

Eugeniusz Śliwka, Henryk Zimoń, Adam A. Szafrąński, Władysław Kowalak

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

Collectanea Theologica 55/1, 165-177

1985

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY

Zawartość: I. SPRAWOZDANIA. Zbiory pozaeuropejskie w państwowych i kościelnych muzeach etnograficznych w Polsce. II. INFORMACJE. Z badań nad genezą kargizmu w północno-wschodniej Nowej Gwinei. III. OPRACOWANIA. Magia i religia w ujęciu Bronisława Malinowskiego*.

I. SPRAWOZDANIA

Zbiory pozaeuropejskie w państwowych i kościelnych muzeach etnograficznych w Polsce

Symposium etnomuzeologiczne, Pieniężno 7—8 IV 1984

W dniach 7—8 kwietnia 1984 r. w Misyjnym Seminarium Duchownym Księży Werbistów w Pieniężnie miało miejsce uroczyste otwarcie nowej wystawy głównej Muzeum Misyjno-Etnograficznego oraz sesja naukowa na temat *Zbiory pozaeuropejskie w państwowych i kościelnych muzeach etnograficznych w Polsce*. Do Pieniężna przybyło ponad sześćdziesięciu przedstawicieli środowisk związanych z muzeologią, religioznawstwem, etnografią i muzealnictwem kultur pozaeuropejskich. Reprezentowane były główne ośrodki muzealnictwa etnograficznego kultur pozaeuropejskich, wśród nich Kalisz, Kraków, Poznań, Toruń, Szczecin, Warszawa oraz uczelnie: Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Uniwersytet Jagielloński, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie i Uniwersytet Wrocławski. Było to pierwsze spotkanie środowisk kościelnych i państwowych muzealnictwa etnograficznego. Organizatorami byli dyrektor muzeum misyjnego w Pieniężnie ks. dr E. Śliwka i adiunkt Katedry Historii i Etnologii Religii KUL ks. dr hab. H. Zimoiń.

Muzeum Misyjno-Etnograficzne

Otwarcia muzeum oraz jego poświęcenia w obecności zaproszonych gości i domowników dokonał prowincjał werbistów, ks. dr A. Labudda. Współotwierającymi byli rektor seminarium ks. dr W. Wesoły i dyrektor Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie dr K. Makulski. Muzeum, które budowano ponad dwa lata, jest efektem współpracy z teologami, religioznawcami, misjologami, etnografami, muzeologami, konserwatorami i plastykami; jest efektem pracy i życzliwej ofiarności misjonarzy, wynikiem ofiarności polskiego społeczeństwa katolickiego, zaangażowania wielu księży, braci, kleryków i pracowników świeckich.

Muzeum w nowej szacie prezentuje eksponaty, stąd architektura wnętrza została tak pomyślana, by stanowiła tło dla eksponatu. Muzeum pragnie zapoznać zwiedzających przede wszystkim z kulturą duchową takich krajów i kontynentów, jak Chiny, Japonia, Indie, Indonezja, Papua Nowa Gwinea, Afryka, Ameryka Łacińska. Pragnie przybliżyć religie zwłaszcza tych rejonów świata, w których pracują polscy werbiści.

W sekcji chińskiej zaprezentowano eksponaty związane z buddyzmem i konfucjanizmem. Wiele rzeźb, zwłaszcza glinianych i odlewów wykonanych w brązie, pochodzi z X—XIII w. W sekcji japońskiej dominują eksponaty

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Władysław Kowalak SVD, Warszawa.

porcelanowe, znajdują się w niej także eksponaty kultyczne związane z sintoizmem. W sekcji indyjskiej spora część eksponatów dotyczy hinduizmu i buddyzmu, zgromadzone także kilka obiektów związanych z islamem. Sekcja indonezyjska prezentuje między innymi eksponaty związane z balijską odmianą hinduizmu. W grupie przedmiotów religijnych znajduje się także kolekcja krisów. W ramach wystawy nowogwinejskiej przedstawiono eksponaty dotyczące kultu zmarłych, przodków, jak posążki, maski, tarcze, wiosła. Wiele z wymienionych przedmiotów było przechowywanych w domach duchów tambaran. Kolekcja nowogwinejska pochodzi z przełomu XIX—XX w. W sekcji afrykańskiej zaprezentowano eksponaty z Ghany, Togo, Zairu, Angoli, Mozambiku, Mali, Tanzanii. Przedstawiono duży zestaw masek, nadto przedmioty używane przez szamanów, wśród nich do zaklinalnia deszczu, jak też do wypędzania złych duchów. W sekcji latynoamerykańskiej reprezentowane są przedmioty Indian z Brazylii, Argentyny, Paragwaju. Obiektów jednak kultycznych jest tu znikoma liczba.

W nowo otwartej wystawie głównej muzeum w Pieniężnie nie zabrakło miejsca na prezentację efektów przybliżenia chrześcijaństwa i kultur miejscowych w postaci obiektów sakralnych. Na uwagę zasługuje droga krzyżowa wykonana w stylu indonezyjskim techniką batikową, rzeźby wykonane w drewnie — krzyże, postacie Matki Bożej, także malowidła japońskie na jedwabiu. Interesująca jest kolekcja szat liturgicznych z Japonii, Indonezji i Ghany.

Muzeum w Pieniężnie jest jednym z blisko 60 kościelnych muzeów i kolekcji misyjno-etnograficznych w Polsce. Ze względu jednak na liczbę obiektów (około 3 tys.) oraz na sposób jego prowadzenia należy do czołówki kościelnego muzealnictwa misyjno-etnograficznego w naszym kraju. Początki wystawiennictwa misyjno-etnograficznego w Pieniężnie sięgają lat 50-tych, kiedy to poczęto organizować z okazji świąceń kapłańskich wystawy okolicznościowe. W 1964 r. dzięki staraniom ks. J. Seydy powstała pierwsza wystawa stała prezentująca eksponaty nowogwinejskie. Eksponaty z innych krajów i kontynentów w ramach stałej wystawy uprzystępnił wiedzającym w 1966 r. ks. A. Koszorz. W 1973 r. dzięki staraniom ks. M. Dolaty wystawę poszerzono i wyodrębniono osobną sekcję przyrodniczą. Pomocą i radami służyli dr J. Kamocki z Państwowego Muzeum Etnograficznego w Krakowie oraz ks. J. Penkowski, dyrektor watykańskiego Muzeum Misyjno-Etnologicznego w Rzymie.

Muzeum poza wystawą główną w Pieniężnie prowadzi wystawy czasowe w Laskowicach, Lublinie i Nysie. Muzeum nadto organizuje z okazji tygodnia misyjnego wystawy okolicznościowe w różnych parafiach, gdzie przeprowadzane są przez alumnów seminarium w Pieniężnie katechezy misyjne, a także w muzeach diecezjalnych, między innymi w Lublinie i Kołobrzegu. Muzeum prowadzi oprócz tego działalność naukową i publikacyjną. Każdy eksponat posiada własną kartę katalogu naukowego, członkowie Seminarium Sekcji Muzealnej piszą prace magisterskie na podstawie zebranych eksponatów, napisano ponadto przeszło 100 artykułów i notatek prasowych dotyczących muzeum w Pieniężnie, wydano trzy przewodniki. W swojej działalności muzeum korzysta z pomocy podobnych instytucji państwowych, zwłaszcza w zakresie konserwacji i szkolenia muzealniczego. Szczególne więzy łączą muzeum w Pieniężnie z Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie.

Muzeum Misyjno-Etnograficzne Seminarium Duchownego Księży Werbiistów w Pieniężnie pragnie służyć przede wszystkim sprawie misyjnej. Ma za zadanie przygotować przyszłych misjonarzy do spotkania z kulturami ludów misjonowanych, ma ukazać im religie i duchowość tych ludów. Ma przybliżyć misje katolikom polskim i uczulić ich na potrzeby Kościoła misyjnego. Ma być pośrednikiem w nawiązaniu więzi między misjonarzami a katolikami polskimi. Ma nadto służyć nauce, a więc rzetelnemu poznawaniu człowieka w jego szerokim kontekście kulturowym.

Początki szerzenia idei misyjnej przez muzealnictwo misyjno-etnograficzne w Polskiej Prowincji Zgromadzenia Słowa Bożego sięgają lat dwudziestych. Pierwsza wystawa misyjna powstała dzięki staraniom ks. E. Drobego w Rybniku w 1922 r., druga dzięki staraniom księży P. Gołąba i S. Kubisty w Górnej Grupie k. Grudziądz. Trzeba dodać, że od początku istnienia Zgromadzenia Słowa Bożego kolekcjonerstwo misyjno-etnograficzne miało dużego sprzymierzeńca w osobie założyciela werbistów ks. Arnolda Janssen a, stąd w najstarszych domach werbistowskich, St. Michael w Steylu (zał. 1875), Św. Krzyża w Nysie (1892), St. Gabriel w Mödling k. Wiednia (1889), istniały kolekcje muzealne. Werbiści ponadto zorganizowali w 1925 r. watykańską wystawę misyjną w Rzymie, a pierwszym dyrektorem Muzeum Misyjno-Etnologicznego na Lateranie był werbista, światowej sławy etnolog, religioznawca i lingwista ks. W. Schmidt. Obecnie najznamienitsze muzeum misyjne werbiści posiadają w St. Augustin k. Bonn. Przy muzeum działa Instytut Anthropos, Instytut Misjologiczny oraz misyjne instytucje wydawnicze i charytatywne. Zadaniem ich jest służba Kościołowi misyjnemu.

Sesja naukowa

Aby zbliżyć kościelne muzea do siebie i zapoczątkować regularną współpracę i kontakty międzymuzealne zarówno ze strony kościelnej, jak i państwowej oraz aby zapoznać z pracami poszczególnych muzeów, uczulić bardziej na stronę metodyczną prowadzenia muzeum, zorganizowano z okazji otwarcia wystawy głównej muzeum w Pieniężnie naukową sesję etnomuzeologiczną.

Jako pierwszy wystąpił dr K. Makulski, dyrektor Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie, z referatem pt. *Zbiory pozaeuropejskie jako nośnik informacji i wiedzy o obcych kulturach*. Każde kolekcjonowanie przedmiotów, zwłaszcza w wydaniu muzealnym, ma na celu nie tylko zaprezentowanie kultury materialnej danej społeczności, lecz także jest nośnikiem zakodowanej wiedzy o wartościach duchowych i systemie danego fragmentu kultury.

Następny referat wygłosił dr J. Kamocki, kierownik Działu Kultur Pozaeuropejskich Państwowego Muzeum Etnograficznego w Krakowie. Przedstawił on losy poszczególnych kolekcji pochodzących z darowizn XIX-wiecznych podróżników i badaczy Czarnego Łądu oraz pierwsze ich wystawy.

Mgr J. Łapott, kierownik Działu Kultur Pozaeuropejskich Muzeum Narodowego w Szczecinie, mówił na temat badań afrykanistycznych muzeum w Szczecinie. Wskazał na trudności w zbieractwie i ekspozycji zbiorów, a zwłaszcza w prowadzeniu działalności naukowo-badawczej i jej koordynacji w Polsce. Postulował utworzenie wspólnej międzyinstytucjonalnej komisji krajowej, której zadaniem byłaby koordynacja działań związanych z prowadzeniem badań, organizowanie wypraw badawczych i wystaw. Padła propozycja ściślejszej w tym względzie współpracy z polskimi ośrodkami misyjnymi w kraju i za granicą.

Mgr L. Woliński, główny konserwator Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie, omówił zagadnienia związane z profilaktyką konserwatorską obiektów etnograficznych.

Ks. dr E. Sliwka, dyrektor Muzeum Misyjno-Etnograficznego Seminarium Duchownego Księży Werbistów w Pieniężnie, przedstawił kościelne zbiory misyjno-etnograficzne w Polsce. Prelegent poinformował, że w Polsce istnieje przeszło 60 kościelnych kolekcji i muzeów misyjno-etnograficznych. Posiadają one w sumie ponad 10 tys. eksponatów. Najważniejszymi ośrodkami poza Pieniężnem są: muzeum misyjne salezjanów w Czerwińsku, muzeum misyjne oblatów na Świętym Krzyżu, muzeum franciszkanów w Niepokalanowie, jezuitów w Starej Wsi k. Brzozowa, siostr służebniczek Ducha Świę-

tego w Raciborzu oraz siostr klawerianek w Krośnie. Prelegent zwrócił uwagę, by poza propagowaniem idei misyjnej, zaznajamianiem z kulturami i religiami ludów pozaeuropejskich przez wystawy muzea kościelne położyły większy jeszcze nacisk na naukową organizację zbiorów, opracowanie dokumentacji, na publikacje, zagadnienie konserwacji, a także lepsze formy wystawiennictwa. Zachęcał do podjęcia regularnej współpracy między muzealniczymi ośrodkami kościelnymi i państwowymi, polegającej między innymi na wymianie doświadczeń, wspólnym organizowaniu wystaw, przygotowywaniu publikacji. Wyraził życzenie, by w sektorze muzealnictwa misyjno-etnograficznego zatrudnieni byli nie tylko hobbyści, lecz także osoby z przygotowaniem etnograficznym, religioznawczym i muzealniczym, o ile wymaga tego dobro zbiorów.

Ks. dr hab. H. Zimóń, adiunkt Katedry Historii i Etnologii Religii KUL, przedstawił w sposób syntetyczny powstanie i rozprzestrzenianie się buddyźmu, jego ekspansywność i zróżnicowanie się szkół. W drugiej części swego wystąpienia podał posługując się przeźrocami przykłady sakralnej sztuki buddyjskiej.

Kolejny referat na temat wierzeń religijnych Melanezyjczyków wygłosił kierownik Katedry Teologii Misji ATK, ks. doc. dr hab. W. Kowalak. Zwrócił uwagę na różnorodność kultur i mnogość kultów w Melanezji, a także na relację człowieka do pewnych sił przyrody uznawanych za zjawiska nadnaturalne, wyrażającą się między innymi w ludowej twórczości lirycznej i rzeźbiarskiej. Melanezyjczyk, jak stwierdził mówca, nie znający kolektywnego pojęcia religia, nie ma kapłanów i świątyń, przedkłada magię nad mistykę.

Prelekcję na temat sztuki sakralnej w zbiorach Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie wygłosił kustosz tegoż muzeum mgr A. Latusek. Muzeum Azji i Pacyfiku posiada 7512 eksponatów własnych i 311 depozytów. Obok rzeźby monumentalnej, ikonografii, wypowiedź dotykała języka symbolu, stopnia wyrazu, doskonałości form, semantyki i ornamentu, pod którymi to elementami kryją się wyobrażenia etyczno-moralne.

Mgr B. Kohutnicka, kurator Działów Pozaeuropejskich Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie, omówiła współczesną sztukę ludów pozaeuropejskich w polskim wystawiennictwie etnograficznym. W nurcie głównego wątku znalazły się sprawy uznania niewątpliwego formatu artystycznego współczesnej sztuki plemienną, uzasadnienie jej konieczności w muzealnictwie. Charakterystyka sztuki o wyżej wymienionym profilu ujęta bardzo szeroko sięgała pogranicza rzemiosła artystycznego.

Ks. mgr J. Węclawik z KUL-u przedstawił referat na temat badań terenowych nad kulturą duchową Zamojszczyzny. Poza wprowadzeniem o charakterze historycznym zaprezentował także metodę i wyniki własnych prac badawczych na tym terenie.

Kleryk J. Stasz, kierownik Seminarialnej Sekcji Muzealnej w Pieniężnie, mówił o działalności muzeum księży werbistów w latach 1973—1983. Referat wskazał na wielopłaszczyznową działalność pieniężnińskiego muzeum oraz na wartość osiągnięć wobec ograniczonych mimo wszystko możliwości. Najbardziej wymiernym sukcesem jest ciągle wzrastająca liczba zwiedzających muzeum. W 1983 r. odwiedziło je ponad 14 tys. osób.

Ostatnim mówcą był mgr K. Janiszewski, zastępca dyrektora do spraw naukowo-badawczych Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie. Omówił problemy dotyczące metodyki dokumentacji zbiorów na przykładzie muzeum, w którym pracuje.

Podany również został komunikat dotyczący kolekcji pozaeuropejskiej w Muzeum Etnograficznym w Poznaniu. Przedstawił go pracownik tegoż muzeum mgr Z. Toróński.

Podsumowania sesji dokonał dr K. Makulski. Wskazał on przede wszystkim na cel sesji, jakim było otwarcie i zaprezentowanie nowej ekspozycji.

zycji, wymiana myśli na temat zbiorów pozaeuropejskich w polskich muzeach oraz omówienie tematów wykraczających poza muzealnictwo, bez których jednak byłoby ono martwe. Uczestnictwo przedstawicieli ważniejszych ośrodków naukowych uczyniło sesję kompetentną do wypowiedzenia się na temat wystawiennictwa pozaeuropejskich zbiorów etnograficznych w polskich muzeach państwowych i kościelnych. Dr K. Makulski podkreślił także wartość uwag wysuwanych w tym względzie przez teologów i misjologów. Patrząc z perspektywy stwierdził, że sesja przebiegała w dwóch nurtach: praktycznym, obejmującym organizację pracy muzeów i technikę muzealną, oraz teoretycznym, który wyraził się w podejściu religioznawczym i etnologicznym do tematu, będąc jednocześnie jego materiałem i podbudową. Jako zachętę do dalszych tego typu spotkań dyrektor K. Makulski podał między innymi dwie sugestie: po pierwsze, pomysł integracji wysiłków etnograficznego muzealnictwa państwowego i kościelnego; po drugie, rozszerzenie tematu spotkania w dwóch kierunkach — badania nad wpływem muzealnictwa etnograficzno-misyjnego na kształtowanie przyszłych misjonarzy oraz badania nad recepcją muzeów misyjnych przez duchowieństwo i szerszą publiczność oraz kształtowanie jej postaw, zwłaszcza aktywnej postawy względem obowiązku współpracy w misyjnym nurcie działalności Kościoła, zrozumienia kultur i religii, tolerancji, umiejętności dialogu i współpracy, mimo różnicy poglądów i wierzeń.

Na zakończenie sesji doc. dr hab. L. Dzięgieł z Uniwersytetu Jagiellońskiego podziękował w imieniu gości za możliwość spotkania i podzielenie się wspólnymi przemyśleniami i refleksjami. Zamknięcia sesji dokonał prowincjał ks. dr A. Labudda.

Poza oficjalnymi spotkaniami na wykładach i dyskusjach znalazł się czas na kontakty pozaoficjalne. Do takich należały okazje do uczestniczenia w liturgii, projekcji filmów misyjnych, jak też spotkanie towarzyskie z seminarijnym zespołem muzycznym.

Pierwsze spotkanie dotyczące państwowych i kościelnych zbiorów kultur pozaeuropejskich w Polsce uświadomiło uczestnikom konieczność ścisłej tych dwóch grup współpracy. Współpraca taka rokuje poważne korzyści zarówno dla badań naukowych, jak też dla właściwego przygotowania misjonarzy do ich pracy oraz wytworzenie właściwej atmosfery zrozumienia w wypadku społecznego zderzenia się różnych systemów kulturowych. Stwierdzono jednocześnie, że odąd nie można mówić o etnograficznych zbiorach pozaeuropejskich nie uwzględniając muzeów kościelnych i ich działalności na polu wystawiennictwa, etnografii oraz religioznawstwa.

ks. Eugeniusz Śliwka SVD, Pieniężno

II. INFORMACJE

Z badań nad genezą kargizmu w północno-wschodniej Nowej Gwinei

Przeobrażenia gospodarcze, społeczne i polityczne ludów i narodów świata, spowodowane ekspansją cywilizacji i technologii zachodniej oraz związanym z nią procesem akulturacji, znalazły swe odbicie również w dziedzinie religijnej. Wyrazem głębokich przemian religijnych są nowe ruchy społeczno-religijne oraz religijne o charakterze rewivalistycznym, natywistycznym i synkretycznym, które powstały w systemach kulturowych i religijnych ludów wszystkich kontynentów. Tendencje do odnowy religijnej i próby dostosowania religii do potrzeb i aspiracji dzisiejszego człowieka spotykamy zarówno w religiach etnicznych, jak i uniwersalnych (np. nowe religie

w Afryce, odnowa w Kościele katolickim, ruchy reformistyczne buddyzmu)¹. O aktualności problematyki nowych religii świadczy stale wzrastająca ilość publikacji etnologicznych i religioznawczych, zajmujących się tym zagadnieniem. Powstałe w 1973 r. na uniwersytecie w Aberdeen (Szkocja) centrum studiów nad nowymi religiami ludów pierwotnych aktualnie wydaje czterotomową bibliografię nowych religii².

W tym współcześnie tak aktualnym i ważnym nurcie badań mieści się praca habilitacyjna ks. Władysława Kowalaka pt. *Kulty cargo na Nowej Gwinei* (s. 354), wydana w 1982 r. przez Akademię Teologii Katolickiej. Praca ta jest pierwszym w języku polskim monograficznym opracowaniem nowej religii Melanezji, zwanej w literaturze etnologiczno-religioznawczej kargizmem (od ang. *cargo* — towar, ładunek). Powstał on pod koniec XIX i na początku XX wieku, a rozwinął się głównie w czasie II wojny światowej i po jej zakończeniu w całej Melanezji, a zwłaszcza na Nowej Gwinei. Kargizm polega na wierze w możliwość zdobycia towarów pochodzenia zachodniego przez odprawienie odpowiednich obrzędów na cześć przodków. U podstaw ideologii kargistycznej leży przekonanie, wpływające z tradycyjnych melanezyjskich wierzeń religijno-magicznych, że wytwory kultury materialnej białych nie są efektem technologii przemysłowej, lecz pochodzą ze źródeł pozaludzkich i mogą być przysłane z zaświatów przez duchy zmarłych przodków i herosów kulturowych.

Tytuł książki nie koresponduje z jej treścią i dlatego wymaga wyjaśnień. Przedmiotem badań Kowalaka jest zagadnienie kargizmu, który jako pojęcie nadrzędne obejmuje zarówno wiarę w *cargo*, jak i kulty *cargo*. Przez wiarę w *cargo* autor rozumie intelektualną interpretację przez Nowogwinejczyków wytworów zachodniej technologii przemysłowej, co jest wynikiem tradycyjnych wierzeń melanezyjskich. Kulty *cargo* natomiast polegają na obrzędach ukształtowanych pod wpływem wiary w *cargo* i odprawianych na cześć bóstw i zmarłych przodków celem zdobycia *cargo*. Geograficznie autor ogranicza się do kargizmu występującego w północno-wschodniej Nowej Gwinei, tzn. w byłej kolonii niemieckiej z pominięciem południowo-wschodniej części (Papua), części zachodniej (Irian Zachodni) oraz wysp przyległych. Pod względem treściowym natomiast przedmiotem pracy jest wyjaśnienie powstania i rozwoju kargizmu, co należałoby zaznaczyć w tytule lub w podtytule książki.

Prezentacja genezy kargizmu opiera się na obszernej literaturze przedmiotu i opracowaniach pomocniczych, które zostały zebrane przez autora w bibliotece Instytutu Anthropos w St. Augustin koło Bonn oraz w bibliotekach Australii i Papui Nowej Gwinei. Ponadto autor prowadził w roku akademickim 1976/1977 badania terenowe w północno-wschodniej Nowej Gwinei. W związku z tym bardzo wskazane byłoby omówienie we wstępie pracy zastosowanej przez autora metody badań terenowych.

¹ Dane statystyczne dotyczące Afryki z 1967 r. podają aż 5031 nowych religii. Zob. D. B. Barrett, *Schism and Renewal in Africa. An Analysis of Six Thousand Contemporary Religious Movements*, Nairobi 1968, 77—80.

² Tomy tej bibliografii będą obejmować nowe religie Czarnej Afryki (t. 1), Ameryki Północnej (t. 2), Ameryki Łacińskiej (t. 3), Azji i Oceanii (t. 4). Zob. pierwszy tom, opublikowany przez H. W. Turnera: *Bibliography of New Religious Movements in Primal Societies*, t. 1: *Black Africa*, Boston 1977, s. VII. Tom ten uzupełniają i aktualizują trzy dotychczas opublikowane bibliografie nowych religii w Afryce: R. C. Mitchell, H. W. Turner, *A Comprehensive Bibliography of Modern African Religious Movements*, Evanston, Ill. 1966; H. W. Turner (wyd.), *Bibliography of Modern Religious Movements. Supplement I*, *Journal of Religion in Africa* 1(1968)173—210; tenże, *Bibliography of Modern Religious Movements. Supplement II*, *Journal of Religion in Africa* 3(1970)161—208.

Na treść książki składają się cztery rozdziały. W pierwszym (s. 23—80) przedstawione są szeroko rozumiane warunki środowiskowe, w jakich powstał i rozwinął się kargizm. O ile omówienie środowiska naturalnego wydaje się za obszerne, to bardzo słuszne jest szersze potraktowanie stosunków demograficzno-językowych, a zwłaszcza systemów społecznych, ekonomicznych i religijnych, które wyjaśniają genezę i cechy charakterystyczne wiary w *cargo* oraz kultów *cargo*. Kowalak rzeczowo i krytycznie ustosunkowuje się do ujęcia religii i magii przez E. B. Tylora, J. G. Frazera, B. Malinowskiego i E. Durkheima, opowiadając się za ścisłym połączeniem zjawisk religijnych i magicznych w systemie wierzeń Nowogwinejczyków. Wierzą oni w cztery grupy bytów duchowych: byty stwórcze i opiekuńcze (bóstwa, herosy kulturowe), byty, które uważa się za szkodliwe dla człowieka (demony, wiedźmy, przechery), duchy żyjące (dusze) oraz zmarli, totemy i tajemnicze siły. Niesłuszne jest zaliczenie wiedźm (*sanguma*), którymi mogą być zarówno kobiety, jak i mężczyźni (a więc żyjący członkowie społeczności), do kategorii bytów duchowych. Zamiast o czarodziejstwie i obrzędach czarodziejskich, należy mówić o czarownictwie (czarach) i obrzędach czarowniczych, sprawowanych przez czarownika lub wiedźmą celem sprowadzenia zła na jednostkę czy grupę społeczną. Praktyki czarownicze nie są społecznie апробowane, w przeciwieństwie do obrzędów religijno-magicznych prowadzących dobro na jednostkę lub grupę społeczną³.

Choć tradycyjne struktury społeczno-religijne leżą u podstaw ideologii kargizmu, to dopiero przenikanie cywilizacji i technologii zachodniej na Nową Gwineę umożliwiło powstanie wiary w *cargo*. Historii tych kontaktów poświęcony jest rozdział II zatytułowany Powstawanie wiary w *cargo* (s. 81—144). Kowalak rozróżnia dwa okresy w kontaktach wyspiarzy nowogwinejskich z Europejczykami (na Nowej Gwinei Europejczykami nazywa się wszystkich białych): czas kontaktów początkowych (1512—1884), zakończony okupacją niemiecką północno-wschodniej części Nowej Gwinei w 1884 r., oraz okres kontaktów intensywnych (1885—1975), w którym władzę sprawowało siedem administracji państwowych (dwie niemieckie, cztery australijskie, jedna japońska) oraz prowadziły działalność misyjną dwie denominacje chrześcijańskie: luteranie i katolicy.

Przesłanek genezy wiary w *cargo* należy szukać w wierzeniach religijnych, tworzących system epistemologiczny i będących podstawą specyficznego sposobu myślenia i logiki, według której wyspiarze interpretują kosmos we wszystkich jego przejawach i technikach. Wierzenia religijne tworzą ponadto system pragmatyczny, umożliwiający człowiekowi wejść w kontakt z bóstwami i duchami zmarłych przodków, aby uzyskać od nich dobra materialne, wszelką pomyślność i prestiż społeczny. Nowogwinejczycy wierzą, iż wszystkie dobra kulturowe i przedmioty materialne są zrobione już u zarania dziejów i nie są produktem ludzkich zabiegów i umiejętności, lecz zostały dane ludziom przez przodków. Zgodnie z tym tradycyjnym systemem epistemologicznym i wierzeniami religijnymi wyspiarze sądzą, że ogromne ilości towarów transportowanych dla białych samolotami i okrętami pochodzą od przodków. Dzięki posiadaniu odpowiedniego rytuału, ukrywanego przed tu-

³ Zob. m.in. E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford 1937 (5. wyd. 1965); B. Reynolds, *Magic, Divination and Witchcraft among the Bartose of Northern Rhodesia*, London 1963; L. Mair, *Witchcraft as a Problem in the Study of Religion*, Cahiers d'études africaines 15(1964)335—348; A. de Waal Malefijt, *Religion and Culture. An Introduction to Anthropology of Religion*, New York 1968, 271—289; J. Middleton (wyd.), *Magic, Witchcraft and Curing*, New York 1967; L. Mair, *Witchcraft*, London 1969; S. Zawadzki, H. Zimon, *Czary*, w: R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1979, kol. 768—770.

bylcami, biali przechwycili te dobra, które pierwotnie przeznaczone były dla wszystkich ludzi, a według wersji propagowanej w czwartym etapie rozwoju kargizmu (1934—1945) tylko dla Nowogwinejczyków. Kowalak wyróżnia pięć etapów rozwoju wiary w cargo, która szerzyła się dzięki podobnym przesłankom epistemologicznym i religijnym, choć w różnym natężeniu, w całym regionie wśród wielu plemion na wybrzeżu i w interiorze.

Dla zdobycia upragnionych dóbr materialnych decydujące znaczenie mają religijno-magiczne praktyki kultyczne, odprowadzane na cześć bóstw i zmarłych przodków. W trzecim rozdziale (s. 145—238) omówiono powstałe w latach 1871—1975 kulty cargo w północno-wschodniej Nowej Gwinei, które zostały odnotowane w literaturze przedmiotu. Kowalak przedstawił 69 kultów występujących z różną dynamiką w czterech okresach. W pierwszym okresie (1871—1914) nie było wspólnot o charakterze kultowym. Ludność oczekiwała spełnienia się opowiadań mitycznych o nadejściu lepszych czasów. Powszechnie znany był reinterpretowany mit o dwóch braciach: białym Kilibobie, pracuju Europejczyków, i czarnym Manupie, protoplaście Nowogwinejczyków. Mit ten znalazł również swój oddźwięk w wielu później powstałych kulturalach. W drugim okresie (1914—1933) powstały pierwsze kulty cargo. Wzmocniony rozwój kultów stwierdza się w trzecim okresie (1934—1945). Wzbudzają one coraz większe zainteresowanie czynników administracyjnych i misjonarzy tam pracujących. Ze współczesnych kultów cargo rozwijających się w czwartym okresie (od 1946 r.) Kowalak najwięcej uwagi poświęca kultowi Yali Singiny (1912—1975) i kultowi w Yangoru, skupionemu wokół Matiasa Yaliwana jako jego przywódcy. Kult w Yangoru autor uważa za jeden z największych i najbardziej dynamicznych kultów w stuletniej historii kargizmu na Nowej Gwinei⁴.

Po krótkim omówieniu historii poszczególnych kultów cargo Kowalak w czwartym rozdziale (s. 239—311) podejmuje zagadnienie interpretacji genezy kargizmu. Uderza małe powiązanie tego rozdziału teoretycznego z poprzednim rozdziałem faktograficznym. Spotykane w literaturze dotychczasowe interpretacje, które autor uważa za jednostronne i niezadowalające, umownie podzielono na trzy grupy: interpretacje ekonomiczno-polityczne, kulturowo-historyczne i teologiczne. Zwolennicy interpretacji ekonomiczno-politycznych (J. Mooney, A. C. Haddon, F. E. Williams, C. Belshaw, R. Firth, P. Worsley, I. Hogbin, T. Bodrogi, P. Lawrence) uważają, że kargizm powstał w sytuacji społecznego i ekonomicznego niezadowolenia, wynikającego z kontaktu z białymi. Interpretowali kargizm w aspekcie rozwoju ekonomicznego kraju i wyraźnie nie doceniali roli komponentów religijnych w życiu Nowogwinejczyków. Za interpretacją kulturowo-historyczną kargizmu opowiadają się przede wszystkim etnologowie (R. Linton, J. Guiart, W. E. Stanner, K. O. L. Burridge i inni), którzy podkreślają znaczenie przemian kulturowych dokonujących się wśród ludów pierwotnych na skutek zetknięcia się z cywilizacją zachodnią. Kargizm uważają za fenomen sensoryny i częściowo konieczny w procesie rozwoju i przemian kulturowych. Interpretacje teologiczne kargizmu pochodzą przede wszystkim od teologów i misjonarzy (H. Strauss, F. Steinbauer, J. G. Strelan), którzy widzieli w kargizmie fenomen zagrażający działalności misyjnej. Starali się go tłumaczyć w świetle Pisma Świętego i oceniać w kategoriach etycznych. Zasługą teologów i misjonarzy jest to, iż jako pierwsi dowartościli i wyekspowalili religij-

⁴ Zob. również W. Kowalak SVD, *Yali Singina (1912—1975), lider kultów cargo w prowincji Madang na Nowej Gwinei*, Zeszyty Naukowe KUL 23(1980), nr 2, 33—50; tenże, *Matias Yaliwan. Lider kultu cargo w prowincji Sepik Wschodni (Papua Nowa Gwinea)*, w: H. Zimoń SVD (red.), *Działalność Instytutu Anthropos w dziedzinie, lingwistyki, etnologii i religioznawstwa*, Pieniężno 1980, 117—126.

ny charakter kargizmu. W dalszym ciągu jednak problem kargizmu z punktu widzenia teologicznego wymaga dogłębnych analiz oraz konkretnych wskazań dla przyszłej pracy misjonarzy na Nowej Gwinei.

Niezadowalające i niepełne wyjaśnienie kargizmu Kowalak uzupełnia własną interpretacją etnoreligioznawczą, ze szczególnym podkreśleniem funkcji, jaką w tym fenomenie pełnią mitologicznie uzasadnione, tradycyjne wierzenia religijno-magiczne. Zdaniem autora należy odróżnić przyczyny od warunków powstania kargizmu. Przyczyną wiary w *cargo* i kultów *cargo* są tradycyjne struktury społeczno-religijne, natomiast warunkiem (czyli tym, co wywołało powstanie kargizmu) było zderzenie tych struktur z cywilizacją zachodnią, czyli kontakt kulturowy (s. 293). Przez przyczyny należy rozumieć uwarunkowania (sprzężenia) najbardziej dla zaistnienia danego faktu istotne. Do zespołu warunków powstania kargizmu należy zaliczyć kontakt kulturowy (zderzenie kultur), wypływające z tego kontaktu przemiany kulturowe oraz działalność misji chrześcijańskich. Przedstawiona interpretacja etnoreligioznawcza wyjaśnia, dlaczego kargizm powstał wyłącznie w Melanezji (Oceanii) oraz dlaczego występuje w różnym nasileniu u plemion melanezyjskich i wykazuje pewne zróżnicowanie co do charakteru obrzędów i głoszonej nauki. Podstawą do weryfikowania interpretacji autora mogą być wyłącznie dalsze szczegółowe i wszechstronne badania nad nowymi religiami wśród ludów różnych kontynentów.

Oprócz wspomnianych już uwag krytycznych można dodać, iż dla czytelnika przydatna byłaby mapka Nowej Gwinei, a zwłaszcza omawianego regionu północno-wschodniego. Dla podkreślenia ważności literatury, podanej w wykazie bibliograficznym, wskazany byłby podział na opracowania i literaturę pomocniczą. Mimo zaznaczenia we wstępie, iż najważniejszym źródłem rozprawy są własne badania terenowe, autor niezbyt często powołuje się w tekście na wyniki swych badań. Uwagi te w żaden sposób nie podważają zasadniczej wartości merytorycznej książki, która jest wyczerpującym i całościowym opracowaniem ważnego zagadnienia genezy kargizmu w Papui Nowej Gwinei. Książkę tę warto polecić nie tylko etnologom i religioznawcom, lecz również misjonarzom oraz wszystkim zainteresowanym religiami i kulturami ludów Oceanii oraz aktualną obecnie problematyką nowych religii.

ks. Henryk Zimoń SVD, Lublin

III. OPRAWOWANIA

Magia i religia w ujęciu Bronisława Malinowskiego

Wzajemne relacje między pracą i jej wytworami z jednej strony a kształtowaniem się świadomości ludzkiej z drugiej, były i są przedmiotem szczególnych zainteresowań m.in. antropologów społecznych. Rzecz w tym, aby zdać sobie sprawę z tego, jak i na ile przedmiot pracy człowieka pierwotnego może kształtować i kształtuje jego świadomość religijną i magiczną. Stąd celem niniejszego opracowania jest zasygnalizowanie dorobku B. Malinowskiego w tym aspekcie.

Bronisław Kacper Malinowski urodził się sto lat temu, 7 kwietnia 1884 r. w Krakowie. Studiował nauki przyrodnicze w rodzinnym mieście, następnie etnologię i socjologię u Wilhelma Wundta w Lipsku oraz u E. Westermarcka i J. G. Frazera w Londynie. W latach 1914—1918 prowadził badania terenowe na Wyspach Triobriandzkich, których wyniki przyniosły mu w świecie rozgłos. Z uwagi na to, że relacje B. Malinowskiego w kwestii magicznych i religijnych znaczeń zachowań ludzi nie sugerują nam sztywnych podziałów wyznaczonych tymi dwoma czynnikami życia społecznego, zdecydowaliśmy się na niniejszy układ treści.

Rzeczywistość zarówno magii, jak i religii sięga samych początków historii człowieka pierwotnego¹. B. Malinowski rozpatruje czynniki te w perspektywie ich wzajemnej łączności z emocjonalnością człowieka.

Magia nierozzerwalnie złączona jest z mitologią, która warunkuje wiarę w moc magii². Mit magii jest gwarantem jej prawdziwości, a jego funkcja nie ma bynajmniej charakteru wyjaśniającego czy symbolicznego. Jest on bowiem wydarzeniem, które uprawomocnia porządek społeczny i w tym *in extenso* wyczerpuje się funkcja mitu. Innymi słowy, mit jest stwierdzeniem pierwotnej rzeczywistości, która żyje w instytucjach i zajęciach danej społeczności, a jego funkcja wypełnia się we wzmocnieniu tradycji przez cofnięcie jej w przeszłość. Stąd też magia stanowi pomost między mitologiczną przeszłością a dniem dzisiejszym³. Funkcja magii, zdaniem B. Malinowskiego, sprowadza się do redukcji napięć powstałych na skutek niemocy człowieka w opanowaniu sił przyrody⁴.

Na tym miejscu należy powiedzieć kilka słów o relacji magii do nauki. Ta ostatnia w ogólności materializuje się np. w technicznych pracach, które nie potrafią wyeliminować nieoczekiwanych zdarzeń, wobec których człowiek mimo swej wiedzy jest bezradny⁵. Kiedy stoi on w obliczu życiowej niemocy, magia obiecuje mu cudowności, a nauka wskazując na rzeczywistość w zasięgu ludzkich możliwości, opartych na racjonalnym wysiłku i umiejętnościach zrodzonych z doświadczenia, w tym momencie bywa bezradna⁶.

Wspomnieliśmy już, iż magia i religia opierają się na emocjonalności człowieka. Mają one swoje mitologie, cuda, sfery *sacrum* i *profanum*, swoje tabu, ale choć obie umożliwiają ucieczkę od życiowej niemocy, to różnią się naturą tej ucieczki⁷. Magia jest bowiem, zdaniem B. Malinowskiego, zorientowana na praktyczne cele, natomiast w religii brak jest momentów utylitarnych. Ona sama wyraża się w całkowitym poddaniu się rzeczywistości nadprzyrodzonej. Ponadto, kiedy magia wyraża się w prostej wierze w skuteczność formuły czy rytu⁸, to religia angażuje całą osobę w nadprzyrodzonym świecie z panteonem bogów, duchów i dobroczynnych mocy. Podczas gdy w mitologii znajdujemy tylko precedens usprawiedliwiający zastany egzystencjalny porządek, to religijna mitologia otwiera się w kosmogonie i daje perspektywę wieczności. Bowiem afirmacja śmierci, co podkreśla B. Malinowski, nie jest realna⁹. To, że człowiek ma duszę i że jest ona nieśmiertelna, wyrasta z głębszej potrzeby zaprzeczenia osobowej destrukcji. Potrzeba ta jest zdeterminowana przez kulturę, kooperacje oraz relacje interpersonalne. Dla każdego z osobną wiarą w nieśmiertelność i rytuał namaszczenia chorych jest rzeczywistością uniwersalną, jest potwierdzeniem nadziei w wieczność ludzkiego życia, które może być jeszcze lepsze, niż było dotychczas.

¹ B. Malinowski, *Magia, nauka i religia*, w: tenże, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958, 391.

² Tenże, *The Role of Magic and Religion*, w: W. A. Lessa — E. Z. Vogt, *Reader in Comparative Religion*, New York³ 1972, 70—71.

³ S. Nadel, *Malinowski on Magic and Religion*, w: R. Firth (wyd.), *Man and Culture*, London⁴ 1963, 191.

⁴ Tamże, 193; por. A. Gouldner, *Funkcjonalizm w angielskiej antropologii*, w: J. Szacki (red.), *Czy kryzys socjologii?*, Warszawa 1977, 200—201.

⁵ B. Malinowski, *The Role of Magic*, 64.

⁶ Tenże, *Coral Gardens and Their Magic. Soil-Tilling and Agricultural Rites in the Trobriand Islands*, t. 1, London² 1966, 75—76.

⁷ S. Nadel, *art. cyt.*, 197; por. B. Malinowski, *The Role of Magic*, 65; tenże, *Szkice*, 412.

⁸ B. Malinowski, *The Role of Magic*, 68.

⁹ Tamże, 71.

Z drugiej strony jest rzeczywistością, w której mogą partycypować wszyscy ludzie, podczas gdy magia spoczywa w rękach specjalistów rytualnych czy czarowników¹⁰. Prowadzi nas to do ustaleń, że magia może być dobra lub zła, a taka supozycja nie mieści się na płaszczyźnie religii¹¹. Akty magiczne sprowadzają się do instrumentów dla osiągnięcia celów utylitarnych, natomiast w religii rytuał i cel są czymś jednym, a jest to wyrażone w postawie poddania się rzeczywistości nadprzyrodzonej¹².

Konkludując należy podkreślić, że magia rodzi się tam, gdzie zawodzi wiedza praktyczna, gdzie rodzi się niepewność odnośnie do wyników naszych poczynań¹³. Jej natura jest czysto utylitarna. W opozycji doń jest religia. Nie zrodziła się bowiem ze spekulacji i refleksji, stąd jest poza iluzją czy błędnym rozumieniem, ale wyrasta z doświadczenia realnej tragedii ludzkiego życia, z konfliktu między chceniem a realną rzeczywistością ludzką¹⁴. Tam też postawa poddania się siłom nadprzyrodzonym leży w naturze religii.

Dzisiaj, z perspektywy tych kilkudziesięciu lat, jakie upłynęły od śmierci B. Malinowskiego (16 V 1942), pytamy się, na ile obraz magii i religii przedstawiony przez niego stanowi trwały dorobek na polu antropologii społecznej i religioznawstwa, bądź też które elementy z projekcji tej wymagają dopracowania. Zasygnalizowaliśmy niektóre tylko trudności czy też trwałe osiągnięcia, których zakres wyznaczony jest charakterem opracowania.

B. Malinowski wyszczególnił w obrzędach magicznych następujące elementy: formuły magiczne, stany napięć emocjonalnych i techniczne czynności z nią związane. Co do formuł magicznych R. Firth zgadza się z B. Malinowskim, że w tym względzie werbalizacja jest integralnym elementem w obrzędzie magicznym. Odnośnie do skuteczności słowa rysują się jednak rozbieżności. Dla B. Malinowskiego, choć nie we wszystkich czynnościach magicznych ono występuje¹⁵, to jednak jest, jego skuteczność jest automatyczna. Może to miał również na myśli R. Firth mówiąc, że słowo samo w sobie nie jest konieczne w wymiarze skuteczności magii¹⁶.

Tę samą trudność można dostrzec w kwestii napięć emocjonalnych. Dość powiedzieć tutaj, że sam B. Malinowski opisuje obrzędy magiczne, gdzie nie widać specjalnego napięcia emocjonalnego. Tak jest np. wtedy, kiedy intencja przywołująca wiatr powoduje pojawienie się wiatru¹⁷. W kwestii silnych napięć emocjonalnych S. Nadel sugeruje, iż atrybut ten weryfikuje się np. w czarnej magii czy też magii miłosnej¹⁸.

Trzecie wreszcie zasygnalizowane zagadnienie łączy się z rzeczywistością mitologii. Ta ostatnia jest przede wszystkim tradycjonalistyczna, a tym samym infiltrowana w świadomość społeczną usprawiedliwienie *status quo* danej grupy społecznej. Jej moc zależy od umiejętności i technik, które rozumiane są jako niezmiennie i ponadczasowe, nie wynalezione przez nikogo¹⁹. Sam B. Malinowski jednak zdaje się podzielać pogląd, że w rzeczywistości techniki magiczne ulegają zmianom, tak jak sposób życia obiektywnie zmienia się, choć w wierze ludzi techniki te stanowią zastygły element przekazywany

¹⁰ S. Nadel, *art. cyt.*, 199; por. B. Malinowski, *Coral Gardens*, t. 1, 77.

¹¹ S. Nadel, *art. cyt.*, 199.

¹² *Tamże*, 200.

¹³ B. Malinowski, *The Role of Magic*, 66.

¹⁴ *Tamże*, 63; por. tenże, *Magia, nauka i religia*, 422.

¹⁵ B. Malinowski, *Coral Gardens*, 64.

¹⁶ R. Firth, *Elements of Social Organization*, London 1969, 218.

¹⁷ B. Malinowski, *Coral Gardens*, 225.

¹⁸ S. Nadel, *Malinowski on Magic*, 191.

¹⁹ *Tamże*, 192.

z pokolenia na pokolenie²⁰. B. Malinowski rozważając kwestie technik magicznych kładzie duży nacisk na to, iż obok nich musi urzeczywistnić się realny ludzki wysiłek²¹. Stawia to magię w pozycji dopełniającej wiedzę, jako przedłużenie ludzkich wysiłków poza ich naturalne możliwości. Ta ostatnia myśl sponuje trzy kanały, w których ma realizować się magia. Po pierwsze, jest to obszar zbiegu okoliczności, gdzie najlepiej rozwinięta technologia nie może przewidzieć wszystkiego, tym samym zapewnić sobie absolutnej pewności skuteczności działań ludzkich. Po drugie, mamy tu obszar zjawisk cudownych, których nie da się osiągnąć przez wysiłki ludzkie, a co znajduje swe odbicie w mitach. Po trzecie, jest to obszar czarnej magii, czyli czarownictwa, gdzie np. ktoś może zamordować kogoś na odległość. Zdaniem S. Nadela powyższy podział nie wchłania w sposób przekonujący wszelkiej aktywności magicznej²². Dość wspomnieć tutaj, iż ogrodnictwo na Wyspach Triobrianda z dobrze opanowaną technologią — idąc za zasadą zbiegu okoliczności — nie będzie wymagać wielu czynności magicznych. Rzeczywistość, jak wiemy, jest na wskroś przeciwna. W tym świetle można zrozumieć splot emocji, które wzmacniają ciężenie ryzyka i szansy na powodzenie, gdzie magia chroni przed niepowodzeniami, serwując poczucie pewności i ufności w swoją moc. Jeżeli niepowodzenia wynikają z wadliwości systemu społecznego, to ryzyko w takim kontekście jest czymś sztucznym. Powoduje to, iż magia w takich uwarunkowaniach jest narzędziem realizacji przypadkowych społecznych wartości, a nie tylko — co akcentował B. Malinowski — bronią w wiecznej ludzkiej walce z niepewnością praktycznych działań.

Dla S. Nadela interpretacja M. Malinowskiego dotycząca czarnej magii jest najsłabszym momentem w jego twórczości. Skoro bowiem meritum magii jest chęć wyeliminowania ryzyka i niebezpieczeństwa, np. w ogrodnictwie — suszy i jej konsekwencji — to dlaczego powstaje koncepcja czarnej magii?

B. Malinowski daje dwie odpowiedzi²³. Raz, że rodzi się ona z frustracyjnej nienawiści i bezsilności gniewu, stanowiąc wariant roznamiętnionej magii miłosnej, oraz że wiara w magię musi uchronić samą siebie. Osiąga się to w dwojaki sposób. Po pierwsze, przepisy magiczne muszą być tak skomplikowane, iż łatwe jest nawet nieświadome pominięcie któregoś z nich, co tłumaczyć ma brak sukcesu. Po drugie, każdy akt magiczny posiada swój antyakt magiczny, stąd ewentualne niepowodzenia są skutkiem antymagii (czarnej magii).

Powyższa jednak interpretacja dla S. Nadela jest raczej fragmentaryczna niż systematyczna, kiedy bowiem społeczeństwo uznaje destrukcyjną siłę zawartą w nim samym, to jasnym jest, że struktura danego społeczeństwa jest źródłem czarnej magii²⁴. I tak, od strony socjologicznej — przez istnienie norm i antynorm — zachwiana jest równowaga społeczna. Natomiast powstanie mechanizmów tworzących atmosferę strachu i oskarżenia właściwe jest stronie psychicznej. R. Firth na tym miejscu mówi o prymitywnej eks-terminacji zła, które może być wykorzystane np. przez czarownika²⁵.

Rekapitułując powiemy, że werbalizacja w obrzędach magicznych do czekała się dowartościowania. Dostrzeżono wielkie napięcia emocjonalne w czarnej i czar miłosnej magii, natomiast w mitologii zauważono zwornik przeszłości z teraźniejszością. Stąd mit staje się wydarzeniem, które uzasadnia *status quo* danego społeczeństwa, nie posiadając jednocześnie charakteru

²⁰ B. Malinowski, *Magia, nauka*, 457.

²¹ S. Nadel, *Malinowski on Magic*, 192.

²² *Tamże*, 193.

²³ B. Malinowski, *Magia, nauka*, 460.

²⁴ S. Nadel, *Malinowski on Magic*, 194.

²⁵ R. Firth, *Elements of Social Organization*, 245.

wyjaśniającego czy symbolicznego. Ludzki wysiłek w rzeczywistości magii staje się różny od technik magicznych. Przedmiot tych ostatnich jest poza racjonalnym wysiłkiem, tak więc procedury magiczne nie opierają się na doświadczeniu. Tutaj inność tradycji, przedmiotu i źródeł przeciwstawia magię nauce.

Wspólną płaszczyznę magii i religii zaczęto widzieć w emocjonalności człowieka. Niemniej religii przeciwstawia się instrumentalny i utylitarny charakter magii. W tym kontekście religia jest odpowiedzią ludzką na potrzebę negacji konsekwencji faktu śmierci. Natomiast społeczny charakter obrzędów religijnych jest rzeczywistością wtórną względem pojawienia się religii. W niej też zaczęto upatrywać funkcję integracyjną w utrzymaniu struktur danego społeczeństwa, systemu wartości oraz norm moralnych.

Z zagadnień, które jak się wydaje, domagają się dopracowania, należy wyszczególnić: monotony rys magii; nieodzowność formuł magicznych, w tym problem skuteczności słowa; obecność napięć emocjonalnych w obrzędach magicznych z pominięciem czarnej i miłosnej magii; niezmienność i ponadczasowość technik magicznych; problem obszaru urzeczywistniania się magii w ogólności; precyzacja kwestii związanych z językiem „rozkazu” i „błagania” oraz dopracowanie zagadnień odnośnie do takich cech religii, jak koncepcja grzechu, winy, wiara w moce ciemności i fatalizmu zrodzonego z predestynacji.

Adam A. Szafrński, Lublin