

MICHAŁ BUCHOWSKI

SPÓR O RACJONALNOŚĆ MAGII

Od wielu lat w literaturze, nie tylko etnologicznej, toczy się zagorzały spór na temat: czy magia jest racjonalna? Problem ten niejednokrotnie już stawiano otwarcie w dziejach myśli antropologicznej. Nieświadome, nieintencjonalne ustosunkowanie się do niego odczytać możemy w każdej niemal z obszerniejszych i poważniejszych teorii na temat praktyki magicznej i magicznej sfery światopoglądu¹. Poglądy te zmieniały się wraz z przekształceniami dominujących przekonań o magii, a co za tym idzie — ewoluowaniem humanistycznego współczynnika teoretyczno-metodologicznego znajdującego swój wyraz w treści i kształcie poszczególnych koncepcji². Celem tego artykułu nie jest jednak śledzenie wzajemnych zależności między świadomością potocznego doświadczenia społecznego a kolejnymi teoriami, ani też relacji wiążących te ostatnie; naczelnym zadaniem jest wskazanie najistotniejszych cech zagadnienia zawartego w tytule i próba zarysowania jego własnej perspektywy, zgodnej z przyjmowanymi tutaj założeniami teoretycznymi. By umożliwić realizację powyższego zamierzenia, proponuję omówić pokrótce: zasadnicze, klasyczne już sądy łączące się z kwestią racjonalności magii, następnie przybliżyć polskiemu czytelnikowi argumenty jakie wysuwali w swej namiętnej polemii-

¹ Zwracam uwagę czytelników na wyraźne rozróżnienie praktyki magicznej i magicznej sfery światopoglądu (dziedziny kultury, formy świadomości społecznej). Ma to na celu wskazanie świadomego oddzielania analitycznie i teoretycznie odrębnych rzeczy: czynności i towarzyszącej jej formy świadomości, co ma niezwykle istotne znaczenie poznawcze, a nie zawsze jest jeszcze w pełni na gruncie etnografii konsekwentnie respektowane.

² Szczegółowiej w kwestii zależności między potocznym doświadczeniem społecznym a teoriami naukowymi wypowiada się J. Kmity, *Szkice z teorii poznania naukowego*, Warszawa 1976.

ce na interesujący nas tu temat anglosascy uczeni — J. Beattie z jednej strony, a J. Agassi i I. C. Jarvie z drugiej, i w końcu naszkicować zarys własnego stanowiska.

* *

*

Zamierzam obecnie przedstawić najważniejsze ze sformułowanych dotąd koncepcji magii, a w ich obrębie tylko te konstatacje, które odnoszą się niemal bezpośrednio do zagadnienia racjonalności tej dziedziny kultury; uważam, iż pozwoli to na uchwycenie tych fragmentów poszczególnych stwierdzeń, które dadzą się twórczo wykorzystać na gruncie nowego ujęcia. Okazuje się bowiem — być może wbrew oczekiwaniom i rozpowszechnionym sądom — że w historii myśli humanistycznej, przy odpowiedniej interpretacji, dostrzec można wiele trafnych, z innego punktu widzenia, intuicji.

Analizę wypada rozpocząć od jednego z klasyków ewolucjonizmu, twórcy obszernej teorii magii, J. G. Frazera³. O jego pierwszeństwie w tym względzie decyduje nie tylko porządek chronologiczny, lecz także doniosłość wniesionych przezeń ustaleń i rola jaką odegrały one w formowaniu późniejszych poglądów na temat magu. Zgodnie z jego ustaleniami, magia jest zespołem praktyk mających na celu pokierowanie wypadkami w otoczeniu człowieka zgodnie z jego pragnieniami. Działania te motywowane są przez dwa prawa powinowactwa: podobieństwa i styczności, generujące odpowiednio magię homeopatyczną i kontagialną^{3a}. Ze współczesnego Frazerowi punktu widzenia jest więc magia w efekcie serią działań opartych o spekulatywnie i fałszywie dedukowane prawa nie znajdujące swego odniesienia przedmiotowego. Jest — jak się sam o niej wyraża — „bękarcią siostrą nauki”, gdyż tak, jak ta ostatnia, dostrzega regularność i obiektywność natury, a jedynie błędnie je interpretuje. Przy tym osoba wykonująca magię zna tylko jej stronę konkretną, a nie rządzące nią prawa, czyli nie zna abstrakcyjnego aspektu swych działań, który rekonstruowany bywa dopiero przez badaczy.

Pomijając w tej chwili refleksje wszelkiego innego rodzaju powiedzieć można, iż autor *The Golden Bough* przyjmuje postawę prezentystyczną przypisując człowiekowi pierwotnemu współczesne pojmowanie natury, uważane za znacznie „zobiektywizowane”. Ta adaptacyjna, w przeci-

³ J. Frazer, *Złota gałąź*, Warszawa 1965.

^{3a} Może warto w tym miejscu powiedzieć, że strukturalista powiedziałby zapewne analogicznie: pierwsza zasada magii jest rzutowaniem związku symbolizowania metaforycznego na związek przyczynowy, zaś druga — styczność zamienia na symbolizowanie i potem dopiero rzutuje ów związek symbolizowania metaforycznego na związek przyczynowy. W sprawie tej patrz choćby: E. Leach, *Culture and Communication*, Cambridge 1976.

wieństwie do historycznej, interpretacja wydaje się z gruntu nieuzasadniona, ponieważ niemożliwe jest utożsamienie się z tą świadomością, tym bardziej przy pomocy nowożytnych pojęć; ponadto domniemywać można, że rozumienie przyrody w ramach przekonań klasycznie magicznych zbliżone jest raczej do czegoś pośredniego między obiektywizmem a antropomorfizmem. W swych pracach Frazer przypisuje także podmiotom magii *implicite* i zupełnie nieświadomie, bo nie znał jeszcze odpowiednich kryteriów analizy, działania celowo-racjonalne. Taka kwalifikacja jego poglądu możliwa jest dzięki wyrażeniu przezeń stanowiska, iż czynności magiczne, oparte o tego samego typu przekonania, mają swój cel, jakim jest pomyślny dla wykonawcy przebieg zdarzeń. Z perspektywy autora *Totemism and Exogamy* są to już — rzecz prosta — działania bezsensowne i nieefektywne ze względu na złudność regulujących je prawideł, rozpoznawaną przez człowieka cywilizowanego. Zarazem magia porównana tu jest z nauką, w przeciwieństwie do religii, i gdyby nie owa fałszywość jej przesłanek, postawiona z nią w jednym rzędzie. Prawdą jest, że w obliczu obecnie dominujących postaw niektóre sformułowania Frazera na temat magii brzmią nieco pejoratywnie, ale filozoficznie program jego jest dalece zaawansowany, prześcigający w tym względzie czasami koncepcje współczesne. Dlatego to tak często i mocno stawiane zarzuty deprecjacji ludów pierwotnych tracą wiele ze swej zasadności; nadmienić ponadto wypada, że w stosunku do uprzednich i równoległych względem jego wyobrażeń o „dzikich”, system porównujący pierwotną magię i najnowocześniejszą naukę, przy usunięciu w cień religii i tak był „rewolucyjny”. Opinie w postaci zarzutów, wyrażane w stosunku do jego myśli przypominają pretensje wysuwane wobec średniowiecznych astrologów o nieznamość systemu heliocentrycznego.

To, że racjonalność i obiektywizm sądów kojarzy się w myśli europejskiej najczęściej z nauką, ujawnia się także w koncepcji magii opracowanej przez przedstawicieli francuskiej szkoły socjologicznej, H. Huberta i M. Maussa⁴. Ich zdaniem, dziedzina ta posiada abstrakcyjne wyobrażenia bezosobowe, czyli prawa, które zresztą najczęściej nie są otwarcie formułowane; z chwilą gdy mówimy o prawach, przywołujemy na myśl naukę. I chociaż — jak słusznie zauważyli już ewolucjoniści (pierwszy Tylor) — subiektywne kojarzenie idei utożsamia się tu z obiektywnymi związkami, to fakt ten uznać można za bezsprzecznie zbliżający ją do nauki. Lecz, co ważniejsze, w ramach magii przyjmowanej drogą tradycji, a więc nie zawsze wymagającej każdorazowej racjonalizacji przez jednostki (co — w mej opinii — nie jest żadną cechą specyficzną, gdyż w życiu codziennym również nie odtwarzamy praw regulujących nasze

⁴ H. Hubert, M. Mauss, *Zarys ogólnej teorii magii*, W: M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, Warszawa 1973, s. 1 - 208.

postępowanie) ma też miejsce dokonywane na szeroką skalę opracowywanie przez czarowników konkretnych wyobrażeń o właściwościach, jakościach, rodzajach przedmiotów oraz ich klasyfikacji tworzonych drogą obserwacji i doświadczenia; wszystko to w zasadzie już przedsiónek nauki. Zatem pojęcie magii kryształuje się w tym ujęciu jako rodzaj proto-nauki, w ramach której usiłowano systematyzować wiedzę i określać jej zasady; w momencie odrzucenia mistyki stała się ona czystą nauką i związki genetyczne obydwu dziedzin są oczywiste, czego najlepszym przykładem są średniowieczne formy alchemii, astrologii i wszelkiego rodzaju -mancji. Nastawienie na konkret i manualizm zbliża także magię do techniki, dla której stanowiła ona swego rodzaju tarczę ochronną umożliwiającą stopniowy jej postęp i perfekcjonizację umiejętności.

Moim zdaniem, uczeni francuscy w poważnym stopniu rozwijają rozważania swych angielskich poprzedników. Nie tylko celowość działań ludzkich i formułowanie praw w ramach światopoglądu magicznego, będące przejawem analogii do nauki, ale przede wszystkim doświadczeniowa, eksperymentalna strona praktyki magicznej, a w konsekwencji tego tworzenie całkiem trafnych systemów klasyfikacji, indeksów, binarnych opozycji, czyni ją w dużej mierze racjonalną. Ich zdaniem, jedynie obecność elementów pozaempirycznych (mistycznych) a więc nieracjonalnych, przeszkadza w uznaniu magii za spełniającą w pełni wymogi zrodzonych z niej techniki i nauki. Dodać można, iż w kwestii tej w wielu momentach w sposób podobny wyraża się również F. Znaniecki.

Jedną z bardziej rozbudowanych i wnikliwych teorii magii rozwinął klasyk funkcjonalizmu, B. Malinowski⁵. W interesującej nas problematyce zwrócił on uwagę, iż ludy będące przedmiotem badań antropologicznych wyraźnie rozróżniają w swym działaniu czynności oparte o wiedzę empiryczną (technika, szeroko rozumiana nauka), od rozpoznawanych przez podmioty okoliczności, odwołujących się do przekonań doświadczalnie niesprawdzalnych (magia) będących przy tym zrytualizowanym zachowaniem w momentach niepewności. Pierwsza z tych sfer ma swe źródło w eksperymentach, a druga w tradycji, ich sposoby myślenia są stosownie racjonalne (w sensie weryfikowalne) i mistyczne, odnoszą się do dziedziny sakralnej i świeckiej. Te i inne różnice nie mogą jednak przesłonić faktu, że obydwie sfery działania skierowane są na praktyczny cel „zewnętrzny” (w odróżnieniu od religii, również posiadającej cel, ale autoteliczny, „sam w sobie”), a poza tym kierują się swymi odrębnymi teoriami i stosują własne techniki. Szereg cech składa się na to, iż w efekcie można magię określić jako pseudonaukę. Ponadto, jak słusznie chyba zauważa T. Je-

⁵ B. Malinowski, *Magia, nauka i religia*, W: B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958, s. 389 - 466; tenże, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, Warszawa 1981.

rzak-Gierszewska⁶, Malinowski, intuicyjnie wprowadzie lecz trafnie, rozpoznał symboliczno-kulturowy charakter praktyki magicznej i techniczno-użytkowy działań opartych na wiedzy empirycznej. Problem ten ma poznańczo znaczenie olbrzymie i odgrywa też, jak to się okaże w dalszych uwagach, niepoślednią rolę w kwestii ustalenia racjonalności magii.

Omówieni dotychczas uczeni dostrzegali i analizowali teoretyczną, abstrakcyjną, świadomościową stronę magii, lecz znaczniejszą część swych konstatacji poświęcali jej aspektowi czynnościowemu; zresztą rozróżnienie tych dwóch odrębnych przecież analitycznie zagadnień przysparzało wielu kłopotów, zwłaszcza gdy chodzi o konsekwencje ich obiektywnego funkcjonowania. Obok powyższego typu rozważań wyodrębnić można drugą niejako linię rozwojową badań nad magią — linię, w której koncentrowano się niemal wyłącznie na przekonaniowym jej aspekcie, poświęcając większość swej uwagi takim problemom, jak: „myślenie magiczne”, „myślenie mistyczne”. Nie oznacza to bynajmniej, aby w ramach orientacji tego drugiego rodzaju nie dostrzegano roli praktyk magicznych, ale „zepchnięto” je niejako na dalszy plan. Początków tego typu wątków zainteresowań dopatrywać się możemy już w ramach pierwszych teorii ewolucjonistycznych; Frazer, na przykład, pisał przecież o abstrakcyjnej i nieświadomianej przez podmioty magiczne stronie magii. Wiadomo, że konstatacje tego typu rozwijane były przez szereg myślicieli, ale postacią kojarzącą się nieodłącznie ze światopoglądowym ujęciem magii jest L. Lévy-Bruhl⁷. Stworzył on znaną powszechnie koncepcję o dwóch zasadniczych rodzajach myślenia: prelogicznym (irracjonalnym, mistycznym, pierwotnym) i logicznym (racjonalnym, cywilizowanym, europejskim). Pierwsze z nich charakteryzuje się bezpośredniością i zmysłowością doznań, subiektywizmem spostrzegania, rządzone jest prawem partycypacji (łącność człowieka z całym otoczeniem) i logiką sentymentu. Drugie natomiast, wypracowane przez tysiąclecia historii myśli ludzkiej, dostrzegające związki obiektywne zachodzące w uniwersum, oparte jest na zasadach logiki arystotelesowskiej. Jednakże, pomimo znacznej przepaści dzielącej te sposoby myślenia, każdy z tych systemów z osobna tworzy zwartą, koherentną całość, ustrukturyzowaną odpowiednio wizję świata, trudno przekładalną na inne kategorie i dlatego wywołującą tyle nieporozumień przy próbie wzajemnych interpretacji. Myślenie mistyczne, odpowiadające z grubsza magicznej sferze światopoglądu, było więc według ówczesnych pojęć nieracjonalne i przeciwstawne empirycznemu, ale stwierdzenie o „wewnętrznej” jego zwartości stanowi nie tylko przełom w poglądach na ten temat (gdyż przedtem wyobrażano je sobie

⁶ T. Jerzak-Gierszewska, *Magia a religia w rozumieniu B. Malinowskiego*, „Studia Metodologiczne” nr 21, s. 139 - 156.

⁷ L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris 1960

często jako konglomerat niepowiązanych niedorzeczności), ale także sugerować może przypisywanie mu odmiennego wprawdzie i specyficznego rozumianego rodzaju racjonalności.

Nieco analogiczny sposób traktowania interesującego nas tematu zaobserwować możemy także u twórcy „filozofii form symbolicznych” — E. Cassirera⁸. Dla tego uczonego pierwotna forma myślenia, czyli myślenie mityczne, znacznie przypomina charakteryzowane przez autora *La mentalité primitive* „myślenie prelogiczne”. Nie ma tu już jednakże jaskrawego podziału na krańcowo odmiennie rodzaje świadomości; subiektywizm sądów w ujęciu tym jest systematycznie redukowany przez obiektywizm, znajdujący swój najdobitniejszy wyraz w nauce, lecz nigdy nie dochodzi do całkowitej eliminacji antropomorfizmu. Najcenniejsze wydaje się być jednak jego filozoficzne założenie, że żyjemy w różnych „rzeczywistościach” stwarzanych przez różne dziedziny kultury (formy symboliczne), a nie tylko w naszej scjentyistyczno-europejskiej, redukującej wszelkie inne „rzeczywistości”.

W obrębie tego samego kręgu zagadnień pozostają rozważania C. Lévi-Straussa⁹. Wprawdzie bardzo krytycznie ustosunkowuje się on do swych „poprzedników”, ale z drugiej strony potrafi wykorzystać niektóre ich hipotezy w ramach własnego programu badawczego, jak chociażby ideę koherencji magicznego systemu myślowego zapoczątkowaną przez krytykowanego skądinąd przez autora *Myśli nieoswojonej* Lévy-Bruhla, empiryczny charakter klasyfikacji magicznych eksponowany już przez Maussa i Huberta. Zdaniem francuskiego strukturalisty, myślenie wszystkich ludzi w każdej epoce jest jednolite w swej zasadzie i sposobie, myśl pierwotna, podobnie jak nasza, również porządkuje chaotyczny obraz otoczenia i jest w tym samym stopniu logiczna, a że czyni to w sposób bardziej zmysłowy, ma znaczenie drugorzędne i jest wynikiem jej większego zbliżenia do przyrody. Pozostaje ona przy tym bardziej „totalna”, gdyż pragnie do końca rozwiązać wszystkie stojące przed nią problemy nie tolerując luk w eksplanacji wydarzeń i stanów rzeczy. Uważam, iż filozoficznie w tej samej grupie poglądów znajduje się stanowisko kognitywistyczne, w którym modele typu magicznego, religijnego, potoczno-doświadczalnego i naukowego są jedynie odmiennymi formami porządkowania świata. Przyczyna powołująca te modele do istnienia jest z jednej strony egzystencjalna — są one niezbędne dla efektywnego działania — a z drugiej poznawcza, bowiem człowiek odczuwa potrzebę strukturyzowania doświadczeń; wszystkie typy modeli poznawczych łączy szeroko po-

⁸ E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1977.

⁹ C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, Warszawa 1969; tenże, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970.

jęty antropomorfizm (są to tak zwane *human-like models*)¹⁰. Stanowisko strukturalistyczne i kognitywistyczne, równoważąc poszczególne przejawy myślenia, prowadzi do konkluzji o ich „równości”; nie ma więc „lepszyc” i „gorszych” świadomości, a co za tym idzie można je traktować za równie racjonalne.

*
*
*

Momentem wyjściowym zapowiedzianej na wstępie drugiej części niniejszych rozważań jest charakterystyka magii zamieszczona w obszerniejszym tematycznie dziele Johna Beattiego *Other Cultures*¹¹. W pracy tej, jako kontynuator „szkoły Oxfordzkiej” (do której należeli chociażby E. Evans-Pritchard, G. Lienhardt), stara się on przełamać mieszczański, jego zdaniem, pogląd na magię wyobrażaną w postaci błędnego i fałszywego systemu praw, który znajdował między innymi wyraz w Wiktoriańskich tezach Frazera. W związku z tym nakazuje traktować ją jako koherentny system, z czym już mogliśmy się uprzednio spotkać w ramach poglądów na magię; system ten pełni ponadto swe określone funkcje społeczne. Najważniejsza z tych funkcji — to symboliczna ekspresja wartości grupowych. Oznacza to, że rytuały magiczne wyrażają dążenia i cele ważne dla spójności i trwania społeczeństwa, co jest jawną kontynuacją poglądów A. R. Radcliffe-Browna, oraz pragnienia jednostek. Tak więc symboliczny aspekt magii, to że wyraża ona „coś za pomocą czegoś”, jest dla niej elementem konstytutywnym i stawia ją zarazem w jednym rzędzie z religią i sztuką; w ramach tej ostatniej dziedziny kultury artysta prymitywny także stara się powiedzieć swym współplemioncom coś ważnego w zrozumiałym dla nich symbolicznym języku. Jednakże większość podmiotów działania magicznego nie uświadamia sobie znaczenia podejmowanych czynności lub uświadamia je sobie fałszywie w stosunku do pierwotnego i faktycznego ich sensu. Innymi słowy, zachodzi proces zmiany założeń semantyki albo jej konwencjonalizacja, bądź też mamy do czynienia z niezgodnością dostarczanych przez nią wyobrażeń a obiektywnymi relacjami. Niemniej w każdej społeczności znajdują się osobnicy świadomi rzeczywistego charakteru tej symbolizacji. W trakcie wykonywania w istocie symbolicznego rytuału magicznego, jednostki przypisują mu jednak właściwości instrumentalne, to znaczy wierzą, iż powoduje on pożądaný skutek obiektywny. Rytom, całym procedurom symbolicznym, wypowiedzanym w ich trakcie słowom przypisuje

¹⁰ S. Guthrie, *A Cognitive Theory of Religion*, „Current Anthropology” vol. 21, 1980, No 2. s. 181 - 194.

¹¹ J. Beattie, *Other Cultures. Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*, London 1966 (wyd. 3). Wydanie I-e ukazało się w 1964 roku; tenże, *Reason and Ritual, W: Rationality* (ed. by B. Wilson), Oxford 1970.

się moc wywoływania odpowiednich stanów rzeczy; ich skuteczność uznaje się, chociaż w różnym stopniu w zależności od typu kultury, za diametralnie odmienną od czysto empirycznej, doświadczanej wprost — traktuje się tę efektywność jako właśnie symboliczną. Skonstatować zatem można, iż to tylko prezentyzm Frazera i jego kontynuatorów, narzucanie innym kulturom europejskich kategorii, powodował przypisywanie magii cech nauki, podczas gdy jest ta pierwsza *de facto* działalnością symboliczną i z tej to przyczyny również jej elementy składowe wyselekcjonowane są stosownie do tego przeznaczenia, a nie na drodze eksperymentalnych poszukiwań.

Każde społeczeństwo musi posiadać elementy wiedzy praktycznej, by móc w ogóle przetrwać; zyskuje ona coraz większe znaczenie w miarę rozwoju cywilizacji. Doprowadziło to do sytuacji, gdy technicznie zorientowane myślenie europejskie staje bezradne przy próbie wyjaśnienia faktu współwystępowania działań magicznych i techniczno-użytkowych. Problem ten ponownie próbuje się rozwiązać poprzez imputowanie własnych pojęć kulturowych w postaci wyeksplikowanego przez Durkheima podziału *uniwersum* na sferę *sacrum* i *profanum*, do których odnosić się mają rzekomo odpowiednie zespoły działań. Tymczasem dla przedstawicieli społeczności niepiśmiennych tego typu dychotomia jest zupełnie nieznaną, a rozróżniane według naszych kryteriów obydwie typy działalności są dla nich równie naturalne i konieczne. Podział — zdaniem Beattiego — przebiega całkowicie inaczej i nie musi być przy tym w pełni uświadamiany i werbalizowany: jest nim obecność owych elementów symbolicznych w magii, a brak ich w działalności techniczno-praktycznej. W obliczu niektórych pozostałych konstatacji oznacza to, iż w obrębie pierwszej z tych dziedzin, w przekonaniu podmiotów, dochodzi do połączenia esencjalnie symbolicznie-ekspresywnego aspektu z instrumentalnym.

Działania i przekonania magiczne, jeśli nawet obiektywnie nie są efektywne, to rodzą się i utrzymują ze względu na ich społeczne i psychologiczne konsekwencje. Są one trojakiiego rodzaju. (1) Kognitywne — dostarczają eksplanacji inaczej niewytłumaczalnych zdarzeń i są tym samym antidotum na ignorancję dla umysłu ludzkiego, który, jak powiedziała Lévi-Strauss, z zasady nie toleruje „nieciągłości struktury obrazu otoczenia człowieka”. (2) Pragmatyczne — dostarczają zrytualizowanych wzorów zachowań w warunkach niepewności (por. koncepcję Malinowskiego), gdyż jakiegokolwiek działanie jest zawsze lepsze od bezczynności. (3) Społeczne — są to wielorakie funkcje pełnione przez rytuały symboliczne (magiczno-religijne) wobec innych instytucji społecznych, które to funkcje sprowadzają się w zasadzie do eksponowanego już akcentowania społecznego znaczenia wartości grupowych.

Z ostrą krytyką zrelacjonowanego powyżej stanowiska wystąpili w

swych pracach publikowanych na łamach „The British Journal of Sociology” Joseph Agassi i Ian C. Jarvie¹². Generalnie konstatają oni, iż symboliczna teoria działań magicznych i magii w miejsce Frazerowskich stwierdzeń o irracjonalności i zacofaniu proponuje „racjonalność” właściwą danej czynności ze względu na jej symboliczne znaczenie socjologiczne. Tego typu argumentację łatwo jest jednak obalić wskazując, że wiara w moc symboli (ściślej: w efektywność rytów, którym przypisuje się określoną moc) jest równie złudna, co w kosmologię magiczną z jej prawami fałszywego powinowactwa. Innymi słowy, nie ma specjalnej różnicy między wiarą w pomoc sił okultystycznych w realizacji określonego celu, co ma miejsce w interpretacji Frazera, a wiarą w moc symboli użytych dla osiągnięcia tego samego celu. Ta linia obrony magii okazuje się więc niczym innym, jak tylko podstawieniem w łańcuchu jej analizy nowego, ale nie mniej wątpliwego ogniwa. Stanowisko takie implikuje również stosowanie w praktyce badawczej dwóch odrębnych rodzajów „racjonalności”: (a) odnoszącej się do działań instrumentalnych (uchwytnych praktycznie) i (b) odnoszącej się do działań symbolicznych, które są celowo racjonalne w sensie ich na poły utajonych (odkrywanych zazwyczaj dopiero przy badaniu naukowym) funkcji społecznych. W procedurze tej wątpliwości budzi ponadto interpretacja samego symbolizmu, która jest z gruntu arbitralna. Wydaje się ona prosta w przypadku, gdy podmioty działania rozpoznają społeczne znaczenie czynności, to co one symbolizują; jakże jednak orzekać o ich prawdziwości, skąd mieć pewność, że intencja rytów przywoływana przez wykonawców nie jest odmienna od faktycznie funkcjonującej społecznie, albo jaki jej nadać sens, jeśli jest w ogóle nieuświadomiana? Rysuje się więc rozbieżność między znaczeniem „obiektywnym” a intencjonalnym, co jeszcze dodatkowo podkreśla dowolność imputowanego znaczenia i ponadto decydującą rolę intencji podmiotu w wyjaśnianiu faktu podjęcia danej czynności.

Próba porzucenia „obiektywizujących” i adaptacyjnych poglądów, znamienująca dotychczasowe myślenie europejskie, na rzecz relatywizmu na-

¹² I. C. Jarvie and J. Agassi, *The Problem of the Rationality of Magic*, „The British Journal of Sociology”, Vol. XVIII, No 1, 1967, s. 55 - 74. J. Agassi, I. C. Jarvie, *Magic and Rationality again*, „The British Journal of Sociology”, Vol. XXIV, No. 2, 1973, s. 236 - 245. Celowo, by nie angażować się w inne wątki, pomijam szeroką dyskusję na ten temat jaka miała miejsce w literaturze anglosaskiej (T. Settle, A. Flew, E. A. Gellner i in.). Już po napisaniu tego tekstu ukazał się artykuł M. Winkelmana, *Magic: A Theoretical Reassessment*, „Current Anthropology”, vol. 23, No. 1, 1982, s. 37 - 66, w którym zawartych jest także szereg konstatacji odnoszących się do problemu racjonalności magii. Na marginesie przypomnieć warto, iż np. dla M. Webera racjonalizacja działań ludzkich wiązała się na przestrzeni dziejów ze stopniowym „odczanowywaniem” świata i system magiczny był w zasadzie przeciwny, w jego ujęciu, racjonalnemu sposobowi życia.

kazującego traktować praktyki i przekonania magiczne w ich kulturowym kontekście oraz wskazywanie elementów praktycznych w życiu społeczności pierwotnych jako symptomu ich racjonalności, jest godna pochwały. W miejsce tego proponuje się tu jednak powtórnią „obiektywizację” nauki współczesnej i dostarczanych przez nią eksplanacji, „obiektywizację” technicznie zorientowanego myślenia. Magię pozbawia się tu cech naukowości i spycha się ją do roli substytutuwnego, ale nie w pełni systematycznego i analitycznego systemu, o którego zasadności decyduje wątpliwy symbolizm. Odmówienie przez Beattiego magii charakteru proto-nauki (a więc racjonalności utożsamianej z naukowością) i przypisywanie jej cech symbolicznych, rozбивa ludzkie procesy myślowe na komponenty praktyczne i naukowe oraz symboliczne i ekspresywne, co wypacza sens tych procesów.

W miejsce tych założeń, które zdaniem obu uczonych nie mogą służyć jako punkt wyjściowy badań mających na celu wyjaśnienie zjawiska magii, jej utrzymywania się i racjonalności, proponują oni rozwiązanie nawiązujące do współczesnych tendencji w filozofii nauki. Racjonalność działań danego podmiotu opiera się na stawianych przez niego celach, jego aktualnej wiedzy i przekonaniach. W odniesieniu do magii, uszczegółowienie tego „założenia o racjonalności”, po wypływających z polemiki modyfikacjach, przedstawia się następująco:

1) racjonalność w sensie słabym — odnosi się do działań wyjaśnianych przez dane cele;

2) racjonalność w sensie mocnym — odnosi się do działań celowo racjonalnych opartych o przekonania uznane za racjonalne według określonych standardów.

W obrębie tego drugiego rodzaju racjonalności wyróżnić należy:

2a) racjonalność relatywnie mocną — standard przywoływanej racjonalności właściwy jest danej społeczności;

2b) racjonalność bardzo mocną — odnosi się ona do najwyższych standardów racjonalności znanych w ogóle i gdziekolwiek (będąca efektem krytycznego myślenia).

Zauważyć zatem można, że racjonalność w sensie słabym dotyczy jedynie podzielanej przez podmiot celowości jego działań, opiera się więc na pewnym „ograniczonym” założeniu o racjonalności, gdyż pomija wiedzę i przekonania jednostki; natomiast racjonalność w sensie mocnym odniesiona jest do utrzymywanych przekonań określonych według kryteriów, które można kolejno nazwać partykularno-grupowymi i „obiektywno”-uniwersalnymi. To, co jest racjonalnym działaniem i przekonaniem z punktu widzenia uczestnika określonej grupy, nie musi być uznawane za posiadające tę cechę przez członka innej społeczności. Zgodnie z podanymi powyżej rodzajami racjonalności, magia może być racjonalna

tylko w sensie słabym i ewentualnie relatywnie mocnym; nie spełnia ona wymogów racjonalności bardzo mocnej, będącej wynikiem „krytycznego myślenia”. Przyjęte kryteria racjonalności umożliwiają nam udzielenie odpowiedzi co do charakteru sensu mocnego przekonań regulujących dane działanie, a w przypadku sensu słabego rozstrzygnięcie nie budzi żadnych wątpliwości. Obecność tradycji krytycyzmu w stosunku do własnych, podzielanych przez grupę przekonań, jest już kwestią socjologicznych a nie filozoficznych rozstrzygnięć nie dotyczących problemu mentalności i inteligencji ludzi pierwotnych.

Natomiast nasze wątpliwości budzi decyzja rozbicia racjonalności na poszczególne typy; nawet ich przyjęcie nie usuwa jeszcze w cień pytania, którego typu eksplanacje uznać za spełniające wymogi „krytycznego myślenia”; czy teoriami o tego typu charakterze naukowym są także hipotezy sformułowane w ramach praktyki naukowej, a które zostały już sfalsyfikowane i odrzucone? Z jakiego powodu nie przyznać takiego samego statusu koncepcjom magicznym? Wyjaśnienia i sugestie niektórych rozwiązań tych i kilku innych zagadnień postaram się przedstawić w następnej części artykułu.

* *
*

Najpierw spróbujmy dokonać pewnego przeglądu „wydestylowanych” z wybranych koncepcji magii argumentów mogących przemawiać na rzecz racjonalności tej praktyki i dziedziny kultury; nie można zapominać przy tym, iż wielu tym argumentom nadajemy odpowiedni sens jedynie *ex post*, gdyż nie wszyscy badacze formułowali wykorzystane tu konstatacje w celu, jaki został tu im przypisany. Uważam zatem, że wydzielić można następujące typy tych argumentów, a co za tym idzie, specyficznych rozumień „racjonalności”:

- 1) racjonalność opartą na zasadzie analogii do nauki;
- 2) racjonalność opartą na zasadzie wewnętrznej spójności systemu magicznego (często połączonej z generalną jednością myślenia ludzkiego);
- 3) racjonalność partykularno-grupową;
- 4) racjonalność wynikającą z założenia o racjonalności;
- 5) racjonalność wynikającą z racji pełnionych funkcji społecznych i symbolicznego znaczenia rytuałów magicznych.

Przeanalizujemy obecnie pokrótce każdy z tych typów racjonalności, mając na względzie każdorazowo specyficzny charakter tego terminu. Zauważmy bowiem, że dotychczas nie dookreśliśmy tego zdając sobie sprawę z jego wieloznaczności z jednej strony, toczących się ciągle spórów na ten temat, i z drugiej strony jakby normatywnego charakteru sądów o racjonalności magii stosowanych najczęściej na gruncie etnologii

(por. argumenty typu 1, 2 i 5). Pobieżne nawet przyjrzenie się tym argumentom winno uzmysłwić nam ich powiązania i w gruncie rzeczy analogię, trudną do odkrycia jedynie ze względu na odmienność teorii w kontekście których występują. Dlatego to nie powinny zbyt dziwić niektóre z porównań stanowisk powszechnie uznawanych za diametralnie przeciwstawne.

Ze wskazywaniem cech magii, świadczących o jej odpowiedniości względem nauki, stykamy się w wielu teoriach — Frazera, Maussa i Huberta, Malinowskiego, Znanieckiego i w pewnym stopniu również Agassiego i Jarviego. Nauka jest niemal powszechnie uznawana za realizującą ideał racjonalności, czego przejawem jest, wbrew zastrzeżeniom, „obiektywistyczno”-uniwersalne pojmowanie tzw. racjonalności bardzo mocnej, przyjmowane przez badaczy anglosaskich (także Beattiego). Żywotność tego poglądu w tym kręgu naukowym powodowana jest moim zdaniem, szerokim oddziaływaniem koncepcji K. R. Poppera z jego ideą „racjonalnego krytycyzmu”, która w tezach polemizujących ze sobą badaczy znajduje swe odbicie w postaci dość tajemniczego i nieokreślonego „krytycznego myślenia”. W nurcie interesujących nas w tej chwili rozważań dostrzec można wyraźnie dwie tendencje: (1a) podkreślającą zdolność magii docierania do obiektywnej istoty rzeczywistości oraz (1b) akcentującą analogiczność obu dziedzin w kwestii pojmowania natury, wyrażającą się w formułowaniu o niej praw, co implikować też może pośrednio uznanie jedności procesów myślowych regulujących ich powstawanie. Konstatacje pierwszego rodzaju zdają się być rezultatem dostrzegania w całokształcie działań uważanych za magiczne elementów techniczno-użytkowych, znajdujące dodatkową motywację w stwierdzeniach o konieczności posiadania niezbędnego minimum takich umiejętności dla trwania grupy; magia traktowana jest zatem jako sfera kultury i praktyka dostatecznie zaspokajająca potrzeby społeczeństw, wśród których występuje, pełniąc jednocześnie rolę proto-nauki. Natomiast drugi z powyższych rodzajów da się połączyć z następnym wyróżnionym typem racjonalności: implikowanej przez pojmowanie systemu magicznego jako koherentnego i stanowiącego jedną z możliwych manifestacji („figur myślowych”, „modeli poznania”, „logiki sentymentu”, „formy symbolicznej”) myślenia ludzkiego (2); mieszczą się tu zatem koncepcje strukturalistów (Lévi-Strauss), kognitywistów (S. Guthrie), Lévy-Bruhla i Cassirera. W myśl tych założeń, myślenie magiczne na tyle porządkuje i systematyzuje percepcję, doświadczenie, otoczenie i działanie człowieka, że stanowi po prostu alternatywny wariant w stosunku do innych rodzajów przekonań, umożliwiając w niegorszy sposób egzystowanie i kontynuację dzielających je kultur. Ten punkt widzenia jest z kolei uderzająco podobny, oczywiście po uwzględnieniu odmienności poruszanych aspektów

zagadnienia, do przyjmowanego przez Agassiego i Jarviego przy określaniu racjonalności relatywnie mocnej, czyli — jak to tu nazwałem — partykularno-grupowej (3). Z przyczyn, które zostaną wyłuszczone później, do tej samej kategorii racjonalności zaliczyć trzeba także wydzielaną przez ostatnio wymienionych badaczy racjonalność w sensie słabym (wynikająca z „ograniczonego” założenia o racjonalności, uwzględniającego tylko cel działania) (4). Z uwag powyższych zorientować się można, że tak pozornie rozrzucone „dowody” na rzecz sensowności magii dadzą się w istocie swej sprowadzić do jednej generalnej formuły: myślenie i działanie magiczne jest racjonalne ze względu na partykularno-grupowe przekonania.

Poza zakresem tych rozważań znalazło się dotąd pojmowanie racjonalności wynikające z pełnionych przez magię funkcji społecznych (5). Rację mają w wielu momentach krytycy Beattiego, zwłaszcza w odniesieniu do arbitralności przypisywanego symbolizmu, ale przecież nawet moc przypisywana symbolom może stanowić element świadomości danej grupy, i wówczas działanie jej członków, ustalone według schematu uwzględniającego tę wiarę z punktu widzenia standardów tej grupy, jest racjonalne. Natomiast przyjmując pogląd o nadrzędności determinacji funkcjonalnej w kulturze uznać należy każdy sprawnie działający system, w tym wypadku magię światopoglądowo waloryzującą praktykę magiczną i inne sfery praktyki, za racjonalną w tym pragmatyczno-społecznym rozumieniu. Fakt ten dodatkowo popiera „funkcjonalne” wątki uprzednich hipotez (albo nawet jest stwierdzeniem tego samego ze stanowiska odmiennej teorii wypowiedzianej w innym języku). Widzimy więc, że i ostatni z dających się wyróżnić rodzajów argumentów przemawiających na rzecz racjonalności magii da się podciągnąć pod zasadniczą formułę, w odniesieniu do której określa się w antropologii racjonalność magii.

Ustosunkowując się do całego powyższego problemu podzielam opinię, że teoretyczne wyjaśnianie czynności ludzkich umożliwia interpretacja humanistyczna. Immanentnym składnikiem eksplanansu tej interpretacji jest przedmiotowe założenie o racjonalności; mówi ono, iż podmiot działania na gruncie swej aktualnej wiedzy i przyjmowanego porządku wartości podejmie czynność, która prowadzi w jego przekonaniu do rezultatu maksymalnie preferowanego¹³. Zgodnie z tym założeniem, jednostka posiadająca jakiś cel działania musi jednocześnie mieć jakiegokolwiek wyobrażenie o sposobach jego osiągnięcia. Oto dłaczego zakwalifikowane zostały przeze mnie do jednej kategorii rozdzielane przez oponentów Beattiego racjonalności w sensie słabym i relatywnie mocnym; cel działania jest przecież sensem danej czynności (lub zespołu czynności), który prag-

¹³ J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, Warszawa 1971; zwłaszcza strony 24 - 30.

nie się realizować opierając się na rozpoznawanych przez siebie przesłankach — elementy te są zatem nierozdzielne. Moment ten oraz brak podstaw w tym kontekście do przyjmowania „obiektywno”-uniwersalistycznej racjonalności, będącej efektem „krytycznego myślenia”, co łącznie rozbija charakter na początku podzielanego przez Agassiego i Jarwiego założenia o racjonalności, powoduje wewnętrzne sprzeczności trudne do pogodzenia z charakterem tego założenia. Interpretacja humanistyczna z założeniem o racjonalności implikuje bowiem pogląd, że czynności magiczne podejmowane przez jednostkę w ramach partykularnych przekonań regulujących praktykę, jeżeli tylko zgodne są z tymi przesłankami, są racjonalne. Przyjąć wypada, iż na bazie swych mniemań każdy postępuje tak, by zrealizować wyznaczone sobie cele; jeśli świadomość magiczna akceptowana jest w danej grupie i podzielona przez podmioty działań, to siłą rzeczy nakazuje ona określony tryb postępowania, traktowany w tym kontekście jako racjonalny. Oddzielną kwestią pozostaje oczywiście stopień rozpoznania okoliczności danego działania, trafności przyjmowanych założeń i skuteczności podejmowanych aktów; zazwyczaj czynność i skutek zamierzone różnią się od zrealizowanych.

Uogólniając kwestię rzec można, że analiza czynności kulturowych podejmowanych w ramach partykularnych grup polega w pierwszym rzędzie na odtworzeniu treści pewnego idealnego systemu podzielanej wiedzy i relacji preferencji, społecznie uznawanych norm i dyrektyw, czyli społeczno-subiektywnego regulatora danego typu praktyki, a w jej kontekście poszczególnych czynności i zespołów czynności. Świadomość jednostki zawsze różni się od „idealnej” świadomości społecznej; tym samym podejmowane działania mogą mieć pewne odchylenia od tych, które zakładać można na podstawie zrekonstruowanych przekonań społecznych. Interpretacja przeprowadzona w terminach różnic między społecznym „wzorem” a indywidualnym wykonaniem nosi miano skonkretyzowanej interpretacji humanistycznej. Sformułowane tutaj założenie o racjonalności pozwala więc mówić nam o racjonalności czynności magicznych podejmowanych przez podmioty je wykonujące, gdy tylko dzielają one regulujące je przekonania. Fakt ten nie był w zasadzie konstатовany *explicite* na terenie etnologii, gdzie wybrane z poszczególnych teorii argumenty mają w dużej mierze charakter, który określić można jako „normatywny”, wskazujący na równorzędność i wspólne cechy alternatywnych sposobów myślenia i działania. Niemniej sprowadzić je można przy odpowiedniej interpretacji do przedstawionej uprzednio zasadniczej formuły.

Założenie o racjonalności wyjaśnia nam jednak tylko jeden aspekt zagadnienia, natomiast nie może rozwiązać kwestii odrębności poszczególnych typów praktyki i dziedzin kultury: magii, nauki, sfery praktyczno-

-technicznej (a także religii); nie może także ono określić znaczenia i miejsca potocznego doświadczenia społecznego. Problemy te nastęrczały dotąd wiele trudności; dostrzegano bowiem obecność elementów „czysto”-użytkowych nawet w najbardziej przesyconych magią społecznościach, w samych „rytuałach” magicznych, konstatowano też systemowość światopoglądu magicznego itd. Spostrzeżenia te usiłowano następnie ująć w jakieś teoretyczne ramy, ale rozróżnień i klasyfikacji tych dziedzin dokonywano najczęściej przez arbitralne rozstrzygnięcia, będące przy tym wytworem europejskich pojęć. Złożoność sytuacji spowodowana jest, moim zdaniem, głównie przez fakt łączenia się w magii czynności i prze-konań praktycznych i symbolicznych — zarówno komunikacyjnych i światopoglądowych — w jedną całość, co obce jest już zupełnie świadomości nowożytnej. Łączenie to oznacza, że samo wykonanie jednej czynności magicznej jest zarazem realizacją celu praktycznego, komunikowaniem odpowiedniego stanu rzeczy i światopoglądowym waloryzowaniem tejże czynności. Dalece posunięta dysocjacja tych sfer w naszym myśleniu uniemożliwia nam zrozumienie takiej „zbitki” mającej miejsce w świadomości klasycznie magicznej i poznanie jej ograniczyć się może jedynie do analitycznego rozbioru. W kontekście tym ujawnia się także znaczenie rozpoznawania przez Malinowskiego charakteru działań magicznych i praktycznych.

Uważam, iż interesującej poznawczo próby sprecyzowania charakteru poszczególnych działań i towarzyszących im przekonań dokonać można wychodząc z przesłanek dostarczanych przez funkcjonalno-genetyczny model kultury. Nie miejsce tu na przytaczanie generalnych chociażby jego założeń, odsyłam więc zainteresowanych do prac je eksplikuujących. Przyjmując je stwierdzić należy, że nadrzędnym wyznacznikiem pozwalającym na określenie typu danej praktyki jest rodzaj pełnionej przezeń funkcji wobec całokształtu praktyki społecznej. W naszym wypadku będzie to więc przede wszystkim systematyzująco-waloryzująca funkcja magii, interwencyjno-waloryzująca światopoglądowo religii i dedukcyjnie kodyfikująca nauki. Rzecz prosta, w przypadku magii tryb spełniania jej funkcji jest zmienny historycznie; co innego, gdy mówimy o magii w jej klasycznej niejako formie, w okresie, gdy była ona praktyką zastrzeżoną jedynie dla grupy specjalistów — czarowników — i zarazem dominującym typem światopoglądu społecznego, a inaczej gdy jest już ona tylko praktyką i dziedziną kultury w sensie słabym, występującą obok innych form świadomości. Można tu zresztą mówić o kilku takich typach magii, lecz jest to dalsza kwestia wykraczająca poza ramy tego artykułu.

W kontekście prowadzonych obecnie rozważań naświetlić chciałbym jeszcze tylko jeden problem: sposobu kwalifikowania danych działań

i przekonani — czy należą one do potocznego doświadczenia społecznego¹⁴, czy też magii. Jak już wspominałem, w ramach magii, obok zaleceń praktyczno-technicznych, istnieje szereg dyrektyw, których realizacja ma prowadzić do osiągnięcia wartości nie dających się uchwycić praktycznie. Myślę, iż dla zilustrowania tego problemu warto posłużyć się przykładem. „W grupie zwyczajów stosowanych dla zabezpieczenia ciąży przed złymi wpływami najczęściej spotykany jest zwyczaj noszenia przy sobie czerwonego lub kłującego przedmiotu przeciwko urokom i czarom, które mogą być zadane przez cioty, tj. «kobiety o złych oczach».”¹⁵ W pierwszej chwili zdawać się może, iż przekonanie to, jeśli jest powszechnie akceptowane, należy do potocznego doświadczenia społecznego, ponieważ prawidłowo przebiegająca ciąża stanowi z pewnością wartość bezpośrednio uchwytą praktycznie, podobnie zresztą jak noszenie przez kobiety czerwonych lub kłujących przedmiotów. Bliższe przyjrzenie się temu przeświadczeniu ujawnia jednak bardziej złożony charakter tych dyrektyw. Mamy tu bowiem przekonanie o konieczności noszenia czerwonych, bądź kłujących przedmiotów, gdy chce się zabezpieczyć ciążę (wartości uchwytne praktycznie) oraz przekonanie, iż tego rodzaju przedmioty posiadają jakąś siłę prewencyjną przed złymi mocami, czego w żaden sposób praktycznie uchwycić się nie da. Podobny charakter ma przeświadczenie o urokach zadawanych przez „cioty”; u jego podstaw leżą dwa przekonania: „cioty” mogą rzucać uroki i uroki te mogą szkodzić ciąży. Powiązane są one z kolei z sygnalizowanymi już mniemaniem: przedmioty czerwone i kłujące posiadają moce przeciwdziałające czarom „ciot” i zastosowanie ich chroni ciążę przed niebezpieczeństwem złych sił. Większość tych dyrektyw, jak widać, nie należy już do potocznego doświadczenia społecznego, bowiem działań unieszkodliwiających siły zawarte rzekomo w niektórych przedmiotach oraz złych mocy rzuconych przez „cioty” uchwycić praktycznie nie można.

Przykład powyższy, oprócz pewnego wzoru „rozbioru” przekonań magicznych, raz jeszcze uzmysławia nam ich ścisłe powiązanie z przekonaniem dyrektywalnymi potocznego doświadczenia społecznego. Wszelkie działania prowadzące do realizacji wartości nieuchwytnych praktycznie lub czynności prowadzące nawet do uzyskania celu uchwytne go prak-

¹⁴ Potoczne doświadczenie społeczne stanowi „tę dziedzinę świadomości społecznej, która składa się z przekonań ogólnych oraz ich konsekwencji o postaci jednostkowych okresów warunkowych, reprezentujących wiedzę bezpośrednio-praktyczną o walorze przewidywalnym — użytkową bezpośrednio przez indywidualnych uczestników praktyki społecznej”. J. Kmita, *Szkice...*, wyd. cyt., s. 17. W kwestii opracowań sygnalizowanej teorii kultury odsyłam do prac tegoż autora, a w szczególności do pracy *Wybrane elementy teorii kultury symbolicznej* (w druku).

¹⁵ M. Tariko, *Zwyczaj i obrzędy narodzinowe*, W: *Kultura ludowa Wielkopolski* (red. J. Burszta), t. 3, Poznań 1967, s. 97.

tycznie, ale posiadające choćby jedną z dyrektyw składowych wskazującą realizację wartości nieuchwytną (jak w naszym przykładzie), są magiczne.

W konkluzji prowadzonych w tym szkicu rozważań powiedzieć można, że z punktu widzenia przedmiotowego założenia o racjonalności, czynności magiczne podejmowane przez podmioty są w pełni racjonalne i przekonania nimi sterujące winny być relatywizowane do kształtu i zawartości partykularnej świadomości społecznej podzielanej w danej grupie. Odmienną kwestią pozostaje natomiast określenie charakteru dyrektyw determinujących przebieg działań, czyli — innymi słowy — charakteru poszczególnych elementów wchodzących w skład danego przekonania. Analiza jego jest najbardziej złożona właśnie w przypadku magii, gdzie dochodzi do dalece idącego „przemieszania” różnego typu dyrektyw, będącego wynikiem specyficznie syntetyzującego charakteru tej formy świadomości. Sądzę, iż wiele trafnych analitycznie rozwiązań w tym względzie będzie można dokonać kierując się proponowanymi tu sugestiami interpretacyjnymi.

MICHAŁ BUCHOWSKI

CONTROVERSY ABOUT RATIONALITY OF MAGIC

(Summary)

The article consists of three different parts: the first part discusses classical statements to be found in various ethnological theories, while the second one characterizes polemics carried on by J. Beattie on one side, and J. Aggasi and I. C. Jarvie on the other side; the third part, however, presents the author's own opinions.

Appropriately selected arguments enabled the author to distinguish the following "types" of rationality of magic; i.e. 1) that based on an analogy to science, 2) that based on a principle of inner cohesion of magical system (often connected with a general unity of human thinking), 3) local, when a standard of summoned rationality is typical for a given group, 4) that resulting from an assumption of rationality, and 5) that resulting from social functions and symbolic signification of magic. Proper interpretation enables the author to reduce the above-presented types of rationality of magic to one basic statement, i.e. that magical thinking and activities are rational if discussed in reference to group beliefs.

This statement — sometimes intuitively recognized within anthropology — is relevant from a point of view of accepted by the author assumption of rationality.

according to which a subject of magical activity basing on his current knowledge and accepted systems of values undertakes such actions which in his opinions aim at achieving the most preferred results. This assumption is not to be divided into different categories, as in case of Aggasi's and Jarvie's approach, for then it loses its explanatory sense and introduces vague (European) notion of "rational criticism" -- very popular in Anglosaxon science, resulting most certainly from K.R. Popper's conceptions.

The assumption of rationality indicates that actions undertaken by subjects of magical activities are thoroughly rational and thus beliefs which control them should be referred to in reference to the form and content of particular social consciousness shared by a given group. A different problem concerns designation of the nature of directions determining the course of activities or, in other words, the character of particular elements of a given belief. In case of magic this type of analysis is the most complex, and complicated, because it unities practical and symbolic activities and beliefs; execution of a given action might be both a realization of practical goal and communication of appropriate state of matters as well as an ideological valorization of that action. According to the author analitically valuable solutions might be arrived at by applying notions of practically perceptible and unperceptible values. Realization of the latter values or even actions aiming at achieving practically perceptible goals, but comprising at least one of component directives indicating realization of unperceptible value, are of magical nature.