

MAGIA DZISIAJ – ZASADY ANALIZY (Cz. II)

Ziemia się kręci,
mówi uczeń,
Nie, ziemia się kręci,
mówi nauczyciel.
Góry się zielenią,
mówi uczeń,
Nie, góry się zielenią,
mówi nauczyciel.
Dwa razy dwa jest cztery.
mówi uczeń
Dwa razy dwa jest cztery,
poprawia go nauczyciel
Ponieważ nauczyciel wie lepiej.

Miroslav Holub¹

„Logika myślenia mitycznego wydaje się nam równie wymagająca co ta, na której opiera się myślenie pozytywne, i w istocie mało od niej różna. Albowiem różnica bierze się nie tyle z jakości operacji umysłowych, ile z charakteru rzeczy, których dotyczą te operacje”². Innymi słowy: w myśleniu mitycznym i pozytywnym działa, przy różnicy przesłanek, ta sama zasada dobierania dla nich następstw, czyli wnioskowania. Wychodząc z takiego założenia³ można, przy budowie modeli najogólniejszych struktur myślenia mitycznego⁴, odwoływać się niejednokrotnie⁵ do klasycznego rachunku zdań. Analiza strukturalna upodabnia się wówczas do rzędu przeważnie stosunkowo prostych zdań logicznych. Jest to jednak finalny jej etap, na którym funkcje zdaniowe mogą już być prawdziwościami. Inaczej przedstawia się sytuacja na poziomie badania konkretnych zbiorów znaków. Nie byłoby ono oczywiście zgoła możliwe bez znajomości powszechnych zasad przejawiania się przeciwstawiń binarnych w systemie kultury (które, w największym uproszczeniu, sprowadzić można do zdań: jeśli A i B i ... n, to $\neg A$ i $\neg B$ i ... $\neg n$, oraz: jeśli A lub B lub ... n, to $\neg A$ lub $\neg B$ lub ... $\neg n$, gdzie \neg oznaczać będzie opozycję lub inwersję), zasadnicze znaczenie ma w nim jednak treść zdań składowych. Poszczególne wyrażenia nie mogą być tu więc dowolnie wymieniane bez wpływu na prawdziwość wyników. Wyrażenia stanowią zaś na tym poziomie analizy sui generis idee, których desygnaty dane są w materiale empirycznym.

Wydaje się, iż dla uprzyświecenia tego nieco przy ciężkiego wywodu warto już teraz odwołać się do przykładu. Oto np. podczas badań na Roztoczu Tomaszowskim, we wrześniu 1976 r., zanotowane zostało wierzenie, iż „ciążarna która poczuje pierwsze poruszenie się płodu z prawej strony brzucha lub patrzy przy tym na południe albo wschód, będzie miała syna”. Mamy tu do czynienia z najprostszym szeregiem bezpośrednich asocjacji:

prawa strona brzucha — spojrzenie na południe (wschód) — mężczyzna

Porównując go z szerszym zbiorem roztoczańskich wierzeń stwierdzimy bez trudu⁶, że „prawa strona brzucha” zastępowana w nich bywa często przez np. usłyszenie z prawa odgłosu lub pojawienie się jakiegoś obiektu, chwycenie prawą ręką określonego przedmiotu etc. Jest więc ona desygnatem ogólniejszej idei pra-

wej strony. Podobnie spojrzenia na południe lub wschód są desygnatami symbolicznych kierunków: południowego i wschodniego. „Oczyszczamy” więc nasz szereg do serii wyrażań:

prawa strona — kierunek południowy (wschodni) — męskie

Ponieważ opozycjami tych wyrażań są w kulturze ludowej⁷ odpowiednio:

lewa strona — kierunek północny (zachodni) — żeńskie

możemy z pewnością stwierdzić, że poruszenie płodu z lewej strony łona, czy — wymiennie — posłyszenie przez ciężarną kwilenia niemowlęcia od zachodu etc. zwiastować będą na Roztoczu córkę. Wierzenia zorganizowane przez tę regułę nie ograniczają się przy tym do dziedziny odgadywania płci potomstwa, lecz mogą występować w najróżniejszych formach i kontekstach. Ich odnalezienie w terenie jest zaś tylko funkcją staranności i gruntowności badań⁸.

Tyle wynika z ogólnych zasad przejawiania się opozycji binarnych. Tyle i tylko tyle. Nie mamy więc prawa, bez wyczerpującego uzasadnienia takiej operacji materiałem empirycznym, wymienić którekolwiek z występujących w szeregu wyrażań na inne. Nie wolno nam również uniwersalizować wyodrębnionych szeregów asocjacyjnych. Modele ogólne są wszakże prawdziwościami — ich prawdziwość lub fałszywość zależy wyłącznie od prawdziwości lub fałszywości zdań składowych, nie zależy natomiast od ich treści. Nie mogą więc one uzasadniać, i nie uzasadniają prawdziwości jakiegokolwiek zgrupowania konkretnych wyrażań. Szeregi: prawa — wschód — południe — męskie i odpowiadający mu: lewa — zachód — północ — żeńskie są więc równie uprawnione, jak każda inna, zachowująca dyscyplinę przeciwstawiń, konfiguracja tych wyrażań. I tak np. przy grupowaniu wyrażań: prawa — lewa, męskie — żeńskie, wschód — zachód, mamy cztery teoretyczne możliwości:

1. prawa — żeńskie — zachód i lewa — męskie — wschód

2. prawa — żeńskie — wschód i lewa — męskie — zachód

3. prawa — męskie — zachód i lewa — żeńskie — wschód

4. prawa — męskie — wschód i lewa — żeńskie — zachód

Istnieje wszelkie prawdopodobieństwo, iż każda z tych możliwości uległa społecznej obiektywizacji w kulturze jakiejś grupy etnicznej, stając się dla niej obowiązująca. Już pobieżny przegląd przypuszczenie to potwierdza. Układ 1. odnajdujemy więc w wierzeniach Mofu, Muktele, Mora i innych mieszkańców gór Mandara w północnym Kamerunie⁹, układ 2. u kenijskich Mugwe¹⁰, 3. u wszelkich grup Fulbe od wybrzeży Atlantyku, aż po granice Czadu¹¹, 4. związany jest z kulturami indoeuropejskimi¹², ale odnajdujemy go także u Maorysów¹³, północnych Bantu (Meru)¹⁴ etc.

Jak widać metoda strukturalna nie upoważnia bynajmniej do posługiwania się w procesie interpretacji zestawieniami ciągów wyrażań lub ich poszczególnych desygnatów zaczerpniętych z kultur różnych epok i grup. Jeśli nawet na poziomie budowy syntetycznych modeli myślenia mitycznego różnice korelacji wyrażań organizujących światopogląd Mofu i Hucuła są obojętne, to ich pomylenie przy wyjaśnianiu materiału empirycznego prowadzić musi do rażących błędów. Gdzie Rzym, gdzie Krym — gdzie Kamerun, a gdzie Kołomyja... można oczywiście zapytać. — I zapewne, takie akurat pomieszanie pojęć mało jest w praktyce prawdopodobne. Warto jednak zdawać sobie sprawę, że zasadnicze odmienności kombinacji wyrażań w szeregach asocjacji znajdziemy i na terenie Polski np. porównując niektóre rytuały ludności katolickiej i prawosławnej.

Przy okazji jedna jeszcze refleksja. Występowanie wszelkich możliwych kombinacji tych samych wyrażań ukazuje dobitnie jak bezpłodnym zajęciem jest wyszukiwanie kosmicznych, czy fizjologicznych uzasadnień dla pojedynczych z nich. Iluż tymczasem etnologów¹⁵ (a do dyskusji włączył się i Cesare Lombroso¹⁶) poświęciło się, wzajemnie sobie zresztą przecząc, próbom anatomicznych wy tłumaczeń faworyzowania, a więc łączenia z męskim¹⁷ prawej ręki. Ciekawe, podobnym ciągótom nie potrafią się niekiedy oprzeć również i strukturaliści. I tak np. Jerzy Sławomir Wasilewski uznający skądinąd zamienną symbolikę kierunków świata, lewej i prawej strony, stwierdza niespodziewanie w *Podróżach do piekieł*, iż ruch w prawo (prawoskrętny) „wyznacza swymi obrotami Niebo, ten wielki zegar archaicznego obserwatora. Ruch zgodny ze słońcem — a zarazem z ruchem Księżycy i gwiazd, a więc mierników czasu, rytmu dnia i nocy, upływu tygodni, miesięcy i pór roku — taki ruch służy w obrzędach posuwaniu biegu rzeczy w przyszłość, jest sposobem magicznego zaprogramowania rozwoju, gdy zaś ruch pod słońce ów czas i dziejący się w nim rozwój zatrzymuje¹⁸. Według Jerzego S. Wasilewskiego zestawienie: ruch w prawo — przyszłość (postęp) zostało „archaicznemu obserwatorowi” niejako dane. Zakodowane w kosmosie musiało odcisnąć niezatarte piętno na systemach kultur. Określenie „ruch za słońcem”¹⁹ nie jest więc wtórną racjonalizacją dobranego dowolnie wyrażenia (jego desygnatem), lecz wskazaniem na prawdziwe źródło asocjacji. Jeżeli tak, to korelacje:

w prawo — w przyszłość i w lewo — w przeszłość obowiązywać winny we wszystkich kulturach półkuli północnej, zaś na półkuli południowej (a co zrobić ze strefą równikową?) — odwrotnie;

w lewo — przyszłość i w prawo — przeszłość. Tymczasem u Mofu (10—11° szerokości geograficznej północnej) ruch w lewo łączony jest, jak na złość, z przyszłością i postępem, ruch w prawo z przeszłością. Natomiast u Maorysów z Nowej Zelandii (34—43° szerokości geograficznej południowej) odnajdujemy związki: w prawo — przyszłość i odpowiednio: w lewo

— przeszłość. Przykłady te można mnożyć. Również aborygeni australijscy²⁰ (11—38° szer. pld), niektóre grupy Bantu²¹ (1—4° szer. pld.), mieszkańcy wyspy Bali²² (8—9° szer. pld.), jak i cały krąg kultury prawosławnej²³ nie zechciały podporządkować się „kosmicznym nieuchronnościom”. Z kolei u Indian Atapasków, do których jako Apacz zaliczał się i sam Winnetou, opozycja — w prawo: w lewo wydaje się mieć zupełnie marginalne znaczenie²⁴. Stwierdzenie Ferdynanda de Saussure’a o dwoistym charakterze znaku, który jest z jednej strony (obiektywizacja społeczna) obowiązujący, ale z drugiej (dobór!!!) dowolny²⁵ znajduje więc jednak swoje potwierdzenie. Jego konsekwencją musi zaś być kategoryczne odrzucenie wtórnych racjonalizacji związków między znaczoną a znakiem, czyli tak zwanych „motywacji autentycznych”²⁶, których uwzględnianie postulował był Kazimierz Moszyński. Wszelkie zaś szukanie złotego środka między jego propozycją i strukturalizmem prowadzić musi do rozstrzygnięć arbitralnych lub sprowadzenia dociekań do bezpłodnych, pozytywistycznych dylematów słuszności albo niesłuszności poszczególnych mitemów.

Zagadnienie to jest dla nas o tyle istotne, że co u Wasilewskiego, przejmującego ludową motywację „za słońcem” jest lapsusem wyjątkowym, innym strukturalistom zdarza się niestety dość często. Takie zaś potknięcia zaciemniają skutecznie, będące bez mała punktem ciężkości analiz strukturalnych, reguły przejścia od desygnatów do pojęć je denotujących, czyli do „idei-wyrażań”. Tymczasem w analizowanych materiałach nader rzadko stykamy się z przypadkami tak prostymi i jednoznaczными, jak roztozańskie wróżenie o płci dziecka. Znacznie częściej pojęcie denotujące jest o wiele trudniejsze do wywołania z gąszczu przekreślonych lub będących już jego odległymi echemi desygnatów. I znów warto odwołać się do konkretnego.

„Deszczyk pada słońce świeci, czarownica masło kleci”. Powiedzonko to zanotowane we wszystkich niemal regionach Polski²⁷ i znajdujące swoje odpowiedniki w całej Europie, składa się z dwóch mitemów: 1. słońca świecącego jednocześnie z padającym deszczem i 2. czarownicy wyrabiającej masło. Drugi z tych wątków, powszechny w folklorze europejskim, skąd (niekiedy zapewne via instruktarze inkwizytorskie²⁸) trafił do aktów oskarżeń w procesach o czary XVI—XVIII w.²⁹ ma w polskiej tradycji ludowej szczególnie wiele odmian. W dwóch tylko tomach *Ludu...*³⁰ cytuje Oskar Kolberg około stu wierzeń świadczących o ścisłym związku czarownic z nabiąłem, przy czym najczęściej powtarzają się tu³¹ motywy ciot wytwarzających monstrualne ilości masła, oraz pozyskujących surowiec do jego wyrobu poprzez a. podbieranie mleka od krów sąsiadów i b. dojenie przedmiotów martwych (kijów, uzd, mioteł itp.). W tym ostatnim przypadku mamy do czynienia z jaskrawym paradoksem — oto pokarm nowonarodzonego, pokarm życia, substancja jawnie związana z płodnością i kreacją otrzymywana jest z obiektu nie mogącego żyć ani dawać życia³². Jest to więc mleko zaprzeczające swojej najistotniejszej funkcji, mleko oderwane od dziedziny płodności — mleko nie mleko³³. Inaczej w przypadku a. Pochodzenie mleka jest tu półnaturalne; na odległość, przy wykorzystaniu wiedzy tajemnej etc. czarownice okradają jednak naturalnych producentów mleka — krowy. Wszelako nie zawsze jest to możliwe. Zapisane dwukrotnie na Roztoczu³⁴ i w Chełmskim³⁵ remedium na czary nakazuje wprowadzenie do zagrożonej obory parodniowego cielaka. „Ciota nie będzie wiedziała, która z krów jest karmiąca i na wszelki wypadek mleka żadnej nie ruszy³⁶”. Mleko krów cielnych (czyli mleko realizujące

swe właściwe funkcje, mleko—mleko) jest więc dla czarownicy niedostępne, szkodliwe lub bezużyteczne. Gustuje ona natomiast w mleku wydzielanym przez udomowione przeżuwacze już po okresie potrzebnym do wykarmienia potomstwa, mleku znów niejako zbędnym, bezcelowym, pełniącym tylko drugorzędne funkcje... I tak oto w relacjach czarownica : mleko zaczyna się powoli rysować pewna konsekwencja. Odnaleźć można ją zresztą i we wszystkich innych dziedzinach zainteresowań czarownic.

Weźmy choćby ich kolekcjonerskie zainteresowania falliczne. „Tych członków wstydliwych podczas w liczbie niemalej, to jest dwadzieścia albo trzydzieści, razem w gniazdo ptasze albo też skrzynię jaką zamykają, a te jakoby żywe pomykają się do jedzenia owsa albo inszej zobi...”³⁷ — stwierdza, zgodnie z niektórymi wierzeniami ludowymi³⁸, *Malleus maleficarum*. A przecież te same czarownice-fallofilki odstrasza skutecznie m.in. właśnie ukazanie im przez mężczyznę nagiego prącia (najlepiej w stanie erekcji³⁹) lub jego symbolów, jak tzw. „figa”⁴⁰, czy wysunięty z ust język⁴¹. Za pierwszym razem chodzi jednak o prącie samo w sobie i dla siebie żyjące (tak, żyjące — toż opycha się owsem⁴²), oderwane (w przenośni i dosłownie) od swego samczego właściciela, nie mogące więc służyć do właściwych — prokreacyjnych celów. Za drugim — o prącie na swoim miejscu, pozostające tak dobitnym znakiem jurności i płodności⁴³, a więc życia, że jednoznaczne nawet w swoich namiastkach.

Podobnie i ze stosunkami seksualnymi czarownic z diabłami. Uczeni inkwizytorzy rozważali niezwykle drobniawo problem, jak i czy może diabeł zapłodnić czarownicę⁴⁴. Tymczasem jest to dylemat najzupełniej obcy kulturze ludowej. „Item fassa, isz mi się kazał maczać za ten członek męski i widziałam nasienie na ręku swych”⁴⁵, „ciota to dla diabła ma zawsze tylną piwnicę...”⁴⁶. Spotykamy też opisy uprawianych przez ludowe czarownice praktyk sodomicznych (diabeł-kozioł), algolagnicznych, koprolagnicznych, a nawet koproflagicznych (sabatowe przysmaki nie zawsze dopiero nad ranem zmieniają się w kał). Zawsze są to jednak praktyki wynaturzone — spółkowania z góry uniemożliwiające zapłodnienie, kopulacje nie kopulacje. Można by sądzić, że chodzi tu po prostu o wywołanie zgrozy, podepatowanie opinii, ukazanie całej sprośności i bezwstydu czarownic. Jeśli tak — czemu pominięta została całkowicie, otwierająca w tym względzie nieograniczone możliwości⁴⁷, sfera technik i figur seksualnych? — Wyraźnie nie chodzi o potęgowanie efektu nieprzyzwoitości lub grzeszności, lecz właśnie podkreślenie bezskuteczności, bezfunkcyjności — mediacyjnego charakteru zjawiska.

Można by oczywiście mnożyć przykłady poddając analizie np. czasoprzestrzeń działania czarownic. Zagadnienie to jest już jednak z jednej strony częściowo omówione⁴⁸, z drugiej — nie wniosłoby wiele nowego do przewodu. Ograniczmy się więc do podsumowania elementów dotychczas zasygnalizowanych:

Jak widać sferą działania czarownic są przede wszystkim (o ile nie wyłącznie) zjawiska typu mediacyjnego. Desygnatami owej mediacyjności są i te dziwaczne fallusy-owsojady i podbierane przez czarownice mleko i typ ich aktywności seksualnej. Zresztą, sięgając głębiej, do tej dziedziny zalicza się również czas płodności-narodzin (przejścia od nie-życia do życia)⁴⁹, jak i — z pewnego mitycznego punktu widzenia⁵⁰ — sama kobiecość (tu też winni by historycy szukać przyczyn zfeminizowania świata czarownic, miast odwoływać się do nic nie mówiącego „mizogynizmu średniowiecznego” i teologii⁵¹).

Modelowanie obrazu czarownicy polega więc w kulturze ludowej na mnożeniu, kombinowaniu i potęgowaniu elementów mediacyjnych. Omawiany ciąg: kobieta (1), kradnąca mleko nie dość, że z samej swej istoty związane z przejściowym okresem płodności-narodzin (2), to jeszcze specyficznego, wynaturzonego rodzaju (3)... jest tego wymownym świadectwem. Z mleka tego wyrabia ciota masło.

W wierzeniach celtyckich i germańskich jest masło przede wszystkim pokarmem demonów powstałych z dusz zmarłych⁵², a więc istot, których mediacyjny charakter został już wyczerpująco udowodniony⁵³. Pojedyncze wzmianki poświadczają podobne znaczenie masła i na Słowiańszczyźnie⁵⁴ (nie znam niestety ani jednej pracy z tego terenu, która omawiałaby szerzej symbolikę przetworzonego mleka). Pojawia się tu także postać śpiącej królowej w „domku z masła”. Królowa owa nie ucina sobie bynajmniej południowej drzemki, określenie „śpiąca” jest w legendzie eufemizmem stanu swoistej hibernacji: ni to życia, ni to śmierci, dziania się zatrzymanego. Trudno oprzeć się wrażeniu, że dobór siedziby podkreślać ma ten właśnie charakter egzystencji bohaterki. Toż skonstruowany jest ten domek z symbolu życia w formie zbitej i ustalej, dynamicznego w stanie statycznym, albo — ludowy narrator tego nie precyzuje — z przetworzonej w stan przejściowy (dopiero „wśród pocałunków ognia” realizuje się cel masła — twierdzi *Rig Veda*⁵⁵) materii już na wstępie podejrzanej, czyli krótko mówiąc z mleka nie mleka, w formie nie formie...

Wyjaśnia się więc ostatecznie produkcyjna tajemnica czarownic — tych bezużytecznych przodownic pracy wywołujących swoje wytwory do lasu, na zmarnowanie⁵⁶ i powracających znów wytrwale w maślane kierat. A nie zapominajmy przy tym o meteorologii. Toż

	p	—p	(p—p)
sfera działania czarownic	a. —	—	mleko nie będące pokarmem potomstwa
	b. —	—	prącie nie będące narządem kopulacyjnym
	c. —	—	kopulacja nie związana z prokreacją (uniemożliwiająca prokreację)
sfera braku (niemożności) działania czarownic	a. mleko — pokarm potomstwa	brak mleka (laktacji)	—
	b. prącie — narząd kopulacyjny	brak prącia lub prącie martwe	—
	c. kopulacja dla prokreacji	brak kopulacji (asceza, celibat, dziewictwo)	—

w informacji o pogodzie zawarta była — jak się okazuje — kapitalna wskazówka. „Deszczyk pada słońce świeci, czarownica masło kleci”. — Tak oto niewinna rymowanka poczyna nam się jawić jako prosta ale i wyczerpująca definicja samej, zasadzającej się na mediacyjnym charakterze zjawisk wchodzących z nią w związku, idei czarowniczości, której kleczenie masła i specyficzna aura są desygnatami.

Definicja owa staje się prosta i oczywista wtedy i tylko wtedy, kiedy odczytywać ją będziemy w języku, w którym została sformułowana — języku mitu. Interpretowana inaczej (w języku sobie obcym) pozostanie natomiast bezsensownym bełkotem, rymowanym ple-ple, lub w najlepszym wypadku materia do mniej czy bardziej zamierzonego dowcipu podobnego twimowym tłumaczeniom przysłów łacińskich (jak np: *ocasio facit furem* = okazja, trafia się facet z furą). Gwoli łopatologii posłużmy się obszerniejszym przykładem. Oto fragment z „Mochnackiego” Jana Lechonia:

„...Ostrogą spiał melodię, a akompaniament

Szaleje, krzyczy w basie, rośnie w straszny zamęt —

Ku sań bagnetami już mierzy, już blisko —

I ton jeden uparcie wybija — nazwisko!!!...”⁵⁷

Sens tych wersów wydaje się klarowny każdemu jako tako wykształconemu Polakowi (JTWP) — dociera doń w sposób nieledwie automatyczny, podświadomy. A przecież w rzeczywistości może je on zrozumieć dopiero po złamaniu dwóch szyfrów — zdekodowaniu języków historii i poezji. By tego dokonać musi z jednej strony wiedzieć: 1. iż opisany recitał miał miejsce w 1832 na obczyźnie (Metz), 2. co dokonało się w Polsce w latach 1830—31, 3. kim był Maurycy Mochnacki, 4. co symbolizowało dla członków Towarzystwa Patriotycznego i większości im współczesnych imię Napoleona, etc...; z drugiej znać podstawowe przynajmniej kategorie stylistyki poetyckiej, jak choćby alegoria (toż nie o koncert chodzi), metafora etc... Wiedza JTWP wszystkie te elementy obejmuje. Więcej — jest on po prostu przyzwyczajony do myślenia zarówno językiem romantycznej tradycji narodowej, jak i poezji. Stąd płynny, instynktowny odbiór „szyfrów” Lechonia. Postawmy jednak na jego miejscu Polaka niedokształconego lub z jakichkolwiek innych powodów zupełnie nie rozumiejącego użytych kodów (PNRK), a uzyskamy zgoła inny efekt. Nie tylko ideowo-znaczeniowa strona wiersza pozostanie dla niego niezrozumiała (skąd te bagnety? co za nazwisko?), ale tekst również frazeologicznie wyda się mu bełkotliwy, bo czyż można klucę dźwięki szpikulcem?... Zapewne — jest to sytuacja stosunkowo mało prawdopodobna. Rudymenty języka poetyckiego serwowane są wszakże już w pierwszych klasach szkół podstawowych. Gdy jednak chodzi o język magii — język mitu...

Oto jak interpretuje Bohdan Baranowski powszechne nie tylko pośród ludu polskiego⁵⁸ przeświadczenie, iż w pewnych okolicznościach w zwierciadle pojawiać się może diabeł: „Nie należało spoglądać wieczorem lub nocą w zwierciadło, bo można tam było zobaczyć odbicie diabelskiej postaci. O tego rodzaju wypadkach, jakoby autentycznych, które miały miejsce jeszcze w końcu XIX w., wspominali mi niektórzy informatorzy. Bez większego trudu można sobie wyobrazić, że zaboronna kobieta przeglądająca się przy słabym świetle łuczywa lub świecy w nie najlepszym lustrze, które nawet przy dobrym oświetleniu niezbyt ostro odbijało otrzymywany obraz, widziała jakieś niewyraźne kontury, które w jej oczach przybierały kształt diabelski”⁵⁹. Warto zatrzymać się na chwilę przy tym bez mała

podręcznikowym przykładzie rozumowania PNRK. Na wstępie odrzucona w nim zostaje możliwość istnienia jakiegokolwiek systemu (języka), który byłby dla PNRK niezrozumiały, a którego wewnętrzna logika usprawiedliwiała by obraz diabła w zwierciadle. Tak jak nie można spinać ostrogą melodii, tak samo i „zły” nie ma prawa pojawiać się w lustrze. Skoro jednak bzdury takie są przez informatorów uparcie podtrzymywane, oznacza to po prostu, że są głupi („zaboronna kobieta”) i cierpią na zwidy-omamy („kontury w jej oczach przybierały kształt diabelski”). Są wprawdzie pewne okoliczności łagodzące — zły sprzęt („nie najlepsze lustro”) i słabe oświetlenie („łuczywo lub świeca”), jednakże w gruncie rzeczy nie ma dla PNRK większej różnicy pomiędzy chłopem widującym w lustrze diabła, a poczytującym się za Ramzesa Wielkiego. Charakterystyczne jest przy tym, że o ile na początku wywodu występują u PNRK „informatorzy” (a więc mężczyźni lub mężczyźni i kobiety), to w kontekście „zaboronności” mamy już do czynienia z kobietą. Niby drobniak, ale zaprzeczć trudno, iż „głupia baba” brzmi bardziej przekonująco niż „głupi mężczyzna” (nie wspominając o „głupim chłopie”, który miałby nieodpowiednie zabarwienie klasowe). Dla nie rozumiejącego i nie uznającego kontekstu PNRK obojętne jest również, czy akompaniament mierzy ku sali bagnetami (Pułk Czwarty, ulice Saragossy), czy z nagana. Cóż więc dziwnego, że nie tylko wysuwa on sugestie sprzeczne ze źródłami (diabeł pokazywać się ma w lustrze także i w pełnym świetle południa) ale i beztrząsco wypacza samą treść wierzenia. Otóż w bogatych materiałach zebranych przez Eike Haberlanda⁶⁰, Gezę Roheima⁶¹, czy etnografów polskich⁶² między licznymi zapisami świadectw o biesach pojawiających się w lustrach nie sposób znaleźć ani jednego mówiącego o „odbiciu diabelskiej postaci”. Tymczasem w pierwszym przypadku mamy do czynienia z postacią przebywającą wewnątrz zwierciadła, w drugim — na zewnątrz (w lustrze widać tylko jej odbicie). Różnica niewielka? — Ot, taka właśnie jak między bagnetem i naganą.

Język magii (mitu) między konferencyjne się nie liczy, a i w szkołach (może szkoda?) jest pomijany. Zdekodowanie sformułowanego w nim zdania: „w zwierciadle pojawia się diabeł” nasunąć więc musi szereg skojarzeń, jak n. p.:

1. zwierciadło z zakrytą kościoła parafialnego w Węgrowie (diec. siedlecka) z napisem na ramie: „Luserat hoc speculo magicas Twardovius artes. Lusus at iste, Dei versus in obsequium est” (Twardowski pokazywał w tym zwierciadle sztuki czarnoksiężskie. Ale sztuki te godził z czcią Boga)⁶³;

2. katoptromancja, czyli wróżenie ze zwierciadła rozpowszechnione zarówno wśród elit⁶⁴, jak i ludu⁶⁵;

3. popularny wątek baśniowy (m.in.: Gesta Romanorum, Baśnie z tysiąca i jednej nocy) oglądania w lustrze ludzi dawno zmarłych lub przebywających w odległych krainach;

4. motyw dostrzegania w zwierciadle śmierci lub diabła, powtarzający się m.in. w ikonografii Tańców Śmierci⁶⁶;

5. dziwny zwyczaj rzeźbienia odwrotnej (niewidocznej) strony zwierciadła;

6. czarodziejskie lustro z Królowej Śniegu Hansa Christiana Andersena, w którym „najpiękniejsze krajobrazy wyglądały jak gotowany szpinak, najpiękniejsi ludzie byli szkaradni albo stali na głowach...”⁶⁷, zaś potłuczone kawałki tegoż zwierciadła „gdy wpadły komuś do oka tkwiły w nim i wtedy człowiek ten widział wszystko na odwrot”⁶⁸;

7. Alicję, która niejedno odkryła po drugiej stronie lustra. „Już w następnej chwileczce Alicja była po drugiej stronie Lustra i zeskoczyła lekko do Lustrzanego pokoju. (...) Och, cóż to będzie za uciecha, kiedy zobaczą mnie tu w Lustrze i nie będą mogli się do mnie dostać!”⁶⁹ ... „Na stole w pobliżu Alicji leżała książka, więc przewróciła kilka kartek, żeby znaleźć jakiś fragment nadający się do odczytania. — ... Bo wszystko to napisano w języku, którego nie znam — powiedziała do siebie. A brzmiało to tak:

DZABBERSMOK
 Było smaszno, a jasmijne smukwijne
 Świdrokrętnie na zegwniku wężały,
 Peliczaple stały smutcholijne
 I zbląkinie rykoświstąkały.

Zdumiona, zastanawiała się nad tym przez pewien czas, lecz w końcu rozbliżyła jej nagła myśl: — Oczywiście, to Lustrzana książka!...”⁷⁰

Nawet zaś tak chaotyczny zbiór informacji-skojarzeń niewątpliwie wystarczy JTWP do zorientowania się, iż lustrzane widma stanowią w kulturze nazbyt uporczywy wątek, by za jego wytłumaczenie starczyły brud i ciemnota. Zauważy on też z łatwością, że: A. najprostszą asocjacją narzucaną przez obraz w zwierciadle jest odwrotność; B. równoprawnie z diabłem pojawiają się w zwierciadłach zmarli, przebywający na antypodach, śmierć, a nawet jeszcze nie narodzeni (wróżenie o przyszłości).

Książka Alicji jest nieczytelna, gdyż lustro daje nam widoki odwrócone. Jednak po „przebicciu prawidłowo” jej liter tekst nadal wyda się nam niejasny:

DZABBERSMOK

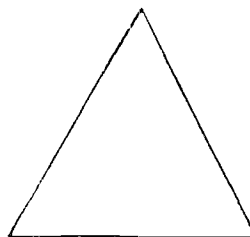
Było smaszno, a jasmijne smukwijne
 Świdrokrętnie na zegwniku wężały,
 Peliczaple stały smutcholijne
 I zbląkinie rykoświstąkały.

Dlaczego tak? — Skąd te dziwnosłowy? — „Widok pierwotny i widok odwrócony są wszakże, mimo że odpowiadają sobie doskonale, widokami różnymi. — pisze Mieczysław Wallis — Widok zwrócony w prawo ma inny charakter, inną dynamikę, inny nastrój niż widok zwrócony w lewo. Europejczyk odczuwa kierunek od lewej ręki do prawej jako naturalny i instynktownie w tym kierunku odczytuje obraz⁷¹. Dlatego wydaje nam się, że ruch w obrazie odbywa się od strony lewej do prawej. Linię skośną po lewej stronie obrazu odczuwamy jako wznoszącą się, po prawej stronie jako opadającą. W portrecie, w którym głowa jest zwrócona w prawo, mamy wrażenie, że osoba sportretowana patrzy na drogę jaką ma przebyć. W portrecie, w którym głowa jest zwrócona w lewo, wydaje nam się, że osoba sportretowana patrzy na to, co idzie ku niej...”⁷² Zwierciadło zmienia więc również treść-sens pierwotnej rzeczywistości. Czy w tym stopniu, by „najpiękniejsze pejzaże” wyglądały w nim jak „gotowany szpinak”, ludzie „stali na głowach” a pelikan i czapla ziewali się w „peliczaple”⁷³? — Na pewno nie. Jednak podobne wątki (po tamtej stronie zwierciadła dwa jajka są tańsze niż jedno⁷⁴, prezenty urodzinowe dostaje się w każdy z 364 dni nie-urodzinowych⁷⁵) dosadnie ilu-

strują zasadę, i ideę odwróconego, lustrzanego porządku. Odnajdujemy tu zabieg bliski poniekąd procesowi metaforyzacji⁷⁶:

METAFORA

melodia spięta ostroga



**ZNACZENIE
 SŁOWNIKOWE
 WYRAZU**

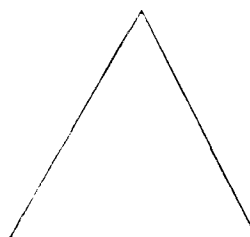
ostroga — część o-
 porządzenia jeźdźca,
 której użycie zmu-
 sza konia do przy-
 spieszenia chodów.

**WARTOŚĆ
 SEMANTYCZNA
 METOFORY**

gwałtowne przyspie-
 szenie melodii

MITEM

1. w lustrze dwa jajka są tańsze niż jedno
2. w lustrze piękne pejzaże są brzydkie



PRZEŚŁANKA
 świat widoczny w
 lustrze jest odwró-
 cony.

**WARTOŚĆ
 SEMANTYCZNA
 MITEMU**

1. handel na opak
2. estetyka na opak

Różnica zasadzałaby się właściwie na tym jedynie, że o ile metafora pełni zawsze funkcje kondensacji znaczeń⁷⁷, to w mitemie wręcz odwrotnie — miast sformułowania typu „lustrzany handel” (nie mylić z handlem lustrami!) mamy przeważnie do czynienia z anegdotą.

Wątek odwrócenia, inwersji, występuje w kulturze ludowej nie tylko w kontekście zwierciadła, lecz również — a raczej przede wszystkim — w związku z „tamym światem”, światem śmierci (która nie jest tu nicością lecz dynamicznym przeciwstawieniem życia), orbis exterior. „Zmarli wiedzą życie odwrotne niż żywi. Ich lato odpowiada zimie świata doczesnego, ich dni — nocom. Rzeki płyną do źródeł...”⁷⁸. Nie byłoby zajęciem płodnym dublowanie znakomitej analizy tych wierzeń dokonanej przez Jerzego Sławomira Wasilewskiego⁷⁹. Zresztą, z metodologicznego punktu widzenia nie wniosłyby one wiele nowego do naszych rozważań. W stosunku do trójkąta metaforycznego sytuacji lustrzanej następuje tu przecież jedynie zmiana prześlanki (z „świat widoczny w lustrze jest odwrócony”,

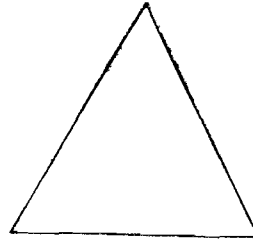
na „tamten świat — orbis exterior jest odwróceniem tego świata — orbis interior”). Nie będziemy też omawiać zagadnienia przynależności do orbis exterior postaci diabelskich, śmierci, ludzi znajdujących się w dalekich krainach, obcych etc., gdyż należy to, a przynajmniej należeć powinno do etnologicznego abecadła⁸⁰.

Zamiast tego pozwolimy sobie powrócić raz jeszcze do Jana Lechońia:

„Po sali idzie cisza przeraźliwa, blada...”⁸¹

„Cisza blada”? — Sytuacja jest tu nieco bardziej skomplikowana niż w przypadku ostrogą dżganej melodii:

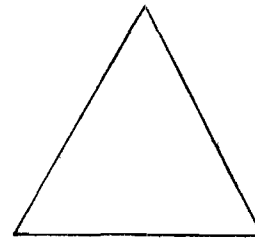
METAFORA
cisza blada



PRZESŁANKA
oblicze zmarłego
Powleka się białością

W. SEM. METAFORY
cisza śmiertelna

METAFORA

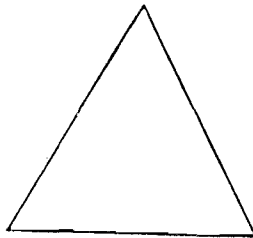


PRZESŁANKA
istoty i rzeczy martwe milczą

W. SEM. MET.
zupełna cisza

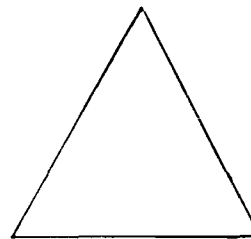
Na identycznym schemacie opiera się konstrukcja mitemu „diabeł pojawia się w zwierciadle”:

diabeł pojawia się w zwierciadle



diabeł jest postacią z orbis exterior

lustro ukazuje orbis exterior



świat widoczny w lustrze jest odwrócony

orbis exterior jest odwróceniem orbis interior

W obu przypadkach metafora jest niejako zdwojona. Droga skojarzenia wydłuża się z dwuczłonowego: przyspieszenie konia — przyspieszenie melodii (odpowiednio: odwrócenie obrazu w zwierciadle — odwrócenie reguł handlowych), do triady: cisza śmierci — błądliwość śmierci — błądliwość ciszy (odpowiednio: odwrócenie obrazu w zwierciadle — odwrócenie orbis exterior — orbis exterior w lustrze). Samo określenie „blada” nie jest czytelnym desygnatem „pełności” (idei pełni) —

staje się nim dzięki pośrednictwu śmierci. Podobnie lustro nie jest samo w sobie symbolem orbis exterior, lecz stać się nim może dopiero dzięki cechom pojawiającego się w nim obrazu.

Można to oczywiście uznać za dzielenie włosa na czworo, zbędną sekcję organizmu poetyckiego... Jan Lechoń byłby jednak innego zdania:

„Po sali idzie cisza przeraźliwa, blada,

I obok tęgich boszów w pierwszym rzędzie siada.

Wzrok wlepia martwy, ślepy w jakiś punkt na ścianie

I patrzy w Mochnackiego, kiedy grać przestanie”⁸².

— jakby bojąc się czyjeś niedomyślności podkreśla związek ciszy ze śmiercią określeniami: „martwy, ślepy”, oraz zaznaczeniem nieruchomości, statyki obrazu (pozornie nielogiczne ukierunkowanie wzroku ciszy — śmierci „w jakiś punkt na ścianie” i jednocześnie „w Mochnackiego” ma właśnie na celu przeniesienie uwagi czytelnika z kierunku spojrzenia, na jego jakość-nieruchomość). Troska poety jest w pełni uzasadniona. Gdybyśmy bowiem nie wychwycili śmierci jako pojęcia w którego denotacji mieszczą się przytoczone desygnaty, nie moglibyśmy zrozumieć co to za postać „w pierwszym rzędzie siada”, a co za tym idzie uszedł by naszej uwadze sens (jest to skądinąd jeden tylko z wątków treściowych „Mochnackiego”) następującej teraz dynamicznej sceny. Bo oto:

„...patrzy w Mochnackiego, kiedy grać przestanie.
A on, blade jak ściana, płacze, zrywa tony
I kolor z pod klawiszy wypruwa — czerwony,
Aż wreszcie wstał i z hukiem rzucił czarne wieko
I spojrział — taką straszną, otwartą powieką...”⁸³

Mochnacki o krok od klęski („on, blade jak ściana”) znajduje jednak odpowiedź. Atrybutom śmierci przeciwstawia ich opozycje:

ŚMIERĆ

ŻYCIE

cisza	: „płacze, zrywa tony” (nie o fałsz chodź, ale o dynamiczne różnicowanie dźwięków!), „z hukiem rzucił wieko”),
bladłość	: „kolor wypruwa — czerwony” (efekt wzmocnienia dopełnieniem „z pod klawiszy” — „biała klawiatura” w wersji 13), ew. „czarne wieko”
nieruchomość	: „wstał”, „rzucił wieko”, dynamika melodii: „płacze, zrywa tony”.
ślepotą	: „I spojrział — ...otwartą powieką”.

Czerwony kolor krwi zastępuje ostatecznie bladłość-białość śmierci⁸⁴. Mochnacki zwycięża. Życie zwycięża. „Jeszcze nie umarła”!

W przypadku diabła w zwierciadle sprawa jest trudniejsza. Tu nie ma dobrego Jana Lechonia, który podrzuciłby parę dopowiadających określeń. Etnograf chce się jednak ludzi. Jedzie wówczas na wieś, dobywa kwestionariusz, każe wyjaśniać, interpretować... Dalej trzy możliwości:

1. „Informatorzy odpowiadają »taka jest tradycja«, »tak się robiło zawsze«, »my już nie wiemy, ale dziadek, czy babka na pewno by to wytłumaczyli«. Etnograf myśli wówczas ze smutkiem, iż przybył zbyt późno. Jeszcze kilkadziesiąt lat wcześniej miałby odpowiedź. A tak? I o dziwo — nie przychodzi mu nawet do głowy, że dziadkowie mieli swoich dziadków, którym także przypisywali zdolność tłumaczenia »zapomnianych sensów«. Pomimo to etnograf nie rezygnuje. Jakieś okrucy dawnej wiedzy musiały wszakże przetrwać. Pyta więc i pyta, aż wreszcie, by się od natręta odczepić, informatorzy odpowiadają mu — byle co”⁸⁵.

2. „My nie wiemy, ale we wsi za rzeką są tacy, którzy wiedzą” — mówią informatorzy. Nasz etnograf dochodzi więc do przekonania, że bezpłodność dotychczasowych wysiłków powetuje sobie z łatwością odnajdując „wtajemniczonego” eksperta. Drałuje do wsi za rzeczką i... „We wsi za lasem są tacy, którzy... Za

lasem jest łąka, za łąką zagajnik, dalej kolejna rzeczka”⁸⁶.

3. Informatorzy chętnie i sprawnie tłumaczą sens swoich „zabobonów”. Etnograf skrzętnie notuje, by dopiero potem — porządkując w domu notatki — przekonać się, że owe wyjaśnienia przeczą sobie nawzajem i wszystkiemu po kolei⁸⁷.

W braku wyjaśnień bezpośrednich, braku Jana Lechonia, etnograf zdaje się na rozwiązania najprostsze: — Postać z orbis exterior pojawia się w zwierciadle? — A więc zwierciadło symbolizuje orbis exterior. „Quare, quare fecit opium usypiare? — Est essentia dormitiva.” Nie trudno chyba zauważyć, że odpowiedź naszego etnografa ma taką samą wartość poznawczą, jak frazes molierowego medyka. Pomimo to słowo „symbol” zrobiło ostatnio w etnologii zawrotną karierę. Oto „Słownik symboli” Jeana Chevaliera i Alaina Gheerbranta z podtytułem „mity, marzenia, zwyczaje, gesty, formy, postacie, cyfry”⁸⁸. Dzieciom symbolizuje podług nich: u Indian Ameryki Północnej — zabezpieczenie przed burzą; u Indian Pawnee — trwanie ludzkości; u Negrytów Semang — herosa prometejskiego; u Greków — dobry znak dla myśliwych; u Rzymian — boga Marsa; ponadto (tu odnośnik do Junga) — powrót do dzieciństwa, „powtórne wejście w ciało matki”⁸⁹. Spróbujmy podług takiej recepty. „Lustro symbolizuje orbis exterior”, a więc:

1. „Dziewczęta czeremiskie widząc swoje odbicie w lustrze, całują lustro i mówią doń: »Nie zabierz mi mojej duszy«”⁹⁰ — Tutaj koncepcja symboliczna może jeszcze stwarzać pozory sensowności. Dziewczęta widząc swoje postacie w orbis exterior bałyby się niejako być doń zaliczone, starają się więc przebłagać (kogo? — lustro? — orbis exterior?) Hmm... Niech będzie.

2. „Atena ostrzegła Perseusza, by nigdy nie spojrział prosto w oczy Meduzie, ale patrzył tylko na jej odbicie, i podarowała mu w tym celu doskonale wypolerowaną tarczę (...) Perseusz utkwiał oczy w odbiciu Meduzy i jednym zamachem sierpa uciął głowę potwora...”⁹¹ — Patrzeć w orbis exterior by zwalczyć postać doń należąca? Dlaczego więc nie prosto w oczy? — Klin klinem? — Chyba tak, wszakże interpretacja, iż zagrożenie obrazem piekielnym (odwrotnym, rodem z orbis exterior) usunięte zostaje przez jego „wyprostowanie”, czyli powtórne odwrócenie, wymagałoby uznania lustra za symbol przeciwieństwa orbis exterior, a więc odwrotności założenia!

Wreszcie 3. W głośnym ostatnio na zachodzie rasistowskim kiczu filmowym „Midnight Express” jest scena, w której zbuntowany amerykański więzień budzi zaciekle sprzeciw tureckich kolegów, gdy zaczyna w przeciwnym niż oni kierunku odmierzać spacerowe kółka, a więc „odwraca świat” — prowokuje kontakt z mogącymi zagrozić grupie siłami orbis exterior i w konsekwencji zmusza ich do zaliczenia nadprogramowych — „neutralizujących” kótek w kierunku prawidłowym. — I coż tu zrobić z naszym symbolem? — Przecież tu wcale nie ma lustra!

Zabiegi wokół „ciszy bladej” nie byłyby więc jednak dzieleniem włosa na czworo. Gdy nie wystarcza rozpatrzenie relacji symbolicznych, trzeba sięgnąć również do systematycznych — rozpatrzyć szczegółowo związki w jakie wchodzi desygnaty, a które są odbiciem związków między pojęciami denotującymi, niekoniecznie jednak odbiciem bezpośrednim i prostym. Toż przykład triady: odwrócenie w zwierciadle — odwrócenie orbis exterior — orbis exterior w lustrze... był jeszcze stosunkowo bardzo mało skomplikowany.

Zatrzymajmy się. Dotychczasowe rozważania doprowadziły nas do wniosków, iż:

a. wierzenia ludowe (mit, magia) organizowane są przez zasadę łączenia opozycji (np. roztoczańskie wróżenie o płci potomstwa) lub mediacji (np. czarownica)

b. owo łączenie opozycji i mediacji jest, przy zachowaniu wewnętrznych przeciwstawięć, realizowane w sposób dowolny (np. prawa — żeńskie — zachód...), zbliżony do zasad tworzenia metafory w poezji⁹², przy czym połączenie zbiektywizowane społecznie staje się w danym miejscu i czasie obowiązujące.

c. układ tych opozycji lub mediacji, a co za tym idzie układy ich desygnatów (diabeł w zwierciadle) nie muszą mieć i z reguły nie mają odniesienia do rzeczywistości empirycznej.

d. desygnaty wchodzą między sobą w związki będące w zgodzie z zasadami połączeń opozycji (mediacji), lecz nie muszą być ich bezpośrednim odbiciem.

e. mitemy, czyli układy desygnatów, funkcjonować mogą w oderwaniu (takie właśnie izolowane mitemy określane są przez PNRK mianem „zabobonów”) lub być łączone z innymi mitemami, przetwarzane i kombinowane w fabuły (np. mit o Perseuszu, scena z „Midnight Express”) lub scenariusze (obrzędy, magia).

Wnioski te mogą się w pierwszej chwili wydać dość hermetyczne. By je wyjaśnić warto się więc odwołać do skróconego schematu (modelu) magii:

MAGIA

a.	
zasada opozycji (inwersji)	
zasada mediacji	
b.	
zbiór par opozycji i elementów mediacyjnych (konotacji)	wybór i łączenie par opozycji (elementów mediacyjnych) w dowolne układy.
c.	
denotacje elementów opozycyjnych i mediacyjnych	dobór desygnatów do wybranych elementów opozycyjnych i mediacyjnych
d.	
układy wybranych desygnatów (mitemy)	łączenie desygnatów w mitemy
e.	
kombinacje i przetwarzanie uzyskanych mitemów (fabuła, działania magiczne)	kombinowanie i przetwarzanie mitemów w fabułę

Działanie „magiotwórcze” polega więc na:

1. zestawianiu (łączeniu) dowolnych⁹³ par opozycji (elementów mediacyjnych),
2. wyborze z ich denotacji konkretnych desygnatów,
3. wyciąganiu konsekwencji z zestawień owych desygnatów, czyli tworzeniu mitemów,
4. przetwarzaniu i kombinowaniu mitemów w fabułę, czy „scenariusz”. Np.: zestawione zostają opozycje: orbis interior — ORBIS EXTERIOR i prosty — ODWRÓCONY; 2. wybrane desygnaty odpowiednio: diabeł, lustro; 3. diabeł + lustro = mitem: diabeł pojawia się w lustrze. Równoległe: 1'. życie — ŚMIERĆ i orbis interior — ORBIS EXTERIOR; 2'. utrata duszy

i diabeł; 3'. utrata duszy + diabeł -- mitem: diabeł zabiera ludziom dusze. Następuje połączenie 3 + 3': diabeł pojawia się w lustrze + diabeł zabiera ludziom dusze = patrzącym w lustro grozi, iż diabeł zabierze im dusze. Po przełożeniu na język „instrukcji” magicznej: jeżeli spojrzalesz w zwierciadło, musisz dokonać działań zapobiegających utracie duszy. W konsekwencji: „Dziewczeta czeremiskie widząc swoje odbicie w lustrze, całują lustro i mówią doń: Nie zabierz mi mojej duszy” — Mówią nie do lustra oczywiście, ale „zamieszkującego” je reprezentanta orbis exterior! (Tak więc pokrewieństwo poezji i magii sięga najgłębszych pokładów tej ostatniej. Moglibyśmy wszakże zasadnie mówić o „metaforze konotacji” i „metaforze desygnatów”. Magia jawi się jako swoista krzyżówka poezji i logiki, albo — innymi słowy — poezja podporządkowana nieubłaganej gramatyce pamięci, mająca więc zawężone na wszystkich etapach możliwości wyboru⁹¹ — poezja klasyczna, poezja przymusu.)

Właśnie znajomość podstawowych reguł owej gramatyki, mechanizmów przymusu, stwarza szansę strukturalistów. Ich praca nie jest w zasadzie skomplikowana. „Najpierw tniemy — potem porządkujemy”⁹⁵ — streścił ją lapidarnie Roland Barthes. I tak jest w istocie. — Natychmiast po wyodrębnieniu modelowej, zbiektywizowanej społecznie, wersji fabuły, porządek działań zostaje odwrócony — następuje:

I. rozbicie jej na mitemy (= —4);

II. rozłożenie mitemów na desygnaty i odnalezienie denotacji, do których owe desygnaty przynależą (= —3);

III. odnalezienie denotowanych „idei” (elementów opozycyjnych lub mediacyjnych) (= —2);

IV. odtworzenie z pojedynczych elementów opozycyjnych lub mediacyjnych pełnych szeregów przeciwstawięć i korelacji (= —1). W tym momencie dopełnia się dzieło destrukcji. Zamiast fabuły mamy nagłe do czynienia ze zbiorem „nagich”, wypreparowanych elementów-triad. Rozpoczyna się więc „porządkowanie” — 1 + 2 + 3 + 4 — powtarzanie niejako procesu rodzenia się magii. Tym razem jest ono jednak w pełni świadome — wynika z odpowiedzi na pytania: ad 1. co oznacza, że te właśnie opozycje zostały zestawione; ad 2. co oznacza, że z ich denotacji wybrane zostały takie a nie inne desygnaty; ad 3. co oznaczają zestawienia owych desygnatów; 4. co wynika ze sposobu ich przetworzenia. Jeżeli na pytania te udzielone zostaną odpowiedzi prawidłowe (odtwarzające celnie zasadę operacji „mitotwórczych”), to oparte na nich porządkowanie doprowadzi nas winno do punktu wyjścia — identycznej fabuły. W miejsce „diabła pojawiającego się w zwierciadle” uzyskamy znowu „diabła pojawiającego się w zwierciadle”. Tyle, że tym razem wiedzieć będziemy DLACZEGO. Będzie to diabeł pełen znaczeń, który w zwierciadle pojawić się musi!

...”Dwa razy dwa jest cztery
mówi uczeń.

Dwa razy dwa jest cztery
poprawia go nauczyciel.”

Ponieważ nauczyciel NAPRAWDĘ wie lepiej.
Ponieważ nauczyciel wie DLACZEGO!!!

c.d.n.

¹ M. Holub, *Model człowieka*, Warszawa 1969, s. 9 tłum. Jerzy Pleśniarowicz.

² C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, s. 313.

³ Kokieterią jest więc ze strony Lévi-Straussa słynne powiedzenie, figurujące nawet w *Dictionnaire des citations francaises* (Paris 1977, s. 349), — „Być może odkryjemy pewnego dnia, że ta sama logika działa w myśleniu mitycznym i w myśleniu naukowym i że człowiek zawsze myślał równie dobrze.” W rzeczywistości bowiem założenie tożsamości logiki myślenia mitycznego i naukowego stoi u podstaw (wnioskowanie z zasady opozycji binarnych) każdego postępowania badawczego strukturalisty.

⁴ zob.: D. Sperber, *Le structuralisme en anthropologie*, Paris 1968, s. 87—101.

⁵ Nie zawsze, gdyż pojęcie „mediacji” w jego strukturalistycznym rozumieniu nie mieści się w zasadach logiki formalnej. Porównaj: L. Stomma, *Mit Alkmeny*, „Etnografia Polska” t. XX 1976, z.1, s. 107.

⁶ zob.: Lévi-Strauss, op. cit., s. 294.

⁷ „Wypreparowanie” wyrażen — ustalenie konkretnego kształtu poszczególnych opozycji dokonywane może być jedynie w drodze analizy materiału empirycznego.

⁸ zob.: Lévi-Strauss, op. cit., s. 102—106 i 135—137.

⁹ J. F. Vincent, *Main gauche, main de l'homme*, w: *Systèmes de signes*, Paris 1978, s. 485—509.

¹⁰ R. Needham, *The left hand of the Mugwe*, „Africa” t. XXX/1960, nr 1, s. 20—33.

¹¹ M. Dupire, *L'organisation sociale des Peuls*, Paris 1970, s. 184 et passim; także Vincent, op. cit., s. 504—507.

¹² R. Hertz, *La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse*, w: *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, Paris 1928, s. 99—129; Porównaj też: B. A. Spienski, *La „droite” et la „gauche” dans l'art des icônes*, w: *Travaux sur les systèmes de signes*, Bruxelles 1976, s. 168—194.

¹³ Hertz op. cit., s. 108—109.

¹⁴ Needham, op. cit., s. 27—28.

¹⁵ M.in.: D. Wilson, *Lefthandedness*, London 1891, s. 149 et passim; J. Jacobs, *Omze Rechthandigheid*, Amsterdam 1892, s. 22 et passim; J. Jackson, *Ambidexterity*, London 1905, s. 41; Hertz, op. cit., s. 100.

¹⁶ C. Lombroso, *Lefthandedness*, „North American Review” 1903, s. 444—472.

¹⁷ Przypadki niezgodne z tą zasadą uznaje Wilson za przeżytki matriarchatu.

¹⁸ J. S. Wasilewski, *Podróże do piekieł*, Warszawa 1979, s. 145.

¹⁹ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, Warszawa 1967 t. II, cz. 1, s. 444.

²⁰ H. Eylmann, *Die Eingeborenen der Kolonie Süd-Australiens*, Berlin 1909, s. 376.

²¹ Needham, op. cit., s. 27—28.

²² J. Michéa, *La technologie culturelle: Essai de systématique*, w: *Ethnologie Générale*, Paris 1968, s. 827.

²³ Moszyński, op. cit., s. 445; R. Aigrain, *Liturgia*, Paris 1930, s. 391.

²⁴ Rozproszone informacje na ten temat m.in. w: C. Kluckhohn i D. C. Leighton, *The Navajo*, Cambridge 1946; M. E. Opler, *An Apache's Life-way*, New York 1965.

²⁵ M. Ivič, *Kierunki w lingwistyce*, Wrocław 1975, s. 126; Porównaj też: N. I. i S. M. Tołstoj, *Pour une sémantique des côtés gauche et droit dans leurs rapports avec d'autres éléments symboliques*, w: *Travaux...*, s. 69—72.

²⁶ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, Warszawa 1967, t. II, cz. 1, s. 339—341. Porównaj też: L. Stomma, *Magia dzisiaj. Rozważania o metodzie*, „Polska Sztuka Ludowa” R. 32, 1978, nr 3—4, s. 137—138.

²⁷ zob.: *Nowa księga przysłów i wyrażen przysłowiowych polskich*, Warszawa 1969, t. I, s.v. czarownica 1. Powiedzenie to trafiło również do literatury pięknej. N.p.: T. Lenartowicz, *Jagoda*, s. IV, w. 98—99.

²⁸ zob. np.: H. Insitoris i J. Sprenger, *Le marteau des sorcières (Malleus maleficarum)* Paris 1973, s. 412—416, 502—509.

²⁹ Np. w procesie „o czarostwo” w Wiśniczu Nowym 1688: „Tandem primo usta igne. Pytana, po co chodzila na granicę, respondit, jest tu inna Szewcowa wielka, chodzila ze mną na granicę, wyrzynała kopyta

y matka ta krowy obsypywała, było to w poście, słoiki miała Szewcowa y smarowała rogi krowom y zbierały mleko (...). Po tey tedy inkuizyciey przywołany jest Jan Michałek mąż Talerzyny i inkuizowany, ieśli wiedział o postępkach zony swey, respondit: kat że ią wiedział, ia mam krów dziewięć, a odrobiny nabiātu nie mam, a zona zawsze mowiela: a to mowia na mnie ze ia czarownica, a muszę ser kupować...” Przekonanie o ludowej w tym względzie inspiracji inkwizytorów opierać można m.in. na tym, że: a) inne eksponowane przez nich motywy, jak np. demonów incubów i succubów, przemieniania przez czarownice ludzi w zwierzęta itp. nie znajdowały przeważnie żywszego odźwięku w folklorze, b) wierzenia ludowe o związku czarownic z nabiałem odnotowywane są już dla XIII/XIV wieku, podczas gdy w piśmiennictwie „teologiczno-antyczarowniczym” pojawiają się one szerzej dopiero w samym końcu XV w., a i w XVI wieku lekceważą je jeszcze i Grévin de Clermont (*Les cinq livres de l'Imposture et tromperie des diables, des enchantemens et sorcelleries*, 1569) i Jean Bodin (*De la Démonomanie*, 1587). c) wątki nabiałowe potęgują się w późniejszych procesach o czary, a więc w miarę ich folkloryzacji, d) częstsze są w procesach przeprowadzanych w małych miasteczkach, niż w ośrodkach diecezjalnych i akademickich, gdzie członkowie trybunałów dysponowali wyższym poziomem wykształcenia. Porównaj m.in.: M. S. Dupont-Bouchat, W. Frijhoff, R. Muchambled, *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas XVI—XVIII s.*, Paris 1978, s. 15—261; R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII siècle*, Paris 1968, s. 75—95, 369—382 et passim; J. Delumeau, *La Peur en Occident XIV—XVIII*, Paris 1978, s. 54—61, 130—136, 237—241, 248—252, 283—286, 346—388 etc.; J. C. Baroja, *Les sorcières et leur monde*, Paris 1972, s. 97—225 etc. Szerze bibliografie zagadnienia m.in. w: Satan — *Études Carmélitaines*, Paris 1978, s. 614—630; Mandrou, op. cit., s. 25—70. Dla Polski: F. Gawełek, *Bibliografia ludoznawstwa polskiego*, Kraków 1914, s. 178—187.

³⁰ O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. III, *Krakowskie*, s. 88—95, 98—99, 118—119, 221—226 et passim; W. Ks. *Poznańskie* t. VII, s. 93, 101, 112—115 (podrozdział o charakterystycznym tytule: *Czary, mleko, nabiał*), s. 125—127 et passim.

³¹ Również w tomach: *Sandomierskie*, s. 252; W. Ks. *Poznańskie* II, s. 135; *Lubelskie* II, s. 108—114, 156, 237—238; *Kieleckie* II, s. 206—207, 210—211; *Radomskie* I, s. 287 i II, s. 163—166, 169, 223—225; *Łęczyckie*, s. 8; *Pokucie* III, s. 108—138 i IV, s. 319—320; *Chełmskie* II, s. 142—155, 253; *Przemyskie*, s. 236—239; *Mazury Pruskie*, s. 50—51, 81—82, 485; *Mazowsze* VII, s. 335—336, 375—384, 593; *Góry i Podgórze* II, s. 515—518; *Kaliskie i Sieradzkie*, s. 472, 474, 483—489, 492; *Tarnowskie — Rzeszowskie*, s. 271—276; *Sanockie — Krośnienskie* III, s. 41—49; *Białoruś — Polesie*, s. 431, 437; *Litwa*, s. 376—378, 394—395; *Ruś Karpacka* II, s. 420—421.

³² Martwota tych obiektów podkreślana jest dodatkowo w dyskursie ludowym przydawkami: „suchy”, „śmiertny”, „martwy”. Natomiast Sprenger i Insitoris (op. cit., s. 415) kategorycznie negują możliwość wyzyskania przez czarownice przedmiotów nieożywionych dla uzyskania mleka.

³³ zob.: L. Stomma, *Mit Alkmeny*, „Etnografia Polska” t. XX/1976 z. 1, s. 107.

³⁴ Szur IX.1976, Hutków IX.1976 (wywiady w dyspozycji LS).

³⁵ Uchańka IX.1977, Skordjów V.1975 (wywiady w dyspozycji LS).

³⁶ Skordjów.

³⁷ Insitoris, Sprenger, op. cit., s. 232. Tłum. polskie na podstawie: J. Tuwim, *Czary i czarty polskie*. Warszawa 1960, s. 227.

³⁸ zob.: H. Biegeleisen, *Materiały do zagadnienia: Czarownice*, Archiwum PTL, sygn. 67 i 117 (od 4 lat tekst niedostępny); także: M. Federowski, *Lud białoruski na Rusi Litewskiej*, Kraków 1897, t. I, s. 80, nr 236.

³⁹ R. T. Gneiss, *Studien zur deutschen Volkskultur*, Koblenz 1939, s. 118. Warto tu też zwrócić uwagę na umieszczanie symbolów falicznych na portalach, murach etc. gdzie miały znaczenie zabezpieczające. Porównaj m.in.: W. Wickler, *Czy jesteśmy grzesznikami*, Warszawa 1974, s. 317. Katalog motywów falicznych

tego typu w katedrach gotyckich Francji opracowuje aktualnie C. Gaignebet (ukaze się on w 1980).

⁴⁰ zob.: Federowski, op. cit., t. I, s. 294, nr 1569--1570

⁴¹ zob.: D. Morris, *Le zoo humain*, Paris 1970, s. 137--140.

⁴² Ten ptasi pokarm fallusów, to pogłos nieuświadomianego już dzisiaj związku etymologicznego: słowa kuś, kokiet... pochodzą od kur, kogot — kogut. Porównaj: F. Sławski, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, s.v: kokot, kur, kuras, kurzec, kuś.

⁴³ zob.: zawartość semantyczną współczesnych wyrażań: „chłop z jajami”, „chłop bez jaj”, „po huju fest” itp.

⁴⁴ Insitoris, Sprenger, op. cit., s. 162--172 et passim.

⁴⁵ Z zeznań Zofii Baranowej z Lublina obwinionej o „czary i obcowanie z diabłem” (X.1643). Cyt. za: M. Zakrzewska, *Procesy o czary w Lublinie w XVII i XVIII w.*, „Prace i Materiały Etnograficzne” t. IV, 1947, s. 238.

⁴⁶ Susiec, IX.1976 (wywiad w dyspozycji LS).

⁴⁷ zob.: E. Redliński, *Konopielka*, Warszawa 1974, s. 186--187, 197--199, 210.

⁴⁸ Stomma, *Mit...*, s. 108--109.

⁴⁹ tamże, s. 102--107.

⁵⁰ zob. choćby: J. S. Bystron, *Słowiańskie obrzędy rodzinne*, Kraków 1916; H. Biegeleisen, *Matka i dziecko*, Lwów 1927; S. Ciszewski, *Żeńska twarz*, Kraków 1927.

⁵¹ J. Tazbir, *Procesy o czary*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” t. XXIII/1978, s. 169. W tymże artykule (s. 157) czytamy, że zeznania oskarżonych w procesach o czary „odbijały świat świadomości sędziów”. Tazbir zajmuje więc stanowisko zbliżone do R. Mandrou. Inna jest micheletowska tradycja ujmowania tego zagadnienia, podług której to oskarżenia sędziów odbijały świadomość miejscowej populacji, a więc m.in. oskarżonych.

⁵² *Ogam — Tradition Celtique*, Rennes 1948, z. 4 (fascicule hors-série), s. 20.

⁵³ zob.: L. Stomma, *Mit...*, s. 104--106.

⁵⁴ Np. K. Moszyński, *Kultura Ludowa Słowian*, Warszawa 1967, t. II, cz. 1, s. 862.

⁵⁵ *Rig Veda* 4, 58, 250--251.

⁵⁶ zob.: Kolberg, op. cit., t. 7, s. 79--80.

⁵⁷ L. Lechoń, *Mochnacki*, w. 43--46.

⁵⁸ zob.: J.-T. Maertens, *Ritologiques*, t. III (*Le masque et le miroir*), Paris 1978, s. 89--97 et passim.

⁵⁹ B. Baranowski, *Życie codzienne wsi między Wartą a Pilicą w XIX wieku*, Warszawa 1969, s. 91--92.

⁶⁰ E. Haberland, *Der Spiegel im Glauben und Brauch der Voelker*, „Zeitschrift fur Voelkerpsychologie” t. XIII/1882, s. 224--247.

⁶¹ G. Roheim, *Spiegelzauber*, Leipzig 1919.

⁶² A. Gluziński, *Z lubelskiego*, Lwów 1900, s. 29--32.

⁶³ zob.: Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, s.v. zwierciadło czarnoksiężskie Twardowskiego.

⁶⁴ Haberland, op. cit.

⁶⁵ tamże

⁶⁶ M. Wallis, *Dzieje zwierciadła*, Warszawa 1973, s. 87, 95.

⁶⁷ H. Ch. Andersen, *Baśnie*, Warszawa 1975, t. I, s. 166.

⁶⁸ tamże

⁶⁹ L. Carroll, *O tym, co Alicja odkryła po drugiej stronie lustra*, Warszawa 1972 (tłum. M. Słomczyńskiego), s. 14--15.

⁷⁰ tamże, s. 21.

⁷¹ W dalszym ciągu wywodu próbuje M. Wallis zupełnie zbędnie wywodzić tę właściwość od umiejętności czytania i ruchu ciała niebieskich. Tymczasem zwrot „odczytywania” obrazu jest właściwością immanentną ludzkiej percepcji. Bez względu na to, czy będzie to zwrot od lewej do prawej, czy od prawej do lewej, w zwierciadle będzie na równi odwrócony i zakłócony.

⁷² Wallis, op. cit., s. 74--75.

⁷³ Przypomnijmy „Słowięzi szczęśliwych tłum”, „szczęściecha”, czy „tabun dobonogich źrebic” z poezji Wielomira Chlebnikowa.

⁷⁴ Carroll, op. cit., s. 80.

⁷⁵ tamże, s. 88.

⁷⁶ Porównaj: *Zarys poetyki*, Warszawa 1978, s. 337--338.

⁷⁷ tamże

⁷⁸ Maertens, op. cit., t. V, *Le jeu du mort*, Paris 1979, s. 83.

⁷⁹ J. S. Wasilewski, *Po śmierci wędrować*, „Teksty”, 1979 nr 3 (45).

⁸⁰ m.in. tamże.

⁸¹ Lechoń, op. cit., w. 67.

⁸² tamże, w. 67--70.

⁸³ tamże, w. 70--74.

⁸⁴ Również: „Mochnacki jak trup błądy”, „rozpedził blade palce”, „białą przytulił pierś drżącą”, „zapach... białej sukni” etc.

⁸⁵ D. Sperber, *Le symbolisme en général*, Paris 1974, s. 29.

⁸⁶ zob.: tamże, s. 30.

⁸⁷ zob.: tamże, s. 32.

⁸⁸ J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles* t. I--IV, Paris 1973.

⁸⁹ tamże, t. IV, s. 24--25.

⁹⁰ Moszyński, op. cit., t. II, cz. 1, s. 581.

⁹¹ R. Graves, *Mity greckie*, Warszawa 1974, s. 226--227.

⁹² Zbieżność tę, którą zauważył już w latach sześćdziesiątych XIX w. Aleksander N. Afanasjew (*Poetyckie wozzrzenie Słowian na przyrodę*) na raty i zupełnie nieświadomie sformułował: T. Peiper (*Metafora teraźniejszości*, „Zwrotnica”, nr 3/1922) i I. Calvino w odpowiedzi na ankietę dotyczącą współczesnego rozumienia mitu, rozpisaną przez „Esprit” („Esprit” t. III/1969):

„Metafora jest samowolnym spokrewnianiem pojęć; jest tworzeniem związków pojęciowych, którym w świecie realnym nic nie musi odpowiadać.

Każdy silnie ukontrowany poeta posiada pewną wybraną rodzinę pojęć (lub kilka rodzin pojęć), które ze szczególnym uporem łączy (...). Ta wybrana rodzina pojęć charakteryzuje najlepiej poetę. Wskazuje na świat najbliższy jego naturze. Ujawnia jak gdyby zasadnicze elementy, na które rozkłada on całość istnienia...

...Przenosząc pojęcia w dziedzinie, do których one metrykalnie nie należą, metafora przekształca rzeczywistość doznań i przetwarza ją na nową rzeczywistość, rzeczywistość czysto poetycką...

(Tadeusz Peiper)

(Italo Calvino)

⁹³ Ważnym zadaniem wydaje się tutaj opracowanie typizacji zbieżnościowo-wzajemnych społecznie kombinacji dla różnych terenów i okresów (problematyka historii magii omówiona zostanie w części trzeciej „Magii dzisiaj”).

⁹⁴ „dopuszczalne są wszystkie swobody, jakich wymaga intencja poety. Żadnej regule gramatycznej nie można przyznać prawa wetowania wobec potrzeb myśli poetyckiej. Uzasadnione są nawet pewne stałe reformy syntaktyczne. GRAMATYKA NIE JEST PRZEPISSEM LECZ SPISEM. Uporządkowanym spisem. Nie daje norm, lecz konstatację faktu.” — pisał T. Peiper (*Futuryzm*, „Zwrotnica” nr 6/1923). Tymczasem myśl magiczna rządzona jest przez będące właśnie PRZEPISSEM prawa opozycji (inwersji) i mediacji.

⁹⁵ R. Barthes, *Mit i znak*, Warszawa 1970, s. 275.