

Bartmiński, Jerzy

Magia okiem antropologa

Etnolingwistyka 23, 256-258

2011

Artykuł został 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.

MAGIA OKIEM ANTROPOLOGA

Jan Kajfosz, *Magia w potocznej narracji*, Katowice 2009: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 316 s.

Jan Kajfosz, znany jako autor książki *Językowy obraz świata w etnokulturze Śląska Cieszyńskiego* (wydanej w Czeskim Cieszynie w roku 2001), opublikował kolejny tom – *Magia w potocznej narracji*, który stanowi w dużym stopniu podsumowanie serii jego wcześniejszych artykułów, drukowanych na łamach „Literatury Ludowej” i różnych regionalnych wydawnictw zbiorowych. Rozprawa jest wielopłaszczyznowym i erudycyjnym studium teoretycznym i po części empirycznym zjawiska magii – rozumianego nie tylko jako działanie i światopogląd, lecz „przede wszystkim [jako] system konstruowania obrazu świata” i „swoisty paradygmat, który przynajmniej w określonych okolicznościach rządzi kategoryzacją czyli porządkowaniem świata polegającym na jego przestrzennej i czasowej delimitacji oraz na określaniu wzajemnych relacji między jego wyszczególnionymi fragmentami” (s. 224–225). Rozumienie to odwołuje się do Frazera, Maussa, Malinowskiego, Eliadego, także do Buchowskiego, Burszty, Engelinga, Kowalskiego, daje ich systematyczne podsumowanie.

Cały system pojęciowy, na którym Kajfosz bazuje i którego używa jako narzędzia interpretacyjnego, wywodzi się zasadniczo ze szkoły semiotyczno-hermeneutycznej, i to zarówno od hermeneutów zachodnich (Ricoeur, Gadamer, Eco), jak wschodnich, ze szkoły moskiewsko-tartuskiej (Uspienski, Guriewicz), równocześnie jednak autor dość swobodnie sięga do strukturalistów europejskich (de Saussure), amerykańskich, niemieckich i polskich etnolingwistów (Sapir, Whorf, Weisgerber, Maćkiewicz, Bartmiński), filozofów języka (Cassirer, Wittgenstein), do nowych kierunków kognitywistycznych (Langacker, Lakoff, Johnson). Najczęściej przez niego przywoływanym autorem jest antropolog kultury Piotr Kowalski, który mentalnie, teoretycznie i stylistycznie patronuje całej rozprawie. Widać to już

choćby w liczbie przywołań w indeksie osobowym na s. 305–310, gdzie odesłania do prac prof. Kowalskiego zdecydowanie dominują, choć są na niej i takie nazwiska, jak (wedle częstości przywołań): Eliade, Weisgerber, Bartmiński, Lakoff, Jakobson, Maćkiewicz, Guriewicz, Johnson, Sulima, Kadłubiec, Cassirer, Foucault, Czubała, de Saussure, Gadamer, Sapir itd.) Co ta lista nazwisk mówi, na ile jest spójna? Czy autor nie popada w eklektyzm? Sprawę wyjaśnia deklaracja na s. 227, gdzie Jan Kajfosz „przychyla się” do sformułowanego przez Piotra Kowalskiego „ostrzeżenia przed próbami absolutyzującego ‘usystemowania’ badanych zjawisk na niekorzyść niepowtarzalnej ludzkiej indywidualności” i cytuje fragment jego książki z roku 2000, podający w wątpliwość możliwość usystematyzowania kultury na wzór „tablicy Mendelejewa”: „System, światopogląd jako struktura (słowa P. Kowalskiego) jest hipostazą i hipotezą porządkującą, wprojektowaną w poznawaną rzeczywistość i lekce sobie ważącą to, co w zdarzeniach jednostkowego, niepowtarzalnego, odbiegającego od standardu”. Ta deklarowana jawnie niechęć do systemowego ujmowania zjawisk kultury jest znakiem czasu, znamieniem młodego pokolenia humanistów, zmęczonych nadmiarem uporządkowań wnoszonych niekiedy do opisów nie jako wynik analizy danych empirycznych, lecz narzucanych przez badacza kategoryzacji.

Na szczęście jednak wywód Kajfosa dość systematycznie zmierza do tego, by odkrywać w kulturze ludowej („kulturze typu ludowego”) istnienie pewnych powtarzających się zjawisk i ustalać regularności, jakimi rządzi się myślenie magiczne, niedominujące już współcześnie, ale wciąż w potocznym obiegu i w folklorze – żywe.

Postępowanie badawcze autora przebiega dwutorowo. Z jednej strony, dysponując niepowtarzalnym zespołem danych empirycznych pochodzących ze Śląska Cieszyńskiego (ściślej – z Zaolzia), autor poddaje ten materiał aspektowej analizie, szukając w nim przejawów tradycyjnej magii, z drugiej zaś strony – sięga po bogatą literaturę przedmiotu i z wielu cytatów i przywoływanych w trybie omówień myśli ba-

daczy konstruuje erudycyjny wywód na podjęty, tytułowy temat. Empiryczne analizy są zebrane w rozdziale końcowym (*Analiza tekstów przykładowych*, obejmująca strony 223–277), podczas gdy część teoretyczna obejmująca 10 rozdziałów (s. 15–222) zajmuje pozycję początkową. Już takie umiejscowienie i takie proporcje wskazują, że zamierzenia autora poszły zdecydowanie w stronę teorii, a nie empirii. Dominuje w pracy nastawienie filozoficzno-kulturologiczne i antropologiczne, a nie filologiczne czy folklorystyczne (czy etnofilologiczne, jak by powiedział Krzysztof Wrocławski).

Szczupłość materiału empirycznego i jego tylko wybiórcze, aspektowe analizy w rozdziale 11, stwarzają niebezpieczeństwo spekulatywności, którego w pewnych partiach pracy autor nie uniknął.

Tytułowy nadrzędny temat magii w narracji folklorystycznej (bo jednak nie potocznej, o czym dalej) został podzielony na podtematy dziesięciu kolejnych rozdziałów o tytułach niekiedy dość do siebie zbliżonych: „Folklor narracyjny jako tekst potoczny i jego kognitywny wymiar” (rozd. 1); „Między porządkiem świata a systemem języka” (rozd. 2); „Relatywizm obrazu świata jako problem semiotyczny i fenomenologiczny” (rozd. 3) i „Relacyjny i wielopłaszczyznowy charakter obrazu świata” (rozd. 9). Aż cztery rozdziały dotyczą kategoryzacji i jej różnych uwikłań pojęciowych: „Kategoryzacja jako porządkowanie świata” (rozd. 4) i „Kategoryzacja jako semioza” (rozd. 5), „Kategoryzacja, pamięć i folklor narracyjny” (rozd. 8), „Kategoryzacja w magicznym obrazie świata” (rozd. 10). Dwa terminy „mit” i „metafora” znalazły się jako kluczowe w rozdziałach pt. „Mit jako znak i jako tekst” (rozd. 7) i „Metafora, metonimia i symbol” (rozd. 6).

Generalnie autor zabiega nie tyle o oryginalność, co o kompletność w przedstawieniu wyników dotychczasowych ustaleń. Nieustannie składa dowody erudycji i umiejętności kompilowania klasycznych prac i ich wprowadzania w kontekst wyznaczony przez nadrzędny temat magii. Za Frazerem przyjmuje, że myślenie magiczne opiera się na dwóch podstawach, podobieństwie i styczności, i tymi narzędziami pojęciowym posługuje się konsekwentnie w wielu

partiach rozprawy (zwłaszcza w części analitycznej, w rozdziale 11). Warto było jednak przy okazji przypomnieć, że to rozróżnienie jest też wykorzystywane (np. przez Romana Jakobsona) do kontrastowego opisu metafory i metonimii, poezji i prozy, dwóch typów afazji, a we współczesnych opracowaniach kognitywistycznych zwraca się uwagę na możliwość łączenia w sekwencji elementów opartych zarówno na podobieństwie, jak i na styczności („metafora” + „metonimia” = „metafonia”, „metafoniczny”).

Niektóre z tych rozdziałów są wręcz znakomite, napisane klarownie i z szerokimi horyzontami humanistycznymi i filozoficznymi, dają świadectwo umiejętności pisarskich autora, wręcz stylistycznego wyrafinowania. Do tych, które przeczytałem z największym zainteresowaniem, należał m.in. wywody s. 47–48 o „wiedzy milczącej”; na s. 124–127 na temat logiki sytuacyjnej rządzącej interpretacją przysłów (często głoszących prawdy sprzeczne z sobą). Takich partii nie brak w całej rozprawie.

Zasygnalizuję w kolejności także pewne wątpliwości i kwestie warte dyskusji.

Nie wydaje się trafne utożsamienie tekstów folkloru i tekstów potocznych, jak sugeruje już tytuł rozdziału pierwszego. Różnica między nimi polega na tym, że pierwsze są „powtarzalne”, bo pełnią funkcje zarówno poznawcze, jak estetyczne, a także zależnie od gatunku inne (dydaktyczne, ludyczne itd., o czym wnikliwie pisała Jolanta Ługowska w książce o intencjonalnym zróżnicowaniu tekstów folkloru), a drugie są niepowtarzalne, należą do tekstów „jednorazowych”, zużywają się po wybrzmieniu (jak to podkreślał Roch Sulima). Nie jest folklor sferą nieświadomości (jak to głosił niegdyś Włodzimierz Pawluczuk), bo refleksja metatekstowa i metakulturowa nie jest obca ani wykonawcom nowym, w dużym stopniu zinstytucjonalizowanym, ani nosicielom folkloru w jego wersji tradycyjnej. Dlatego trudno zgodzić się z opinią, że „podstawową cechą folkloru jest niezauważalność typowych dla niego gatunków” (s. 33). Przeciw tej tezie świadczą m.in. liczne formuły prawdziwościowe i testimonialne w przytaczanych przez autora opowie-

ściach wierzeniowych (np. na s. 265, 267, 268, 272, 273, 275). Są one metatekstowe, świadomie wprowadzane, dystansujące mówiącego od przekazywanych treści. Sama zmienność przynależności gatunkowej tekstów (o czym czytamy na s. 16–170) jest przypadłością raczej folklorystów-badaczy, niż „ludowych” wykonawców, którzy – świadomie czy nie – kierują się zawsze jakąś intencją i to ona stanowi gatunkowy wyznacznik przekazów. Bajka może przejść w anegdotę, pieśń obrzędowa w erotyk, memorat w fabulat itp., co nie przekreśla istnienia granic między gatunkowymi wzorcami tekstów.

Pojęcie kategoryzacji jest przez autora używane bardzo (a nawet zbyt) szeroko, stosowane nie tylko do poziomu leksykalno-semantycznego, ale także narracyjnego, w sensie procedur upraszczania i osławiania doświadczenia poprzez konstruowanie schematycznych fabuł, scenariuszy (autor pisze: „obrazów”) rzeczywistości. To nadmierne rozszerzenie pojęcia kategoryzacji. Kategoryzowane są rzeczy (zjawiska) pozostające w relacjach podobieństwa, na podstawie cech kategorialnych, istotnych, pozwalających tworzyć klasy o ostro zakreślonych granicach. Kognitywizm (do którego Kajfosz stale nawiązuje) wprowadza komplementarne pojęcie typu, oparte na cechach stopniowalnych. W obu przypadkach chodzi jednak o porządkowanie świata na osi pionowej, paradygmatycznej, a nie poziomej, syntagmatycznej, na której to osi są formowane sekwencje i narracje. Jeśli są one stereotypowe, utrwalają obraz świata i powtarzające się ciągi zdarzeń, mówi się o scenariuszach, schematach fabularnych itp. Poza tym – wiązanie fabularyzacji i narracji z kategoryzacją wymagałoby większej wnikliwości tekstologicznej, uwzględnienia gatunkowego zróżnicowania

tekstów folkloru. A badania genologiczne nad folklorem są dobrze rozwinięte.

Podkreślając wielokrotnie tradycyjny charakter magii i całego myślenia magicznego, należącego rzekomo całkowicie do minionej przeszłości, autor nie bierze pod uwagę istnienia elementów myślenia magicznego także we współczesnej kulturze, nie wykorzystuje sugestii zawartych już w pracach Bronisława Malinowskiego, który łączył z tradycyjną magią wiele zjawisk współczesnych, np. w sferze propagandy politycznej czy reklamy. Problemem do rozwiązania jest relacja między tradycyjną magią słowa a performatywnym użyciem języka (Austin).

Przy rozległości lektur autora uderza brak niektórych autorów i ważnych opracowań zakresu etnokulturologii np. Jolanty Ługowskiej o intencjach tekstów ludowych, czy Tomasza Krzeszowskiego o przedpojęciowych schematach wyobraźniowych. Szkoda, że pisząc o magicznym postrzeganiu kosmosu i jego elementów nie skorzystał autor z bogatej dokumentacji zawartej w dwóch pierwszych zeszytach *Słownika stereotypów i symboli ludowych*, poświęconych właśnie kosmosowi (brak tej pozycji w bibliografii).

Całościowa ocena rozprawy Kajfosa jest jednak wysoce **pozytywna**. Autor jest otwarty na wielostronne inspiracje, z wielką subtelnością i szerokimi horyzontami dokonuje problematyzacji omawianej tematyki, powołuje liczne przykłady i potrafi je subtelnie analizować. Wykazuje umiejętność syntetyzowania wyników badań własnych z wynikami innych badaczy. Etnolingwistyka wzbogaciła się o kolejną wartościową pozycję.

Jerzy Bartmiński