

MAGIA DZISIAJ. ROZWAŻANIA O METODZIE*

„Bobeobi warg zaśpiewy
Weeomi wejrzeń śpiewy
Pijeeo brwi dośpiewy
Lijeeje owal zarys
Gzi-gze-gzo łańcucha śpiew
Tak na płótnie rozpiętym współzależności jakowychś
Poza wszelkim wymiarem żyła Twarz”

(Wielemir Chlebnikow)¹

Najwspanialszą ze swoich prac — „Totemizm dzisiaj”² otwiera Claude Lévi-Strauss symptomatycznymi słowami: „Z totemizmem jest podobnie jak z histerią”³. Jak z histerią? — Dokonany przez Antoniego Kepińskiego opis jej objawów w pełni porównanie to wyjaśnia: „... w konwersji historycznej problem integracji jest rozwiązany stosunkowo prosto; to, co człowieka mężczy i jest źródłem jego niepokojów (...) oddziela się od całości...”⁴. Istotą tak zwanego „myślenia mitycznego” organizującego wszelkie przejawy kultur ludowych lub plemiennych, jest wszakże ciągle przyrównywanie mikrokosmosu otaczającego świata do zorganizowanego, uporządkowanego i koherentnego makrokosmosu; tłumaczenie mających w mikrokosmosie miejsce zjawisk i procesów przez ich „udział w sensie uniwersalnym”⁵. W ramach takiego systemu myślenia, element oddzielony od całości, od wizji makrokosmosu, od modelu świata⁶, przestaje żyć — umiera — znika. Totemizm jest histerią? — Nie ma więc totemizmu. Tak oto, czego nie zauważyli dotąd egzegeci, już w pierwszym zdaniu swego dzieła zawarł Lévi-Strauss jego pointę. Reszta była tylko ilustracją.

„Żłuda totemizmu”⁷ mamila wszelako etnologów przez długich jedenaście⁸ dziesięcioleci. E. B. Taylor, W. Robertson-Smith, J. Frazer, J. F. Mc Lennan, F. Ratzel, A. L. Kroeber, A. Van Gennep, B. Malinowski, A. R. Radcliffe-Brown, U. Mc Connel, A. P. Elkin... wspaniała lista luminarzy kreujących fikcję lub toczących beznadziejną walkę o jej utrzymanie, wystrzegających się uparcie brzytwy brata Ockhama. „Jeżeli badaczowi naukowemu uda się sięgnąć wzrokiem nieco dalej, niż udawało się to jego poprzednikom — mało w tym jego własnej zasługi, a cenić go warto za to jedynie, że potrafił, jak bajkowy Liliput, stanąć mocno na ramionach olbrzymów.” — napisał pompatycznie P. Sztompka⁹ i jest w tym zapewne wiele bezpiecznej, acz nie

za wiele rokującej, słuszności. Lévi-Strauss udowodnił jednak, iż zamiast wspinaczki po ... plecach, znacznie zdrowsiej jest czasami — śladem Heraklesa — stanowczo się z niektórymi spośród olbrzymów rozprawić. Aby lepiej jednak zrozumieć znaczenie wystąpienia autora „Antropologii strukturalnej”, jak i postawę jego naukowych adwersarzy, cofnąć się na chwilę musimy do historii.

G. Cocchiara¹⁰, J. Poirier¹¹, czy A. Waligórski¹² zapewniają jednomyślnie, iż w pierwszym okresie swego rozwoju naukowa etnologia (a za takową uznają ją mniej więcej od roku 1851 — wydania „League of the Iroquois” L. H. Morgana) ulegała przemożnemu wpływowi trzech orientacji filozoficznych: osiemnastowiecznego racjonalizmu, ewolucjonizmu Darwina i Spencera, oraz pozytywizmu Comte’a. Consensus facit legem — pogląd ten zadomowił się więc w różnorodnych podręcznikach historii etnografii, stając się przyczyną wielu istotnych nieporozumień. Wynika to z jego pozorniej, a przez to mylącej precyzji. W rzeczywistości bowiem za wyjątkiem Lorda Averbury, J. Lubbocka, P. Topinarda i T. Waitza, etnologowie — prekursorzy z drugiej połowy XIX wieku nie zdradzali większego zainteresowania filozoficzną spekulacją; toteż kształtowała ich nie tyle lektura „Cours de philosophie positive” (6 tomów „pisanych ciężko i rozwlekle”¹³), czy „Zasad socjologii” Spencera, co szeroko pojęta światopoglądowa formacja epoki. Jeżeli zaś epokę ową przyjęło się — upraszczając¹⁴ — określać mianem „pozytywistycznej”, to chodzi tu o pozytywizm sensu largissimo, jako że wlicza się doń cały wachlarz orientacji filozoficznych (socjalizm, ewolucjonizm, H. Taine’a, E. Renana... a niektórzy skłonni są łączyć z nim nawet katolicki modernizm¹⁵), prawoznawczych¹⁶, literacko-historiozoficznych¹⁷... a przede wszystkim polityczną i ekonomiczną ideologię liberalizmu. Tak więc wśród ojców

* Trzy wyraźne etapy wyróżnić można w dziejach naukowej refleksji nad magią: względnie jednolity okres dziewiętnastowiecznego pozytywizmu, okres reakcji antypozytywistycznej i sporów lat od 1916 r. aż po ok. 1955 r. i wreszcie okres współczesny, w którym wiodącą rolę przyjęła przede wszystkim orientacja strukturalna. Zrozumienie trendów, tendencji tych przemian, które doprowadziły summa summarum do zakwestionowania samego pojęcia „magii” umożliwi nam spojrzenie z nowej perspektywy na zjawiska ludowej kul-

tury duchowej, na dotyczące ich konkretne materiały. Konieczne wydaje się jednak zrozumienie, iż owa perspektywa nie jest wynikiem dowolnego i arbitralnego doboru miejsca obserwacji, lecz trwającego przeszło 150 lat procesu eliminacji i poszukiwań. Paradoxem jest przy tym, iż dla rozszerzenia horyzontów trzeba było z wyżyn cywilizacji zejść na dół — stanąć ramię w ramię z „ciemnym Poleszukiem”. Właśnie ów paradoks jest niejako przedmiotem niniejszego artykułu, będącego wstępem do dalszych rozważań nad magią.

duchowych raczkującej etnologii bardziej może niż o Millu i Littré'm, pamiętać należałoby o Gladstonem, Vernem, Edisonie, Courbecie, Mc Dougallu — tych wszystkich, którzy jak Settembrini z „Czarodziejskiej góry” przekazywali otoczeniu credo owych lat: „Rozsądek i nauka odeгнаły cienie spowijające duszę ludzkości (...) Codziennie na nowo hartowane w walce, te dwie potęgi wyzwolą wreszcie człowieka i poprowadzą go drogą postępu i cywilizacji ku coraz jaśniejszemu i czystsze- mu światłu”¹⁸.

Zaiste optymistyczne to były czasy. I nie dziwić się nadziejom. Ludzie rodzili się, pokolenia dorastały w świecie krzepnącym jeszcze (1861 zjednoczenie Włoch, 1866 utworzenie Związku Północnoniemieckiego), ale wyważonym już i stabilnym. Sześciedziesiąt cztery lata panowania królowej Wiktorii, sześćdziesiąt osiem — Franciszka Józefa. Po roku 1848 jedno tylko starcie francusko-pruskie (1870—1) zakłóciło bezruch spokojnej Europy. Już bowiem wojny: krymska (1853), sardyńsko-francusko-austriacka (1859), a nawet austriacko-pruska (1866), były z perspektywy większości europejskich centrów kultury konfliktami lokalnymi, odrealnionymi dodatkowo przez postromantyczną legendę („Pułkownik tylko dotykał ust i na prawo i na lewo siał pocałunki. A tymczasem śnieg różanych listków zasypywał złote kirysy, helmy i parskające konie...”¹⁹). Cóż dopiero mówić o wypadkach lat 1875—8, 1885 i 1897 na Bałkanach, czy powstaniu polskim 1863; tym — prócz entuzjazmu kontestującej młodzieży (kiedyż jej nie ma!) — oszczędzono nawet kwiecie na kirysach. W Europie „przez duże E” pan Bell wynajdował w tym czasie telefon, pani Lanston — drukarski monotyp, Edison — żarówkę, Remington — maszynę do pisania... W Moskwie powstaje biblioteka przy Muzeum N. P. Rumiancewa²⁰ (dzisiaj — biblioteka ZSRR im. Lenina), w Rzymie — Biblioteka Nazjonalna²¹, w Berlinie — Schweizerische Landesbibliothek²². Jasno oświetlone biurko z maszyną do pisania i telefonem, zacisza księgozbiorów lub laboratoriów²³, coraz sprawniejsze wydawnictwa. Czegóż więcej naukowcom do szczęścia potrzeba? — I wielkie stronicie pokrywają się schludnymi rzędami liter. Śmiałe pomysły, cudowne teorie, analizowane przez epigonów z szacunkiem i przekonaniem o ich wadze, ale dojrzewające w wygodzie wiktoriańskiego fotela, podczas gdy zza okna dobiega zgiełk Międzynarodowej Wystawy — jarmarku postępu i współpracy... Wówczas żadne słowa nie wydają się zbyt wielkie, zbyt śmiałe²⁴. Każdy też wówczas czuje się liberałem, a zarazem filantropem żądnym obdarzania zacofanych bliźnich okrucami rozumnej cywilizacji. I nie chodzi tu o mało wreszcie istotny fakt praktykowania lub nie badań terenowych, na który — niczym na jakieś panaceum — powołują się ciągle historycy etnologii, lecz o zasady myślenia, widzenia przedmiotu badań.

Na tym poziomie marzenia epoki, słowa wielkie i śmiałe, stawały się metodologicznymi założeniami, zasadami naczelnymi naukowych dywagacji etnologów. Cztery spośród nich wydają się najważniejsze:

1 — pogląd, iż nowożytna kultura europejska, która stworzyła empiryczną naukę, stanowi najdoskonalsze osiągnięcie ludzkości²⁵;

2 — iż psychika ludzka na wszelkich stopniach jej rozwoju jest tożsama²⁶;

3 — iż wszelkie zmiany przebiegają w sposób ciągły, a więc można zrozumieć dowolny stan jakiegos układu, gdy się zna jego stan uprzedni i siły, które na niego działają.

4 — zaczerpnięte z liberalnej koncepcji atomizmu społecznego a utrwalone przez teorię kultury H. Taine'a

przekonanie, iż każda całość rozłożyć się daje na sumę swoich składników.

Różni etnologowie akcentowali mniej lub bardziej poszczególne z powyższych tez; bez ryzyka można jednak stwierdzić, że zarówno dominująca w ludoznawstwie lat 1860—1900 szkoła ewolucjonizmu, jak i dochodzące do głosu od około 1890 r.²⁷ niejednolite grupy tak zwanych dyfuzjonistów²⁸, założeniom tym pozostały wierne. Nie czas jednak na prezentowanie przykładów wyrosłych z owych tez koncepcji J. J. Bachofena, H. J. S. Maine'a, E. B. Tylora, L. Frobeniusa, A. Vierkandta, W. Schmidta, A. Ankermanna... czy choćby teorii stadialnego rozwoju kultury L. H. Morgana, podług której wszelkie formy kultur plemiennych są przystankami jedynie na drodze ku „coraz jaśniejszemu i czystsze- mu światłu”. Nie czas, gdy zza okna, obok radosnej wrzawy, słychać już pierwsze pomruki zbliżającej się burzy.

Śmierć Naphty — jakby ucieczka od przeczcucia, jakby ostrzeżenie. Bo oto mityczny świat sanatorium „na gór- rze”, gdzie wszystko co „z dołu” było tak mało istotne, gdzie — by nie zakłócać dyskusji Castorpowi i Settembriniemu — ustał nawet rytm pór roku, skąd wydawa- łyby się nie ma odwrotu, zmiata z powierzchni ziemi nagle uderzenie gromu²⁹.

Jatki pod Verdun i na innych frontach I Wojny Światowej doprowadziły nie tylko do zasadniczych prze- mian geopolitycznego, społeczno-ustrojowego, czy gos- podarczego kształtu Europy; położyły również kres mar- zeniom i nadziejom, optymistycznym wizjom XIX wie- ku. Grom wyludnia gwałtownie Berghof — „czarodziej- ską górę”. Pożegnalny, symboliczny obraz Castorpa rzu- conego „na dół” i jeszcze raz na dół — do błotnistej transzei, przedstawia już człowieka zmuszonego do spoj- rzenia na świat z nowej zupełnie perspektywy, któremu ludzkość ukazała nieprzewidziane, złowrogie oblicze. Tu tracą nagle znaczenie formuły i recepty Settembrinie- go. Wraz z nimi koncepcje L. H. Morgana, L. B. Tylora, A. Bastiana... Przebrzmiał ich czas.

Nauka nie znosi próżni; czas obumierania starego jest więc dla niej z reguły tożsamy z okresem inwazji propozycji nowych. Einstein miał — jak twierdzi D. J. de Solla Price³⁰ — bardzo proste wytłumaczenie mo- tywacji uczonych podejmujących się trudu eksploracji terenów niezbadanych lub atakujących spetryfikowane kanony. Mawiał ponoć: „Człowiek wtedy się drapie, kiedy zaczyna go swędzić”. Im dotkliwsze swędzenie, tym intensywniejsze drapanie. Gdyby nie było to po- równanie nazbyt — wobec bezmiaru tragedii lat 1914— —1918 — frywolne, można by powiedzieć, że wywoła- ły one w etnologii coś na kształt objawów świerzbu: swędzenie totalne. Chociaż więc już w końcu XIX wie- ku badania Z. Freuda, G. Wundta³¹, F. C. Bartletta³² i innych podważyły tezę drugą, marksistowska ekono- mia — tezę trzecią, a publikacje E. Durkheima (z lat 1894—1919)³³ — tezę czwartą — dopiero dziesięciolecie 1916—1926 przyniosło lawinę publikacji i wystąpień for- mułujących całościowe i koherentne propozycje nowych ujęć.

Szły one w dwóch zasadniczych kierunkach. Pierw- szy, wytknięty już w latach 1888—1904 przez F. Boasa³⁴, nazwać można sceptycznym, gdyż adherenci jego negowali stanowczo możliwość odnalezienia w mozaice ludzkich instytucji, zachowań i wierzeń jakichkolwiek reguł, coż więc dopiero mówić o prawach. Drugi, „re- wizjonistyczny”, zaprzeczał również kategorycznie pra- womocności objaśniania zatomizowanej³⁵ kultury w dro- dze jednostronnych interpretacji genetycznych lub geo- historycznych, przedkładał jednak w to miejsce inne

propozycje systemowych rozwiązań, pozwalające na odnajdywanie uogólniających reguł. Za najważniejsze spośród nich — nie zapominając o indywidualnym stanowisku L. Lévy-Bruhla³⁶, uznać należy te, które przede wszystkim zdecydować miały o dalszym rozwoju etnologii, jak wystąpienia W. H. E. Riversa³⁷, A. R. Radcliffe-Browna³⁸, R. Otto³⁹, oraz (choć na tym etapie jest to, z punktu widzenia antropologii, nieśmiała dopiero inspiracja) F. de Saussure'a⁴⁰. I tak Rivers⁴¹ — prekursor zastosowania w etnologii narzędzi psychoanalizy — uważany być może⁴² za ojca duchowego zarówno kierunku psychoanalitycznego w etnologii (R. Benedict, M. Mead, G. Bateson, A. Kardiner, R. Linton etc⁴³, a także G. Devereux, H. Hartmann, L. Paneth, R. Fliess, J. Marmor...), jak i psychiatrycznego, zwanego czasem również behawiorystycznym (J. W. Whiting, A. F. C. Wallace, A. I. Hallowell, K. Kluckhohn, M. E. Opler). Z kolei A. R. Radcliffe-Brown, którego stanowisku przypinane są dzisiaj najrozmaitsze metki⁴⁴, jest niewątpliwym fundatorem tzw. antropologii społecznej⁴⁵, a R. Otto pierwszym (obok M. Schelera), który zastosował w badaniach zjawisk kultury metodę — w szerokim tego słowa znaczeniu⁴⁶ — fenomenologiczną (w czym następcami jego okazali się m.in. R. Guardini, M. Eliade, C. Jędrzejewiczowa, J. A. T. Robinson); wreszcie dzieło F. de Saussure'a zaowocować miało w pracach strukturalistów z C. Lévi-Straussem, J. Cazaneuvem i Luc de Heuschem na czele.

Stop — nie jest zadaniem niniejszego artykułu ani rozbudowywanie książki telefonicznej poszufladkowanych prowizorycznie nazwisk, ani całościowa analiza paradygmatów, czy strategii badawczych, wymienionych orientacji naukowych. Interesuje nas bowiem ten tylko wycinek ich manifestów i działań, który odnosi się do zakresu tzw. „kultury duchowej”⁴⁷, a więc świata religii, mitologii, wierzeń, wyobrażeń...⁴⁸ Na tym bowiem polu — konkretnie posłużymy się tu przykładem teorii dotyczących tak zwanej magii — wystąpienie strukturalistów miało znaczenie szczególne i, lubo większość polskich etnografów wciąż nie chce tego zrozumieć, decydujące. Zaiste — długo potrafią straszyć widma przeszłości. Wróćmy więc do nich raz jeszcze.

E. B. Tylor był nader typowym wyrazicielem opinii ewolucjonistów (a także — z wyjątkiem może W. Schmidta — dyfuzjonistów), gdy stwierdzał, iż wiedza i wierzenia dzikich są, jako nie oparte na doświadczeniu, fałszywe, „niepowiązane i nielogiczne”⁴⁹, toteż wynikają tylko z niskiego poziomu rozwoju umysłowego: „sprawdzone faktami okazują się bez wartości. Lecz jeżeli nas dziwi, że pomimo to tak są rozpowszechnione między ludźmi, odpowiedzieć można, że one utrzymują się dotąd nawet w naszym własnym kraju wśród tych, którzy są zbyt ograniczeni, ażeby mogli oceniać je świadectwem faktów, wśród wieśniaków...”⁵⁰ Identycznie niemal ustosunkowuje się do problemu, jakże chętnie po dziś dzień czytany i wznawiany J. Frazer, którego „poglądy sprowadzają się do tezy, że wszystko co myślał, wyobrażał sobie i czego pragnął człowiek żyjący w pierwotnym społeczeństwie — każdy z jego mitów i obrzędów, wszyscy bogowie i całe doświadczenie religijne — to tylko potworna kolekcja okrucieństw, głupoty i przesądów, którą racjonalny postęp szczęśliwie usunął”⁵¹. Stanowisko takie, jakkolwiek budzić dziś przeważnie może tylko uśmiech zażenowania⁵², jest jednak, z punktu widzenia założeń pozytywistycznej etnologii XIX wieku, bez wątpienia konsekwentne. Jeżeli bowiem ludzkość znajduje się w ciągłym procesie rozwoju, który ma ją doprowadzić do myślenia jedynie właściwymi kategoriami empirycznej nauki, to każde odchylenie od tego

ślusznego nurtu jest błędem⁵³ i z błędu wynika. Dodajmy — błędem o tyle brzemennym w skutki, że jego wyeliminowanie nieraz „wymaga stuleci mozolnych dociekań naukowych”⁵⁴, wielka jest bowiem moc „głupoty i niepraktycznego konserwatyzmu — cech typowych dla człowieka w ogóle, a dzikiego w szczególności”⁵⁵. Takim to błędem jest np. religia — rezultat fałszywej interpretacji istoty marzeń sennych⁵⁶, czy antropomorfizacji natury⁵⁷...lub wynika z nieznajomości zasad oddziaływania na siebie przedmiotów (praw fizyki i chemii) — magia. „Bękarcia córa nauki” — napisał o magii J. Frazer. Konsekwentnie winien był tak samo — nie tylko implícite — wyrazić się o religii. Różnica między tymi lamusami błędów i przeinaczeń byłaby wszak ta tylko, iż religia koncentruje się przede wszystkim na przyczynach zjawisk, magia zaś na ich przebiegu.

Tę zaniechaną przez Frazera „kropkę nad i” postawił bez skrupułów twórca szkoły modernizmu katolickiego w folklorystyce — P. Saintyves⁵⁸: „Dla ludzi pierwotnych wpływ magiczny nie różni się od wpływu boskiego, wyjaśnia on zarówno działanie słońca na rośliny, jak i działanie duszy świata na serca. Można łatwo pojąć, że przychodzi czas, kiedy nie wierzy się już w działanie zasad magii w sferze materialnej, ale kiedy w dalszym ciągu przyjmować się będzie działanie analogicznej zasady w dziedzinie duchowej”⁵⁹. Identyfikacja wydawałaby się tu pełna: religia w swoich zewnętrznych przejawach nie różni się — według Saintyvesa — od magii. A jednak z tego śmiałego stwierdzenia wyciągnął on inne wnioski, niż uczyniłby to Frazer. Przekonany bowiem o objawionej prawdziwości (był żarliwym chrześcijaninem) wewnętrznego przeżycia religijnego, „przeżycia głębi” — jak je określa pastor Bonhoeffer, oddzielił Saintyves owo wewnętrzne, intymne spotkanie z Bogiem od społecznych form ekspresji religijnej i utożsamiając te ostatnie z magią, uznał je za paszytyta wiary, za błędy, bękarty prawdziwej, „czystej” religii.

Pomimo istotnie różnych wniosków, zasady rozumowania Saintyvesa, czy innych etnologów — modernistów i przedstawicieli kierunków pozytywistycznych są podobne. Jedni i drudzy przesadzają najpierw arbitralnie, jaki jest wrodzony wszystkim ludziom⁶⁰ jedynie właściwy i słuszny sposób percepcji otaczającej rzeczywistości (dla Frazera np. będzie to oparta na doświadczeniu analiza naukowa, dla modernistów — też analiza plus indywidualna wrażliwość religijna⁶¹, „umiejętność odnalezienia Boga we własnym życiu, w sobie i świecie”), by następnie wyłowić elementy kultury duchowej wykraczające poza zbudowany w oparciu o taką „wrodzoną percepcję” światopogląd. Elementy te są niejako zewnętrzne w stosunku do człowieka, stanowią jakby — atakujące jego myślenie i postępowanie — choroby, które zdrowy organizm sam odpędza i zaciekle zwalcza. Odporność zaś organizmu wzrasta w miarę rozwoju wiedzy⁶², czy (moderniści) — samoświadomości religijnej, aż osiągnie ostatecznie stan całkowitego zabezpieczenia się od tych szkodliwych, a w najlepszym przypadku bezużytecznych infekcji. Charakterystyczną cechą zbioru takich elementów jest przy tym ich niespójność, brak powiązania. Owszem, mogą mieć czasami dzicy „swoje prymitywne filozofie, oparte na dwóch fałszywych zasadach: że podobne pociąga za sobą podobne i że rzeczy, które raz były ze sobą w styczności zawsze już będą na siebie wzajemnie oddziaływać”⁶³, ale są one pochodną przypadkowych błędów, upowszechnionych w drodze tępego naśladownictwa. Dzicy nie potrafią wszakże (i nawet nie próbują) ani tych zasad objaśnić, ani zweryfikować, ani ustosunkować się do wynikających z nich implikacji.

Innymi słowy dziewiętnastowieczne koncepcje magii (i w znacznej mierze religii!) opierały się na czterech — czy będzie to animizm E. B. Tylora, animatyzm R. Marett, teza o „chorobie języka” M. Muellera, czy modernizm P. Saintyvesa — zasadniczych twierdzeniach:

- a — Magia jest wynikiem ciemnoty, pomyłką, błędem myślenia (którego logika jest skądinąd ludzkości wrodzona, ergo bez względu na czas i przestrzeń tożsama).
- b — Za wyjątkiem niewiedzy, nie istnieją żadne racjonalne, czy organiczne motywacje popełniania takich pomyłek. Są one więc zewnętrzne w stosunku do człowieka — pozostają poza systemem jego rzeczywistych skłonności i potrzeb.
- c — Z tego też (vide b.) powodu pomyłki te, czy oparte na nich działania są całkowicie bezużyteczne lub nawet szkodliwe społecznie.
- d — Suma tych pomyłek nie stanowi żadnego spójnego systemu — jest przypadkowa, niepowiązana i niekoherentna, nawet jeżeli niektóre błędne skojarzenia szczególnie często nas do podobnych działań prowadzą.

W „Wybrańcu” T. Manna jest taka scena, gdy wyślanicy z Rzymu odnajdują, wskazanego im przez enigmatyczne objawienie, kandydata na papieża w postaci małego, całkowicie porośniętego włosiem, pełzającego stworza:

„— Okropność! — zakrzyknął kapłan (Liberius — przyp. L.S.) i padł na kolana, zasłaniając twarz obu dłońmi. Towarzysz (Probus — przyp. L.S.) pochylił się ku niemu, bo choć o tyle niższy, górował teraz nad nim wzrostem.

— Opanujmy się, amice! — przemówił. — To wielki cud, ambarasujący, przyznaję, ale przejmujący, i przed którym nasz rozum musi skapitulować.

— To piekło sztydzi i zaślepia! — wyrzucił Liberius spoza rąk zasłaniających jego twarz. — Fugamus! Szatan z nas zadrwił! Bóg nie wybrał kosmatego leśnego zwierzęcia na swego biskupa! Precz stąd, precz z miejsca psoty piekielnej!

Porwał się i chciał uciekać. Probus przytrzymał go za szaty. Usłyszeli za sobą wyraźne słowa:

— Niegdyś studiowałem gramaticum, divinitatem i legem.

— Słyszysz? — spytał Probus. — Nie tylko mówię i płaczę, lecz i naukowo jest całkowicie przygotowany do łączenia i rozwiązywania.

— Numquam! — wykrzyknął tamten nie panując nad sobą. (...) Za nim ożwało się:

— Niech was nie zraża moja postać! Wzrost mi się wróci”⁶¹.

Cóż za pyszny, ironiczny, lecz i pełen filozoficznej przekory, obraz konfrontacji trzech postaw. Stwór (przemieniony rycerz Gregorius) uczestniczy w rzeczywistości mitycznej, myśli jej kategoriami. Nie ma więc dlań nic dziwnego w jego aktualnej posturze, podobnie jak jasno mu się rysuje jedyne — w ramach mitu — logiczne i konsekwentne rozwiązanie: „wzrost mi się wróci”. Liberius, acz kapłan, reprezentuje stanowisko poniekąd „pozytywistyczne”. Rzeczywistość mitu — stwór mający zostać papieżem, zapowiadana przezeń zmiana postaci... — są dlań sprzeczne ze zdrowym (empiryczno-naukowym) rozsądkiem, stanowią więc błąd, omam, diabelską ułudę. Liberiusa nie przekona nawet, łechcące mile wykształcone ucho, zapewnienie o pobieranych przez stwora naukach. „Numquam!”. Pozostaje senator Probus. „To wielki cud, ambarasujący, przyznaję, ale przejmujący, i przed którym nasz rozum musi skapitulować”. W tym krótkim zdaniu sprecyzowana jest cała jego

kompromisowa postawa. Oj ambarasujące, bo ambarasujące są takie dziwy. „Nasz rozum” nie może ich zaakceptować, ale ...czy nie można przypadkiem dopuścić istnienia innego sposobu myślenia, który wyjaśniałby sens mitu? Sekstus Anicjus Probus wydaje się możliwość taką przyjmować.

Takim właśnie dociekliwym Probusem okazał się w dziejach etnologii L. Lévy-Bruhl. Jedno nie ulegało dlań wątpliwości (choć przeczyło to twierdzeniu d. „pozytywistów” o magii): tak wielka ilość irracjonalnych działań i wyobrażeń jaką operują np. społeczeństwa plemienne, nie może być śmietnikiem przypadkowych i niepowiązanych pomyłek. Wykluczają to już same zasady mechanizmu pamięci, która potrzebuje zbioru sekwencji, systemu, by móc powierzone jej obrazy utrwalić⁶². Jeżeli więc mityczno-magiczny bagaż kultur pierwotnych może być, bez udziału pisma, przekazywany z pokolenia na pokolenie w całej obfitości; oznacza to, iż tkwi w nim jakiś porządek. A przecież wychwycić go, zrozumieć „naszym rozumem” nie sposób. Ciśnie się więc na usta podobne probusowemu pytanie: czyżby jakaś inna logika, inny sposób myślenia? Odpowiedzi na nie udzielił Lévy-Bruhl twierdząc: Tak, ludzie pierwotni myślą inaczej, niż wykształceni, obdarowani dobrodziejstwem cywilizacji. „Tak jak środowisko społeczne, w którym oni żyją, odmienne jest od naszego, i właśnie dlatego, że jest odmienne, świat zewnętrzny, który oni postrzegają, także różni się od tego, który my postrzegamy. Oczywiście, że mają te same umysły — i taką samą strukturę mózgową. Ale trzeba wziąć pod uwagę, że wyobrażenia zbiorowe modyfikują każde ich spostrzeżenie. Z jakimkolwiek przedmiotem mają do czynienia, posiada on przywiązane do siebie i nierozdzielne z nim właściwości mistyczne, i umysł człowieka pierwotnego w rzeczy samej nie oddziela ich w akcie percepcji”⁶³. Innymi słowy: ludzie cywilizowani rozumują podług reguł kartezjańskich, których podstawą jest zasada niesprzeczności. Człowiek pierwotny natomiast (co jest wynikiem nie cech biologicznych, lecz oddziaływania odmiennych wpływów społecznych) posługuje się myśleniem prelogicznym, mistycznym, w którym zacierają się nie tylko różnica między naturalnym i nadnaturalnym, sacrum i profanum, ale nawet i między gatunkami zwierząt i roślin, formami, czy kształtami, które z łatwością mogą się jedne z drugimi krzyżować tworząc nowe, mityczne jakości doskonale wtapiające się w obserwowalną rzeczywistość. Bo też nie można owe „prelogiczne myślenie” traktować, jako coś oderwanego, abstrakcyjnego. Kreuje ono wszakże świat dzikich. I mit, czy magia, stają się dzięki niemu częścią realnego, rzeczywistego przeżycia społeczeństw pierwotnych. Stają się prawdą.

Następcy surowo się obeszli ze spekulacyjną⁶⁷ teorią „myśli prelogicznej” Lévy-Bruhla⁶⁸. M. Leenhardt w oparciu o badania społeczeństw plemiennych Nowej Kaledonii⁶⁹, zaś R. R. Marett — o materiały dotyczące europejskich kultur chłopskich⁷⁰, obalili skutecznie tezę o odmiennych mentalnościach: cywilizowanej i pierwotnej. Nie tylko oni. Ilu by jednak było krytyków teorii L. Lévy-Bruhla, wszyscy oni atakowali tylko jej wyodrębniający „prelogikę” fragment: twierdzenie, iż asocjacja mistyczna zastępuje w kulturach archaicznych zasadę niesprzeczności. Słusznie na pewno. Wśród tych zbiorowych na pochyłe drzewo skoków, zapomniano jednak o pozostałych twierdzeniach autora „Duszy pierwotnej”: 1. iż mityczno-magiczne wierzenia i wyobrażenia społeczeństw pierwotnych (plemiennych i ludowych — mówiąc językiem współcześnie przyjętych określeń) stanowią system, czyli — zorganizowane są podług jakie-

goś wewnętrznego porządku; 2. iż owe „irracjonalne” wyobrażenia są w kulturach pierwotnych integralnie związane, stopione, ze światem obserwowalnym, stanowią więc w nich element rzeczywistości, nie zaś zewnętrzny i przypadkowy błąd. A przecież to te właśnie (obalające pkt. b i d. dziewiętnastowiecznej teorii magii) ustalenia, które okazać się miały jednymi z najważniejszych drogowskazów wytyczających kierunki dalszych badań, zadecydowały o pozycji L. Lévy-Bruhla w dziejach rozwoju etnologii. Stanowiły one bowiem — po odrzuceniu koncepcji „prelogiki” — propozycję otwierającą niezwykle szerokie perspektywy poznawcze.

Jaki porządek organizuje system pierwotnego mitu i magii? Dlaczego (w jakim celu) absorbuje kultura pierwsiastki „irracjonalne” i podnosi je do rangi rzeczywistości? — Tych pytań nie mógł żaden etnolog obojętnym pominąć milczeniem.

Jedna z prób odpowiedzi na nie zawarta została w funkcjonalno-strukturalnej teorii kultury A. R. Radcliffe-Browna⁷¹, wiernego spadkobiercy myśli E. Durkheima. U podstaw tej teorii leży, zapożyczona od mistrza, specyficzna ontologia „zbudowana w oparciu o aprioryczne założenia, przypisujące społeczności byt samodzielny i radykalnie wyższy niż byt osoby”⁷². Społeczeństwo jest dla Radcliffe-Browna porównywalne do żywego organizmu, którego poszczególne elementy przyczyniają się i przyczyniać muszą, do funkcjonowania całości⁷³. Organizm ten narażony jest na szereg niebezpieczeństw, które ogólnie sprowadzić można do permanentnej groźby dezintegracji. W tej sytuacji jednym z podstawowych zadań jego części stają się oczywiście funkcje⁷⁴ integracyjne. I tu właśnie szczególną rolę odgrywają zjawiska z zakresu kultury duchowej; polega ona wszakże, podług Radcliffe-Browna, na ukazywaniu jako „odwiecznych”, „obiektywnych”, „objawionych”, a więc na sakralizacji faktów i procesów będących w rzeczywistości wynikiem określonych powikłań historycznych, ekonomicznych, czy klasowych. Religia, mit, magia, stają się więc z jednej strony symbolami (i wiernymi odbiciami⁷⁵) istniejącej struktury społecznej, z drugiej zaś wytwarzają: A. potężny aparat nadnaturalnych zagrożeń i sankcji wymierzonych w chcących się im przeciwstawić, czyli dążących do dezintegracji struktury społecznej; B. system ubezpieczający, pozwalający na rozładowywanie, w ich ramach, napięć i umożliwiający przywracanie zakłóconej równowagi społecznej⁷⁶. Innymi słowy: „wierzenia, które naiwni Europejczycy uważają za grube przesady, nie są wcale dziwnymi i bezużytecznymi naroślami, jakimiś aberracjami ludzkiego ducha. Przeciwnie, pojawiają się one jako wskaźnik społecznych konfliktów i napięć, skoro niefortunne zdarzenie wiąże się z tarciami pomiędzy ludźmi; ale także jako konstrukcja, w której ramach napięcia i wrogości mogą być redukowane...”⁷⁷ Magia — podobnie jak religia⁷⁸ — jest więc dla Radcliffe-Browna (co stanowi wyczerpującą odpowiedź na pytania Lévy-Bruhla) zjawiskiem społecznym, elementem systemu zabezpieczenia struktury społecznej. Jako taką jest zaś nie tylko użyteczna (obalenie pkt. c. teorii magii XIX w.), ale stanowi niezbędny wręcz wytwór społeczny zarówno interpretując stosunki wewnątrz społeczności, jak i wtedy, gdy przenosi obraz owych stosunków na relacje między człowiekiem a naturą⁷⁹, niejako włączając przez to naturę w porządek społeczny⁸⁰.

Teoria ta budzi jednak szereg istotnych wątpliwości nawet wtedy, gdy zrezygnujemy z jakichkolwiek pytań dotyczących psychologicznych, czy ontyczno-egzystencjalnych potrzeb jednostek, a więc — gdy milcząco pogodzimy się z ową, przyjętą przez Radcliffe-

-Brown od Durkheima, arbitralną ontologią. Trudno będzie bowiem i wtedy oprzeć się wrażeniu, iż całkowicie pominął Radcliffe-Brown problem treści mitów, wierzeń religijnych, czy wyobrażeń magicznych. Problem tym ważniejszy, że owe treści są do siebie nieraz bardzo podobne u ludów (grup) o zdecydowanie odmiennej strukturze społecznej. Nie wiadomo również, czym tłumaczyć trwałość systemów religijnych, czy magicznych (np. tradycji millenarystycznych), przetrastającą niejednokrotnie czas istnienia struktur społecznych, do których byłyby one — podług Radcliffe-Browna — przypisane... Wydaje się, iż funkcjonalizm-strukturalizm zaabsolutyzował zbytnio (co poczytywać można także za wpływ francuskiej szkoły socjologicznej) zagadnienie więzi społecznych, przez co jego szczegółowe koncepcje, dotyczące zjawisk kultury duchowej, stały się fragmentaryczne i w jaskrawy sposób jednostronne⁸¹.

Jednostronności tej nie sposób natomiast narzucić szkole tzw. psychologicznej w etnologii. Wynika to jednak nie tyle z szerokości spojrzenia jej przedstawicieli, ile mnogości ich stanowisk. Cztery z nich, dla przykładu:

1. Poglądy Z. Freuda, a co za tym idzie i ortodoksyjnych freudystów, są w Polsce dość dobrze (aczkęsto w karykaturalnym uproszczeniu) znane. Przypomnijmy więc tylko, iż psychika ludzka jest — podług Freuda — trójwarstwowa: „zawiera sferę podświadomych popędów (ono—id), sferę surowych zakazów i osądów (nadjażn — superego) oraz sferę świadomą i rozumną (jażn — ego)”⁸². W sferze id tkwią nieraz okrutne i niezgodne ze społecznie akceptowanym systemem norm pragnienia lub paraliżujące lęki, zablokowane niejako przez superego, niedopuszczone przezeń na poziom jażni. To kotłujące się w podświadomości piekło szuka jednak ujścia, domaga się realizacji. Rozwiązaniu takiego dylematu służy mechanizm „projekcji”, polegający na przerzuceniu własnych pragnień na innych, przypisaniu ich światu zewnętrznemu, zobiektywizowaniu. To już nie ja chcę zabić osobę X, lecz „ktoś”, „oni”, „inni”. „Może to następnie zostać przełożone na przeczcucie śmierci tej osoby; albo — jeszcze bardziej określną drogą — poczucie winy wywołane tak niegodnym pragnieniem może doprowadzić do oczekiwania kary, a to z kolei przejawiać się w przekonaniu o grożącym nieszczęściu”⁸³. Takie właśnie projekcje, ze wszystkimi swoimi konsekwencjami (prowadzącymi do powstawania bezzasadnych obaw, przeczcuc i sądów o porządku rzeczywistości) są — uważał Freud — punktami wyjścia wyobrażeń magicznych.

2. Uczniowie jego (np.: Ch. Odier, G. Roheim) poszli inną nieco drogą, odwołując się przede wszystkim do teorii religii mistrza. Otóż Freud interpretował religię jako powtórzenie doświadczeń doznawanych przez człowieka w okresie dzieciństwa. Bezbronne dziecko znajduje obronę przed zagrażającymi zewsząd niebezpieczeństwami u ojca — opiekuna, wzoru, prawodawcy, nauczyciela. Człowiek dorosły, walcząc z poczuciem własnej bezradności, wraca podświadomie do tamtych, dziecięcych doświadczeń i szuka istoty, której mógłby oddać swoje uczucia i posłuszeństwo, w zamian za ochronę i pewność. Nie znajdując jej, tworzy sobie „złudzenia” — idee teistyczne, które „są spełnieniami najstarszych, najsilniejszych i najbardziej uporczywych pragnień ludzkości — tajemnicą ich siły jest siła tych pragnień”⁸⁴. Wpływ przeżyć okresu dzieciństwa na podświadomość dorosłych nie ogranicza się jednak — co podkreśla Roheim — do kompleksu Edypa. Należy zwrócić uwagę na co najmniej dwie jeszcze charakterystyczne cechy doznań psychicznych tego okresu: przeczenia-

nie przez dzieci skuteczności ich oddziaływania na świat zewnętrzny (upraszczając: płaczącemu malcowi dają rodzice cukierka, co związane jest przez niego w bezpośredni związek przyczynowy — mój wrzask spowoduje pokarm itp.) oraz tak zwane „stadium fantazji” w ich rozwoju. Normalnie, dorosły człowiek wyzbywa się zasadniczo (aczkolwiek nie całkowicie) tego typu przekonań i doznań. Trwają one natomiast uporczywie u niektórych neurotyków, powodując iż mogą oni niejednokrotnie przypisywać siłę sprawczą swoim myślom, czy irracjonalnym działaniom, jak również uznawać za realne, partycypujące w rzeczywistości społecznej, swoje marzenia i fantasmagorie. W tych właśnie neurozach szukać należy początków magii.

3. Podobny poniekąd pogląd przedstawiła M. J. Field, uznając, „że pierwotne schizofreniczne fantazje były historycznym źródłem idei magicznych. Przypuszcza ona, że idee te propagowali ludzie, których choroba, w ich kulturze, nie była jako taka rozpoznawana”⁸⁵.

4. J. W. M. Whitingowi zawdzięczamy natomiast hipotezę, iż źródłem magii są „generalizacje”, czyli przesadne uogólnienia przez człowieka sensu doznanych doświadczeń. I tak na przykład: „Nie rusz Andziu tego kwiatka, róża kole, rzekła matka”. Taż sama rodzicielka straszy też córkę porwaniem przez Babę Jagę w przypadku nieskonsumowania grysiku. „Andzia matki nie słuchała, ukuła się i płakała”. Płacząc, dokonywała logicznego na pozór rozumowania: ostrzeżenie matki było prawdziwe — dowód: pokaleczony paluch; generalizując: ostrzeżenia matki są prawdziwe — ergo istnieje i zagraża mi Baba Jaga. Sytuację taką można przy tym uznać za typową, gdyż straszenie siłami nadprzyrodzonymi jest zupełnie powszechnym instrumentem wychowania. Toż przed Cyganem, stryjem Władzikiem i panem milicjantem znajdzie zawsze sprytnie dziecko jakąś kryjówkę. Nie są oni więc dla pociechy argumentem wystarczającym. Zdesperowani wychowawcy odwołują się więc do demonów i duchów (nota bene Whiting tłumaczy też dlaczego strachy te są przez dzieci utożsamiane z duchami rodziców) i tak wpajają kolejnemu pokoleniu wyobrażenia magiczne (w które zresztą — z powodów jak wyżej — wierzą sami również). Listę różnych koncepcji etno-psychologów można by oczywiście — jak to już zaznaczyliśmy — rozbudowywać omalże w nieskończoność. Wydaje się jednak, iż nie ma ku temu potrzeby. Podstawową słabość tych teorii wychwycić można wszakże już przy tak małej próbie. Jest nią (w przeciwieństwie do Radcliffe-Browna) niedocenienie społecznego charakteru interpretowanych zjawisk. Jeżeli jest bowiem magia — jak twierdzi M. J. Field — plodem schizofrenicznych koszmarów, to „dlaczego normalni ludzie akceptują takie fantastyczne urojenia?” jeżeli zaś stanowi ona ucieczkę w świat indywidualnych doświadczeń dziecięcych (G. Roheim), to skąd jej jednorodność? — Czyżby wyobrażenia dziecięca podobna była jednolitej sztancy? — Tak przecież nie jest. „Opierać tezy z zakresu etnologii na ustaleniach psychologów, to tak jakby budować domy na ruchomych piaskach” — oświadczył E. E. Evans-Pritchard⁸⁶. Trudno nie przyznać mu częściowej chociaż racji.

Zbliżone wątpliwości żywić wolno również i w stosunku do tezy fenomenologii R. Otto⁸⁷. Opierają się one na założeniu, iż przeżycie (odczucie) sacrum możliwe staje się dla człowieka dzięki swoistej — będącej elementem „apriorycznych dyspozycji ducha ludzkiego” — umiejętności (władzy), którą nazywa Otto „sensus numinis” — zmysł numinotyczny. Jest owo przeżycie całkowicie oryginalne, nieporównywalne z niczym innym, a polega — w ogromnym uproszczeniu — na jednoczes-

nym odczuciu całkowitej zależności od numinosum i znikomości wobec tegoż, nieskończenie niedostępnego numinosum. „Powoduje to, że numinosum (przedmiot religijnego doświadczenia) dany jest w przeżyciu jako TAJEMNICA odpychająca i pociągająca — misterium tremendum et fascinosum”⁸⁸. Oczywiście — zdolność doświadczenia tych misterii stanowi cechą indywidualną poszczególnych jednostek, zależy od ich „daru widzenia”, zmysłu numinotycznego. Dlatego też, pomijając ogólną zasadę wspomnianej ambiwalencji bojaźni i fascynacji, miłości i przerażenia, każde przeżycie duchowe jawi się zjawiskiem odrębnym, samym w sobie i tak też (tylko tak!) należy je badać. Przedstawiciel orientacji fenomenologicznej w etnologii polskiej — Z. Benedyktowicz ilustruje tę tezę przykładem fragmentu z „Józefa i jego braci”, w którym na kanwie Genesis⁸⁹, opisuje T. Mann moment, gdy odsłuszysz u Labana czas nakazany, ma Jakub — w nagrodę — pojąć za żonę jego piękną córkę Rachelę. Jest czarna, pustynna noc, gdy wchodzi Jakub do łóża swej wymarzonej. Wśród ciemności nie dane jest mu zauważyć, iż bierze w ramiona nie ukochaną Rachel, lecz jej brzydką i podstępą siostrę — Leę „o kaprawych oczach”. Stało się. Dopiero świt przekona Jakuba o okrutnej kpinie losu i ludzi... I w tym właśnie miejscu stawia T. Mann brzemienne pytanie: „Lecz z kim naprawdę spał Jakub tej nocy?” Cóż bowiem ważne jest dla nas; czy fakt fizyczny, empirycznie zobiektywizowany, czy skumulowane w przeżyciu Jakuba: wiara, że to Rachel; nadzieja, że to Rachel i do Racheli miłość... A to dziecko, które przyjdzie teraz na świat, czyje będzie — Lei, czy może mimo wszystko Racheli? Najłatwiej uznać te wątpliwości Manna za czcze paradoksy. Można traktować je jako swoisty klucz do sedna filozofii mitu. Można też... Jeżeli jednak — pyta Z. Benedyktowicz — założymy na chwilę rzeczywistość fikcji. Istnieli naprawdę i Jakub i Lea i tamta noc i pustynia. Jak pojąć ówczesny wówczas chcieli to przeżycie prawdziwe, te pytania już nie paradoksalne, lecz stawiane przez żywego, rzeczywistego człowieka, który stanął w obliczu TAJEMNICY. Z czym je porównywać, jak zaszklakować, do jakich przylutować modeli? Czy będą one dla nas elementem zachowania struktury społecznej, czy wynikiem kompleksu Edypa? Odpowiedź przychodzi dać Z. Benedyktowiczowi smutną zapewne, bo uprzytamniającą niedoskonałość naszych narzędzi naukowych, lecz — wydaje się — konieczną. Nieważny jest otóż problem realności misterium tremendum, które stać się miało udziałem mitycznego, czy rzeczywistego (historycznego) Jakuba. Należy wszakże zdać sobie sprawę, że tak, czy owak wiedzielibyśmy o jego przeżyciach to, co wiemy, czyli to i to tylko, co napisał T. Mann, a co dla nie znających języka niemieckiego Polaków zostało przetłumaczone na polski, dla Holendrów — na flamandzki. Bo odbieramy to tylko, co zostało nam zrozumiałe, czyli w naszym uspołecznionym języku zakomunikowane. Możemy wprawdzie starać się zrozumieć języki innych grup, nawet łamać ich szyfry, kody, ale — podkreślamy — będzie nam chodziło zawsze o języki uspołecznione, czy — jak to określał S. Czarnowski — „społecznie zobiektywizowane”. Nie zakomunikowane nam stany uczuciowe jednostek możemy tylko z „kobietą intuicją” lub bez niej, co najwyżej przeczuwać! Gdyby było inaczej, psychiatrzy mieliby zbyt łatwą pracę. Nie sposób więc zaprzeczyć, iż fenomenologowie podsunęli nam ideę piękną, lecz (jak od jednostkowego przejść do społecznego?) — mało realną niestety. Dlatego też znaczenia ich wystąpienia upatrywać można nie tyle w sferze metodologii (tu postulaty fenomenologii okazują się bardzo trudne do praktycznego zastosowania, a przez

to i mało płodne), ile — jeżeli wolno się takim posłużyć terminem — psychologii nauki. Etnologowie zmuszeni zostali do pokory — zrozumienia ograniczeń, przypisywanych przecież nieraz z tak beztronską przypadkowością, swoich naukowych recept. Do uświadomienia sobie zawodności i jednostronności arbitralnych aparatów pojęciowych i badawczych.

Obiecanki, cacanki. Wpierw szumne słowa „grom”, „zmiana”; potem — lista nazbyt jednostronnych propozycji, kontrowersji, wątpliwości, wątpliwości. Jedyne wszakże stwierdzenia, pod którymi podpisać by się mogli przedstawiciele ogromnej większości orientacji etnologicznych lat po I Wojnie Światowej (choć i tu znaleźć łatwo wyjątki, jak np. doktryna M. J. Field, czy — częściowo — G. Roheima...), to:

a. iż „pierwotne” wierzenia i wyobrażenia „nie są bynajmniej zjawiskami dziwnymi i nienormalnymi, lecz są w rzeczywistości silnie związane z naszymi podstawowymi sposobami myślenia, odczuwania, i ogólnie, reagowania na otoczenie”⁹⁰.

b. iż wierzenia owe i wyobrażenia tworzą konsekwentny ciąg — system.

Poza tym same omal różnice. Ceterum censeo... Tak, przyjdzie się upierać, że okres międzywojenny był jednak dla etnologicznych badań nad „kulturą duchową” przełomowy. I mniej ważne jest ostateczne obalenie w tym czasie wszystkich konkretnych pewników „pozytywistycznych” teorii magii, czy religii; mniej ważne, niż zastąpienie ich przez wątpliwości właśnie. Wątpliwości i pytania NÓWE. I znów pięć z nich wysuwa się na plan pierwszy:

1. Czy jest magia zjawiskiem genetycznie jednostkowym, czy społecznym; innymi słowy: czy istnieje tyle magii, ile jednostek (względna jednorodność działań i wyobrażeń magicznych byłaby wówczas wynikiem podobieństwa psychiki lub zgoła fizjologii mózgu tych jednostek), czy też stanowi ona wyobrażenie zbiorowe, element tradycji grupy, przekazywany w procesie socjalizacji?

2. Jakie są wewnętrzne zasady organizujące myślenie i działania magiczne, decydujące o tym, że jawią się one systemem?

3. Co znaczy magia — dlaczego posługuje się takimi, a nie innymi symbolami, znakami, skojarzeniami — jaka jest jej treść?

4. Jakie funkcje pełnią działania magiczne w strukturze społecznej lub psychice jednostek?

5. Jakie są wreszcie (i zgoła — czy istnieją) jakościowe różnice między myśleniem magicznym, religijnym i naukowym?

Tak oto od kategoriicznych klasyfikacji zjawisk lub upychania ich po opatrzonych wartościującymi sztyldami sufladach, przeszła etnologia do pytań o rzeczywistość — obojętne: „naszej”, czy „ich” (te jakościowe rozgraniczenia straciły nagle sens)⁹¹ kultury, rządzące nią mechanizmy, jej istotę; odnajdując okruchy tych wątpliwości w owych „bezużytecznych błędach”, które tak bardzo pragnął wiek XIX wytrzebić i odrzucić. „Co dzień patrzę na biskupa jadącego przez morze (na obrazie Nikifora — przyp. L.S.) i od dawna nie śmiesz mi nie jego absurdalna łódź ani jego olbrzymia błogosławiąca dłoń. Czysta żółtej łuny zachodu na nieboskłonnie wydaje mi się echem pytań, których nie potrafię nawet jasno wyrazić. Pytań dotyczących natury świata, przez który wszyscy wędrujemy, jak przez morze, ku niewiadomym brzegom. I malarz bizonów z altamirskiej jaskini, i biedny unicki świętek, syn głuchoniemej posługaczki, i ja — ludzacy się tą samą co oni nadzieją, że podróż nasza nie jest podróżą do nikąd”⁹². Zniknęły

gdzieś „prymitywne zabobony” i „bękarcie córy nauki”. „Malarz bizonów z altamirskiej jaskini... i ja” — oto miara przełomu.

Na tym tle powieliła się u nas uparcie do dzisiaj uznawane i kompetentne tezy olbrzymów rodzimego, polskiego ludoznawstwa. Tezy, którymi w pocie czoła rozszerzamy intelektualne horyzonty naszych studentów. Piśze o magii K. Moszyński: „w bezkrytycznym umyśle nieoświeconego człowieka... musi zrodzić się głuche przeświadczenie...”⁹³, „popędy do danych czynności, o ile normalny przebieg ostatnich jest zahamowany, mogą wywołać czynności mniej lub więcej wykołejone...”⁹⁴ „gdy Poleszuk podróżujący w zielonoświątecznym tygodniu na wozie po swych puszczech usłyszy dziwne odgłosy...”⁹⁵ Tak wówczas rodzi się magia. Na temat owych ciemniaków i zboczeńców rozproszonych po kniejach, wypowiedział się wprawdzie podobnie E. B. Tylor już sto lat wcześniej, ale przez ten wiek jakby nic się dla K. Moszyńskiego w nauce nie zmieniło. Następuje teraz, będąca swoistym rozbudowaniem podziałów J. Frazera, klasyfikacja działań magicznych, z której dowiadujemy się o: „praktykach submagicznych”, „translacyjnych”, „transmisyjnych”, „sympatetycznych podrzędnych”, „sympatetycznych właściwych”, „kreacyjnych”, czy „incepcyjnych”⁹⁶. „Do praktyk submagicznych należy m.in. WYSYSANIE MAGICZNE, a dalej ogromnie rozpowszechnione u Serbów, Bułgarów, Rusinów, Polaków etc. ZLIZYWANIE (...) Cokolwiek mniej jasne jest PRZEWLEKANIE...”⁹⁷ (wszystkie podkreślenia Moszyńskiego — przyp. L.S.).

Te formalne podziały, jakich we wszystkich przodujących ośrodkach etnologicznych zaniechano już w latach dwudziestych, uzupełnione zostają kolekcją odpowiedzi „jasnych i jednoznacznych, co do których nie może być żadnej dyskusji”⁹⁸ (Tak przynajmniej twierdzi autor; widać PRZEWLEKANIE było wyjątkiem). Dowiadujemy się więc, odnośnie wyobrażeń ludowych, iż „od czasu do czasu — na ogół rzadko — rodzą się wśród ludzi niemowlęta zaopatrzone przez naturę w jedno tylko oko, znajdujące się na środku czoła. Widok tego rodzaju potwora sprawia wstrząsające wrażenie nawet na niejednym inteligencie...”⁹⁹ Cóż dopiero na wieśniakach! — I oto znamy już genezę wierzeń o cyklopach. Z kolei czerwone oczy niektórych demonów są pochodną przyglądania się przez lud albinosom¹⁰⁰, kamienne palce wampirów to pogłos odnajdywania przypadkiem balemitów¹⁰¹. Szczątkowe, atawistyczne ogony występujące pono niekiedy u osesków dały początek opowieściom o zwierzopodobnych czarownicach¹⁰², tak jak zjawisko echa — bajdom o śpiewach rusałek¹⁰³ etc. etc. Wszystko to jasne, jednoznaczne i bezdyskusyjne dzięki precyzyjnej metodzie, z której wydaje się Moszyński być szczególnie dumny: „wbrew wielu etnologom dawniejszym i DZISIEJSZYM — bardzo ograniczamy wartość objaśnień TEORETYCZNYCH, wysuwając na pierwsze miejsce AUTENTYCZNE tzn. dawane przez sam lud”¹⁰⁴.

Trudno tu cokolwiek zrozumieć. Czyżby ten sam chłop, w którego „nieoświeconym umyśle” rodzą się, z byle powodu, „głuche przeświadczenia” był nagle zdolny do krytycznych autoanaliz? — Jeśli tak, to metoda Moszyńskiego byłaby rzeczywiście pionierska; chociaż bowiem jego objaśnienia zostały przeważnie sformułowane już przez wczesnych ewolucjonistów (a od tego czasu wielokrotnie ośmieszone), to przecież nie wpadło im do głowy, że dzicy omówią sami najlepiej kształt swoich bezużytecznych zabobonów, ich mechanizmy i genezę! — Może jednak ten „autentyzm”, do którego odwołuje się Moszyński, oznacza przypadkiem wtórne racjonaliza-

cje wydukane przez nieszczęsnego wieśniaka wykształconemu ankieterowi z miasta, a opatrzone następnie precyzyjną izomorfą zasięgu, jakby się potworki rodziły tylko pod Mińskiem, nigdy zaś w okolicach Żagania... Mniejsza o to! „W zabiegach magicznych — niczym w zabawach dziecka”¹⁰⁵ — to jedno zdanie z dotyczących kultury duchowej teorii Moszyńskiego mogłoby okazać się płodne. Niestety, nie o wyobraźnię, czy subkulturę dziecięcą w nim chodzi. Dziecko jest tu po prostu przykładem osoby nieoświeconej.

Nie odbiegają daleko od poglądów K. Moszyńskiego tezy A. Fischera, czy S. Poniatowskiego, tyle, że nie porównując się na spektakularne klasyfikacje i nie głosząc mitu interpretacji „autentycznych”, zachowali oni przynajmniej cechującą „pozytywistów” rzetelną konsekwencję. Ponadto czas ich naukowej aktywności był usprawiedliwiająco wcześniejszy.

W tej sytuacji za najciekawszą polską (półpolską?) próbę interpretacji zjawisk z zakresu tzw. magii uznać trzeba analityczny opis W. I. Thomasa i F. Znanieckiego¹⁰⁶. Zgodnie z A. R. Radcliffe-Brownem uznają oni magię (którą jednak — śladem Frazera — uparczywie porównują do społecznej nauki¹⁰⁷) za wyobrażenie zbiorowe, wyrażnie zewnętrzne w stosunku do sposobu myślenia jednostek¹⁰⁸. Zauważają również symboliczny charakter działań magicznych¹⁰⁹. Dalsze tezy odbiegają już zdecydowanie od ujęcia funkcjonalno-strukturalnego, zbliżają się do ewolucjonizmu (teza o szkodliwości społecznej magii¹¹⁰) i... zgola niespodziewanie do modernizmu katolickiego Saintyvesa (teza o magicznej praktyce społecznych manifestacji wiary, w odróżnieniu od religijnych przeżyć wewnętrznych¹¹¹). W sumie jest to propozycja eklektyczna, nie zawsze konsekwentna, ale w latach 1918—1920, kiedy — grubo przed Moszyńskim — była formułowana, niewątpliwie twórcza i odkrywczą. Niestety, od tego czasu... Oddając więc należny hołd pamięci F. Znanieckiego, nie sposób opędnąć się od przynębiającej refleksji: może P. Sztomka wspinać się do woli na ramiona późniejszych olbrzymów naszych. Ujrzy zapewne z ich wysokości wszystkie pajęczyny zapomnianych magazynów Muzeum Nauki.

Po tej smutnej dygresji wróćmy jednak do problemów etnologii współczesnej. Polemizując z Benedyktowiczem stwierdzić przyszło, iż o misterium tremendum Jakuba wiedzieć możemy to i tylko to, co zostało nam zakomunikowane przez T. Manna. Nawet zmartwychwstanie i złożenie zeznań przez samego Jakuba niewiele by w tej sytuacji zmieniło. Można bowiem zasadnie powątpiewać, czy znalazłby on dla swojej opowieści środki plastyczniejsze, niż Mann; czy starczyłoby mu słów. „Wdzięku jej oniemiały język nie wypowie” (Dante¹¹²), „Mówienie jest wysiłkiem: nie zdoła człowiek wyrazić wszystkiego słowami” (Eklezjastes¹¹³), „Miła, ja nie mam słów — a miałem dość ich” (Broniewski¹¹⁴)... Owo poczucie barier języka, niemożności pełnego przekazania zrozumiałymi słowami jakże wielu zjawisk i przeżyć, dane jest nam zresztą również i w potocznej mowie, w takich choćby wyrażeniach, jak: brak słów, nie mieć słów dla kogoś, ponad wszelkie słowa, nie mieścić się w słowach, nad wyraz, nie do opisanie, niewymownie, niewysłownie, niewypowiedzianie... Język szufladkujący i ograniczający. Język nie na miarę tajemnicy Jakuba. Buntował się przeciw niemu Janusz Korczak, gdy pisał, iż: „Mądra jest modlitwa w niezrozumiałej mowie. Ole tel solt min kajuso wit dartu, wak riste. Kin bra — ole: Ole tel solt, ole dartu min wak. Al wit dartu, al ma waste, ole wit kin. Wybrałbym ze wszystkich narzeczy wyrazi najdziwniejsze, rozsypał, pokruszył, pomieszkiał, ułożył modlitwę dla lu-

dzi, dla siebie”¹¹⁵, czy Chlebnikow — głosząc w „Naszej postawie”¹¹⁶ pochwałę i konieczność słowotwórstwa, oraz „języka pozarozumowego”. Ale modlitewna intencja Korczaka (zdradza ją litanijna refreniczność tekstu: „Ole tel solt... Ole tel solt...”) staje się dla nas zrozumiała dopiero dzięki ułożonemu ze zobiektywizowanych społecznie słów komentarzowi, ale dopiero „wejrzeń śpiewy” objaśnia „weeomi” Chlebnikowa. Samo „weeomi” — jak muzyka — nie znaczy nic, albo wszystko, co tylko usłyszeć w tych ulotnych dźwiękach zechcemy. Wolno nam oczywiście próbować badań nad indywidualną recepcją, odczuciem muzyki. Musimy być jednak świadomi, iż — zależnie od użytych narzędzi — dowiemy się co najwyżej jak ludzie werbalizują swoje wrażenia, jak pod wpływem muzyki zachowują się ich organizmy itp. Choćbym więc nawet chciał opowiedzieć komuś najpiękniejsze mojej żony weeomia, bebeobia i pijeea (tak — pijeea przede wszystkim), wiem iż pozostać one MUSZĄ wyłączną moją własnością. Poza wszelkim bowiem wymiarem żyje Jej twarz. Język zaś jest domeną wymiarów¹¹⁷.

Takie być może (pomijając kwestie ściśle fonetyczne) spostrzeżenia skłoniły F. de Saussure’a również do słynnego rozgraniczenia mowy jednostkowej (parole) i będącego, właściwością zbiorową języka (langue). Każdy z nas — stwierdził on — używa swojej indywidualnej, niepowtarzalnej mowy, w której pomieszczać może dowolne znaki (np. bobeobi). Mowa ta spełnia jednak wtedy i tylko wtedy swoje zasadnicze zadanie umożliwienia porozumiewania się, gdy zbliża się do społecznie zobiektywizowanego języka. W każdym innym bowiem przypadku jej dźwięki zostaną niezauważone niezrozumiane, lub interpretowane opacznie. Dotyczy to zaś, jak wykazał przenosząc dyrektywy Saussure’a na grunt antropologii C. Lévi-Strauss, nie tylko komunikatów słownych, lecz również wszelkich innych, choćby najbardziej nieświadomie przez ludzi emitowanych znaków: gestów, zachowań, symboli... całokształtu uspołecznionej działalności człowieka.

Można by właściwie powiedzieć, iż — podług strukturalistów — partycypujemy w życiu społecznym poprzez znaki — o tyle, o ile je emitujemy i w zależności od sensu jaki uzyskają. „Przedmiotem strukturalizmu nie jest bowiem człowiek pełen znaczeń, ale człowiek twórca znaczeń”¹¹⁸ — napisał R. Barthes. Na to rozróżnienie warto zwrócić szczególną uwagę. Podkreślając wszakże, iż sens znaków nie jest zawarty w „pełnej znaczeń” świadomości nadawcy, lecz tworzy się dopiero w relacji nadawca: odbiorca — zmusza strukturalizm badaczy do analizowania znaków zawsze i tylko w ich socjo-historycznym kontekście. Ważny jest rzeczywisty sens znaku, wyznaczony przez jego miejsce w strukturze, a nie oderwane znaczące (signifiant) lub znaczone (signifié).

Podniesiona w górę ręka może być w zależności od kontekstu znakiem: wolnego przejazdu (milicjant na skrzyżowaniu), początku (starter na zawodach), odwagi („Warszawa jedna twojej mocy się urąga — Podnosi na cię rękę...”¹¹⁹), złych zamiarów, wezwania do modlitwy¹²⁰, błogosławieństwa („Podnieś rękę, Boże Dzieci!”¹²¹, proroczego natchnienia¹²², kosmogonii¹²³, eschatologii („a gdy rękę podniesie — świat zniknie”¹²⁴), głosowania tak lub nie, ułaskawienia (cesarz rzymski podczas igrzysk), egzekucji („Oficer go nie widzi... rękę podniósł w górę”¹²⁵), radości, pozdrowienia, władzy¹²⁶, a nawet krzywdy do pomszczenia („Wpadli w tłum — ale długo ta ręka ku niebu... Ta ręka i ta głowa zostały mi w oku... Jeśli zapomnę o nich, Ty, Boże na niebie — Zapomnij o mnie”¹²⁷).

Stwierdzenie, iż te same elementy wcielają w różnych kontekstach odmienną, nieraz wręcz przeciwną treść, iż — przy zachowaniu formalnej identyczności — stają się, w wyniku zmiany zajmowanego w systemie miejsca, zupełnie innymi znakami, nie jest być może nazbyt oryginalne. Już Bystron, w błyskotliwej polemice z Piprekiem¹²⁸, zauważył przecież i implicite wytknął całkowitą beużyteczność formalnych — jak u Moszyńskiego — klasyfikacji zjawisk z zakresu tzw. kultury duchowej. To prawda. Tam jednak, gdzie Bystron postawił kropkę, rozumowanie strukturalistów bierze dopiero swój początek. Z chwilą bowiem udowodnienia, iż metoda porównawcza, łącząca podobne z podobnym¹²⁹, prowadzi do stworzenia sztucznego systemu klasyfikacyjnego, nie odpowiadającego istotnym stosunkom współzależności zjawisk kulturowych, stanęła etnologia wobec konieczności wypracowania takiego systemu, w którym zaszerzowanie poszczególnych elementów kultury do kolejnych jednostek taksonomicznych (klasyfikacyjnych) wyrażałoby stopnie ich semantycznego¹³⁰ pokrewieństwa¹³¹. Słynne określenie strukturalizmu przez N. Chomsky'ego jako „stadium taksonomicznego w rozwoju nauki”¹³² jest właśnie wyrazem słusznego przekonania, iż realizacja tych klasyfikacyjnych zadań okazała się, między innymi dzięki umiejętnemu wyzyskaniu możliwości utworzonych przez kombinatorykę semantyczną¹³³, najważniejszym osiągnięciem kierunku, który w etnologii prezentuje szkoła C. Lévi-Straussa.

Wróćmy do „Totemizmu dzisiaj”. „Totemizm jest histerią” — nie ma więc totemizmu! — napisaliśmy na wstępie relacjonując w najbardziej lapidarnym skrócie myśl Lévi-Straussa. Punktem wyjścia było dla nas przy tym stwierdzenie A. Kępińskiego, że histeria polega na naruszeniu normalnej hierarchii spraw, na dowolnym wydzieleniu z nich systemu paru przypadkowych (niepokojących człowieka w danym momencie) elementów; innymi słowy — na powołaniu do życia, w oparciu o fałszywą klasyfikację i w jej wyniku, quasibytu — bytu domniemanego. Takim samym quasibytym jest dla Lévi-Straussa totemizm. Z nieubłaganą konsekwencją wykazuje on jak ulotne i nieistotne były podobieństwa zjawisk grupowanych przez kolejnych badaczy: Tylora, Robertson-Smitha, Frazera... pod tym łącznym terminem. Zbiory iluś tam dowolnie powydzielanych z systemów, przypadkowych elementów. Totemizmy? — Nie! — Pseudotaksony. Ułuda. Histeria.

Pięć zasadniczych pytań dotyczących magii sformułowała opozycyjna wobec tradycji pozytywistycznej, przedstrukturalna etnologia: czy magia jest zjawiskiem indywidualnym, czy społecznym? jak jest zorganizowana? co znaczy? jakie funkcje pełni? czym się wyróżnia?... Konsekwencją dokonanej przez Lévi-Straussa analizy totemizmu jest dołączenie do tej listy pytania szóstego: CZY ISTNIEJE?! Lecz stop.

Stwierdzenie, iż „stanowi strukturalizm stadium taksonomiczne w rozwoju nauki” ma wyraźnie ambiwalentny charakter. Zawarte jest w nim wprawdzie — jak to już było powiedziane — uznanie przełomowego znaczenia prac klasyfikacyjnych adherentów tego kierunku, lecz jednocześnie przydatność strukturalizmu zostaje ponieważ do taksonomii ograniczona. Tymczasem dopiero po „stadium taksonomicznym” następuje „stadium teoretyczne” — czas budowy teorii. Byłby więc C. Lévi-Strauss Linneuszem antropologii — aż Linneuszem i Linneuszem TYLKO? Podobne sugestie, które można znaleźć często¹³⁴ w dziełach poświęconych strukturalizmowi w antropologii, wysuwane są przeważnie pod wpływem niepokoju wzbudzonego przez:

1. jednostronnie synchroniczne traktowanie przez strukturalistów przedmiotu badań,

2. niezwykle wysoki stopień ogólności (czy ogólnikowości?) ich ustaleń. Oba te zagadnienia wydają się zresztą być ze sobą ściśle związane.

Przekonanie strukturalistów, iż ewolucja kultury i jej stan aktualny to dwa istotnie różne zjawiska i posługiwanie się kryteriami historycznymi w interpretacji aktualnego stanu kultury jest metodologicznie niedopuszczalne¹³⁵, wynika bezpośrednio z ilustrowanego już założenia, że kultura „jest systemem znaków powiązanych wzajemnie tak, że wartość jednego znaku zależy od obecności pozostałych”¹³⁶, czyli — ogólniej: że „każdy znak określany jest swoim miejscem w ramach systemu”¹³⁷. Jeżeli bowiem chcemy uchwycić znaczenie podniesionej w górę ręki oficera stojącego przed skazanym Kordianem, odwołać się musimy do obowiązujących współcześnie w stosunku do wydarzenia (w tym samym przekroju czasowym, synchronicznie) zasad musztry, obyczajów etc. Genealogia tego gestu — historyczne objaśnienie skąd, jak i kiedy znalazł się on w regulaminach wojskowych Królestwa Kongresowego — jest nam w tym celu (wyjaśnienie sensu, wartości znaku) zupełnie niepotrzebna. Gdybyśmy bowiem doszli do zasadnego nawet przeświadczenia o związkach omawianego sygnału z ulaskawiającym pozdrowieniem rzymskich cesarów, nie tylko nie wzbogacilibyśmy naszej interpretacji, ale wręcz odwrotnie — mogłoby nas to prowadzić do fałszywych i wypaczających wydzwięk dramatu, gdyż oderwanych od rzeczywistego kontekstu, wniosków.

Mówiąc lapidarnie daje się więc strukturalna zasada rozdziału synchronii i diachronii streścić w twierdzeniu, iż zasadę działania lokomotyw winniśmy starać się uchwycić poprzez badanie systemu ich mechanizmów, zazębiania się trybów, pracy tłoków itp., nie przejmując się faktem, że ongiś funkcję ciuchci brał na siebie i to nie bez powodzenia, koń. Zasady bowiem np. trawienia siana przez konia i spalania benzyny przez silnik mają niewiele ze sobą wspólnego. Podobnie sformułowany postulat wydaje się jednak z jednej strony tak oczywisty, że aż wydumany; z drugiej — trudno dostrzec, jakie kryć by się w nim mogły niebezpieczeństwa.

Najpierw kwestia rzekomej oczywistości. Że nie jest tak różowo przekonują nas dość nagminne potknięcia niektórych naukowców. Chociaż więc exempla sunt odiosa przypomnijmy jedno z nich dla przestrogi: tłumacząc sens wielkanocnej świecy paschalnej (cereus paschalis) we współczesnej liturgii chrześcijańskiej sięgnął religioznawca J. Keller do źródeł historycznych i ustaliwszy związek obrzędów Męki Pańskiej z wczesnośredniowiecznymi, pogańskimi świętami płodności, uwał beztrudno pascha! za znak fallusa¹³⁸, czyli — innymi słowy — przyprawił parowozowi ogon i kopyta. A jednak!... Pozostaje problem wynikających z tak zdecydowanego rozróżnienia diachronicznego i synchronicznego punktu widzenia niebezpieczeństw. Gdzie ich szukać? Z której zagrażają strony? — Tym razem odpowiedź musi być nieco bardziej złożona.

Wyobraźmy sobie otóż, że przebadaliśmy już synchronicznie cały system kultury polskiej roku 1825, znamy już miejsce w nim (a co za tym idzie: znaczenie, wartość) wszystkich znaków, ich — kontynuując porównanie z lokomotywą — zespołów i podzespołów. Jak teraz — od tej maszyny — wrócić do konia?! Królestwo Kongresowe z całym dobrodziejstwem swojego kulturowego inwentarza nie pojawiło się przecież Deus ex machina na mapie Europy. Przed nim były:

Księstwo Warszawskie ... Rzeczpospolita Obojga Narodów... Tego continuum dziejów nie da się prawomocnie poszatkować na oderwane, poziome przekroje, ani — gdyż zaprzeczałoby to obserwowalnym faktom — uznać jego arbitralnie wyodrębnionych elementów za niezmienną tożsamość. Wolno natomiast i trzeba zapytywać o pochodzenie, przyczyny nie tylko form, ale i układów relacji w przebadanych systemach. Cóż wtedy? — „Porównywać systemy w całości” — odpowiada R. Jakobson¹²⁹. Pamiętając przy tym, „że zmiana jednego z elementów pociąga za sobą zmianę wszystkich pozostałych” — sekunduje mu C. Lévi-Strauss¹³⁰. Te słuszne żądania da się oczywiście zaspokoić... ale — rzecz to ludzkich możliwości — tylko przy maksymalnej idealizacji modelu, wprowadzeniu wszystkich jego elementów na wysoki stopień ogólności.

Przystępujemy więc do działań taksonomicznych, przyporządkowując poszczególne znaki do określonej (przeważnie niewielkiej) liczby opozycyjnych par: lewa — prawa, góra — dół, tył — przód, męski — żeński, przeszłość — przyszłość etc.¹³¹. Są to klasyfikacje NIE-ZWYKLE ISTOTNE I POZNAWCZO PŁODNE, odpowiadające jednak poziomem ogólności co najmniej podziałowi kręgowców na: kręglouste, ryby, płazy, gady, ptaki i ssaki. Owszem, kręgowce są jeszcze dopiero podtypem strunowców, te są z kolei wtórnogębowcami, te — wielokomórkowcami itd. Nikła to jednak pociecha, jeżeli zważymy, że już na etapie wydzielania ssaków zatarta została różnica między nietoperzem, psem i wielorybem. Celnie więc zauważa Z. Benedyktowicz, że w konstruowanych przez strukturalistów modelach znika wszelka odmiennność „buddyzmu, chrześcijaństwa i islamu”¹³². Rozbudowując jego zarzuty możemy jeszcze dodać, że modele owe odrywają się niekiedy od konkretnych zbiorów znaków tak dalece, iż chcąc je empirycznie zweryfikować przypomina się mimowolnie wymiana zdań z „Przygód Alicji w Krainie Czarów”: „Kat wyraził pogląd, że nie można uciąć głowy, jeśli brak ciała, od którego można by ją odrąbać, że nigdy dotąd nie kazano mu robić niczego podobnego i nie ma zamiaru rozpocząć tego w tym wieku, w jakim się znajduje. — Król zaś wyraził pogląd, że wszystko co posiada głowę, może być jej pozbawione i nie należy mówić bzdur”¹³³. Tak, ma rację Z. Benedyktowicz.

Chociaż to truizm, nie da się jednak zaprzeczyć, że są ssakami i wieloryb i pies i nietoperz i autor niniejszych uwag i red. Aleksander Jackowski nawet. Co więcej — jest to zbieżność istotna i ważna. Można więc złościć się, kiedy Jerzy S. Wasilewski sprowadza do wspólnego mianownika „odzwierciedlenia stanu przejścia”¹³⁴: tańce w korowodzie, kręcenie ciasta „za słońcem”, weselne obchodzenie jurty w Mongolii, fikanie koziołków przez szamana etc.¹³⁵. Trzeba by mu jednak było UDOWODNIĆ, że się myli (byłoby to zresztą zbędną stratą czasu — ma rację!). Tymczasem reakcja po-
 ważnej części polskich etnografów na osiągnięcia tak-

sonomii strukturalnej przypomina reakcję owej pani, która zobaczywszy szczura zawołała ze wstrętem: „I ja mam być — jak on — również ssakiem?! — To wstrętne! Nigdy!”. Obrzydzenie zastępuje polemikę, milczenie pojawia się w miejsce dyskusji, czeplenie się przyczynków zamiast frontalnego naukowego starcia. Tym razem jednak wylewane z kąpielą dziecko mocno uczepliło się brzegów balii.

Klasyfikacje można przecież nie tylko uogólniać ale i uszczegóławiać. Rzędem ssaków są na przykład gryzoni, rodziną gryzoni — myszowate, wśród nich myszy domowe, dalej poszczególne ich populacje. Na tym zaś poziomie porównywanie w czasie całych systemów (tu: kolejnych populacji) jest już możliwe bez nadmiernych, zacierających różnicowania, uogólnień; przy czym od porównania taksonów podrzędnych można stopniowo przechodzić do nadrzędnych. Tak, tu tkwi klucz do diachronii — ta mysz może i powinna urodzić górę. Strukturalizm nigdy bowiem nie wyparł się historii¹³⁶ — odwrotnie: w miarę uszczegóławiania i rozbudowywania swoich klasyfikacji oraz właśnie dzięki nim, zbliża się wielkimi krokami do możliwości płodnego penetrowania jej obszarów. „Strukturalizm stanowi stadium taksonomiczne w rozwoju nauki” — zapewne. Dotyczy to jednak tylko strukturalizmu ograniczonego do badań synchronicznych. Strukturalizm historyczny wejść już jednak może śmiało w stadium następne. Strukturalizm historyczny lub historia strukturalna.

„Ma rację Z. Benedyktowicz” — jak widać w stwierdzeniu tym nie było ironii. Rzeczywiście, systematyka strukturalna nie może być i NIE JEST celem samym w sobie. Różnica między buddyzmem, chrześcijaństwem i islamem, ich kształt i historyczny rozwój, są równie fascynujące, jak ich podobieństwo — dla strukturalistów w równym, co dla fenomenologów, stopniu. Drogi tylko różne, lecz cel jednaki.

Czy magia jest zjawiskiem indywidualnym, czy społecznym? jak jest zorganizowana? co znaczy? jakie funkcje pełni? czym się wyróżnia? — Za wyjątkiem pierwszego z tych pytań (wyzwolony od psychologii strukturalizm nie interesuje się zjawiskami mowy jednostkowej) wszystkie pozostałe muszą być i są dla strukturalistów istotne. O ile tylko magia istnieje! Jeśli jednak i ona okaże się złudą, jak totemizm, pytania te i wtedy pozostaną aktualne. Dotyczą wszakże wszelkich klas zjawisk z zakresu kultury duchowej, bez względu na to, w jakie ramy chciano by je włożyć. Zjawisk, które warto badać choćby dlatego, że ofiarowują nam — zadumę nad „naturą świata, przez który wszyscy wędrujemy, jak przez morze, ku niewiadomym brzegom. I malarz bizonów z altamirskich jaskiń .. i ja...”

P.S. Chciałbym serdecznie podziękować za pomoc przy formułowaniu niektórych tez niniejszego artykułu S. Cichowiczowi i G. Klosce.

PRZYPISY

¹ Antologia nowoczesnej poezji rosyjskiej 1880—1967, Ossolineum 1971, s. 383.

² W bardzo skądiną dobrym tłumaczeniu polskim tytuł ten zmieniony został — z niezrozumiałych powodów — na „Totemizm”.

³ C. Lévi-Strauss, *Totemizm*, Warszawa 1968, s. 7.

⁴ A. Kępiński, *Psychopatologia nerwic*, Warszawa 1972, s. 35.

⁵ B. Schulz, *Pisma*, Kraków 1973, s. 334.

⁶ Porównaj: A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, Warszawa 1976, s. 17.

⁷ C. Lévi-Strauss, op. cit., s. 9, 26 et passim.

⁸ Pierwsze wydanie *Le totémisme aujourd'hui*, Paryż 1962.

⁹ P. Sztompka, *Metoda funkcjonalna w socjologii i antropologii społecznej*, Wrocław 1971, s. 5.

¹⁰ G. Cocchiara, *Dzieje folklorystyki w Europie*, Warszawa 1971, s. 408.

¹¹ J. Poirier, *Histoire de la pensée ethnologique* [w:] *Ethnologie générale*, Paris 1968, s. 38.

¹² A. Waligórski, *Antropologiczna koncepcja człowieka*, Warszawa 1973, s. 133.

¹³ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1970, s. 17.

¹⁴ Nie należy wszakże zapominać o innych, bynajmniej nie marginalnych, intelektualnych nurtach epoki, których reprezentantami byli choćby S. Kierkegaard, J. H. Newman, czy neokantyści z F. A. Langen, M. Cohenem, P. Natorpem. W. Winelbandem, a także Ch. Renouvierem na czele.

¹⁵ M. Nowaczyk, *Filozofia a historia religii we Włoszech 1873—1973*, Warszawa 1974, s. 51.

¹⁶ np. K. M. Bergbohm, J. Austin...

¹⁷ W Polsce: A. Świętochowski, szkoła warszawska.

¹⁸ T. Mann, *Czarodziejska góra*, Warszawa 1956, t. I, s. 149—150.

¹⁹ B. Prus, *Lalka*, Warszawa 1977, t. II, s. 177 (fragment z relacji Wirskiego o bitwie pod Magentą).

²⁰ Powstała w 1862 r.

²¹ Powstała w 1875 r.

²² Powstała w 1895 r.

²³ Pierwsze laboratorium chemiczne — J. Liebiga w Giessen — powstało ok. roku 1840, pierwsze laboratorium fizyczne (Cavendish Laboratory w Cambridge) otwarte zostało w 1874.

²⁴ Na kanwie: F. Braudel, *Morze Śródziemne i świat śródziemnomorski w epoce Filipa II*, t. I, Gdańsk 1976, s. 279.

²⁵ W sposób może najplastyczniejszy wyraża tę myśl L. H. Morgan, który za warunek wejścia społeczności w „wyższe stadium cywilizacji” uważa: wynalezienie maszyny parowej, wykorzystanie elektryczności i ... pojawienie się pojęcia „ewolucja”.

²⁶ Pojęcia „psychika” używamy tu w rozumieniu morganowskim — obejmującym również mechanizmy myślenia, „instynkt moralny” itp.

²⁷ F. Ratzel, *Voelkerkunde*, Leipzig 1885—1890; L. Frobenius, *Ursprung der Afrikanischen Kulturen*, Berlin 1898; F. Ratzel, *Anthropogeographie*, Stuttgart 1899; B. Ankermann, *Die afrikanischen Musikinstrumenten*, Berlin 1902.

²⁸ Chodzi tu zarówno o krąg uczniów F. Ratzela, G. Montandona, czy W. Pesslera, jak też i tzw. wiedeńską szkołę kulturowo-historyczną R. P. Koppersa, R. P. Schebesty i W. Schmidta, czy „hiperdyfuzjonistów” — G. Elliot-Smitha i W. J. Perry.

²⁹ Ostatni rozdział — epilog *Czarodziejskiej góry* Tomasza Manna nosi tytuł: „Grom”.

³⁰ D. J. de Solla Price, *Węzłowe problemy historii nauki*, Warszawa 1965, s. 50.

³¹ Praca G. Wundta, *Voelkerpsychologie*, Leipzig 1910, spotkała się później z bardzo ostrą oceną. Porównaj: G. Jahoda, *Psychologia przesądu*, Warszawa 1971, s. 61.

³² Wyniki tych badań w: F. C. Bartlett, *Psychology and Primitive Culture*, Cambridge 1923.

³³ E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris 1894; *La prohibition de l'inceste et ses origines*, „Ann. Sociol.”, 1897, t. I; *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912.

³⁴ F. Boas, *The central Eskimo*, Chicago 1888; *The ethnological significance of esoteric doctrines*, „Science”, 1902, t. I.

³⁵ Liberalnej, atomistycznej koncepcji społeczeństwa (i roli w nim jednostki) bronił F. Graebner jeszcze w latach trzydziestych XX w.: „Etnologia winna docenić osobowość, jednostkę, wolną wolę, a więc te elementy, które często giną w masie, chociaż w rzeczywistości działają w jej obrębie wybijające się jednostki, w postaci — ze względu na treść — już to geniuszów i wybitnych talentów, już to przywódców (ze względu na formę). Metoda musi być (...) pomyślana i ułożona pod kątem pojmowania i doceniania jednostki.” cyt. za: G. Cocchiara, op. cit., s. 503.

³⁶ L. Lévi-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910; *La mentalité primitive*, Paris 1922; *L'âme primitive*, Paris 1927; *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris 1931; *La mythologie primitive*, Paris 1935.

³⁷ W. H. E. Rivers, *Kinship and social organization*, London 1914; *Conflict and dream*, Cambridge 1923; *Social organization*, London 1924.

³⁸ A. R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, Cambridge 1922; *The social organization of Australian tribes*, Melbourne 1932, London 1932.

³⁹ R. Otto, *Świętość*, Warszawa 1968 (wydanie pierwsze 1912).

⁴⁰ F. de Saussure, *Cours de la linguistique générale*, Paris 1916.

⁴¹ Chodzi tu o prace Riversa z lat 1920—1926. Na starość bowiem, co J. Poirier określa nie bez wdzięku, jako „godny pożałowania eksces” (op. cit., s. 44), stał się Rivers niespodziewanie zwolennikiem hiperdyfuzjonizmu Elliot-Smitha.

⁴² Porównaj: J. Poirier, op. cit., s. 43.

⁴³ Pierwsza piątka wymienionych to przedstawiciele tzw. „szkoły kultury i osobowości”, której zasługą jest m. in. udowodnienie, iż odkrycia Freuda nie mają wartości uniwersalnej, a więc ostateczne obalenie założenia nr. 2 etnologii pozytywistycznej.

⁴⁴ Malinowski określał stanowisko Radcliffe-Browna mianem „strukturalizmu”, J. P. Lebeuf — „funkcjonalizmu”. Obie te nazwy zacierają jednak różnice orientacji Radcliffe-Browna w stosunku do a: strukturalizmu C. Lévi-Straussa, b: funkcjonalizmu B. Malinowskiego. Chociaż więc wydaje się Radcliffe-Brown bardzo bliski doktrynie Malinowskiego, za najszczęśliwsze określenie reprezentowanego przezeń nurtu uznać wypada termin ukuty przez Z. Sokolewicz: „funkcjonalizm-strukturalizm”.

⁴⁵ Za współautora tego kierunku uważany jest powszechnie również B. Malinowski.

⁴⁶ Porównaj: Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1977, s. 238.

⁴⁷ Podług podziału K. Moszyńskiego na kulturę materialną, społeczną i duchową.

⁴⁸ Ten zakres niniejszego artykułu wyjaśnia pominięcie w nim doktryny B. Malinowskiego, który odnośnie „kultury duchowej” nie wypowiada prawie istotniejszych sądów, wychodzących poza założenia etnologii XIX w.

⁴⁹ E. B. Tylor, *Antropologia*, Warszawa 1889, s. 320.

⁵⁰ tamże.

⁵¹ M. Eliade, *Symbolika środka*, „Znak” 1961, nr 10 (88), s. 1382.

⁵² Nie zawsze niestety, czego wymownym świadectwem mogą być rozliczne interpretacje wierzeń ludowych we współczesnych pracach B. Baranowskiego.

⁵³ Tylor, op. cit., s. 412—413; tenże, *Cywilizacja pierwotna*, Warszawa 1896, t. I, s. 122.

⁵⁴ P. H. Benson, *Religion in contemporary Culture*, New York 1960, s. 537.

⁵⁵ Cytat z J. Frazera za: Jahoda, op. cit., s. 59.

⁵⁶ na podstawie teorii animizmu E. B. Tylora.

⁵⁷ na podstawie teorii religii M. Muellera.

⁵⁸ Saintyves, to pseudonim E. Nourry — właściciela Librairie Critique w Paryżu — jednego z najważniejszych ośrodków modernizmu katolickiego. Pseudonim jest wykładnią ideowego programu Nourry. Odwołuje się bowiem do postaci św. Iwo z Tréguier, prawnika bretońskiego z XIII w. wslawionego jako obrońca chłopów.

⁵⁹ Cyt. za Cocchiara, op. cit., s. 541.

⁶⁰ Porównaj założenia 2. i 4. etnologii pozytywistycznej.

⁶¹ Cyt. za Cocchiara, op. cit., s. 532.

⁶² Porównaj założenia 1. i 3. etnologii pozytywistycznej.

⁶³ Streszczenie koncepcji magii Frazera za: Jahoda, op. cit., s. 59.

⁶⁴ T. Mann, *Wybraniec*, Warszawa 1974, s. 321—324.

⁶⁵ Porównaj F. A. Yates, *Sztuka pamięci*, Warszawa 1977, rozdział I.

⁶⁶ L. Lévi-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1951, s. 37.

⁶⁷ L. Lévi-Bruhl i M. Mauss byli słynni ze swego lekceważenia badań terenowych.

⁶⁸ W ostatnich swoich pracach Lévi-Bruhl sam odszedł od teorii „myśli prelogicznej”. Porównaj: P. Mercier, *L'anthropologie sociale et culturelle*, [w:] *Éthnologie Générale*, s. 903.

⁶⁹ Op. cit., s. 974; porównaj też: M. Leenhardt, *Gens de La Grande Terre*, Paris 1937.

⁷⁰ Cocchiara, op. cit. s. 495.

⁷¹ Na temat związków między myślą Durkheima i Radcliffe-Browna porównaj między innymi: Poirier, op. cit., s. 70; Mercier, op. cit., s. 978.

- ⁷² Zdybicka, op. cit., s. 232.
- ⁷³ Porównaj: R. Bastide, *Psychologie et ethnologie*, [w:] *Éthnologie Générale*, s. 1638.
- ⁷⁴ Przesądza to już sama (inna niż u Malinowskiego) definicja „funkcji” Radcliffe-Browna: „Jest to rola jaką odgrywa każdy element w życiu społeczeństwa jako całości; a przez to wkład, jaki wnosi w dzieło zachowania ciągłości struktury.”
- ⁷⁵ „Odbiciami” w sensie daleko płytszym, niż w lewinowskiej teorii odbicia; chodzi tu raczej o relacje z jednej strony „geologiczne” (porównaj: R. Barthes, *Mit i znak*, Warszawa 1970, s. 268), gdzie znaczone jest niejako „pod” znaczącym, z drugiej: analogiczne — forma przypomina mniej lub bardziej (ale zawsze trochę) treść.
- ⁷⁶ Przykładem: A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, London 1952, gdzie w analizie obrzędów pogrzebowych wykazać stara się autor ich funkcję — przywrócenie równowagi społecznej, zakłóconej utratą jednostki.
- ⁷⁷ Streszczenie tezy E. E. Evans-Pritcharda wg. Jahoda, op. cit., s. 144.
- ⁷⁸ Porównaj: Zdybicka, op. cit., s. 230—231.
- ⁷⁹ Mercier, op. cit., s. 984.
- ⁸⁰ Lévi-Strauss, op. cit., s. 84.
- ⁸¹ Porównaj: J. Iwanicki, *Pojęcie Boga według Durkheima*, „Ateneum Kapłańskie” 1935, t. 36, s. 487.
- ⁸² Zdybicka, op. cit., s. 212.
- ⁸³ Jahoda, op. cit., s. 37.
- ⁸⁴ Z. Freud, *Człowiek, religia, kultura*, Warszawa 1967, s. 173.
- ⁸⁵ Jahoda, op. cit., s. 98.
- ⁸⁶ Bastide, op. cit., s. 1638.
- ⁸⁷ Porównaj: R. Otto, *Świętość*, Warszawa 1968, s. 66, 155—157 et passim.
- ⁸⁸ Zdybicka, op. cit., s. 240.
- ⁸⁹ Genesis 29, 20—25.
- ⁹⁰ Jahoda, op. cit., s. 213.
- ⁹¹ Nie dla wszystkich niestety, czego przykładem curiosalna praca M. Czerwińskiego, *Magia, mit i fikcja*, Warszawa 1973.
- ⁹² J. J. Szczepański, *Rafa*, Warszawa 1974, s. 79.
- ⁹³ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, Warszawa 1967, t. II, cz. I, s. 268.
- ⁹⁴ op. cit., s. 267.
- ⁹⁵ op. cit., s. 322.
- ⁹⁶ op. cit., s. 269.
- ⁹⁷ op. cit., s. 270.
- ⁹⁸ op. cit., s. 341.
- ⁹⁹ op. cit., s. 610.
- ¹⁰⁰ op. cit., s. 609.
- ¹⁰¹ op. cit., s. 617.
- ¹⁰² op. cit., s. 621.
- ¹⁰³ op. cit., s. 639.
- ¹⁰⁴ op. cit., s. 339.
- ¹⁰⁵ op. cit., s. 293.
- ¹⁰⁶ W. I. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, Warszawa 1976, t. I, s. 206—228.
- ¹⁰⁷ op. cit., s. 206—207.
- ¹⁰⁸ op. cit., s. 208, 210—211.
- ¹⁰⁹ op. cit., s. 208.
- ¹¹⁰ op. cit., s. 219.
- ¹¹¹ op. cit., s. 175, 216—217.
- ¹¹² Dante, Sonet XXVI, w. 1.
- ¹¹³ St. Testament, ks. Kohelet, 1, 8.
- ¹¹⁴ W. Broniewski, *Warum*, w. 1—2, w zbiorze: *Drzewo rozpaczające*.
- ¹¹⁵ J. Korczak, *Modlitwa niemocy*, [w:] *Sam na sam z Bogiem*, Warszawa 1922, s. 21.
- ¹¹⁶ W. Chlebniów, *Włamanie do wszechświata*, Kraków 1972, s. 101—107 (tłumaczyła A. Kamieńska).
- ¹¹⁷ Porównaj: C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, Warszawa 1969, s. 203—240.
- ¹¹⁸ Barthes, op. cit., s. 279.
- ¹¹⁹ A. Mickiewicz, *Reduta Ordona*, w. 39—40.
- ¹²⁰ W ikonografii chrześcijańskiej. Porównaj: E. Urech, *Dictionnaire des symboles chrétiens*, Neuchâtel 1972, s. 112.
- ¹²¹ F. Karpiński, *Bóg się rodzi*, strofa IX, w. 1.
- ¹²² Na przykład: Piotr Skarga na obrazie Matejki, czy św. Jan Kapistran ze Staatsgalerie w Bambergu (XVI w.).
- ¹²³ W ikonografii chrześcijańskiej. Porównaj: L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, Paris 1956, t. II, cz. 1, s. 67.
- ¹²⁴ J. Słowacki, *Ksiądz Marek*, w. 202.
- ¹²⁵ tenże, *Kordian*, [w:] *Dzieła*, Wrocław 1949, t. V, s. 271.
- ¹²⁶ Na przykład wizerunki Otogara w rękopisie *De laudibus Sanctae Crucis* z początków IX w. (Wiedeń, Nationalbibliothek, Cod. 652, f. 1).
- ¹²⁷ A. Mickiewicz, *Dziady* cz. III, akt I, scena I, w. 235, 242, 245—246.
- ¹²⁸ J. S. Bystron, *Okręcanie się obrzędowe*, „Lud” 1922, t. XXI, s. 20—23.
- ¹²⁹ Chodzi oczywiście o podobieństwo zewnętrzne, formalne.
- ¹³⁰ Porównaj: A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, Paris 1966, s. 10—13, 30—41, 50—54 et passim.
- ¹³¹ Porównaj: WEP PWN, t. XI, Warszawa 1969, s. 174, kol. 2.
- ¹³² Porównaj: J. Piaget, *Strukturalizm*, Warszawa 1972, s. 108—129.
- ¹³³ Porównaj: Greimas, op. cit., s. 108—109.
- ¹³⁴ Na przykład: E. Leach, *Lévi-Strauss*, Warszawa 1973, s. 37, 39, 54—60 et passim.
- ¹³⁵ Porównaj: M. Ivic, *Kierunki w lingwistyce*, Wrocław 1966, s. 105, 120.
- ¹³⁶ op. cit., s. 119; por. też: s. 117—118.
- ¹³⁷ op. cit., s. 105; por. też: s. 122, 134.
- ¹³⁸ J. Keller, *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne w chrześcijaństwie*, [w:] *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne*, Warszawa 1974, s. 420.
- ¹³⁹ Ivic, op. cit., s. 135.
- ¹⁴⁰ Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, s. 368.
- ¹⁴¹ Porównaj na przykład R. Tomicki, *Słowiański mit kosmiczny*, „Etnografia polska” 1976, t. XX, z. 1, s. 47—97.
- ¹⁴² Z. Benedyktowicz, *O niektórych zastosowaniach metody fenomenologicznej w studiach nad religią, kulturą i symbolem*, w druku (s. 26 maszynopisu).
- ¹⁴³ L. Carroll, *Przygody Alicji w Krainie Czarów*, Warszawa 1972, s. 93.
- ¹⁴⁴ Porównaj: L. Stomma, *Mit Alkmeny*, [w:] „Etnografia polska” 1976, t. XX, z. 1, s. 99—110.
- ¹⁴⁵ J. S. Wasilewski, *Symbolika ruchu obrotowego i symbolicznej inwersji*, [w:] „Etnografia polska” 1978, t. XXII, z. 1, s. 81—107.
- ¹⁴⁶ Barthes, op. cit., s. 281; Lévi-Strauss, *Antropologia...*, s. 79—80; Piaget, op. cit., s. 174.