

Źródło:

**Bińczyk, Ewa. 2004. *Mowa magiczna a referencja*. W: Anna Pałubicka i Artur Dobosz (red.), *Umysł i kultura*, Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram, 2004, s. 175-186.**

Ewa Bińczyk

Instytut Filozofii UMK

### **Mowa magiczna a referencja<sup>1</sup>**

Celem niniejszego tekstu jest przedstawienie wybranych sugestii czy koncepcji dotyczących statusu mowy magicznej oraz wskazanie, że na podstawie przedstawionych niżej badań antropologicznych możemy przypuszczać, iż mowa magiczna nie miała charakteru referencyjnego. Poniżej odwołuję się do następujących stanowisk z obszaru antropologii kulturowej: Ernesta Gellnera idei braku referencyjnego użycia języka w kulturach pierwotnych; koncepcji synkretyzmu kultury pierwotnej Anny Pałubickiej i Jerzego Kmity oraz studiów Michała Buchowskiego i Wojciecha Burszty nad mową magiczną odwołujących się do ujęcia Bronisława Malinowskiego. Tekst wykorzystuje ponadto niektóre ustalenia Andrzeja P. Kowalskiego dotyczące obrazu kultury archaicznej sprzed wyłonienia się symbolu oraz myślenia w kategoriach metamorfoz.<sup>2</sup> Warto już na wstępie zaznaczyć, iż, jak wskazują przywoływani niżej badacze<sup>3</sup>, w odniesieniu do kultur magicznych należałoby raczej posługiwać się terminem „mowy” magicznej, a nie „języka” jako ponadindywidualnego, abstrakcyjnego systemu, czy ekwiwalentu myśli (który jest przedmiotem badań językoznawców czy strukturalistów).

Zanim przejdę do prezentacji poszczególnych koncepcji dotyczących mowy magicznej, chciałabym jeszcze dookreślić, w jaki sposób rozumiem kategorię referencji. W ramach niniejszego tekstu posługuję się pojęciem referencji dla określenia funkcji odnoszenia się wyrażen do czegoś poza nimi. Jak pisze Willard Van Orman Quine, „Niektóre terminy odnoszą się (*refer*) do obiektów tego czy innego rodzaju – kamieni, ludzi lub przedmiotów abstrakcyjnych, jak liczby” (Quine 1995: 164). Autor ten zwraca następnie uwagę na fakt, iż referencja dotyczyć może zarówno terminów ogólnych, jak i jednostkowych i wprowadza

---

<sup>1</sup> Praca naukowa finansowana ze środków Komitetu Badań Naukowych w latach 2003-2004 jako projekt badawczy.

<sup>2</sup> Przywoływane przeze mnie koncepcje Kmity, Burszty, Buchowskiego, a także Kowalskiego rozwijane są w ramach tak zwanej społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury. Podstawowe twierdzenia tej teorii przedstawione zostały (m.in.) w pracy Banaszak, Kmita 1991.

<sup>3</sup> Wyjątek stanowi ujęcie Gellnera, autor ten pisze bowiem o „niereferencyjności języka” i nie dostrzega potrzeby wprowadzenia kategorii „mowy” w odniesieniu do kultur pierwotnych. Podobnie Bronisław Malinowski posługuje się kategorią „języka”, choć zwraca uwagę, iż w kulturach pierwotnych nie da się wypreparować „czystego języka” z sytuacji kulturowej.

rozdzielenie pomiedzy denotacja a desygnacja: „Referencja terminow ogolnych – rzeczownikow pospolitych, przymiotnikow, czasownikow nieprzechodnych – to *denotacja*. (...) Referencja terminu jednostkowego lub nazwy wlasnej to *desygnacja*, wyszczegolniajaca tylko jeden przedmiot” (Quine 1995: 164).

Poslugujac sie kategoriami Jerzego Kmita, zamiast o relacji referencji, mozemy mowic o relacji *semantycznego odniesienia przedmiotowego*. Relacja semantycznego odniesienia przedmiotowego jest wedlug tego autora szczegolnym przypadkiem relacji symbolizowania. Relacja symbolizowania polega na tym, ze cos zmyslowo uchwytne, symbol, stanowi reprezentacje czegoś nieuchwytnego zmyslami. Przy czym zwiazek ten nie jest obiektywny, tzn. nie jest zwiazkiem typu: przyczyna - skutek czy czesc (fizyczna) - calosc (fizyczna), ale posiada charakter arbitralno-myslowy. Relacja symbolizowania semantycznego przypisuje jednostkom komunikatywnym, np. wypowiedziom, znaczenia i odniesienia przedmiotowe w postaci poszczegolnych stanow rzeczy, „określonych fragmentow przesadzonego kulturowo obrazu swiata” (Kmita 1987: 140). Oprócz symbolizowania semantycznego, istnieje tez symbolizowanie aksjologiczne (przypisywanie jednostkom komunikacyjnym wartosci), ktorego przykladem jest uklon symbolizujacy szacunek (Kmita 2001: 11-12). Dodajmy wreszcie, ze, jak twierdzi Kmita, symbolizowanie aksjologiczne wyprzedza w porzadku „logiczno-historycznym” symbolizowanie semantyczne. Symbolizowanie aksjologiczne opiera sie bowiem „na sadach, ktore musza wystapic w charakterze zalozen semantyki jednostki komunikatywnej symbolizujacej cos w sensie semantycznym” (Kmita 1987a: 195-196).

### **Brak referencyjnego uzycia jazyka w kulturach pierwotnych wedlug Ernesta Gellnera**

Brytyjski antropolog, Ernest Gellner, w swej pracy *Plough, Sword and Book. The Structure of Human History explicite* twierdzi, iz w kulturach<sup>4</sup> przedpiemiennych nie wystepuje „czysto” referencyjna funkcja jazyka (Gellner 1988; zob. tez Zybertowicz 1995: 262). W celu oddania istoty kultur pierwotnych Gellner stosuje rozroznienie dzialalnosci nastawionej na jeden cel, jedno-elementowej, czy tez jedno-kanalowej (*single-strand or single-purpose activity*) i dzialalnosci wielokanalowej, wielocelowej, wieloelementowej

---

<sup>4</sup> Kultury definiowane sa przez Gellnera jako przekazywane spolecznie systemy pojec lub idei rzadzace ludzkim zachowaniem oraz mysleniem (Gellner 1988: 14; 55). Zauwazmy, ze taka definicja uniwersalizuje sfere pojeciowa, negujac mozliwosc istnienia kultur, w ktorych nie mamy jeszcze do czynienia z wystepowaniem sfery pojec czy idei (a przeciez, jak zobaczymy nizej, prawdopodobnie w ramach kultur najstarszych niemozliwe bylo wyodrebnienie sfery czysto pojeciowej).

(*multi-strand activity*)<sup>5</sup> (Gellner 1988: 43). Kulturom pierwotnym nie należy imputować występowania na ich obszarze aktywności jednokanałowej, cechuje je bowiem występowanie *multi-strand activity*, działania wielokanałowego, które służy równocześnie różnym celom i podlega wielorakim kryteriom.

Aktywność wielokanałowa, w tym interesujące nas tu najbardziej użycie mowy realizuje wiele celów równocześnie. Na przykład człowiek kupujący coś od swego sąsiada w kulturze nastawionej na działalność wielokanałową, tak naprawdę nie tylko przeprowadza transakcję ze sprzedawcą nastawiając się na wynegocjowanie najniższej ceny za najwyższą jakość produktu, ale też wchodzi w interakcję z krewnym, współpracownikiem, sprzymierzeńcem bądź rywalem, współuczestnikiem rytuału, sędzią, obrońcą wioski itd. (Gellner 1988: 44). W kulturze wielokanałowej działanie nie rządzi się więc jednym celem lub jednym kryterium, nie ma tu jasnego rozróżnienia na środki i cele. Nie występuje tu racjonalność nastawiona wyłącznie na jeden cel, taki jak skuteczność. Człowiek w kontekście kultury pierwotnej nie może kalkulować nie mając wyodrębnionych celów, kryteriów, bez separacji działań - może tylko czuć, kierując się ogólnymi oczekiwaniami i przesądami występującymi we własnej kulturze (Gellner 1988: 45). Mamy tu do czynienia z wielością nakładających się na siebie, niewspółmiernych wartości.

Opisując kultury pierwotne, brytyjski antropolog posługuje się metaforą łodzi podwodnej z wieloma peryskopami (Gellner 1988: 50-51; por. Kowalski 2001: 96). Niektóre fragmenty ścian łodzi są sztywne: to części systemu przekonań zupełnie niewrażliwe na świat zewnętrzny: mity, legendy, klasyfikacje – wszystko, co jest z góry dane oraz ustalone. Jednak, zdaniem Gellnera, istnieje też mnóstwo szczelin czy peryskopów, które pozwalają danej wspólnoty o wspólnym języku „postrzegać”, a przede wszystkim stosownie reagować na zewnętrzną rzeczywistość.<sup>6</sup> Co ciekawe, według tego autora wcale nie ma żadnej potrzeby, aby tę pochodzącą ze „szczelinowego postrzegania” wiedzę unifikować, tworząc niezależny od elementów społecznych system. Wrażliwość na otoczenie kultur pierwotnych nigdy nie jest totalnie „czysta”, lecz zawsze zanieczyszczona przez to, co społeczne. Różne peryskopy, kontynuując swą analogię Gellner, są w różny sposób skonstruowane, tak więc nie ma sensu sumować ze sobą ich elementów. Peryskopy są tu logicznie niezależne od siebie, ale tworzą totalny, zintegrowany społecznie system.

---

<sup>5</sup> Pojęcia *single-strand activity* i *multi-strand activity* nielato jest przetłumaczyć na język polski (ang. *strand* - skręt, zwitek, pasmo, nitka, włókno, kosmyk). Michał Buchowski w jednym ze swych tekstów tłumaczy *multi-strandedness* jako „wielowątkowość” (Buchowski 2001: 96).

<sup>6</sup> Teza ta z miejsca rodzi pytanie o kryteria rozróżniania wiedzy niereferencyjnej oraz wiedzy referencyjnej, powstającej jako efekt „uczenia się świata”. Gellner nie podaje w swej pracy takich kryteriów.

Gellnerowska metafora kultury archaicznej jako łodzi podwodnej z wieloma peryskopami wydaje się posiadać swój odpowiednik w postaci metafory opisującej funkcjonowanie archaicznego umysłu. Chodzi o metaforę archaicznego umysłu jako scyzoryka z wieloma ostrzami, którą posługują się antropologowie Leda Cosmides i John Tobby. Jest ona przywoływana w książce *Afrykański exodus* (zob. Stringer, McKie 1999: 254 i n.). Cosmides i Tobby analizują zdolności umysłowe gatunku *homo sapiens* z epoki kamienia porównując je ze zdolnościami neandertalczyka. Ich zdaniem umysł człowieka tamtych czasów przypominał wielofunkcyjny scyzoryk wyposażony w różnorakie „ostrza mentalne” służące do rozwiązywania różnych problemów, takich jak posługiwanie się narzędziami, zdobywanie pożywienia, wybór partnera, komunikacja. Rozmaitość dostępnych narzędzi mentalnych, rzecz jasna, zwiększała przystosowanie gatunku do środowiska i umożliwiała przetrwanie. Jednak cechą szczególną *homo sapiens* (w odróżnieniu od neandertalczyka) było dopiero to, iż potrafił on zintegrować użycie metaforycznych ostrzy, myśleć płynnie i w sposób uogólniony, swobodnie przemieszczać się pomiędzy domenami intelektualnymi. Umysł neandertalczyka, zgodnie z tezami przywoływanej tu pracy, nie potrafił zdystansować się i operować wszystkimi ostrzami równocześnie, nie występował tu poziom połączony, ogólny. Neandertalczycy bowiem mieli „mentalność związaną ze specyficzną domeną, nie dla nich mieszanie i łączenie celów i kryteriów” (Stringer 1999: 264).

Wróćmy jednak do koncepcji Gellnera. Jak sądzę, autor ten, pisząc o peryskopach zdolnych do „wczytania się w świat”, zachowuje swoistą „ostrożność”, łagodząc swe twierdzenie na temat całkowitej niereferencyjności kultur pierwotnych. Stanowisko autora *Plough, Sword and Book* komentuje Zybertowicz, twierdząc, że w koncepcji brytyjskiego antropologa konfrontacja wiedzy ze światem odbywa się na poziomie kultur ludzkich pojętych jako swego rodzaju dostosowujące się do otoczenia całości. Gellnerowski realizm dopuszcza istnienie rzeczywistości niezależnej od poznania i mającej określoną postać, jednak odgrywa ona dość bierną rolę. Wyznacza ona „ograniczenia, ramy, w jakich mogą się sytuować możliwe do funkcjonowania obrazy świata, a nie wyznacza ich kształtu” (Zybertowicz 1995: 88-89, zob. też 76). Według Zybertowicza, w ujęciu Gellnera empiryczna wrażliwość kultur jest tylko jednym z wielu elementów decydujących o ich przetrwaniu – istotniejsza w tym kontekście może okazać się na przykład ich spójność wewnętrzna.

Jak pisze autor *Plough, Sword and Book*, pomimo tego, że świat kultur prymitywnych był w szerokim zakresie, aczkolwiek nie całkowicie, nie-referencyjny – to we współczesnych translacjach opisujemy język kultury prymitywnej jako referencyjny (Gellner 1988: 78, 72).

Kultury pierwotne jak łodzie podwodne wysuwały swe peryskopy w stronę świata, jednak nie nastawiały się wyłącznie na poszukiwanie czystych informacji, ani też nie wiązały ich logicznie w jedną całość. W ramach kultur wielokanałowych to, co referencyjne zawsze jest społecznie „cenzorowane” i nigdy nie jest definitywnie rozstrzygające („przyroda nie jest wyposażona w prawo weta”, nie może obalić wizji świata, która jest społecznie preferowana). Co więcej, wcale nie zaburza to swoistej spójności owych kultur, która jednak nie jest spójnością w sensie logicznym, lecz spójnością „tematyczną” lub też „stylistyczną” (Gellner 1988: 59-60).

Kultury pierwotne zdaniem Gellnera nie rozróżniają odmiennych funkcji języka.<sup>7</sup> Mówienie jest tu robieniem wielu rzeczy na raz (Gellner 1988: 45). W obrębie kultury wielokanałowej kryteria, cele, znaczenia stapiając się ze sobą konstytuują nierozkładalną na części treść semantyczną (Gellner 1988: 46). Większość tego, co ludzie mówią nie ma żadnego bezpośredniego związku ze światem przyrody, po prostu jest to branie udziału w społecznej interakcji. Użycie języka nie jest jedynie zakorzenione w rytuale, ono *jest* rytuałem – twierdzi Gellner (1988: 51; por. Zybertowicz 1995: 164). Często sytuacje, w których przedstawiciele kultur pierwotnych używają języka, przypominają bardziej podnoszenie kapelusza, aby kogoś przywitać, niż rzeczywiste informowanie o czymkolwiek. Brytyjski antropolog analizuje na przykład zdanie „Deszcz pada”, które z jednej strony może być pojęte jako zdanie referencyjne, ale równocześnie może być ono częścią rytuału. Kiedy wypowiada je szaman lub kapłan, dotyczy ono raczej sytuacji społecznej, niż funkcjonuje jako opis przyrody. Zgadając się ze zdaniem kapłana, uczestnik rytuału przede wszystkim wspiera porządek społeczny. Jak się okazuje, w przypadku kultur pierwotnych, odniesienia do przyrody i lojalności wobec porządku społecznego wcale nie jest łatwo od siebie odseparować.

Gellner, uniwersalizując nieco to zagadnienie, pisze o dwóch znanych ludzkości rodzajach użycia języka - wydawane przez człowieka dźwięki mogą być znaczące społecznie, ponieważ są prawdziwe w sensie referencyjnym, to znaczy odpowiednio powiązane z przyrodą (*Referential use*) lub też są prawdziwe/lojalne, zgodne z normatywnymi oczekiwaniami pojęciowymi (*Shared Concept Affirmation*) (Gellner 1988: 54). Możemy mówić o referencji oraz o afirmacji podzielanych pojęć/norm. Co więcej, lojalność wobec pojęć jest warunkiem lojalności wobec wspólnoty (Gellner 1988: 55). W ujęciu autora *Plough, Sword and Book* w zasadzie wszystkie pojęcia są normami, a nie uogólnieniem

---

<sup>7</sup> „Założenie wrodzonej, starannej separacji różnorodnych funkcji lingwistycznych jest tak dziwaczne, że, raz zakwestionowane, powinno czym prędzej zostać porzucone” – pisze Gellner (1988: 44).

danych empirycznych (oczywiście, niektóre pojęcia są bardziej normatywne i silniej obowiązujące, niż inne). Niestety, jak się wydaje, na obszarze kultur wielokanałowych nie występuje jasne rozróżnienie pomiędzy *Referential use* i *Shared Concept Affirmation*, doszukiwanie się go jest naszą imputacją. Rozróżnienie powyższe ukonstytuują dopiero późniejsze przekształcenia kultury.

### **Synkretyzm kultur magicznych (ujęcie Anny Pałubickiej i Jerzego Kmity)**

Badacze kultur archaicznych/magicznych często formułują koncepcje mówiące o swoistym „zmieszaniu”, „sklejeniu”, „zlepianiu” na ich obszarze tego, co symboliczne i praktyczne, tego co pochodzi ze sfery sacrum ze sferą profanum – wyżej przywołana kategoria *multi-strand activity* Gellnera nie jest tu żadnym wyjątkiem (zob. Buchowski 1997: 147). Jedną z najpopularniejszych prób oddania istoty sposobów kojarzenia idei przez myślenie pierwotne<sup>8</sup> wiązała się z użyciem kategorii metafory i metonimii w koncepcji mitologii myślenia pierwotnego, wywodzącej się ze strukturalizmu. Opisuując mitologię myślenia magicznego, strukturalizm głosi, że myślenie to nieświadomie dokonuje ciągłej metaforyzacji związków metonimicznych i odwrotnie – metonimizacji związków metaforycznych. Podmiot w kulturze pierwotnej nie jest w stanie odróżnić od siebie tych związków. Jak jednak zauważa Kmita, w sposób nieuprawniony zakłada się tu występowanie dwóch *odrębnych* rodzajów związków: metaforycznych i metonimicznych. Rozwarstwienia kultury umożliwiające ich rozróżnienie są dużo późniejsze, pojawiają się bowiem wraz z pierwszym Weberowskim odczarowaniem świata, gdy religia wyodrębnia się jako obszar sacrum ze sfery tego, co metonimiczne (Kmita 1984: 24; zob. też Kmita 1987). Koncepcja synkretyzmu kultur pierwotnych jest rozwijana przez Pałubicką i Kmitę z uwzględnieniem powyższego zastrzeżenia.

Idea synkretyzmu kultury magicznej pochodzi z pracy Anny Pałubickiej *Przedteoretyczne postaci historyzmu* (1984: 44-48). Pałubicka twierdzi, że w kulturach pierwotnych nie występuje magia jako odrębna, światopoglądowotwórcza dziedzina kultury, ponieważ nie można oddzielić działań magicznych od działań techniczno-użytkowych czy symboliczno-komunikacyjnych: „Ta dwoistość czy troistość sensów kulturowych jest jednak dostrzegalna dopiero z punktu widzenia europejskiej kultury nowożytnej. Z punktu widzenia

---

<sup>8</sup> Spór o charakter myślenia pierwotnego jest ściśle związany z inną burzliwą debatą angażującą filozofów, antropologów, socjologów, językoznawców - chodzi o debatę na temat uniwersalności racjonalności. Możemy już mówić o historii sporu o racjonalność kultur magicznych, w którym największą rolę odegrali Edward Evans-Pritchard, Lucien Lévy-Bruhl, Peter Winch i Martin Hollis.

samej kultury pierwotnej, którą określić też można mianem magii implicytnej<sup>9</sup> (w przeciwstawieniu do magii „czystej” jako odrębnej dziedziny kultury), zachodzi tutaj jedność niezwykle trudna do artykulacji logicznej” (Pałubicka 1984: 47). Autorka mówi w tym kontekście o „'logice' syntetycznego współwystępowania” (Pałubicka 1984: 48). Przy czym należy pamiętać, że samo przypisanie kulturze magicznej synkretyzmu pochodzi z kultury badacza (por. Kmita 1984: 25).

Co może zabrzmieć nieco paradoksalnie, w synkretycznej kulturze magicznej nie istnieją jeszcze wartości, tak jak dzisiaj my je rozumiemy - *sacrum* tkwi tutaj w samym działaniu, życiu, nie autonomizuje się sfera transcendencji (Kmita 1984: 29). Logika myślenia synkretycznego polega na tym, że jest ono „powtarzaniem” tego, o czym się myśli, partycypacją w tym czymś. Rzeczywistość magiczną, wskazując na charakterystyczny dla niej synkretyzm, w obrazowy sposób opisuje Ewa Kobylińska: „rzeczywistość tę cechuje przedmiotowo-symboliczny (metonimiczno-metaforyczny) synkretyzm. Ze względu na ów synkretyzm, wszelki akt symboliczny (na przykład mowa) jest nie tylko symbolem obiektu, na który wskazuje, ale zarazem jego fizyczną częścią. Dokonując aktu symbolicznego, człowiek epoki magii przywołuje fizycznie symbolizowany obiekt. Właściwie nie można w odniesieniu do magii mówić o myśleniu symbolicznym, ani w szczególności o języku, skoro nie wykształciła się jeszcze semantyka wraz z warunkującą ją apriorycznie wiedzą pojęciową. Semantykę, która umożliwiałyby porozumienie dzięki pojęciowemu, intencjonalnemu przywołaniu obiektu, zastępuje w magicznie widzianym świecie fizyczny kontakt z rzeczą. Dlatego powiada się często, że człowiek epoki magicznej nie może myśleć bezkarnie, to znaczy bez praktycznych skutków swego myślenia. Bowiem to, co symboliczne, jest zarazem rzeczywiste, i na odwrót. Świat ów nie dzieli się jeszcze na *sacrum* i *profanum*” (Kobylińska 1991: 29).

### **Charakterystyka mowy magicznej w koncepcjach Michała Buchowskiego i Wojciecha Burszty**

Michał Buchowski i Wojciech Burszta za Pałubicką definiują kulturę magiczną jako kulturę nie dostrzegającą różnicy pomiędzy sferą techniczno-użytkową, symboliczno-komunikacyjną i światopoglądową. Zdaniem tych autorów, synkretyzm polega na całościowym spostrzeganiu, bez możliwości wyodrębnienia części, co wynika z braku

---

<sup>9</sup> Magia implicytna charakteryzuje się całkowitym synkretyzmem wymienionych wyżej trzech sfer kultury, zaś w magii dualistycznej „zarysowuje się sfera symboli częściowo odrębnych od czynności ‘materialnych’ czy fizycznych bytów” (Angutek 2003: 49).

zdolności do analizy i syntezy (Buchowski, Burszta 1986: 33).<sup>10</sup> Na synkretyczny charakter kultur magicznych wskazuje fakt, że magia miała tam charakter wielofunkcyjny (czarownik to lekarz, nauczyciel, kapłan, uczony, artysta) oraz to, że w rytuałach magicznych splatają się pierwiastki z różnych sfer kultury (Buchowski, Burszta 1986; por. też Buchowski 1997: 151; Burszta 1986: 70-71).

Odwołując się do odróżnienia *la langue* i *la parole* pochodzącego od Ferdynanda de Saussure'a, Buchowski i Burszta woleliby nie mówić o istnieniu w kulturze magicznej *la langue* jako ponadindywidualnego systemu językowego. Zdaniem tych antropologów, definicje języka w terminach współczesnego językoznawstwa i jego aparatura pojęciowa nie odpowiadają kontekstowi synkretycznej kultury magicznej. Mamy tu do czynienia jedynie z mową, wydzielenie języka i komunikowania symbolicznego z reszty kultury nie jest możliwe. Mówienie magiczne nie posiada określonej semantyki (Buchowski, Burszta 1986: 36). Zarówno myśl, jak i mowa magiczna nie mają charakteru refleksyjno-myślowego, ale uobecniają zjawiska, oznaczają one partycypację w zjawiskach lub oddziaływanie na nie (Buchowski, Burszta 1986: 41; Burszta 1986: 72; Burszta 1991).

Buchowski i Burszta powołują się na pragmatyczną i kontekstową wizję języka kultur pierwotnych Bronisława Malinowskiego<sup>11</sup>. W koncepcji Malinowskiego w społeczeństwach pierwotnych język nigdy nie jest odzwierciedleniem myśli, ale stanowi integralną część ludzkiego zachowania, jest on zrozumiały tylko przy jednoczesnym uwzględnieniu kontekstu danej kultury. W badanych przez Malinowskiego kulturach pierwotnych znaczenie wyrażenia jest uwarunkowane kontekstem wypowiedzi, wypowiedź staje się wówczas zrozumiała, gdy umieścimy ją w kontekście sytuacji. Mamy tu do czynienia z dźwiękami skorelowanymi z sytuacją, które nie są jeszcze symbolami - sytuacja nie funkcjonuje tu jako odniesienie. Nie ma języka poza mówieniem, czyli *parole*. Nie da się tutaj wypreparować czystego języka z sytuacji kulturowej. W świetle ustaleń Malinowskiego w kulturach plemiennych myśl stanowi zarazem czynność i akt symboliczny (por. Angutek 2003: 49). Nie ma tu języka jako ekwiwalentu myśli; aby nauczyć się języka badanych przez Malinowskiego plemion, musielibyśmy działać wspólnie z nimi. Mowa magiczna to składowa zorganizowanej działalności, która pełni funkcje pragmatyczne i instrumentalne. Znaczenie słowa polega na właściwym zastosowaniu czegoś, co to słowo oznacza, czasownik stosuje się wtedy, gdy może on spowodować działanie, stąd słowa traktuje się jako posiadające moc sprawczą. Wiąż

---

<sup>10</sup> Burszta używa w tym kontekście terminu „świadomości synkretycznej”, który pochodzi od psychologów: Édouarda Claparede, Jeana Piageta (Burszta 1986: 59).

<sup>11</sup> Najistotniejsze teksty, w których Malinowski zajmuje się kwestią języka to *Problem znaczenia w językach pierwotnych* (Malinowski 2000) i tom II książki *Ogrody koralowe i ich magia* (Malinowski 1986).



między słowem a rzeczą nie jest problematyzowana, nie może być też pojęta jako konwencjonalna. Nie istnieje tu semantyka, reakcja dźwiękowa nie jest jeszcze symbolem.<sup>12</sup> W odniesieniu do kultur magicznych Burszta mówi zatem o „języku bez semantyki” (Burszta 1986: 8) lub o „semantyce ograniczonej”, gdzie użytkownik języka nie wyodrębnia w akcie myślowym konwencjonalnego charakteru symbolu językowego (Burszta 1986: 66). Zdaniem Burszty dopiero „od pewnego momentu rozwoju historycznego możemy mówić o usamodzielnieniu się symboliczno-semantycznej funkcji języka, tzn. o możliwości myślowego ‘przywoływania’ symbolizowanych semantycznie stanów rzeczy” (Burszta 1986: 73).

### **Mowa magiczna a metamorfoza**

Kreśląc obraz kultury archaicznej, w swej pracy *Myślenie przedfilozoficzne* (2001) Andrzej P. Kowalski podkreśla, że podstawą towarzyszącego jej doświadczania rzeczywistości było wyobrażenie metamorfozy wskazujące na dynamizm oraz ciągłą zmienność rzeczy. Założenie metamorfozy bytu to przeświadczenie, iż dana rzecz może ulec dowolnej przemianie w inną rzecz. Wyobrażenie to umożliwia utożsamianie bytów, które z naszego, współczesnego punktu widzenia nie mają ze sobą nic wspólnego. Metamorfoza odnosi się do przygodnych i zmiennych cech swych obiektów. Po przemianie nie dostrzega się więzi między obiektem wykreowanym, a jego poprzednikiem, na dodatek przeobrażenia metamorficzne są przeobrażeniami przemijającymi. Co szczególnie istotne, myślenie metamorficzne nie jest regulowane żadną konwencją (por. Angutek 2003: 51). Przemiany metamorficzne następują dość przypadkowo. Kowalski przedstawia świadectwa empiryczne na rzecz istnienia myślenia metamorficznego. Brak ustabilizowanej tożsamości przedmiotów oddaje wszak struktura archaicznych języków. W tym miejscu badacz ten poświęca uwagę, między innymi, tak zwanym językom inkorporacyjnym oraz figurze katachrezy inopijnej, która jest przykładem metamorfozy.

Kwestia, która najbardziej nas tu interesuje to sposób używania mowy charakterystyczny dla kultur archaicznych. Na obszarze synkretyzmu kultury archaicznej nie występuje rozróżnienie „rzecz - obraz mentalny (pojęcie) - słowo”. Może tu dochodzić do

---

<sup>12</sup> Według Malinowskiego dopiero później wyodrębniają się trzy rodzaje mowy: mowa czynna (wywoływanie reakcji w określonym kontekście), mowa rytualna (w tym przypadku pomiędzy słowem a jego odniesieniem pojawia się zespół wiążących myślowo działań rytualnych) i mowa narracyjna. Słowa mowy narracyjnej również stają się znaczące ze względu na doświadczenia działań słuchaczy, a ich znaczenie opiera się na kontekście danej sytuacji. Aby zrozumieć mowę narracyjną, musimy odwołać się do bezpośredniej funkcji mowy w działaniu. Malinowski wymieniał też inną funkcję języka - współuczestniczenie fatyczne (*phatic communion*), kiedy to więź danej wspólnoty tworzy się poprzez wymianę słów.

metamorfoz nie tylko postrzeżenia w zdarzenie mentalne, ale też zdania w stan rzeczy. Na skutek płynności metamorficznej nie dostrzega się różnicy ontologicznej pomiędzy językiem a światem (na przykład nazwa stanowi integralną część nazywanej rzeczy). Nie występuje kategoria języka jako bytu, który mógłby się do czegoś odnosić – mówienie jest częścią świata, przenika ono świat. Stąd, paradoksalnie, użycie słów może tu być o wiele bogatsze, niż tylko referencyjne. Słowo może bowiem powodować rzeczywiste zmiany w świecie łącząc się z gestem. Może ono też ulec metamorfizie w inną postać bytu, w szczególności może przekształcić się w swój desygnat.

Mowa w kulturze archaicznej pozbawiona jest funkcji czysto referencyjnej: problem referencji, czyli odniesienia słów do świata (pojętych jako obszary odrębne ontologicznie) nie pojawia się. Mówienie jest z góry poprawne i zachowuje odpowiedniość słowa do rzeczy; z tego powodu nie występuje problem prawdziwości/fałszywości twierdzeń: „gdy nie funkcjonują stabilne reguły symbolizowania semantycznego, nie ma możliwości kształtowania przekonań, o których można by stwierdzać, że są prawdziwe albo fałszywe” (Kowalski 2001: 144).

Z drugiej strony posługiwanie się mową jest uboższe w tym sensie, że mówienie nie wrywa się nigdy z kontekstu działania, nie ma komunikacji czysto symbolicznej. Zamiast komunikowania, pojmowanego tradycyjnie jako werbalne wyrażanie w kontekście stałych reguł semantycznych, występuje demonstrowanie, manifestowanie. Słowa nie mogą odnosić się do czegoś, co nie jest elementem danej sytuacji, co nie jest zmysłowo obecne: „należy wykluczyć działanie referencji typowej dla wyrażeń predykatywnych, ponieważ referencja taka dotyczy wszystkich przedmiotów danej klasy, w tym przedmiotów potencjalnych. W omawianych przypadkach mamy do czynienia ze wskazaniem węższymi, typu argumentowego. Zachodzi wówczas konieczność zmysłowej obecności aktualnego przedmiotu wskazywania” (Kowalski 2001: 136). Na niemożność odniesienia słów do czegoś, co nie należy do kontekstu sytuacji wskazują pewne cechy archaicznych języków: nie występował tu zaimek trzeciej osoby, nie można było mówić o kimś nieobecnym, nie było też możliwości zacytowania, komentowania. Wspomniane już wyżej języki inkorporacyjne (na przykład język odulski, czyli jukagirski) wyrażały tylko czynności, a rzeczowniki tworzone przy pomocy przyrostków mających charakter deiktyczny - rzeczy musiały być wskazywane. Dopiero później z użyciem czasownikowych wykształciły się zwroty nominalne, rzeczownikowe. Wypowiedzi w tych językach były silnie uzależnione od obecności przedmiotu odniesienia - nie pozwalały na wyrażanie abstrakcyjne, na przykład na wyrażenie idei ogólnych.

Autor *Myślenia przedfilozoficznego* proponuje też pewną, interesującą w kontekście niniejszych analizy, koncepcję pojmowania znaku na obszarze kultur magicznych. Znak nie podlega tu interpretacji, ale jest wykorzystywany do powodowania sytuacji, kreowania pewnych stanów rzeczy; jest to znak-działanie, czyli instaurant, który realnie ingeruje w byt (np. zaklęcie) (Kowalski 2001: 8). Znak jest czynnością ciągłego ustanawiania swego odniesienia w danym kontekście. Istotę pojmowania i funkcjonowania znaku w kulturze synkretycznej oddaje Kowalski posługując się pojęciem Charlesa S. Peirce'a znaku wskaźnikowego (zwanego indeksem). Znaki wskaźnikowe wymagają obecności przedmiotu, są to znaki deiktyczne, stąd też mają ograniczoną czasowo moc obowiązywania. Nie ma tu symboli, których użycie wymaga respektowania reguł wypracowanych myślowo. Mowa pozbawiona jest osobnej funkcji symbolizowania - w kulturze synkretycznej symbol mógłby być pojęty tylko jako fragment rzeczy. Wiedza nie ma tu statusu znakowego, ale jest raczej pojmowana jako epifenomen danych zmysłowych.

### **Od mowy magicznej do języka**

Jak sugerują przywoływani wyżej badacze, w ramach kultur archaicznych występował nie język, ale mowa pozbawiona semantyki, bez możliwości myślowego przywoływania symbolizowanych semantycznie stanów rzeczy. Funkcjonowanie mowy nie wymagało odwołania do reguł wypracowanych myślowo, do sfery stabilnych, wspólnie podzielanych dyrektyw semantycznych. Nie istniał wówczas język taki, jak go dzisiaj rozumiemy - ponadindywidualny system, ekwiwalent myśli. Archaiczna mowa-działanie nie potrafiła wyodrębnić się z kontekstu. Zamiast komunikowania występowało tu demonstrowanie, manifestowanie, nie było symboli, ale znaki wskaźnikowe, deiktyczne. Przeobrażenia metamorficzne charakteryzujące te kultury były przypadkowe, nie regulowane konwencjami. Na podstawie przedstawionych wyżej badań antropologicznych możemy też przypuszczać, iż mowa magiczna nie miała charakteru referencyjnego. Problem referencji w ogóle nie mógł się tu pojawić. Słowa nie mogły *odnosić* się do rzeczy, nie wyłonił się bowiem dystans między nimi.

W jaki sposób doszło do wyłonienia się języka (w dzisiejszym rozumieniu) z obszaru mowy magicznej? W ramach niniejszego tekstu nie ma miejsca na rozstrzygnięcie tego, skądinąd ogromnie interesującego, zagadnienia. Nadmienię tylko, że procesy wyłaniania się relacji symbolizowania aksjologicznego i semantycznego (a zatem także referencyjnego użycia języka) z synkretycznego obszaru mowy magicznej prawdopodobnie trafnie rekonstruuje Jerzy Kmita, pisząc, iż w ramach myślenia pomagicznego rzeczywistość uległa

rozdwojeniu na świat zjawisk zmysłowych, powiązanych metonimicznie i świat ponadzmysłowych wartości. Wraz z pierwszym odczarowaniem świata opisywanym przez Maxa Webera, kultura nowożytna rozpadła się na trzy względnie autonomiczne sfery: techniczno-użytkową, komunikacji symbolicznej i sferę światopoglądu fundującego wartości nieinstrumentalne (Kmita 1984: 27-28). Procesy te współwystępowały z upowszechnianiem się przekonania, że związki symbolizowania (najpierw aksjologicznego, potem semantycznego) oraz same symbole mają naturę arbitralno-myślową, a nie rzeczywistą (por. Kmita 1987a).

#### **Literatura cytowana:**

- Angutek, Dorota. 2003. *Magiczne źródło filozofii greckiej*. Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Epigram.
- Banaszak, Grzegorz i Jerzy Kmita. 1991. *Spoleczno-regulacyjna koncepcja kultury*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Buchowski, Michał i Wojciech Burszta. 1986. *Status języka w świadomości magicznej*. „Etnografia Polska” t. XXX, z. 1, s. 31-42.
- Buchowski, Michał. 1997. *The Rational Other*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Buchowski, Michał. 2001. *Czy fundamentalizm poznawczy ma sens?* W: Barbara Kotowa, Jacek Sójka, Krystyna Zamiara (red.), *Kultura jako przedmiot badań. Studia filozoficzno-kulturoznawcze. Prace ofiarowane Profesorowi Jerzemu Kmicie w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*. Poznań: Wydawnictwo Humaniora, s. 87-101.
- Burszta, Wojciech. 1986. *Język a kultura w myśli etnologicznej*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Burszta, Wojciech. 1991. *Mowa magiczna jako przejaw synkretyzmu kultury*. W: Jerzy Bartmiński i Renata Grzegorzczkowska (red.), *Język a kultura*, t. IV, Wrocław: Wiedza o kulturze, s. 93-104.
- Gellner, Ernest. 1988. *Plough, Sword and Book. The Structure of Human History*. London: Collins Harvill.
- Kmita, Jerzy. 1984. *Magiczne źródło kultury*. „Odra”, nr 4, s. 24-30.
- Kmita, Jerzy. 1987. *Myślenie „mitologiczne” w świetle strukturalistycznej opozycji metonimii i metafory*. W: Teresa Kostyrko (red.), *Symbol i poznanie*. Warszawa: PWN, s. 139-156.
- Kmita, Jerzy. 1987a. *Symbolizowanie jako relacja aksjologiczna oraz jako relacja semantyczna*. W: Teresa Kostyrko (red.), *Symbol i poznanie*. Warszawa: PWN, 188-198.
- Kmita, Jerzy. 2001. *Wprowadzenie*. W: tenże (red.), *Czy metamorfoza magiczna rekompensuje brak symbolu?*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM, 7-18.
- Kobylińska, Ewa. 1991. *Narodziny sztuki jako efekt „odczarowania” świata*. „Studia Metodologiczne”, t. 26, s. 25-45.
- Kowalski, Andrzej P. 2001. *Myślenie przedfilozoficzne. Studia z filozofii kultury i historii idei*, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Malinowski, Bronisław. 1986. *Ogrody koralowe i ich magia. Studium uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda. Opis ogrodnictwa, Dzieła*, t. IV, vol. 1-2. Warszawa: PWN, przeł. Antoni Bydłoń, red. nauk. Andrzej Paluch.
- Malinowski, Bronisław. 2000. *Problem znaczenia w językach pierwotnych*. W: Krystyna Pisarkowa (red.), *Językoznawstwo Bronisława Malinowskiego*. Kraków: Universitas, tom II, s. 5-48, przeł. Tadeusz Szczerbowski.
- Pałubicka, Anna. 1984. *Przedteoretyczne postaci historyzmu*. Warszawa-Poznań: PWN.
- Quine, Willard Van Orman. 1995. *Różności. Słownik prawie filozoficzny*. Warszawa: Fundacja Aletheia, przeł. Cezary Cieśliński.
- Stringer, Christopher i Robin McKie. 1999. *Afrykański exodus. Pochodzenie człowieka współczesnego*. Warszawa: Prószyński i S-ka, przeł. Andrzej Jacek Tomaszewski.

Zybertowicz, Andrzej. 1995. *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*. Toruń: UMK.