že kultúra ako celok predstavuje súbor ideí každého jedného príslušníka tejto kultúry (Barnard 2004: 106). U Lévy-Bruhla sa tento postoj vzťahoval najmä na príslušníkov domorodých kultúr – západne kultúry mali byť podstatne individuálnejšie.⁴ Lévy-Bruhlova koncepcia bola už jeho súčasníkmi kritizovaná; táto kritika však podnietila plodnú diskusiu v antropológii týkajúcu sa uvažovania (napríklad Lévi-Straussova teória binárnych opozícií bola v istom zmysle reakciou na Lévy-Bruhlove tvrdenia).

Koncepcie založené na iracionalite či chybnej logike podrobil kritike najmä E. E. Evans-Pritchard, jeden z prvých antropológov, ktorý svoje tvrdenia podložil vlastným terénnym

⁴ Lévy-Bruhl v priebehu života modifikoval svoju koncepciu: myseľ príslušníkov prírodných národov nebola „iná“, iné bolo ich poznanie (pozri Barnard 2004).

výskumom. Na základe výskumu náboženských predstáv Nuerov (kmene západného Sudánu a východnej Etiópie, 1956) a predstáv Azandov (Kongo, južný Sudán) o čarodejníctve, bosoráctve a mágii (1976 [1937]) Evans-Pritchard ukázal, že na uvažovaní príslušníkov oboch kmeňov niet ničoho „iracionálneho“. Jeho štúdia bola predovšetkým prínosná pre sociológiu poznania (Douglas 1970: xiv). Argumentoval, že pri vysvetľovaní kultúrnych reprezentácií⁵ je nevyhnutné brať do úvahy chápanie reality tých, ktorí ich zdieľajú – skutočnosť, že z nášho pohľadu sú tieto predstavy nezvyčajné, nevypovedá nič o predstavách samotných, ani o tých, ktorí ich majú (Evans-Pritchard 1976 [1937]). Evans-Pritchard ukázal na príklade Azandov, že ich nadprirodzené predstavy sú úzko prepojené s ich spoločenskými vzťahmi a sociálnou štruktúrou.

Vyčleňovanie mágie do sféry iracionálna sa objavovalo v antropológii i neskôr. Rovnako bolo príznačné pre stredo/východoeurópsku etnológiu. Tá v kontexte magických predstáv zvyčajne hovorila o poverách/poverčivosti⁶. Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska (Botík a Slavkovský 1995) definuje poveru ako „tradíciu fixované nepresné označenie pre súhrn predkresťanských predstáv a úkonov prežívajúcich v ľudovom náboženstve na základe viery“. Mágia je v tejto publikácii definovaná ako „obrady a úkony späté s vierou a schopnosťou človeka ovplyvňovať pomocou nadprirodzených síl iných ľudí, zvieratá, prípadne prírodné javy alebo duchov a bohov“ (Botík a Slavkovský 1995: 322–323). Tieto dve definície nám postačia na to, aby sme poukázali na pomerne často sa vyskytujúci problém prítomný v etnologických vymedzeniach kultúrnych fenoménov. Obe definície spomínajú „vieru“ ako jeden z typických prejavov. „Viera“ je však záležitosťou psychológie: podobne ako tieto, mnohé ďalšie etnologické definície sa implicitne odvolávajú na psychologické procesy bez akejkoľvek potreby tieto procesy vysvetliť. Je v nich zakomponované akési (znova implicitné) očakávanie, že tieto procesy netreba objasňovať, pretože väčšina „intuitívne“ predpokladá, čo si pod nimi predstavovať. Tatiana Bužeková (2005) poukázala, že s vierou, a podľa môjho názoru i s inými psychologickými stavmi, to nie je také jednoduché, ako sa na prvý pohľad javí. Ak sa totiž odvolávame (čo i len nepriamo) na nejaký mentálny proces, mali by sme vysvetliť, na akých psychologických mechanizmoch spočíva.

Druhý „problematiký“ aspekt predstavuje odvolávanie sa na „predkresťanskú“ tradíciu, ktoré je v určitom zmysle prezentované ako vysvetlenie prítomnosti „nekresťanských“ predstáv v súčasnosti. Nebudem na tomto mieste zachádzať do diskusie spojennej s používaním pojmu „tradícia“ (k tomu pozri napríklad Boyer 1990; Tužinská 2006), skôr sa zameriam na „predkresťanskú“ rovinu. Tak ako archeológovia, ktorí neraz predmety neznámej funkcie označujú za „rituálne“, etnológovia označujú ako „predkresťanské prežitky“ takmer všetko,

⁵ Termín používaný v antropológii už od čias Émile Durkheima, u ktorého je to jeden z kľúčových konceptov. Reprezentácie sú predstavami niečoho. Kolektívne reprezentácie sa síce týkajú reality, avšak nie sú len obrazmi, ktoré reflektujú realitu: sú výsledkom interakcie medzi vonkajším svetom a spoločnosťou. Sú nositeľmi kolektívnej skúsenosti (Durkheim 1953).

⁶ Ako uvádza Bužeková (2009), v našom prostredí sú ako poveru označované „nadprirodzené predstavy, ktoré stoja mimo ‚oficiálneho‘ náboženstva – kresťanstva“ (Bužeková 2009: 11). Sú chápané ako niečo „iracionálne“ z pohľadu toho, kto danú predstavu hodnotí (pre ďalšiu diskusiu k poverám a prácam venovaným tejto problematike v domácom prostredí viď Bužeková 2009).

čo nie je súčasťou kresťanskej doktríny (Pina-Cabral 1992). Za dôležité následne považujú zozbierať čo najviac týchto „prežitkov“, pretože neúprosne vymierajú a „deň D“, kedy už nebude „čo zbierať“, sa nebezpečne blíži. Namiesto toho, aby sme si kládli otázku „Ak ide o akési prežitky, prečo a akým spôsobom pretrvali a prečo ich ľudia napriek intenzívnej snahe oficiálnych cirkví, naďalej zdieľajú?“, snažíme sa odpovedať na otázku „V čo tak asi verili ľudia pred tisíce a viac rokmi?“. Niežeby bola táto otázka celkom irelevantná – naopak; to, čo považujem za problematické, je použitý metodologický postup. Najmä však, narábanie s týmito „prežitkami“ ako akýmisi *puzzle*, ktoré do seba zapadajú, nevysvetlí, prečo ľudia tieto predstavy majú a v akých situáciách sa k nim upriamujú. V tomto smere považujem rôzne typológie magických praktík či ich symbolické výklady za nepostačujúce – ak sa venujeme ľuďom a ich nadprirodzeným konceptom (magickým či iným), nemôžeme ignorovať myseľ a psychologické mechanizmy, ktoré môžu stáť v pozadí týchto reprezentácií. Osobne sa prikláňam skôr k tým antropologickým, etnologickým či religionistickým prácam, ktoré vychádzajú z kognitívnych vied a ktoré sa objavujú už i v domácom prostredí (pozri napríklad Bahna 2008; Bužeková 2009, 2008; Chalupa 2011, 2010; Kanovský 2012, 2011 apod.).

Mágia z pohľadu psychológie

Psychologickým mechanizmom a procesom, ktoré podmieňujú magické myslenie a správanie, sa dlhodobo venuje psychológia. Psychológov zaujímal predovšetkým aspekt, ktorému sa antropológovia prevažne vyhýbali (aj z dôvodu, že ho bolo problematické skúmať kvalitatívnymi metódami). Netreba zabúdať, že mnohé psychologické koncepcie mágie vychádzali z etnografických dát a práve tie umožnili sformulovanie experimentálne testovateľných hypotéz. Je zrejme, že spolupráca oboch disciplín by mohla byť užitočná, napriek tomu k nej dochádza len zriedka. Odpoveď na otázku, *prečo to tak je?*, nezodpoviem, priblížim však niektoré z psychologických koncepcií mágie (pozri tiež Jerotijević 2012).⁷

Faktom je, že sa psychológovia síce neraz odvolávali na antropologické práce, respektíve vychádzali z nich pri formulovaní hypotéz pre svoje výskumy, ale opakovane sú nimi spomínané práce J. G. Frazera, M. Maussa, B. Malinowského – akoby antropológia začala a skončila niekde na počiatku 20. storočia. Psychologický prístup, na rozdiel od antropologického, nepovažuje ekologickú validitu⁸ za dôležitý (kľúčový) faktor, priam naopak. Antropologický prístup považuje výskum v sociálnom prostredí medzi príslušníkmi danej kultúry za kľúčový: ak chceme vysvetliť nejaký kultúrny jav, musíme získať poznatky o tých, medzi ktorými je rozšírený, zameriavať sa zároveň na ich teoretické poznanie (tzv. bežné, ľudové poznanie – *folk knowledge* [Gelman a Legare 2011]) a správanie v konkrétnych životných situáciách, ktoré môže, ale nemusí, byť celkom v súlade s ich verbálnymi výroky. Psychológovia, na druhej

⁷ Experimentálnych výskumov zameraných na magické myslenie a magické predstavy je mimoriadne veľké množstvo, preto tu prezentované predstavujú len malý výrez z tejto oblasti (ďalej pozri napríklad Lindquist 2001; Subbotsky 2004; Czachesz 2011; Sørensen 2007 atď.).

⁸ Ekologická validita sa v psychológii vzťahuje na stupeň, na ktorom zodpovedá správanie pozorované v laboratóriu správanie v každodennom živote, teda je to miera generalizácie zistení v určitých podmienkach pri iných podmienkach (Schmuckler 2001).

strane, sa skôr domnievajú, že výskum v konkrétnom kultúrnom prostredí je príliš zložitý a problematický: antropológ si nemôže byť istý, či skúmaný jav nebol ovplyvnený inými faktormi, ako iba tými, na ktoré sa on zameriaval.

Psychologické výskumy zamerané na mágiu sa sústredili na niekoľko aspektov. V polovici osemdesiatych rokov sa Paul Rozin a Carol Nemeroffová (Rozin, Millman a Nemeroff 1986) inšpirovali Frazerovou *Zlatou ratolesťou*: podľa ich názoru magické myslenie spočíva na princípe kontaminácie, tj. strachu z nakazenia. Magické myslenie sa aktivuje spontánne a je univerzálne rozšírené, pretože spočíva na bežných psychologických mechanizmoch. Tento strach z nakazenia (ktorý je reakciou na určitý stimul/situáciu) je úzko prepojený s emóciou odporu (hnusu), ktorá sa spontánne aktivuje (Rozin, Millman a Nemeroff 1986). Viaceré výskumy (Curtis a kol. 2004; Haidt a kol. 1997; Lieberman, Tooby a Cosmides 2003) ukazujú, že emócia odporu môže podnietiť reakciu (vzdialenie sa, vyhýbanie sa kontaktu), ktorá chráni organizmus pred potenciálnou nákazou/ohrozením. Etnografické dáta (napríklad Evans-Pritchard 1937; Kluckhohn 1944; Douglas 1970) z rôznych kultúr ukazujú, že naratívy týkajúce sa magického myslenia a správania vykazujú isté podobnosti (dokreslené špecifikami konkrétneho kultúrneho kontextu) a veľmi často popisujú obavu/strach z magického pôsobenia, alebo interpretujú určité situácie ako dôsledok takého pôsobenia (najčastejšie ide o problémy týkajúce sa zdravia, vzťahov a práce) (Favret-Saada 1980). V príbehoch magické pôsobenie vykazuje znaky kontaminácie, ako napríklad v nasledujúcom príklade:

„Taktiež, ak ide o kávu, mlieko, džús alebo iné nápoje, do nich sa, ak sa chce osobe uškodiť, naleje napríklad trochu vody, v ktorej boli okúpané slepé mačiatka, alebo vody, ktorou bola umytá mŕtvoľa, k tomu ide nejaké zarietanie alebo modlitba“ (z výskumu autorky)

Rozin a Nemeroffová ukazujú, že v pozadí predstavy o kontaminácii je (implicitný) predpoklad, že veci nie sú tým, čím sa na prvý pohľad zdajú byť, keďže nesú neviditeľné „stopy“ svojej minulosti (Rozin a Nemeroff 1999: 504). „Nákazlivá entita“ či „esencia“⁹ teda môže byť podľa týchto autorov „reprezentovaná minimálne v troch úrovniach (v závislosti od kultúry, povahy zdroja a individuálnych rozdielov v rámci kultúry) – na základe čistej asociácie (ktorá nevyžaduje kontakt), ako prenos telesnej esencie, alebo ako prenos spirituálnej, nehmotnej esencie“ (Nemeroff a Rozin 1994, citované v Rozin a Nemeroff 1999: 504, sekundárna citácia Jerotijević 2012). Vychádzajúc z vyššie uvedeného, Rozin a Nemeroff ukázali,

⁹ V reprezentáciách magického pôsobenia zohráva dôležitú úlohu i esencialistické uvažovanie (Rozin a Nemeroff 1986, 1990). Označuje sa tak tendencia priradovať určitým kategóriám (biologickým druhom, rasám, etnikám, príbuzenským skupinám a pod.) skrytú, nepozorovateľnú esenciu, ktorá činí ich podstatu (robí ich takými, aké sú, a zároveň ich robí inými od „iných“) (Kanovský 2007, 2008). Esencia nespôsobuje žiadnu ujmu jej nositeľom, avšak môže sa pozitívne či negatívne prejavíť, ak prenikne do iného organizmu (vlastnosťou esencie je, že sa môže prenášať) – samozrejme, hovoríme o spôsobe, akým si ľudia esenciu reprezentujú. Príkladom esencialistického uvažovania je napríklad princíp „jednej kvapky krvi“, podľa ktorého boli deti narodené zo vzťahu „beloča“ a „černošky“ (černoča/belošky) považované za černochovy, bez ohľadu na ich vonkajšie charakteristiky (negatívny vplyv, keďže z neho vyplývajú rôzne predsudky a sociálne nevýhody). Príkladom pozitívneho esencialistického pôsobenia môže byť (želaný) kontakt s náboženskou autoritou (dotýkanie sa pápežovho rúcha a pod.).

že esencializmus je dôležitý v prípade kontaktnej mágie: predpokladá sa, že sa prostredníctvom magickej praktiky prenáša *esencia* toho, kto pôsobí (škodcu), na „obet“ magického pôsobenia. Pri esencialistickom uvažovaní je *pars pro toto* kľúčové: v rámci kontaktnej mágie to znamená, že látka použitá v magickej praktike (môže to byť napríklad kvapka krvi, niekoľko vlasov či nechťov a pod.) zastupuje toho, komu patrí. Homeopatická mágia na druhej strane operuje s princípom podobnosti – „podobné spôsobuje podobné“ –, pri ktorom je dôležité, že napodobnenina je rovnocenná tomu, čo zastupuje. Teda voodoo bábika zastupuje človeka, ktorého reprezentuje (Jerotijević 2012).

Napriek tomu, že zistenia z experimentálnych výskumov Rozina a Nemeroffovej pomohli objasniť určité psychologické princípy v pozadí magického myslenia (ktoré, ako sme videli, boli popisované antropológmi, ale nebolo zrejme o aké mechanizmy môže ísť), domnievam sa, že majú určité obmedzenia, ktoré takmer vôbec nie sú reflektované v psychologickú (či antropologickú) literatúre (viď nižšie).

V antropologickej literatúre bolo tiež poukázané na iný aspekt magického myslenia a správania, ktorý sa neskôr stal predmetom psychologických výskumov: viaceré práce poukazovali na vzťah medzi mágiou a stresovými situáciami. Medzi prvými to vo svojej práci venovanej Trobriandským ostrovom tvrdil Bronislaw Malinowski (Malinowski 1948). Podľa Malinowského sa domorodci uchylujú k mágii v situáciách, ktoré sú problematické a vzbudzujú v nich úzkosť a stres: jeho slovami mágia „ritualizuje človekov optimizmus“ (Malinowski 1948: 70). Ďalšie antropologické práce spájali mágiu a bosoráctvo so sociálnymi, politickými a ekonomickými zmenami (vojenské konflikty, ekonomická kríza, zmena politického systému a pod.) (Kluckhohn 1944; Douglas 1999). Napríklad v štúdiu venovanej Navahom Clyde Kluckhohn popisuje, akými zmenami prešla ich spoločnosť v priebehu 20. storočia v dôsledku urbanizácie a industrializácie rezervácii. Časť obyvateľov odchádzala na sezónne práce mimo rezerváciu, a tým sa začali prehlbovať sociálne rozdiely, v dôsledku čoho dochádzalo k napätiu a konfliktom. Jedným z dôsledkov zmien bol nárast počtu členov hnutia *Native American Church*, ktorá v sebe spájala prvky pôvodného náboženstva Navahov s kresťanskými ideami. Na druhej strane zmeny viedli k nárastu obvinení z čarodejníctva a k nárastu útokov na osoby, ktoré boli podozrievané z nadprirodzeného škodenia iným (Kluckhohn 1944).

Dôsledky sociálnych a náboženských zmien opísala tiež Mary Douglas, ktorá sa v osemdesiatych rokoch minulého storočia „vrátila“ medzi príslušníkov kmeňa Lele, medzi ktorými pôvodne robila výskum v 50. rokoch. Situácia medzi Lele bola podľa opisu Douglasovej mimoriadne dramatická. Sociálne a náboženské zmeny, ktoré prebiehali už počas jej prvého pobytu medzi Lele, mali nečakaný vývoj. Pôvodne sa v nadprirodzených predstavách Lele vyskytovali i predstavy o nadprirodzenom škodení – bosoráctve –, avšak mali svoje pravidlá (staršia osoba, napríklad, nikdy nemohla z čarodejníctva obviňovať mladšiu osobu, pretože mladšia osoba neprešla iniciačným rituálom, a teda nemohla o bosoráctve nič vedieť, vylúčenou skupinou boli i ženy). O tridsať rokov neskôr boli Lele síce formálne katolíckmi, ale predstavy o bosoráctve boli medzi nimi mimoriadne rozšírené a obvinenia sa vymykali kontrole, čo malo neraz tragické následky (Douglas 1999).

Napriek tomu, že sa v týchto (a ďalších) prácach hovorí o zmene, nebolo vždy možné zmenu skutočne zachytiť (teda mohla byť iba predpokladaná), keďže neexistovali etnografické

dáta z predchádzajúceho obdobia. Porovnanie tak v skutočnosti nebolo možné. Mohlo ísť o interpretácie jednotlivých autorov (viď vyššie uvedené práce); metodologické postupy neboli zrejme a popísaných faktorov, ktoré mohli situáciu v danej komunite ovplyvniť, bolo mnoho.

Vyššie spomenutí autori poukazovali na nárast magických predstáv v dôsledku stresu (spôsobeného sociálnymi zmenami), ich závery však boli založené výlučne na osobných pozorovaniach. Podnietení antropologickými výskumami, viacerí psychológovia testovali psychologickými metódami hypotézy o prepojení stresu a magického myslenia, zameriavali sa však prevažne na vplyv stresových situácií na kognitívny výkon a vyššie kognitívne procesy, menej štúdií bolo venovaných nevedomým mentálnym procesom (Janis 1982; Keinan 1987, citované podľa Keinan 1994), akým je i magické myslenie (spočíva na mechanizmoch, ktoré sa môžu aktivovať nevedome a pôsobia spontánne (viď napríklad Subbotsky 2010)). Napriek obmedzenému počtu sa niekoľko štúdií venovalo vzťahu medzi magickým myslením a úzkosťou. Vychádzali z predpokladu, že „jedným zo spôsobov, ktorými sa ľudia snažia dosiahnuť osobnú kontrolu, je ten, že dajú zmysel a poskytnú vysvetlenie svojim osobným skúsenostiam“ (Keinan 1994: 49). Magické myslenie tak môže byť spôsobom nadobúdania kontroly „v situáciách, v ktorých jednotlivec nemá dostatok informácií alebo poznania, ale hľadá vysvetlenie“ (Keinan 1994: 49). Viaceré štúdie síce ukázali, že stres „podkopáva“ percepciu kontroly (Fisher 1986; Lazarus a Folkman 1984, podľa Keinan 1994), a osoba sa teda snaží rôznymi spôsobmi nadobudnúť kontrolu, čo podľa niektorých autorov (viď napríklad Sosis 2007) môže viesť k zvýšenej tendencii k magickému mysleniu.

V experimente realizovanom v Izraeli počas Vojny v Zálive Keinan testoval hypotézu, či sa u obyvateľov ohrozených vojnou objavuje zvýšená tendencia k magickému mysleniu. Participanti boli obyvatelia miest, ktoré boli/neboli (*between subjects* dizajn) priamo ohrozené irackými projektíli (vysoko stresujúce a nízko stresujúce prostredie a tolerancia nejednoznačnosti predstavovali nezávislé premenné) a odpovedali na otázky zahŕňajúce príklady magického myslenia či poverčivosti (napríklad „v časoch ako sú tieto je dobré mať ochranný amulet v príbýtku“) (Keinan 1994: 55). Napriek tomu, že bol experiment prevádzaný v ekologicky validnom prostredí, otázky, ktoré boli súčasťou dotazníka (Keinan 1994: 55) týkajúceho sa magického myslenia, považujem miestami za problematické (napríklad „v časoch ako sú tieto nemôže byť na škodu si potriasť rukou s niekým, kto je považovaný za šťastnú osobu“). Situácia, v ktorej participanti žili, síce predstavovala reálne ohrozenie, môžeme si však položiť otázku, či ich odpovede sú prejavom magického myslenia, alebo súvisia s nebezpečenstvom. Väčšina možností v „dotazníku magického uvažovania“ zahŕňala určité správanie (potriasť rukou, nosiť amulet; niečo urobiť alebo neurobiť); je možné, že tí participanti, ktorí sa cítili viac ohrození, jednoducho volili možnosti, ktoré viedli k nejakej aktivite, pretože máme (ľudia) v takýchto situáciách zvyčajne pocit, že akákoľvek aktivita sa môže viac oplatiť ako pasivita (najmä ak je zrejme, že aktivita nemôže mať negatívne dôsledky) (viď napríklad: Boyer a Liénard 2006).

Na tento problém poukazuje tiež Pascal Boyer, reagujúc najmä na výskum Rozina a Nemeroffovej.¹⁰ Boyer spochybnil nachádzanie prejavov magického myslenia v nimi

¹⁰ Vid': www.cognitionandculture.net, blog Pascala Boyera.

uvádzaných príkladoch. V jednom z experimentov použili Rozin a Nemeroffová pohár s nápisom „jed“: participantom povedali, že ide o bezpochyby bezpečnú nádobu a následne do nej naliali džús. Zistili, že napriek ubezpečeniu, väčšia časť participantov odmietla vypiť džús z tohto pohára. Vyššie som uviedla, že podľa Rozina a Nemeroffovej je v pozadí magického myslenia strach z nakazenia. Správanie participantov označujú títo autori za „magické“, pretože reálne ohrozenie v tejto situácii neexistuje (mágia, ktorá je tu prítomná, je mágia podobnosti). Podľa Boyera je otázne, či vôbec môžeme hovoriť v týchto prípadoch o magickom myslení (či správaní, ktoré je podmienené magickým myslením). Argumentuje, že môže ísť skôr o aktiváciu mechanizmu reagujúceho na potenciálne nebezpečenstvo (v tomto prípade ako *false/positive*).¹¹ Pri nebezpečenstve sa tento mechanizmus aktivuje spontánne a núti nás k určitej reakcii, ktorá má ohrozenie znížiť. Z hľadiska prežitia je lepšie brať vážne akúkoľvek indíciu možného ohrozenia, ako ju ignorovať. Preto, ako ďalej uvádza Boyer, v experimente, pri strete s nadpisom „jed“, sa tento mechanizmus môže aktivovať a ďalšie informácie, ako „toto je iba experiment, výskumník ma nemôže chcieť otráviť“, participant ignoruje, pretože do neho nezapadajú.

Otázkou teda je, či tieto a ďalšie podobné príklady psychologických výskumov testujú tendenciu k magickému mysleniu, alebo niečo iné.

Magické myslenie u detí

Domnievam sa, že je v tomto kontexte nevyhnutné spomenúť i výskumy venované deťom, teda tie zamerané na magické myslenie detí. Antropológia detskej kultúry dlho ignorovala – deti neboli považované za „kompetentných“ informátorov: ich poznatky o kultúre sú útržkovité, neúplné a zmätené (pozri Hirschfeld 2002). Zároveň sa preceňoval vplyv dospelých na deti – deti pasívne prijímajú informácie od dospelých a takýmto spôsobom si osvojujú poznatky o vlastnej kultúre. Veci sú zložitejšie. Deti nie sú pasívnymi prijímačmi a pri osvojení ich poznatkov zohrávajú významnú úlohu iné deti (Kanovský 2012). Deti sa v procese enkulturácie učia hodnotiť informácie pochádzajúce z rôznych zdrojov, integrujú a „uchovávajú ich, zahŕňajú tiež priame perceptuálne dôkazy ako aj nepriamu evidenciu“ (Wooley, Boerger a Markman 2004).

Deti tak až do nedávna púťali prevažne pozornosť psychologov. Nadprirodzenými predstavami detí sa zaoberal už Piaget (1930) a tieto výskumy pokračujú dodnes. Je zrejmé, že poznatky o reprezentáciách detí nám toho môžu veľa povedať o predstavách dospelých.

¹¹ Boyer sa opiera o koncepciu, ktorú rozpracoval s Piérreom Liénardom a ktorá sa týkala tzv. *hazard/precaution system* (system nebezpečenstvo/ostražitosť). Tento mechanizmus má byť súčasťou mozgu ľudí a niektorých cicavcov a aktivuje sa v prípade možného ohrozenia, ktorým môže byť predátor, neznáma osoba, nebezpečná látka, ale i porušenie sociálnych noriem (Boyer a Liénard 2006). Pocit ohrozenia môže, podľa týchto dvoch autorov, viesť k ritualizovanému správaniu (ktoré sa v extrémnejšej podobe prejavuje u osôb s obsesívno-kompulzívnou poruchou). Tento mechanizmus sa aktivuje spontánne a na jeho aktiváciu má stačiť náznak z okolia alebo danej situácie, tj. nemusí ísť o zjavné ohrozenie (Liénard a Boyer 2006).

Napriek tomu, že ozrejmili mnohé o detských predstavách, niektoré problémy vyplývajúce z týchto výskumov do určitej miery súvisia s vyššie uvedeným.

Psychológovia tvrdia, že magické myslenie je charakteristické pre deti od druhého do šiesteho roku a súvisí s tým, že deti nemajú poznatky o svojom okolí, v dôsledku čoho kauzálne spájajú udalosti, ktoré spolu nemusia súvisieť, a zároveň nerozlišujú striktne medzi fantáziou a realitou (Bolton a kol. 2002: 480). Tým má uvažovanie detí v niektorých sférach črty magického uvažovania, ako bolo definované vyššie. Po tomto období sa prejavy magického myslenia vytrácajú, aby sa neskôr znovu objavili, v niektorých prípadoch, v dospelosti. Niektorí psychológovia však poukazujú na skutočnosť, že používaná definícia mágie môže byť problematická, pretože je príliš vágna, a najmä u detí neumožňuje vždy rozlíšiť medzi magickou a kauzálnou realitou: deti iba zisťujú, „čo sa deje vo svete, ako sa veci dejú, aký je rozsah ich vlastnej sily a aké sú hranice ich osobnosti“ (Bolton a kol. 2002: 481, citované podľa Jerotijević 2012). Nemožno ignorovať ani fakt, že v súčasnosti sú deti od útleho veku výrazne ovplyvňované produktmi pop-kultúry: od kreslených filmov, cez rozprávky, dokonca i v reklamách zameraných na produkty pre deti sa objavujú fantazijné bytosti. O tejto sfére však stále nevieme veľa. Zaujímavou otázkou napríklad je, či deti vnímajú všetky fantazijné bytosti rovnako, alebo medzi nimi robia rozdiely. Wooley a kol. poukazujú na skutočnosť, že sa deti stretávajú s rozporuplnými informáciami, keď ide o nadprirodzené bytosti (2004: 456). Otázka, ktorú si vedci kladú, je, či deti zdieľajú predstavu o „multi-dimenzionálnej“ fantazijnej realite (napríklad, dospelí rozlišujú medzi Annou Kareninou a Jamesom Bondom, a aj keď budú považovať za možné, aby Bond čítal Tolstoj, nebude môcť Bond zväzdať Kareninu – pokiaľ nejde o príbeh, ktorý v sebe spája rôzne fiktívne postavy [podľa Skolnick a Bloom 2006]). Skolnickovej a Bloomov výskum ukázal, že deti, rovnako ako dospelí, rozlišujú medzi rôznymi fiktívnymi postavami a tiež, že rôzne fiktívne postavy sú si fiktívne navzájom – deti teda rozlišujú nie len medzi realitou a fikciou, ale aj medzi rôznymi fiktívnymi svetmi (Skolnick a Bloom 2006: B16). Emócie tiež môžu ovplyvňovať detskú percepciu, napríklad v tom, že deti inak spracúvajú informáciu, ktorá zahŕňa strašidelný koncept (Samuels a Taylor 1994).

Už bolo spomenuté, že sa v sociálnych vedách ako „magické“ označujú mimoriadne rôznorodé fenomény. V tomto kontexte sa i otázka, či v súvislosti s deťmi a ich uvažovaním vôbec treba používať tento termín, zdá byť relevantná. Problémom taktiež je, že prevažná väčšina výskumov týkajúcich sa magického myslenia u detí bola realizovaná v euro-americkom prostredí. Domnievam sa, že okrem medzi-kultúrnych výskumov sú v tomto smere prínosné tie výskumy, ktoré kombinujú rôzne metódy. Experiment síce ukáže kvantitatívne rozdiely (napríklad medzi deťmi rôzneho veku), avšak kvalitatívne dáta môžu ukázať, či rozdiely vyplývajú z rodinného zázemia (religiozita rodičov, práca rodiča s dieťaťom), alebo kultúrneho prostredia, ako sú deti ovplyvnené vrstovníkmi a pod.

Prirodzené a nadprirodzené vysvetlenia: môžu spolu koexistovať?

Magické predstavy boli často v antropológii, religionistike či etnológii kladené do protikladu k náboženským a vedeckým.¹² V časti venovanej antropológickým koncepciám mágie som spomenula diskusiu o iracionalite, ktorá sa neraz spájala práve s magickým myslením (Frazer 1994; Lévy-Bruhl 1926). Ako však poukazuje Pyysiäinen (2004: 94), nemôžeme považovať za kritérium racionality vedu tam, kde je vedecké poznanie vágne alebo žiadne. S týmto tvrdením síce súhlasím, ale musím podotknúť, že vôbec argumentovať vedou je problematické. Výskumy T. Luhrmannovej, T. Bužekovej i moje vlastné ukazujú, že vzdelanie vôbec nemusí vylučovať *vieru* v mágiu (Luhrmann 1989; Bužeková 2012; Djurišičová 2010; pozri tiež Evans 2000).

Na tento problém sa dá nazerať i inak a v tomto smere sú nápomocné práve experimentálne výskumy realizované v konkrétnom kultúrnom prostredí. Nadprirodzené (či konkrétne magické) predstavy sú v mnohých kultúrach súčasťou ľudových modelov¹³ vysvetlenia chorôb¹⁴, t.j. predstavujú explanačné rámce pre ich vysvetlenie – modely, ktoré zahŕňajú vysvetlenie, diagnostiku a spôsob liečby prítomný v danej kultúre (Kleinman a kol. 1978). V širšom kontexte predstavujú explanačné rámce „súbory predpokladov o typoch príčin a kauzálnych princípoch relevantných pre určitý fenomén“ (Lynch a Medin 2006). Podľa Lynchovej a Medina vysvetlenia, ktoré sú nekonzistentné s preferovaným modelom: 1) nemusia byť brané do úvahy, 2) sa môžu javiť ako nepravdepodobné, 3) môžu byť chápané ako menej uspokojujúce ako tie, ktoré sú s ním konzistentné (Lynch a Medin 2006: 286).

Počas vlastného terénneho výskumu v centrálnom Srbsku som sa viackrát stretla so situáciami, v ktorých informátori spájali rôzne druhy vysvetlení. Popísali síce biomedicínske príčiny, avšak tie nezodpovedali na otázku „prečo“ (prečo sa to stalo práve mne, môjmu blízkemu?) a práve v takýchto prípadoch sa spontánne môže „ponúknuť“ nadprirodzené vysvetlenie zahŕňajúce napríklad magické pôsobenie s cieľom niekomu uškodiť (Djurišičová 2010; pozri tiež Boyer 2001; Bužeková 2009). Podobnú situáciu opisujú Legare a Gelman. V mnohých afrických komunitách sa AIDS vysvetľuje v nadprirodzených termínoch: ľudia síce vedia, ako sa vírus šíri a ako sa človek môže nakaziť, ale v konkrétnych situáciách si kladú práve otázku „prečo?“, a následne „kto mi to mohol spôsobiť?“, a tu sa spontánne objavujú vysvetlenia, ktoré zahŕňajú magické pôsobenie a bosoráctvo. Otázka, na ktorú sa Legare a Gelman pokúsili odpovedať, sa týkala toho, ako prirodzené vysvetlenia (vrátane vedeckých) koexistujú s nadprirodzenými vysvetleniami? (Legare a Gelman 2008).

¹² Racionalita je zvyčajne definovaná ako konzistentnosť medzi postojmi a správaním a postojmi samotnými. Ako hovorí Sperber, racionalita by tak mala znamenať, že ľudia majú kognitívne mechanizmy, ktoré registrujú a eliminujú logické nekonzistentnosti (Sperber 1996: 70, podľa Jerotijević 2011: 31). Je zrejme, že sa takto dostávame na „tenký ľad“, pretože z tohto pohľadu by väčšina z nás uvažovala iracionálne.

¹³ Ľudové modely môžu uvádzať ako možné príčiny psycho-sociálne dôvody – emócie (negatívne myšlienky), nadprirodzené príčiny (mágia, bosoráctvo) a pod. Biomedicínske vysvetlenie, na druhej strane, vysvetľuje choroby ako dôsledok fyzických, telesných procesov (Lynch a Medin 2006).

¹⁴ Ako bolo uvedené vyššie v texte, práve oblasť zdravia/chorôb predstavuje sféru, v ktorej sa vysvetlenia zahŕňajúce magické pôsobenie objavujú pomerne často (Favret-Saada 1980; Nkosi 2012). Nechcem teda odbočovať do sféry ľudového liečiteľstva, avšak vzhľadom k zameraniu textu považujem spomenutie vzťahu medzi zdravím a magickým myslením za opodstatnené.

Výsledky ich výskumu ukazujú, že ľudia nekladú odlišné vysvetlenia do protikladu, respektíve nezastávajú iba jedny, alebo iba druhé. V inom texte Legare a kol. poukazujú na skutočnosť, že oba typy vysvetlení si vyžadujú „určitý stupeň kultúrnej skúsenosti a podieľania sa na dynamickom aspekte procesu sociálneho učenia“ a že odlišné vysvetlenia môžu byť aplikované na tú istú skúsenosť (Legare a kol. 2012). Ako som už spomenula, moja skúsenosť z terénneho výskumu bola podobná. Na druhej strane, výsledky vyššie uvedenej štúdie Lynchovej a Medina sa čiastočne líšili. Lynchová a Medin sa zamerali na skupiny špecialistov – vyškolených ošetrovateľov a ošetrovateľov, ktorí zároveň používali ako metódu liečbu energiou (kontrolnou skupinou boli študenti). Cieľom ich výskumu bolo zistiť, či budú explanačné modely odlišných chorôb (choroby srdca a depresia) u týchto skupín odlišné: doménovo-špecifické (budú zahŕňať iba jednu príčinu) alebo medzi-doménové (budú zahŕňať viac príčin, napríklad biomedicínske a psycho-sociálne vysvetlenie). Výskum ukázal, že kým vysvetlenia vyškolených ošetrovateľov a študentov boli doménovo-špecifické, u tretej kategórie boli prevažne medzi-doménové (Lynch a Medin 2006). Je zrejmé, že stupeň expertízy, ako aj doména, v ktorej je jedinec expertom, môže výrazne ovplyvňovať jeho postoje. Oba výskumy teda predovšetkým ukázali dôležitosť kultúrneho prostredia a osobnostných črt pri formovaní explanačných rámcov. Rozdiely medzi skupinami v odlišných/tých istých krajinách boli spôsobené osvojením si iných reprezentácií z prostredia, v ktorom sa participanti pohybovali.

Kvalita vs. kvantita

V rámci výskumu, na ktorom toho času pracujem, sa snažím využiť dáta získané z dlhodobého etnografického výskumu v centrálnom Srbsku a na základe nich pripraviť experiment, ktorým overujem niektoré z aspektov magických predstáv. Otázky pre ďalší výskum vyplynuli z terénneho výskumu realizovaného kvalitatívnymi metódami, ale zároveň reflektujú niektoré z vyššie uvedených problémov psychologických výskumov.¹⁵ Pracujem so sériou modelových situácií zameraných na účinnosť rôznych magických praktík. Mojim cieľom je zistiť, či budú participanti iným spôsobom hodnotiť ich účinnosť, ak sa modelové situácie líšia v použitých látkach v magickom kontexte. Príbehy budú testované na vzorkách z rôzneho kultúrneho prostredia.

Psychológovia Paul Rozin a Carol Nemeroffová ukázali, že magické myslenie spočíva na podobných princípoch ako kontaminácia, tj. strach z nakazenia, a ovplyvnili celú radu ďalších výskumov (Rozin a Nemeroff 1986, 1990, 2000). Domnievam sa však, že si komentár Pascala Boyera vyžaduje väčšiu pozornosť a bolo by relevantné sa zamerať na tento aspekt. Je skutočne otázne, či môžeme hovoriť o magickom myslení v situáciách, keď sa niekto odmietne napiť z pohára, na ktorom stojí nápis „jed“ alebo „zvratky“ a pod. Emócia odporu, ktorá sa aktivuje spontánne, je úzko prepojená s ďalšou základnou emóciou a tou je strach. Obe emócie sa aktivujú v prípade možného ohrozenia, takže je problematické jednoznačne tvrdiť, o čom vyhýbanie sa vypovedá. Zaujímavou skutočnosťou, s ktorou som

¹⁵ Keďže výskum toho času prebieha, nebudem zverejňovať jeho podrobnosti.

sa stretla pri vlastnom výskume a dokladajú ju i iné etnografické či historické dáta, je, že v rozprávaniach, ktoré hovoria o magickom pôsobení, najmä v tých, ktoré opisujú škodenie, sa veľmi často objavujú látky vzbudzujúce odpor, ktoré sú reálne potenciálne nebezpečné – telesné tekutiny, produkty tela, (mŕtve) zvieratá a pod. (pozri tiež Jerotijević 2012). Kontext, tj. „škodenie“, je dôležitý, je menej pravdepodobné, že sa tie isté látky budú objavovať v iných druhoch magického pôsobenia (krv sa, napríklad, môže vyskytnúť v praktikách agrárnej mágie, ale v tom prípade pôjde skôr o jej symbolické chápanie – krv ako symbol života, znovuzrodenia a pod., moču boli v ľudovej kultúre pripisované dezinfekčné účinky, takže sa menej často vyskytuje v praktikách zameraných na škodenie atď.). Je možné, že rôzne domény mágie je možné vysvetliť rôzne z psychologického hľadiska? V tom prípade by bolo prínosnejšie vzdať sa (skúmania) širokého a vágneho konceptu „mágia“ a venovať pozornosť jej sub-doménam. Magické praktiky sú vždy súčasťou určitého kultúrneho kontextu, ktorý nie je možné ignorovať. O mágiu bolo napísané mimoriadne veľa a ďalší prínos môže spočívať iba v spolupráci vedcov z rôznych disciplín; zároveň však musí byť jasné, čo pod mágiou (magickým myslením, správaním a ďalšími sprievodnými javmi) myslíme a čo očakávame.

Záver

Vyššie som prezentovala niektoré z výskumov venovaných magickému mysleniu. Mojou snahou bolo predovšetkým ukázať, že ak chceme o tomto a ďalších kultúrnych fenoménoch povedať niečo nové a relevantné, musíme uprednostniť kombinované metódy výskumu. Antropológovia, etnológovia či religionisti nemôžu ignorovať skutočnosť, že mnohé definície, ktorými bežne operujú, sú implicitne psychologické: spomínajú sa v nich procesy, ako osvojovanie si, prenos, šírenie, zapamätanie, imitácia. Všetky tieto procesy spočívajú na určitých mentálnych mechanizmoch, a preto ak chceme kultúrne/sociálne javy vysvetliť, musíme brať do úvahy, že „sú [sociálne a kultúrne javy] kauzálnymi reťazcami mentálnych reprezentácií (niečoho, čo sa deje v mysliach jednotlivcov) a verejných produkcií (správaní a činov interagujúcich, komunikujúcich ľudí)“ (Kanovský 2004). Keď ide o magické (či v širšom kontexte nadprirodzené) predstavy, nemôžeme sa uspokojiť s explicitnými výroky informátorov, prípadne pozorovaním ich správania. Na druhej strane, psychologické výskumy síce považujú mentálne mechanizmy za kľúčové pri vysvetleniach, avšak neraz nedefinujú, o akej doméne mágie hovoria, čo môže skresľovať výsledky.

Je zrejmé, že spolupráca oboch odborov by mohla byť prínosná, napriek tomu však k nej, najmä v našom prostredí, takmer vôbec nedochádzalo (prínos spolupráce antropológa a psychológa opisala vo svojom texte Rita Astuti 2007). Na záver však môžem len vyjadriť nádej, že sa táto situácia v nasledujúcom období zmení.

Literatúra

- ASTUTI, Rita. Weaving together culture and cognition: an illustration from Madagascar. *Intellectica: revue de l'Association pour la Recherche Cognitive*, 2007, č. 46/47, s. 173–189, ISSN 0769-4113.
- BAHNA, Vladimír. Čo s poverami a kde sú hranice kategórií? *Etnologické rozpravy*, 2008, roč. 15, č. 1, s. 11–24.
- BARNARD, Alan. *History and Theory in Anthropology*. 2. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. ISBN 0-521-77432-2.
- BOLTON, Derek, Pamela DEARSLEY, Richard MADRONAL-LUQUE a Simon BARON-COHEN. Magical thinking in childhood and adolescence: Development and relation to obsessive compulsion. *British Journal of Developmental Psychology*, 2002, roč. 20, č. 4, s. 479–494, ISSN 2044-835X.
- BOTÍK, Ján a Peter SLAVKOVSKÝ. *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska*. 1. vyd. Bratislava: Veda, 1995. ISBN 80-224-0234-6.
- BOYER, Pascal. *Tradition as Truth and Communication: A Cognitive Description of Traditional Discourse*. 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. ISBN 0 521 37417 0.
- BOYER, Pascal. *Religion Explained*. 1. vyd. New York: Basic Books, 2001. ISBN 0-465-00695-7.
- BOYER, Pascal a Pierre LIÉNARD. Why ritualized behavior? Precaution systems and action parsing in developmental, pathological and cultural rituals. *Behavioral and Brain Sciences*, 2006, roč. 29, č. 1, 1–56. ISSN 1469-1825.
- BUŽEKOVÁ, Tatiana. Veriť alebo neveriť? *Etnologické rozpravy*, 2005, roč. 12, č. 1, s. 131–135.
- BUŽEKOVÁ, Tatiana. Nepriateľ zvnútra a jeho povesť – skúmanie bosoráctva a klebiet v antropológii. *Slovenský národopis*, 2008, roč. 56, č. 2, s. 130–145. ISSN 1335-1303.
- BUŽEKOVÁ, Tatiana. *Nepriateľ zvnútra*. 1. vyd. Bratislava: Veda, 2009. ISBN 978-80-224-1091-5.
- BUŽEKOVÁ, Tatiana. Modern faces of ancient wisdom: neo-shamanic practices in a Slovak urban environment. In KILIÁNOVÁ, Gabriela, Christian JAHODA a Michaela FERENCOVÁ (eds.). *Ritual, Conflict and Consensus: Case Studies from Asia and Europe*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2012, s. 75–90. ISBN 9783700171331.
- CURTIS, Valerie a Adam BIRAN. Dirt, disgust and disease: Is hygiene in our genes? *Perspective in Biology and Medicine*, 2001, roč. 44, č. 1, s. 17–31. ISSN 1529-8795.
- CZACHESZ, István. Explaining magic: Earliest Christianity as a Test Case. In MARTIN, H. Luther a Jesper SØRENSEN (eds.). *Past Minds: Studies in Cognitive Historiography*. 1. vyd. London: Equinox Press, 2011, s. 107–123. ISBN 978-1845537418.
- DJURIŠIČOVÁ, Danijela. *Sociálne a kognitívne aspekty šírenia predstáv o nadprirodzenom škodení. Příklad súčasného Srbska*. Bratislava, 2010. Dizertačná práca, Univerzita Komenského, Filozofická fakulta, Katedra porovnávacej religionistiky.
- DOUGLAS, Mary. *Witchcraft, Confessions and Accusations*. 1. vyd. London: Tavistock, 1970. ISBN 978-0-415-33070-1.
- DOUGLAS, Mary. Sorcery Accusations Unleashed: The Lele Revisited 1987. *Africa: Journal of the International African Institute*, 1999, roč. 69, č. 2, s. 177–192. ISSN 0001-9720.
- DURKHEIM, Émile. *Sociology and Philosophy*. 1. vyd. London: Cohen and West Ltd., 1953.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Nuer Religion*. 1. vyd. Oxford: Clarendon Press, 1956. ISBN 978-0-19-874003-2.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. 1. vyd. Oxford: Oxford University Press, 1976 (1937). ISBN 978-0-19-874029-2.
- EVANS, Margaret E. Why Creationism is here to stay? In ROSENGREN, Karl, Carl JOHNSON a Paul HARRIS (eds.). *Imagining the Impossible: Magical, scientific and religious thinking in children*. 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 305–331. ISBN 0 521 66587 6.

- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Deadly Words. Witchcraft in Bocage*. 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. ISBN 0 521 297 87 7.
- FISHER, Shirley. *Stress and strategy*. 1. vyd. Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1986. ISBN 9780863770319.
- FRAZER, James George. *Zlatá ratolest*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1994. ISBN 9788020404886.
- GELMAN, Susan a Cristine H. LEGARE, H. Concepts and folk theories. *Annual Review of Anthropology*, 2011, roč. 40, s. 379–398. ISSN 0084-6570.
- GREENWOOD, Susan. *The Anthropology of Magic*. 1. vyd. Oxford: Berg, 2009. ISBN 978-1 84520-671-0.
- HAIDT, Jonathan, Paul ROZIN, Clark MCCAULEY a Sumio IMADA. Body, psyche and culture: The relationship between disgust and morality. *Psychology and Developing Societies*, 1997, roč. 9, č. 1, s. 107–131. ISSN 0971-3336.
- HIRSCHFELD, Lawrence. A. Why Don't Anthropologists like Children? *American Anthropologist*, 2002, roč. 104, č. 2, s. 611–627. ISSN 1548-1433.
- CHALUPA, Aleš. Pýthie a inšpirovaná včšba v Delfské včštírně: Sociokulturní a kognitivní perspektiva. *Religio. Revue pro religionistiku*, 2010, roč. 18, č. 1, s. 59–84. ISSN 1210-3640.
- CHALUPA, Aleš. What Might Cognitive Science Contribute to Our Understanding of the Roman Cult of Mithras? In MARTIN, H. Luther a Jesper SØRENSEN (eds.). *Past Minds: Studies in Cognitive Historiography*. 1. vyd. London: Equinox Press, 2011, s. 107–123. ISBN 978-1845537418.
- JANIS, Irving L. Decision making under stress. In GOLDBERGER, Leo a Shlomo BREZNITZ (eds.). *Handbook of stress: Theoretical and clinical aspects*. New York: Free Press, 1982, s. 69–80.
- JEROTIJEVIĆ, Danijela. Od interview k experimentu: kombinované metody pri výskume magických predstáv a praktík. In BUŽEKOVÁ, Tatiana a Danijela JEROTIJEVIĆ (eds.). *Metodologické problémy v etnografickom výskume sociálnych reprezentácií*. Bratislava: Ústav etnológie Slovenskej akadémie vied, 2012, s. 108–121. ISBN 978-80-263-0335-0.
- KANOVSÝ, Martin. Etnická identita, kognitívny prístup a terénny výskum. Ako na to? *Etnologické rozpravy*, 2004, roč. 11, č. 2, s. 11–24.
- KANOVSÝ, Martin. Essentialism and folksociology: ethnicity again. *Journal of Cognition and Culture*, 2007, roč. 7, č. 3–4, s. 241–281. ISSN 1567-7095.
- KANOVSÝ, Martin. Sociálne reprezentácie – kognitívny výskumný program. *Filozofia*, 2008, roč. 63, č. 5, s. 397–406. ISSN 0046-385 X.
- KANOVSÝ, Martin. Kognitívne vysvetlenia distribúcie náboženských predstáv: spresnenia a kritiky. In BUŽEKOVÁ, Tatiana, Danijela JEROTIJEVIĆ a Martin KANOVSÝ (eds.). *Kognitívne vysvetlenie magických predstáv a praktík*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, 2011, s. 7–20. ISBN 978-80-969259-4-0.
- KANOVSÝ, Martin. *Kognitívna antropológia II*. Brno: Slovenská asociácia sociálnych antropológov, 2012. ISBN 978-80-970587-0-8.
- KEINAN, Giora. Decision making under stress: Scanning of alternatives under controllable and uncontrollable threats. *Journal of Personality and Social Psychology*, 1987, roč. 52, č. 3, s. 639–644. ISSN 0022-3514.
- KEINAN, Giora. Effects of Stress and Tolerance of Ambiguity on Magical Thinking. *Journal of Personality and Social Psychology*, 1994, roč. 67, č. 1, s. 48–55. ISSN 0022-3514.
- KLEINMAN, Arthur, Leon EISENBERG a Byron GOOD. Culture, illness, and care: clinical lessons from anthropologic and cross-cultural research. *Annals of Internal Medicine*, 1978, roč. 88, č. 2, s. 251–258. ISSN 0003-4819.
- KLUCKHOHN, Clyde. *Navaho witchcraft. (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, vol. 22)*. Cambridge, MA: Peabody Museum, 1944. ISBN 9780807046975.
- LAZARUS, Richard S. a Susan FOLKMAN. *Stress, appraisal, and coping*. 1. vyd. New York: Springer, 1984. ISBN 9780826141903.

- LEGARE, Cristine H., Margaret E. EVANS, Karl S. ROSENGREN a Paul L. HARRIS. The coexistence of natural and supernatural explanations across cultures and development. *Child Development*, 2012, roč. 83, č. 3, s. 773–793. ISSN 1467-8624.
- LEGARE, Cristine H. a Susan GELMAN. Bewitchment, Biology, or Both: The Co-Existence of Natural and Supernatural Explanatory Frameworks Across Development. *Cognitive Sciences*, 2008, roč. 32, č. 4, s. 607–642. ISSN:1551-6709.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. *How Natives Thinks*. North Stratford: Ayer Company Publisher, 1926.
- LIEBERMAN, Debra, John TOOBY a Leda COSMIDES. Does morality have a biological bases? An empirical test of the factors governing moral sentiments related to incest. *Proceedings of the Royal Society of London, Series B, Biological Sciences*, 2003, roč. 270, č. 1517, s. 819–826. ISSN 1364-5021.
- LIÉNARD, Pierre a Pascal BOYER. Whence Collective Rituals? A Cultural Selection Model of Ritualized Behaviour. *American Anthropologist*, 2006, roč. 108, č. 4, s. 814–827. ISSN 1548-1433.
- LINDQUIST, Galina. The Culture of Charisma: Wielding Legitimacy in Contemporary Russian Healing. *Anthropology Today*, 2001, roč. 17, č. 2, s. 3–8. ISSN 1467-8322.
- LUHRMANN, Tanya. *Persuasions of the Witch's Craft: ritual magic in modern culture*. 1. vyd. Cambridge, MA: Harvard University Press (and Basil Blackwell), 1989. ISBN 0-674-66324-1.
- LYNCH, Elizabeth a Douglas MEDIN. Explanatory models of illness: A study of within-culture variation. *Cognitive Psychology*, 2006, roč. 53, č. 4, s. 285–309. ISSN 0010-0285.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magic, Science, and Religion and Other Essays*. 1. vyd. Glencoe IL: The Free Press, 1948.
- NEMEROFF, Carol a Paul ROZIN. The contagion concept in adult thinking in the United States: Transmission of germs and interpersonal influence. *Ethos. The Journal of Psychological Anthropology*, 1994, roč. 22, č. 2, s. 158–186. ISSN 1548-1352.
- NKOSI, Bonginkosi Maxwell. Understanding and exploring illness and disease in South Africa: A medical anthropology context. *International Journal of Humanities and Social Science*, 2012, roč. 2, č. 24, s. 84–93. ISSN 2221-0989.
- PIAGET, Jean. *The Child's Conception of Physical Causality*. 1. vyd. London: K. Paul, Trench, Trubner & co., 1930. ISBN 9781412836173.
- PINA-CABRAL, João de. The gods of the Gentiles are demons. The problem of pagan survivals in European culture. In HASTRUP, Kirsten (ed.). *Other Histories*. 1. vyd. London: Routledge, 1992, s. 45–61. ISBN 0-415-06122-9.
- PYYSIÄINEN, Ilkka. *Magic, Miracles, and Religion: A scientist's perspective*. Walnut Creek, CA: Alta-Mira Press, 2004. ISBN 9780759106635.
- ROTHBAU, Fred. a John R. WEISZ. *Child psychopathology and the quest for the control*. New York: SAGE, 1989. ISBN 9780803931480.
- ROZIN, Paul, Jonathan HAIDT a Clark R. McCAULEY. Disgust. In LEWIS, Michael a Jeannette M. HAVILAND-JONES (eds.). *Handbook of Emotions*. 2. vyd. New York: Guilford Publications, 2000, s. 757–776. ISBN 9781572305298.
- ROZIN, Paul, Linda MILLMAN a Carol NEMEROFF. Operation of the laws of sympathetic magic in disgust and other domains. *Journal of Personality and Social Psychology*, 1986, roč. 50, č. 4, s. 703–712. ISSN 0022-3514.
- ROZIN, Paul a Carol NEMEROFF. Magic and superstition. In WILSON, Robert A. a Frank C. KEIL (eds.). *The MIT encyclopedia of cognitive sciences*, 1999, s. 503–505. Cambridge, MA: The MIT Press. ISBN 0-262-73124-X.
- SAMUELS, Adrienne a Marjorie TAYLOR. Children's ability to distinguish fantasy events from real-life events. *British Journal of Developmental Psychology*, 1994, roč. 12, č. 4, s. 417–427. ISSN 2044-835X.

- SCHMUCKLER, Mark A. What is ecological validity? A dimensional analysis. *Infancy*, 2001, roč. 2, č. 4, s. 419–436. ISSN 1532-7078.
- SKOLNICK, Deena a Paul BLOOM. What does Batman think about SpongeBob? Children's understanding of the fantasy/ fantasy distinction. *Cognition*, 2006, roč. 101, č. 1, s. B9–B18. ISSN 0010-0277.
- SØRENSEN, Jesper. *A Cognitive Theory of Magic*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2007. ISBN 978-0-7591-1040-3.
- SOSIS, Richard. Psalms for Safety. Magico-Religious Responses to Threats of Terror. *Current Anthropology*, 2007, roč. 48, č. 6, s. 903–911. ISSN 0011-3204.
- SPERBER, Dan. *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. 1. vyd. Oxford: Blackwell Publishers, 1996. ISBN 9780631200451.
- SUBBOTSKY, Eugene. Magical thinking in judgments of causation: Can anomalous phenomena affect ontological causal beliefs in children and adults? *British Journal of Developmental Psychology*, 2004, roč. 22, č. 1, s. 123–152. ISSN 2044-835X.
- SUBBOTSKY, Eugene. *Magic and the Mind. Mechanisms, Functions, and Development of Magical Thinking and Behavior*. 1. vyd. New York: Oxford University Press, 2010. ISBN 978-0-19-539-387-3.
- TUŽINSKÁ, Helena. Kritéria tradičného diskurzu podľa Pascala Boyera. In KREKOVIČOVÁ, Eva a Jana POSPÍŠILOVÁ. (eds.). *Od folklórneho textu ku kontextu*, 2006, s. 34–49. Bratislava: Ústav etnológie SAV. ISBN 80-969427-4-3.
- TYLOR, Edward Burnett. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, 2 zväzky. 1. vyd. London: John Murray, 1871.
- WOOLEY, Jacqueline D., Elizabeth A. BOERGER a Arthur B. MARKMAN. A visit from the Candy Witch: factors influencing young children's belief in a novel fantastical being. *Developmental Science*, 2004, roč. 7, č. 4, s. 456–468. ISSN 1467-7687.
- ZUSNE, Leonard a Warren H. JONES. *Anomalistic psychology: A study of magical thinking*. 2. vyd. Hilldale, NJ: Erlbaum, 1989. ISBN 9780805805086.

Autorka:

Danijela Jerotijević pôsobí v Laboratoři pro experimentální výzkum náboženství (LEVYNA) při Ústavu religionistiky Filozofické fakulty MU a v Ústavu sociálnej antropológie (Fakulta sociálnych a ekonomických vied, Bratislava).

Kontakt: 44635@mail.muni.cz