

MICHAŁ BUCHOWSKI, WOJCIECH BURSZTA

(Instytut Etnologii UAM w Poznaniu)

## STATUS JĘZYKA W ŚWIADOMOŚCI MAGICZNEJ

### I. CHARAKTERYSTYKA KULTURY TYPU MAGICZNEGO

Zasadniczym celem naszego artykułu jest określenie statusu (miejsca, funkcji) języka w społecznościach podzielających typ świadomości określonej przez nas mianem magicznej. Przyjmijmy wstępnie, że język rozumiemy tutaj jako zespół norm i dyrektyw regulujących odpowiedni rodzaj praktyki społecznej — językowej właśnie, a także samą tę praktykę. Wydaje się, że przytoczone tu sformułowania wymagają swej eksplikacji, jeśli mają być one trafnie zrozumiane, a w konsekwencji również, jeśli trafnie ma być także zinterpretowana idea całego tego szkicu.

Pojęcie „kultury magicznej” było już — mniej lub bardziej kompleksowo — rozwijane w literaturze przedmiotu<sup>1</sup>, niemniej ze względu na spójność i komunikatywność tekstu przybliżmy najistotniejsze cechy tej charakterystyki. Jej punktem wyjściowym jest założenie o istnieniu w kulturze nowożytnoeuropejskiej<sup>2</sup> i rozróżnianiu przez jej podmioty trzech zasadniczych sfer działania i myślenia (praktyk i form świadomości): techniczno-użytkowej, symboliczno-komunikacyjnej i symboliczno-światopoglądowej<sup>3</sup>. Podejmując poszczególne czynności uczestnicy

---

<sup>1</sup> Por. w tym względzie: A. Pałubicka, *Przedhistoryczne postaci historyzmu*, Warszawa—Poznań 1984; M. Buchowski, *Magia: jej funkcje i struktura*, Poznań 1985.

<sup>2</sup> Przez kulturę nowożytnoeuropejską rozumieć należy taki rodzaj przekonań, który kształtował się stopniowo w kręgu tzw. cywilizacji Zachodu od czasów Renesansu; głównymi symptomami tej kultury są chociażby: ukonstytuowanie się nauki jako odrębnej formy praktyki i świadomości, kształtowanie się „etyki protestanckiej” (Weberowskie drugie „odczarowanie świata”), posługiwanie się w działalności techniczno-użytkowej wyłącznie (lub prawie wyłącznie) przesłankami uchwytnymi empirycznie, a pochodzącymi ze sfery potocznego doświadczenia społecznego i nauki.

<sup>3</sup> Patrz bliżej: J. Kmita, *O kulturze symbolicznej*, Warszawa 1982. Zbędne wydaje się w tym miejscu powtarzanie dalszych zasad teorii, której efektem jest

kultury nowożytnoeuropejskiej — jej podmioty — potrafią dostrzegać odmiennosc trybu ich funkcjonowania. Poszczególne typy praktyk i dziedziny kultury autonomizują się i można je z naukowego punktu widzenia w sposób analityczny wydzielić. Zauważmy jednak, iż rzeczona autonomia jest jedynie względna. Z jednej bowiem strony kolejne typy praktyk i form świadomości są odpowiednio uporządkowane i tworzą hierarchiczną strukturę funkcjonalną; z drugiej zaś połączone są one ze sobą szeregiem wieloznacznych i niezbędnych, zdeterminowanych obiektywnie związków. Obecność którejkolwiek ze sfer okazuje się przy tym niezbędną dla funkcjonowania całokształtu praktyki społecznej. Istotne, w kontekście prowadzonych tu rozważań, jest także spostrzeżenie, że z analitycznego (nowożytnoeuropejskiego) punktu widzenia — magia i język należą do dwóch odrębnych sfer: odpowiednio do światopoglądowej i komunikacyjnej sfery kultury symbolicznej (co wcale nie oznacza, iż język nie „ingeruje” w światopogląd). Łączy je natomiast cecha bardzo istotna — zaistnienie rezultatu czynności podejmowanej w ramach którejkolwiek z tych dwu praktyk wymaga aktu interpretacji kulturowej (np. gdy cokolwiek mówimy, musi ktoś to usłyszeć, rozumieć i zinterpretować, jeśli oczywiście zamierzonym efektem naszej wypowiedzi jest zakomunikowanie jakiegoś stanu rzeczy, wydanie polecenia itp.).

Otóż, przechodząc już do zasadniczego wątku tej części rozważań, istnieje wiele wskazówek przemawiających za hipotezą, że w społeczeństwach pierwotnych wszystkie wyróżnione tutaj sfery świadomości i praktyki tworzyły jedną, zunifikowaną całość. Oznacza to, iż nie doszło w nich do dysocjacji poszczególnych sfer. Innymi słowy: praktyka była jednosektorowa, a świadomość synkretyczna (syntetyczna)<sup>4</sup>. Dla uczestnika pierwotnej i klasycznej („czystej”) świadomości magicznej wykonanie danego kompleksu czynności było zarazem aktem technicznym, komunikacyjnym i światopoglądowym. Działania praktyczne, jak np. drażnienie pnia przy budowie łodzi, posiadały równorzędny status z działaniami o charakterze symbolicznym. Człowiek „wierzący” w magię nie wypłyłnie czółnem zbudowanym bez towarzyszących cyklowi produkcyjnemu

---

m. in. wprowadzone rozróżnienie na poszczególne typy praktyki i sfery kultury. Teoria ta określana bywa najczęściej mianem socjopragmatycznej. Sami wielokrotnie przybliżaliśmy jej fragmenty, również na łamach „Etnografii Polskiej”: Por. M. Buchowski, W. Burszta, *Kultura symboliczna w ujęciu etnologicznym*, „Etnografia Polska”, t. XXIX: 1985, z. 1, s. 33-40.

<sup>4</sup> Terminu „synkretyczna” używamy tu w sensie nadawanym mu głównie w pracach psychologicznych, nie zaś religioznawczych. Oznacza ono tyle, co spostrzeganie pewnych rzeczy całościowo, bez wyodrębniania ich części, spowodowane brakiem zdolności do analizy i syntezy. Terminem tym posługiwał się w tym znaczeniu już E. Renan, przejął go szwajcarski psycholog Claparède; w odniesieniu do psychologii dziecka stosował J. Piaget. Stosowanie terminu „synkretyzm” nie implikuje jednak porównywania myślenia podmiotów kultury magicznej do myślenia dzieci w naszej kulturze, jak czynili to np. ewolucjoniści klasyczni.

zabiegów i zaklęć magicznych, tak jak nikt z nas nie popłynie łódką pozbawioną dna (zakładając oczywiście, że nie chce się popełnić celowego samobójstwa). Czynności techniczno-użytkowe i symboliczne tworzą więc nierozdzielną „jednię”.

Rodzi się natychmiastowe pytanie natury zasadniczej: jakie fakty przemawiają za powyższą tezą? Można byłoby wymienić ich oraz skomentować wiele — wielofunkcyjność „urzędu” czarownika (pełnił on jednocześnie funkcje nauczyciela, kapłana, lekarza, uczonego, artysty), a co za tym idzie — wielofunkcyjność magii jako praktyki społecznej: łączenie w rytuałach magicznych pierwiastków z różnych sfer kultury (np. obecność elementów magii łowieckiej czy płodności w rytuałach inicjacyjnych). Pośrednim dowodem może być także nadbudowo-bazowa koncepcja stosunków rodowych Maurica Godeliera<sup>5</sup>, która daje się sprowadzić do konstatacji, iż w stosunkach pokrewieństwa podmiotów świadomości magicznej zawarte są zarazem stosunki ekonomiczne i „ideologiczne”.

Fakty powyższe były już niejednokrotnie stwierdzane na gruncie etnologicznych dociekań nad zjawiskami kultury pierwotnej. Werbalizowano je najczęściej w postaci stwierdzeń o przepojeniu życia społeczeństw pierwotnych magią czy też religią. Były to jednak zazwyczaj interpretacje adaptacyjne, imputujące podmiotom świadomości magicznej cechy właściwe kulturze, w której funkcjonuje badacz. Niezwykle istotne w tym względzie jest także strukturalistyczne stwierdzenie o zachodzeniu w ludzkim myśleniu (zwłaszcza pierwotnym) bezustannych transformacji metaforyczno-metonimicznych. W odniesieniu do kultury magicznej mówić jednak należy raczej o koegzystencji tych związków (coś w rodzaju palimpsestu Edmunda Leacha)<sup>6</sup>.

Twierdzenie o odmienności myślenia magicznego w stosunku do nowożytnouropejskiego nie oznacza bynajmniej jakiegokolwiek deprecjacji pierwszego z nich. Potencjalne zdolności myślowe przedstawicieli obydwu typów kultur są identyczne. Analogiczne są również zasadnicze cechy mechanizmów myślowych, jak choćby wspomniane już przekształcenia metaforyczno-metonimiczne, operowanie analogią i in. F. Boas ujął to syntetycznie:

„Ponieważ podstawa ludzkiego myślenia leży w przedostawaniu się do świadomości kategorii, w których sklasyfikowane jest nasze doświadczenie, główna różnica między mentalnymi procesami prymitywów a naszymi leży w fakcie, że my osiągnęliśmy poprzez rozumowanie z surowych, automatycznie rozwijanych kategorii lepszy system całego pola wiedzy — tego kroku prymitywni nie uczynili”<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> M. Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris 1973. Szerzej o tych kwestiach pisze Buchowski, *op. cit.*

<sup>6</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970; E. Leach, *Culture and Communication*, Cambridge 1976; C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology II*, Penguin Books 1978; Pałubicka, *op. cit.*

<sup>7</sup> F. Boas, *The Mind of Primitive Man*, New York 1948, s. 220.

Istotne w tym względzie jest więc jedynie rozpoznanie odrębności obydwu wizji świata, postrzegania rzeczywistości, dzielenia odpowiednich współczynników humanistycznych (z wszystkimi teoriopoznawczymi konsekwencjami, jakie niesie ze sobą to ostatnie pojęcie).

## II. NOWOŻYTNA TEORIA JĘZYKA A KULTURA PIERWOTNA

Zastanówmy się obecnie nad kwestią następującą: jeśli przyjmiemy wyłożoną powyżej hipotezę, powstaje pytanie o charakter języka, jakim posługiwali się członkowie owych społeczności. Prowadzi nas to do następnego pytania: czy aparatura pojęciowa współczesnej lingwistyki jest w stanie zdać sprawę z istoty języka społeczeństw o synkretycznym typie świadomości?

Generalnie rzecz biorąc okazuje się, że definicje języka przeprowadzane w terminach nowożytnoeuropejskich (dotyczy to każdej z wersji językoznawstwa współczesnego) nie odpowiadają kontekstowi kultury magicznej. Istnieje bowiem swego rodzaju niewspółmierność semantyczna definiowanych w ramach poszczególnych orientacji lingwistycznych pojęć a ich zakładanym — często w sposób uniwersalistyczny — odniesieniem przedmiotowym. Ujmując rzecz inaczej powiedzieć można, że dotychczasowe językoznawcze definicje języka nie znajdują swego odniesienia przedmiotowego w społeczeństwach będących podmiotami świadomości typu magicznego. Przyczyny tego stanu rzeczy mają charakter głównie epistemiczny. Z jednej strony, w zdecydowanej większości przypadków, pomimo najwyższego teoretycznego zaawansowania lingwistyki pośród nauk humanistycznych (nauk o kulturze), teorie nowożytne rejestrują lub co najwyżej kodyfikują „nasze” doświadczenie kulturowe, w szczególności zaś językowe. Badacze współcześni są więc wyrazicielami współczynników humanistycznych, których sami są podmiotami. W konsekwencji oznacza to — po drugie — iż wypracowane na podstawie tego doświadczenia kategorie, a więc pojęcia odzwierciedlające i adekwatnie opisujące język w kulturze nowożytnoeuropejskiej, w jakiej funkcjonuje i którą rejestruje badacz, przenoszone są bez odpowiednich modyfikacji na zjawiska odległych czasowo i przestrzennie kultur. Taką trudność zauważał wyraźnie B. Malinowski. Mówiąc o badaniu języka i światopoglądu kultur pierwotnych podkreślał, iż jest rzeczą niezwykle trudną, nawet niemożliwą, dokładne odtworzenie tej pragmatycznej — jak sądził — wizji świata ludów pierwotnych. Jeszcze trudniejsze wydawało mu się wykazanie korelacji między prymitywnym światopoglądem a gramatyką języka. Tym samym — w oczach Malinowskiego — współczesna, wysublimowana wiedza o języku staje się wręcz przeszkodą, „warstwą strukturalną”, która przesłania pierwotny charakter i obraz języka<sup>8</sup>. Nieuchronnie zatem zachodzi proces obiekty-

<sup>8</sup> Por. B. Malinowski, *The Problem of Meaning in Primitive Languages*, [w:] *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Glencoe 1948, s. 265 n.

wizacji własnego doświadczenia kulturowego. Rzeczona obiektywizacja ma charakter podwójny: (1) własne przekonania kulturowe wyrosłe w kontekście praktyki społecznej, w jakiej partycypuje badacz, uznaje się za obiektywne i (2) przyjmując pkt. 1 pozbawia się kulturę badaną charakterystycznego dla niej współczynnika humanistycznego uznanego za „falszowy obraz” rzeczywistości, a więc pozbawia się ją charakteru podmiotowego, czyli — choć może w sposób bardziej zawoalowany — niejako wtórnie się ją obiektywizuje.

Postawmy interesującą nas kwestię wprost: czy w kulturze magicznej istniał język w sensie strukturalistycznej „la langue”?

Jak powszechnie wiadomo, u podstaw współczesnego językoznawstwa legło Saussureowskie rozróżnienie całokształtu zjawisk mowy (*langage*) na ponadindywidualny system językowy (*la langue*) oraz każdorazowe i indywidualne realizacje wzorów systemu językowego — czyli „parole”. Można więc przyjąć, iż aby możliwe było w ogóle mówienie, niezbędnie istnieć musi poprzedzający je społeczny kontekst systemu językowego — mówienie jest „czerpaniem” z jego reguł, zawsze niedoskonałym i zmiennym (oczywiście w ramach, na jakie sam system pozwala). W podobny sposób można byłoby zinterpretować zasadniczą ideę generatywistów spod znaku Chomsky’ego; ich „kompetencja” poprzedza i umożliwia „wykonanie”, to, co obserwujemy na „powierzchni” wypowiedzi, jest realizacją głębszych poziomów języka. Zauważyć wypada, że strukturalistyczne teorie lingwistyczne wyraźnie preferują analizy syntaktyczne (relacje syntagmatyczne i paradygmatyczne między jednostkami językowymi), mniej uwagi poświęcając niezwykle istotnemu komponentowi systemu językowego — semantyce. Można wręcz powiedzieć, że problematyka semantyczna jest redukowana do składniowej w pewien specyficzny sposób. Otóż wspomniane wyżej relacje paradygmatyczne (ekwiwalencji) i syntagmatyczne (przyległości) mają w analogiczny sposób zachodzić w sferze swoich odniesień przedmiotowych. W ramach swej ogólnej semantyki A. J. Greimas starał się odkryć elementarną jednostkę znaczeniową, która byłaby analogiczna do jednostki elementarnej „planu wyrażania” (formy) języków naturalnych, tzn. do opozycji fonologicznej. Cały więc wysiłek sprowadza się do przekodowywania struktury jednostek językowych na strukturę ich odniesień przedmiotowych. „Odnoszenie znaków do rzeczy nie wnosi więcej do próby ich wyjaśnienia niż próba przekładu — skądinąd niewykonalna — znaczenia językowego na niejęzykowe” — powiada Greimas<sup>9</sup>. Warto zauważyć, że u samego Chomsky’ego komponent semantyczny jest najsłabiej rozwiniętą stroną gramatyk transformacyjno-generatywnych.

Mówiliśmy poprzednio o synkretycznym typie świadomości społecznej

<sup>9</sup> A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, Paris 1966, cz. III, r. I, pkt. IV, cyt. za: K. Rosner, *Semiotyka strukturalna w badaniach nad literaturą*, Kraków 1981, s. 152.

łączeństw typu magicznego. Wydaje się, że ów synkretyzm można obserwować przede wszystkim w sferze języka (może trafniej byłoby mówić w tym kontekście nie tyle o „języku”, ile raczej „mowie”). Mowa magiczna zarówno symbolizuje to, do czego się semantycznie odnosi, jak jednocześnie pozostaje do symbolizowanego stanu rzeczy w stosunku przedmiotowo-metonimicznym — wpływa nań przyczynowo lub jest jego częścią (w sensie fizycznym). Tak więc podmiot wypowiadając określone słowo nie tylko uświadamia sobie dany obiekt lub zjawisko („uobecnia” je niejako), ale równocześnie i dodatkowo stara się nań oddziaływać. Często przyjmuje to formę bezpośredniego przywoływania danego obiektu lub zjawiska albo odwrotnie — zabezpieczania się przed „obecnością” czegoś niepożądanego. Etnologia zanotowała tysiące przykładów tego typu, które udowadniają, że u podstaw magii językowej leży identyfikacja wyrazu z nazywaną przezeń rzeczą, z czego wypływa przekonanie o realnej sile sprawczej słowa. Zjawiska takie występują tym częściej, im bardziej społeczeństwo jest przesycone myśleniem magicznym<sup>10</sup>.

Mając na względzie powyższe dane zauważmy teraz, że w kontekście mowy magicznej semantyka językoznawstwa współczesnego nie bardzo daje się zastosować. Semantyka ta — generalnie — zajmuje się bowiem tylko związkami symbolizowania pomiędzy symbolem językowym a jego semantycznym odniesieniem przedmiotowym. Myślowe reguły symbolizowania współtworzą więc semantykę każdego języka nowożytnego. Z zupełnie odmienną sytuacją mamy do czynienia w przypadku mowy magicznej. Związki odniesieniowe takiej mowy składają się z jednoczesnych komponentów symboliczno-semantycznych i przedmiotowo-metonimicznych. Tak rzecz ma się z analitycznego punktu widzenia, niemożliwe jednak wydaje się określenie istoty operacji, która „składa” te dwa komponenty w jedną synkretyczną całość. Niemożliwe więc jest — w konsekwencji — opisanie magicznego sposobu porozumiewania się (które było równoczesnym działaniem). Można jedynie przyjąć, że mówienie magiczne nie posiadało określonej semantyki, było mówieniem poza kontekstem „langue” — nie było więc jeszcze językiem we właściwym (nowożytno-europejskim) tego słowa znaczeniu.

### III. PROBLEM KOMUNIKOWANIA W KULTURZE MAGICZNEJ

Uwagi poczynione w część II mogły — jak sądzimy — doprowadzić do pewnych nieporozumień. Hipoteza, że w społecznościach magicznych nie istniała „la langue” może sugerować niemożność efektywnego komu-

<sup>10</sup> Przykłady znajdują się choćby w artykułach: B. Walczak, *Magia językowa*, „Nurt”, nr 12: 1983; M. Szewcowa-Szewczyk, *Tabu i eufemizmy językowe dawniej i dziś*, „Poradnik Językowy”, 1974. W każdej właściwie klasycznej pracy etnologicznej spotykamy się z wieloma dowodami na powyższe stwierdzenia.

nikowania się w tych kulturach. Byłaby to, rzecz jasna, teza absurdalna. Oczywiście, że członkowie hipotetycznie rekonstruowanej kultury magicznej posługiwali się mową umożliwiającą im porozumienie, kontakt i komunikowanie. Proces symbolizacji, którego język jest najdobitniejszym przykładem, był z pewnością nieodzownym warunkiem narodzin ludzkiej kultury, nie znaleziono też jakiegokolwiek grupy ludzkiej, która nie posługiwałaby się językiem jako środkiem porozumiewania się. Chodzi jednak o to, że dopiero od pewnego momentu rozwoju historycznego możemy mówić o usamodzielnieniu się symboliczno-semantycznej funkcji języka, tzn. o możliwości myślowego „przywoływania” symbolizowanych semantycznie stanów rzeczy. Innymi słowy zapytać można, kiedy język-myślenie zautonomizował się i oddzielił od języka-działania (od komponentu przedmiotowo-metonimicznego). Wydaje się, że instruktywne będzie w tym momencie odwołanie się do pewnych konstatacji B. Malinowskiego, który usiłował ze swej perspektywy ustosunkować się do podobnych kwestii.

Autor *Coral Gardens* przyjął, iż w najwcześniejszych etapach rozwoju ludzkości każde wyrażenie językowe było zwykłą reakcją dźwiękową ściśle skorelowaną z sytuacją, która nie wymagała żadnego aktu myślowego. Nie ma wówczas jeszcze mowy artykułowanej (reakcja dźwiękowa nie jest jeszcze symbolem, a sytuacja jego odniesieniem przedmiotowym), nie ma zaczątków semantyki. Stopniowe oddzielanie się odpowiednika pozajęzykowego od sytuacji stanowi zaczątek mowy artykułowanej, ale ciągle jeszcze mamy do czynienia z rzeczywistą korelacją między dźwiękiem a jego odniesieniem przedmiotowym, gdyż dźwięk nie jest jeszcze rzeczywistym symbolem i nie może być używany w oderwaniu od tego, co oznacza. To stadium przechodzi w kolejne, w którym jednorodne pierwotnie zastosowanie języka rozdziela się na trzy: czynne, narracyjne i rytualne<sup>11</sup>. Mowa czynna przypomina najbardziej poprzedni etap, gdyż jednostka posługując się rzeczywistym symbolem, aby odnieść go bezpośrednio do odpowiednika pozajęzykowego, wywołuje w ten sposób pożądaną przez siebie reakcję.

Inaczej ma się rzecz w przypadku języka magii rytualnej; tu w mistycznie zakładaną relację pomiędzy symbolem a jego odniesieniem przedmiotowym wkracza zespół działań rytualnych, „wiązących” myślowo i pośredniczących między językiem a oznaczanymi przez ten stanami rzeczy — „słowo działa na rzecz i rzecz wyzwala słowo w ludzkim umyśle”<sup>12</sup>. Byłby to więc — w naszej terminologii — ów przedmiotowo-metonimiczny komponent języka.

Mowa narracyjna znamionuje już ostatni etap konstituowania się semantyki języka — uniezależnianie się komponentu symboliczno-seman-

<sup>11</sup> Malinowski, *op. cit.*, s. 261.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 259.

tycznego mowy ludzkiej. Podmiot jest w stanie zdać sobie sprawę z konwencjonalnego charakteru języka, intencjonalnie mówić o obiektach i zjawiskach. Rozumienie znaczenia nie powstało jednak wśród ludów pierwotnych na drodze kontemplacji rzeczy lub analizy zjawisk, ale poprzez praktyczną i czynną znajomość istotnych sytuacji, w praktyce używania wyrazów w określonych sytuacjach.

Z przytoczonych powyżej uwag twórcy funkcjonalizmu wynikałoby, że dopuszczał on już w kulturach przesyconych myśleniem magicznym trzy różne funkcje języka: jako sposobu działania, rytualną (co koresponduje z mową magiczną) oraz narracyjną. Badania na wyspach Trio-brianda, gdzie przekonania typu magicznego były wyraźne, dostarczyły Malinowskiemu materiału do twierdzenia, iż błędne jest traktowanie języków prymitywnych jako „ekwiwalentów myśli” — są one sposobami praktycznego działania skorelowanymi z sytuacjami. Twierdził, że badanie każdej formy mowy znajdującej zastosowanie w powiązaniu z różnymi działaniami kulturowymi ujawnia takie same jej właściwości leksykalne i gramatyczne oraz zależność struktury każdego wyrażenia od sytuacji w tym momencie, gdy wyrażenie jest wypowiedzane. Wśród ludów prymitywnych nigdy nie używa się mowy jako odzwierciedlenia myśli, zawsze jest ona ogniwem łączącym zgodną ludzką działalność. Mowa jest „sposobem działania, a nie instrumentem refleksji”<sup>13</sup>.

Stwierdzenia Malinowskiego są z wielu względów bardzo interesujące. Sugeruje on przede wszystkim coś w rodzaju ograniczonej semantyki języka prymitywnego, fakt, iż jest on zrozumiały jedynie przy jednoczesnym uwzględnieniu „kontekstu sytuacji”. Jednostki dzielą wspólne założenia semantyki (wspólne sądy), muszą je zresztą dzielić, by móc efektywnie działać, ale tych założeń nie da się wyabstrahować, gdyż „funkcjonują” one tylko w powiązaniu z zewnętrznymi sytuacjami. Nie jest to więc semantyka języka, tak jak chcieliby ją widzieć szczególnie lingwiści typu Hjelmsleva. Wizja świata, jego obraz zakładany przez tubylców, są czysto pragmatyczne, mówienie jest równoczesnym działaniem bądź odnosi się do działania w sposób pośredni (jak w przypadku mowy narracyjnej). Mówienie-działanie ma na celu k o m u n i k o w a n i e określonych stanów rzeczy. Czy jednak aspekt komunikacyjny wyczerpuje zastosowanie języka? Jak ma się rzecz przy rytualnym użyciu języka? Wróćmy znów do hipotetycznej kultury typu magicznego.

Przyjęliśmy, że w magicznym typie kultury czynności i wytwory kulturowe były wielofunkcyjne — pełniły funkcję techniczno-użytkową, komunikacyjną i światopoglądową (waloryzacji światopoglądowej). Podobnie niejednorodny charakter posiadała mowa. Komponenty symboliczno-semantyczne i przedmiotowo-metonimiczne przeplatały się ciągle: w praktyce produkcyjnej musiał dominować aspekt symboliczny, przy

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 246. Bliżej na temat oryginalnej koncepcji Malinowskiego zob.: W. B u r s z t a, *Język a kultura w myśli etnologicznej* (w druku).

czym każda zrealizowana czynność językowa (określony komunikat) traktowana była jednocześnie jako czynność techniczno-użytkowa. Tym samym trudno jeszcze mówić o odrębnych, językowych sensach komunikacyjnych. Mowa w społecznościach magicznych musiała jednakże posiadać taką charakterystykę fonetyczno-gramatyczną, która umożliwiała jednostkom odróżniać i rozpoznawać, czy w danym przypadku chodzi o jakiś stan rzeczy, obiekt (lub jego cechę), działanie, czy też relacje łączące stan rzeczy, obiekty itd. Tak więc pewien korpus związków odniesienia jest niezbędny dla prawidłowego partycypowania w kulturze; w kontekście kultury magicznej należałoby powiedzieć — do przeżycia. Rytualne zastosowanie mowy — także w ujęciu Malinowskiego — stanowi z kolei klasyczny przykład koegzystencji związków odniesieniowych z odpowiednimi obiektami czy zjawiskami.

Wszystkie poczynione dotąd uwagi prowadzą do konkluzji, iż mowa w synkretycznych społecznościach magicznych możliwa jest do wyabstrahowania jako oddzielna, autonomiczna dziedzina kultury tylko w perspektywie teoretycznej, natomiast w swym oryginalnym kontekście „spojona” jest ona z innymi dziedzinami kultury, i to w sposób nieporównywalny ze związkami języka z innymi sferami w kulturze współczesnej.

W konsekwencji można rzec, że trudno jest wówczas mówić o języku jako odrębnej sferze świadomości językowej i odrębnej praktyce językowej, której celem nadrzędnym byłoby komunikowanie symboliczne. Jest to fakt dość trudny sobie do wyobrażenia, szczególnie z naszej, nowożytno-analitycznej perspektywy, w ramach której bez trudu rozpoznajemy zespół zjawisk bez wahania określanych jako językowe. Przyjęło się zaliczać język do komunikacyjno-symbolicznej sfery kultury, obok sztuki i obyczaju. W ramach kultury magicznej, gdzie „wszystko było wszystkim”, tego typu podział i wyodrębnianie dziedzin kultury jest całkowicie mylące.

Można jednakże przyjąć, iż już wówczas mowa spełniała — zawsze charakteryzującą język — funkcję integrująco-różnicującą społecznie. Komunikowanie za pomocą mowy — jakkolwiek by ono nie wyglądało — miało taki efekt, że było znakiem przynależności do danej grupy. Przekazy funkcjonowały obiektywnie w ten sposób, że integrowały subiektywnie członków danych grup społecznych (wzmacniając poczucie przynależności grupowej), przeciwstawiając ich członkom grup o odmiennej „mowie”. Owe odmienności językowo-komunikacyjne były jednakże zawsze stopione z odmiennością wartości obowiązujących w danej grupie i trzeba je również rozpatrywać w ramach tej całości.

#### IV. MAGIA A JĘZYK

W tej części chcielibyśmy poczynić nieco uwag na temat powiązań pomiędzy językiem (mową) magicznym a magicznym sposobem percypowania rzeczywistości. Będzie to jednocześnie swego rodzaju podsumo-

wanie dotychczasowych rozważań. Rzecz jasna, że niemożliwe jest w tym miejscu odwołanie się do jakichkolwiek materiałów, które dotyczyłyby kultury magicznej charakteryzowanej w sposób prezentowany w niniejszym szkicu, pozostaje więc ewidencja etnologiczna. „Zaświadcza” ona i przybliża te problemy w sposób jedynie pośredni.

Przyjrzyjmy się wobec tego istocie formy i znaczeniu magicznych aktów rytualnych. Okazuje się, iż taki akt składa się ze współwystępujących i działających na siebie wzajemnie aktów mowy (w formie wypowiedzi i zaklęć) oraz działań (manipulowanie przedmiotami). Ta całość składa się na specyficzny akt performatywny (w sensie, w jakim używał tego pojęcia J. Austin), dzięki któremu dochodzi do przeniesienia określonych właściwości na przedmioty lub osoby, na które chce się oddziaływać. Jak zauważa S. J. Tambiah — logika konstrukcji takiego „przeniesienia” opiera się na: (1) metaforyczno-analogicznym przeniesieniu przez wyrażenie pośredniczące lub na rzeczywistym kontakcie z przedmiotem używanym jako „przenośnik” oraz (2) słownym przeniesieniu energii z „części” na „całość” (metonimia)<sup>14</sup>. Mamy tu więc klasyczną koegzystencję komponentów symboliczno-semantycznych (oczywiście nie w formie semantyki *sensu stricto*) i przedmiotowo-metonicznych (które mają znaczenie decydujące). Chociaż można znaleźć wyjątkowe przykłady aktów rytualnych i magicznych obywatycznych się bez udziału werbalnego, jednak zdecydowana ich większość jest konglomeratem działań fizycznych i aktów mowy. Zauważmy przy tym, że sama mowa magiczna jest już — zgodnie z naszymi wcześniejszymi ustaleniami — równoczesnym działaniem (komponent metonimiczno-przedmiotowy), co dodatkowo wzmacnia tezę o performatywnym charakterze aktów rytualnych.

Jakie relacje wzajemne można wyznaczyć pomiędzy wypowiedzią (mową) magiczną a działaniem magicznym? Przede wszystkim opierają się one na tożsamej zasadzie myślenia — na myśleniu analogicznym; poza tym zarówno wypowiedzi słowne, jak i działania mają charakter rytualny, a akty rytualne z kolei są aktami performatywnymi. Każda wypowiedź jest jednoczesną próbą wpływania przyczynowego, każde działanie fizyczne z kolei zawsze jest określonym komunikatem (komunikuje, że oto właśnie dokonuję takich to a takich zabiegów fizycznych, by osiągnąć określony stan rzeczy lub by uniknąć stanu rzeczy niepożądanego i niebezpiecznego). Całość aktu rytualnego jest kompleksem czynności nastawionych na interpretację, a ich sens realizuje się tylko

<sup>14</sup> Por. S. J. Tambiah, *The Form and Meaning of Magical Acts: A Point of View*, [w:] *Reader in Comparative Religion*, L. Vogt, E. Vogt (eds), New York 1979, s. 354. Nieco inne aspekty tego problemu poruszone są w artykule tego autora: *The Magical Power of Words*, „Man”, vol. 3: 1968, nr 2, s. 175-208. Oba artykuły nawiązują do dorobku B. Malinowskiego w dziedzinie badań języka magicznego i ogólnej teorii magii.

wtedy, gdy prawidłowo zostanie odczytany kontekst myślowo-działaniowy.

Niech nie myli nas jednak szczególne podkreślanie komunikacyjnej sfery języka i działań magicznych. Sprowadzenie ich li tylko do komunikacji jest z wielu względów fałszywe. Jak już wykazano gdzie indziej<sup>15</sup>, redukcja magii (a również języka) do tej sfery jest niedopuszczalna. Opowieść mityczna np. jest jednym tylko, językowym akuratem, przejawem myślenia magicznego, w ogromnej dziedzinie innych jego przejawów. Z kolei każdy język oprócz reguł ściśle systemowych zakłada zawsze jakiś pogląd na świat (w przypadku mowy magicznej jest to owa kontaminacja komponentów symbolicznych i metonimicznych) i badanie go pod tym kątem wprowadza już nas w światopoglądową sferę kultury symbolicznej. Na niewiele zdają się więc próby traktowania magii jako analogicznej do języka (w sensie fundamentalnych praw i „strukturalnej budowy”).

Wracając do aktów magicznych: obok swej funkcji performatywnej dostarcza on (podobnie jak wypowiedź werbalna) informacji (aspekt lokucyjny w terminologii Austina) oraz posiada charakter perlokucyjny (intencjonalne i nieintencjonalne konsekwencje aktu magicznego). Takie rozdzielenie jest już jednak zabiegiem czysto analitycznym, gdyż dla podmiotów świadomości magicznej stanowi niepodzielną całość.

I uwaga ostatnia. Zarówno myślenie typu magicznego, jak i mowa magiczna dzielą jedną generalną cechę (nie wchodzimy tu w ogóle w problemy związków języka z myśleniem i wzajemnej determinacji pomiędzy nimi): nie posiadają one charakteru myślowo-refleksyjnego, ale raczej uobecniają zjawiska i są jednoczesną w nich partycypacją. Wartości realizowane w ramach mowy i działania magicznego należą przede wszystkim do porządku metonimiczno-przedmiotowego i — jako takie — poddają się ludzkiemu oddziaływaniu.

Michał Buchowski, Wojciech Burszta

#### THE STATUS OF THE LANGUAGE IN MAGICAL WAY OF THINKING

##### Summary

The subject of the paper are the mutual connections between the world outlook of magical type and the magical speech used by societies sharing this kind of syncretic attitudes. The syncretism of the thought has its evidence in magical

<sup>15</sup> Np. Buchowski, *op. cit.*; W. Burszta, *Z problemów językowego uwarunkowania kultury*, „Lud”, t. 67: 1983; M. Buchowski, *Komunikacyjny system znakowy a magia* (w druku).

speech (in the sense of de Saussure's "parole") — the mingling of the values of practical, communicational and world outlook character finds its reflection in the speech. It makes a coexistence of symbolic-semantic and objective-metonymic components. In this sense the language of that time was not the classical "la langue" neither had its semantics in the modern European sense.

The analysis performed in this paper shows close analogies between magic and magical speech revealing especially in ritual magical acts of performative character.

*Translated by Anna Kuczyńska-Skrzypek*