

Folklor: praktyki wytwarzania i nośniki wspólnoty

Joseph Grim Feinberg

Akademie věd České republiky

Filosofický ústav

Kto się boi wielkiego, złego folku?¹

Who's afraid of the big, bad folk?

Abstract: There is some basis to the perennial fear that folklore draws every day nearer to extinction. But this is true not so much because the traditional sources of folklore are disappearing; it is so rather because the very idea of folklore has fallen on hard times. Folklore is less popular in the public sphere than it once was, but it is also less popular among scholars, who have been gradually abandoning folklore studies for other fields or have been renaming and redefining folklore studies, with the result that the discipline is decreasingly identifiable as the study of something called "folklore". This essay takes such criticism of folklore as its point of departure, offering its own proposal for critically reexamining and reconceptualizing – but not abandoning – the idea of folklore. The author argues that a serious engagement with the idea of "the folk" may serve as a point of departure for understanding the

¹ [Artykuł pierwotnie ukazał się w języku angielskim: J.G. FEINBERG: *Who's Afraid of The Big, Bad Folk?* „Slovenský národopis”, 2013, nr 5 (61), s. 548–560. Autor w artykule posłużył się terminem „folk” w jego oryginalnym, angielskim znaczeniu, którego najlepszym polskim odpowiednikiem jest „lud”, choć ich zakresy znaczeniowe nie do końca się pokrywają. Samo słowo „folk” w języku polskim jest stosowane potocznie na określenie muzyki folkowej, co może wprowadzić mały pojęciowy chaos. Proponuję jednak pozostawić w przekładzie słowo „folk”. Autor wyraźnie oparł językową stronę pracy na słowie „folk” i chcąc odzwierciedlić sposób konstruowania wypowiedzi przez autora i jej sens, musiałbym wszędzie przełożyć także „folklor” i zastąpić go na przykład na „wiedzę ludu” bądź stworzyć jakichś neologizm w rodzaju „ludowiedzy”, co jednak nie ma sensu w obliczu wyraźnego zakorzenienia w folklorystyce samego tekstu i wpisania go w Polski kontekst dyskusji nad folklorem. Kiedy zatem w artykule pojawia się określenie „folk”, należy je rozumieć nie jako muzykę folklorystyczną, ale „lud”. Tłumaczenie „lore” jako wiedza pokrywa się z polskim zakresem, ale także w tekście występuje, zaznaczam je, dodając do wiedzy „lore” w nawiasie. Wiedza jako wiedza i wiedza jako „lore” nie jest tym samym. Co do określeń „folk” i „folklore” stosuję taki zapis: jeżeli autor odnosi się do „folk” w znaczeniu „ludu”, podaję to w nawiasie. Jeżeli do „folklore” w takim samym znaczeniu jak oryginalne, zostawiam bez zaznaczenia].

symbolic ambiguity as well as the social significance and political power of what scholars call (or used to call) folklore. Scholars should neither uncritically accept the ideology of the folk, nor hastily banish the idea to the safe realm of the *emic* as if it had no bearing on the way we as scholars think. If the study of folklore has relevance in today's world, it is above all because of the unusual notion that some kinds of expression are conditioned by some kind of social entity that can be called a folk, which continues to provide the most productive basis for a scholarly discipline studying folklore.

Key words: tradition, folklore, folklore studies, reconceptualization, authenticity, the politics of folklore

Słowa kluczowe: tradycja, folklor, badania nad folklorem, rekonceptualizacja, autentyczność, polityka folkloru

Koniec folkloru?

Wydaje się prawdą powiedzenie, że folklor każdego dnia zbliża się do swojego wyczerpania. Czy jest to jednak spowodowane zniknięciem tradycyjnych źródeł folkloru czy tym, że sama idea folkloru utraciła związek z przedmiotem, do którego się odnosiła? Gdyby chodziło tylko o przedmiot, który trzeba uratować lub ożywić, zadanie folklorystów byłoby względnie proste. Wiemy przecież, jak zbierać i promować stary folklor, zanim zniknie, i jak go odtwarzać, kiedy jeszcze jest dostępny. Jeżeli jednak chodzi o samą ideę folkloru, folklorysty mierzą się z pytaniem o to, czy jest w ogóle jakiś sens się nią zajmować. Być może stara „wiedza” [*lore*] świata mogłaby zostać nieodkryta i nieożywiona i lepiej by nam było bez niej. Albo przynajmniej można by ją jakoś inaczej nazwać niż „folklor”. Jeżeli folklor **jest** wart czegokolwiek, jak możemy osądzić tę wartość, kiedy co do jego znaczenia panuje zaledwie niewielka zgoda? Czy ciągle mamy jakąś definicję folkloru wartą stosowania? Czy nadal możemy mówić o jakimś *lore*, które łączy się czymś, co można nazwać „folk”, a co zasługuje na uwagę badaczy nazywających się folklorystami i na publiczne prezentowanie tego w praktykach zwanych folkloryzmem?

Jeżeli podejmiemy do folkloru jako do zestawu rynkowo obiecujących gatunków muzyki, tańca i innych sztuk, możemy dostrzec, że ich udział w rynku znacząco upada. Folklor stracił swoje rynkowe znaczenie na rzecz nie tylko dobrze rozwiniętego popu czy rocka, ale także parweniuszy „etno” i „world music”, którzy przyswoili wiele z niegdysiejszego folkloru, opakowując go jednak w zupełnie niefolkowe formy. Poza sferą rynku i sprzedaży sytuację możemy określić jako nieco bardziej korzystną, ze względu na istnienie amatorskich społeczności i grup folklorystycznych, ciągle liczące setki, tysiące, a nawet miliony członków na całym świecie. Tym stowarzyszeniom brakuje jednak pozycji społecznej,

jaką kiedyś się cieszyły, i są one coraz częściej postrzegane, przynajmniej przez ludzi z nimi nie związanych, jako jeden z wielu sposobów spędzania wolnego czasu, bez specjalnych roszczeń do powszechnego zainteresowania. Możemy tutaj wskazać także konwencję UNESCO, która kilka lat temu zaczęła chronić „niematerialne dziedzictwo kulturowe”, ale nie pod nazwą „folklor”. Rozwój tej ochrony jest wart prześledzenia. W 1989 roku UNESCO wydała dokument Rekomendacja o ochronie sztuki ludowej i **folkloru**² (podkreślenie autora). Jednak już w 2001 roku w Powszechnej Deklaracji o Różnorodności Kulturowej słowo „folklor” pominięto, a w Konwencji w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, podjętej w 2003 roku, słowo „folklor” pojawia się tylko raz i to w odniesieniu do wspomnianej rekomendacji z 1989 roku. Słowo „folk” [lud] nie pojawia się ani razu.

Sytuacja wydaje się inna na akademickim polu badań folklorystycznych [*folklore studies*] – można by oczekiwać, że folklorysty będą bronić rdzenia swojej dyscypliny. W Niemczech proces samokrytyki rozpoczął się w latach sześćdziesiątych XX wieku, kiedy generacja młodych badaczy starała się odnowić swoją dyscyplinę po jej uwikłaniu w reżim nazistowski³. W Stanach Zjednoczonych podobna dyskusja nad folklorem odbywała się kilka dekad później, a stała się bardziej stanowcza, kiedy w 1996 roku rozmowy na jednym z paneli konferencyjnych doprowadziły do powstania specjalnego numeru „Journal of American Folklore”⁴. Podczas konferencji spierano się, czy nazwa i pojęcie „folklor” w ogóle powinny być zachowane. Choć niektórzy dyskutanci postulowali pozostawienie tego terminu⁵, pozostali argumentowali, że ze względu na jego semiotyczną nieprecyzyjność, zwodniczy prymitywizm i polityczne uwikłanie często z nim łączone folklorystyka jako dyscyplina wręcz spóźnia się ze zmianą swojej nazwy⁶. W tym czasie w Europie wiele instytucji, niegdyś formalnie poświęconych studiom nad „folklem” i jego odmianami, już wykonało ten krok. Wydziały

² [Oryginalny tytuł dokumentu: Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore].

³ R. BENDIX: *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*. Madison 1997, s. 160–167.

⁴ *Folklore. What's in a Name?* Red. I. HARLOW. Wyd. spec. „Journal of American Folklore” 1998, nr 111 (441), s. 231–234.

⁵ Por. D. BEN-AMOS: *The Name Is the Thing*. „Journal of American Folklore” 1998, nr 111 (441); E. ORING: *Anti Anti-Folklore*. „Journal of American Folklore” 1998, nr 111 (441).

⁶ Por. R. BENDIX: *Of Names, Professional Identities, and Disciplinary Futures*. „Journal of American Folklore” 1998, nr 111 (441); B. KIRSHENBLATT-GIBLETT. *Folklore's Crisis*. „Journal of American Folklore” 1998, nr 111 (441); oczywiście badacze ci „przeszli na szczytach” [*came on heels*] nad całym zbiorem publikacji, w których wyszczególniono, dlaczego folklorystyka, jako dyscyplina, jest historycznie uwikłana. Zob. Ch. KAMENETSKY: *Folklore as a Political Tool in Nazi Germany*. „Journal of American Folklore” 1972, nr 85, s. 221–235; M. HERTZFELD: *Ours Once More. Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*. Austin 1982; R.D. ABRAHAMS: *Phantoms of Romantic Nationalism in Folkloristics*. „Journal of American Folklore” 1993, nr 106 (419); J.R. DOW, H. LIXFELD: *The Nazification of an Academic Discipline. Folklore in Third Reich*. Bloomington 1993.

i instytucje wcześniej zajmujące się takimi obszarami jak *Volkskunde* (Niemcy), *Folkliv* (Szwecja) lub *národopis* (Czechy i Słowacja) zmieniły się w ośrodki badań „etnologicznych”, „etnograficznych” i „antropologicznych”. Nawet wśród badaczy związanych z instytucjami nominalnie zajmującymi się folklorem coraz trudniej było usłyszeć o czymś takim jak folklor w ich zawodowej pracy. Do coraz powszechniejszego obiegu zaczęły wchodzić określenia alternatywne, które jawiły się jako naukowo precyzyjniejsze, jak „artystyczna komunikacja w małych grupach”⁷, „tradycje oralne”⁸ czy bardziej ogólne i mniej dyskusyjne: „sztuka werbalna”⁹, „kultura wernakularna”¹⁰, „etnokułturowa tradycja”¹¹, „zwykłe [ordinary]”¹² lub „codzienne” życie¹³, a dodatkowo pojawił się ten neologizm UNESCO – „niematerialne dziedzictwo kulturowe”.

Czas, w jakim zaszła ta zmiana, jest znaczący. Nie była to tylko reakcja na nazistowskie „użycie” folkloru, zmiana ta pojawiła się razem z ogólniejszymi politycznymi przeobrażeniami, które opierały się na idei ludu [*the people*]. Rekomendacja o ochronie sztuki ludowej i folkloru UNESCO została opublikowana w Paryżu 15 listopada 1989 roku. Dwa dni później rozpoczęła się rewolucja wymierzona w rządy Partii Komunistycznej w Czechosłowacji i do czasu ukazania się Powszechnej deklaracji o różnorodności kulturowej w 2001 roku, już bez słowa „folklor”, świat utracił większość ze swoich byłych „ludowych demokracji”, które nie tylko chętnie patronowały folklorowi, ale także broniły samej idei folku. Upadek partii komunistycznych został okrzyknięty ogólnym końcem lewicowo-populistycznej polityki, a studia nad folklorem dopasowały się do dyskursu nowego ustroju. Jeżeli UNESCO w dokumencie z 1989 roku stwierdzała, że „folklor jest częścią powszechnego dziedzictwa ludzkości i ma ogromne znaczenie w zbliżaniu do siebie ludzi i grup społecznych”, to już w 2001 wzywała, by „budować współpracę partnerską między sektorem publicznym, sektorem prywatnym i społeczeństwem obywatelskim”. Słów „folk” i lud [*the people*] w drugim z dokumentów nie odnajdziemy, zostały zastąpione określeniami „społeczeństwo obywatelskie”, „sektor prywatny”, z których każde pojawia się pięć razy. Regina Bendix w swoim apelu o porzucenie pojęcia folkloru stanowczo opowiedziała się za rynkowo zorientowaną terminologią, która – jak wierzyła – jest folklorystom

⁷ D. BEN-AMOS: *Toward a Definition of Folklore in Context*. W: *Toward New Perspectives in Folklore*. Red. A. PARADES, R. BAUMAN. Austin 1972.

⁸ Zob. czasopismo „Oral Tradition”.

⁹ R. BAUMAN: *Verbal Art as Performance*. Rowley 1978.

¹⁰ M. LANTIS: *Vernacular Culture*. „American Anthropologist” 1960, nr 62 (2).

¹¹ *Etnokulturalní tradice v současné společnosti*. Red. M. TONCROVÁ. Brno 2007; *Od folkloru k folklorismu. Slovník folklorního hnutí na Moravě a ve Slezsku*. Red. M. TPAVLICOVÁ, L. UHLÍKOVÁ. Strážnice 1997.

¹² K. STEWART: *Ordinary Affects*. Durham 2007.

¹³ R.D. ABRAHAMS: *Everyday Life. A Poetics of Vernacular Practices*. Philadelphia 2005.

niezbędna (lub ludziom poprzednio znanym jako folklorysty), jeżeli chcą przetrwać na coraz wyraźniej dominującym „rynku idei”¹⁴.

Dostrzegalny upadek folkloru w dzisiejszym świecie jest wyraźnie powiązany ze zmieniającymi się warunkami społecznymi. Istotne zmiany nie pojawiły się jednak w wyniku obiektywnych warunków mogących mieć wpływ na zjawisko zwane folklorem (takich jak zmiana relatywnego wpływu komunikacji pisanej i elektronicznej kosztem ustnej, wartość, jaką wiąże się z ciągłą innowacyjnością w opozycji do przestarzałych tradycji, czy znaczenie indywidualizmu przeciwstawianego społeczności i wspólnocie). Upadek folkloru wiąże się raczej ze zmianą subiektywnego podejścia ludzi, którzy mogą chcieć lub nie chcieć utrzymać folklor przy życiu. Przekształcenia pola społecznego łączą się z przekształceniami społecznego dyskursu, w którym rola folku w estetycznej ekspresji jest tak mała, jak rola ludu w polityce. W polityce głównego nurtu mamy do czynienia ze zgodnym uznaniem polityki opartej na ludzie za diaboliczną. Choć termin „demokracja” jest ciągle używany, to jego zwolennicy włożyli wiele semiotycznego wysiłku, by zdefiniować go, unikając wywoływania znanego pojęcia *demos*. Jak zauważył Jacques Rancière: „Dzisiejsza demokracja porzuciła pozór bycia władzą ludu”¹⁵. W zamian „państwo menadżerskie” legitymizuje się przez „usunięcie ludu” od władzy¹⁶. Demokrację łączy się z przywilejami, indywidualną wolnością i rządami prawa, a jej opozycję z „populizmem” i „demagogią”, które grożą ponownym rozpętaaniem niebezpieczeństwa władzy ludu¹⁷. Nie bez znaczenia jest też to, że w niektórych konserwatywno-liberalnych kręgach nawet sama idea demokracji staje się przestarzała i w związku z tym pojawiają się wezwania, przykładowo, do ograniczenia prawa głosu, co miałyby zagwarantować, że lud nie zrukuje polityki¹⁸. W pewnym sensie ten brak wiary w lud może być także odpryskiem słynnego twierdzenia Francisa Fukuyamy o tym, że 1990 rok przywiódł ludzi do „końca historii”¹⁹. Fukuyama założył, że ludzie będą usatysfakcjonowani nowym stanem rzeczy i przestaną się martwić instytucjonalną transformacją, która skutecznie doprowadziła historię do końca. W rzeczywistości jednak ludzie nadal podnosili niezadowolone głosy, należało więc aktywnie się temu przeciwstawić i nieustannie przypominać im, że koniec historii już nadszedł.

¹⁴ R. BENDIX: *Of Names...*, s. 236–237.

¹⁵ J. RANCIÈRE: *Disagreement*. Przeł. J. ROSE. Minneapolis 1999, s. 96.

¹⁶ *Ibidem*, s. 107.

¹⁷ Podobny argument zob. w: Ch. MOUFFE: *On The Political*. London 2005 [wyd. polskie: Ch. MOUFFE: *Polityczność. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Przeł. J. Erbel. Warszawa 2008]; E. LACLAU: *On Populist Reason*. London 2005 [wyd. polskie: E. LACLAU: *Rozum populistyczny*. Przeł. zespół. Wrocław 2009].

¹⁸ Zob. analizę dyskursu czeskiego antydemokraty Stanislava Komárka: O. SLAČÁLEK: *Přírodopis moci – kultura je evoluční nevhoda*. „Analogon” 2013, nr 69, s. 75–79.

¹⁹ F. FUKUYAMA: *The End of History and the Last Man*. New York 1992 [wyd. polskie: *Koniec historii*. Przeł. T. BIEROŃ, M. WICHROWSKI. Poznań 1996].

W związku z tym wszystkim staje się jasne, że moi koledzy nie potrafili zrozumieć zainteresowania folklorem – zainteresowania, które dotyczyło nie tylko tego, co **niegdyś** określano folklorem, lub tego, co **inni ludzie** (jak moi informatorzy) nazywali folklorem, ale również tego, co **ja sam** określam folklorem. Powiedziano mi, że bardziej zrozumiałe będzie, jeżeli użyję wyrażenia „folk” tylko w charakterze terminu *etic*, dzięki czemu będę mógł nabrać do niego dystansu i włożyć go w usta moim informatorom. Oczywiście jest, że badam także to, co inni ludzie myślą i mówią na temat folkloru i folku. Czy jednak naprawdę tak łatwo jest badaczowi wprowadzić rozróżnienie pomiędzy własnymi terminami i pojęciami badanych? Czy musi on, jak szanowany demonolog, opierać swoją legitymizację na nieustannym podkreślaniu tego, że **nie wierzy** w opowieści, które bada? Czy może folklorysta powinien być bardziej jak „widmolog”²⁰ Jacques’a Derrida i, zawieszając osąd, przynajmniej do czasu, aż skończy badania, pozostawić otwartą możliwość, że widmo, które ściga jego informatorów, **rzeczywiście** może ścigać także jego.

Epika autentyczności (biorąc folklor na poważnie)

Gdybyśmy przestali używać słów, które łączyły się jakoś ze złymi lub nieprecyzyjnymi ideami, ledwo starczałoby nam języka, żeby w ogóle mówić. Każde pojęcie jest społecznie konstruowane, a każdy proces społecznej konstrukcji pozostawia miejsce na nieprecyzyjność i konkurujące z sobą znaczenia. Tym samym jest coś znaczącego w tym, że folklor wzbudza tyle obaw, natomiast pojęcia takie, jak etnologia, sztuka werbalna czy społeczeństwo obywatelskie – już nie, i to właśnie z tego powodu warto przyrzeć się bliżej pojęciu folkloru. Zresztą zwykle jest tak, że najbardziej nieprecyzyjne pojęcia są jednocześnie najbardziej interesujące. Zainteresowanie to bierze się z tego, że są kwestionowane, a są kwestionowane dlatego, że zawierają w sobie coś, co warto podważyć.

Pytanie zatem brzmi: co jest takiego w idei folkloru, czego brakuje w jej, najwyraźniej nieszkodliwych zamiennikach? Problem z pewnością nie dotyczy „wiedzy” [*lore*], która jest rzadko wspomniana nawet w krytyce folkloru. Uwagę komentujących przykuwa bardziej to, że pewne rodzaje „wiedzy” – kultura, pieśni, tańce, poezja, opowieści – mogą być połączone z „folk” [ludem]. Jest to z pewnością coś nadzwyczajnego. W czasach nowoczesności nieomalże wszystkie formy ekspresji są łączone z indywiduum. Nawet w okresie pre- oraz wczesne-

²⁰ J. DERRIDA: *Specters of Marx. The State of The Debt, the Work of Mourning, and the New International*. New York 1994.

go modernizmu idea sztuki, kultury i wiedzy [*lore*] (rozumianej jako wiedza wyspecjalizowana) *a priori* była łączona z wyspecjalizowaną klasą wykonawców i patronujących jej społecznych elit. Być kulturalnym oznaczało poświęcać się temu, co obecnie nazywamy sztuką wysoką, która uchodziła wówczas za jedyną sztukę godną tego imienia. Czasami zauważano, że także zwykli ludzie mają swoje formy ekspresji, którym przyznawano jakąś wartość estetyczną, ale bynajmniej nie uznawano ich za sztukę²¹. Idea folkloru wzniciła swego rodzaju kopernikańską rewolucję w percepcji estetycznej. W końcu Herder obsobaczył artystyczną poezję jako sztuczną *Kunstpoesie*, dzięki czemu stało się możliwe wyobrażenie, że lud, różniący się od elit i wyspecjalizowanych artystów, może mieć swoją własną poezję, kulturę i sztukę.

Ten przełom w dowartościowaniu ludowej ekspresji kulturowej nie byłby tak zapalny, gdyby nie dokonała się jednocześnie zmiana w wartościowaniu politycznej władzy. Wcześniej polityka była rozumiana zasadniczo jako kwestia rządzenia państwem; dotyczyła tego, w jaki sposób państwo może być najlepiej rządzone, a nie tego, jak ludzie tworzą społeczeństwo niezależnie od państwa lub jak zmuszają państwo do tworzenia społeczeństwa tak, jak **sami chcieliby** je skonstruować. Globalna fala rewolucji, która wezbrała w drugiej połowie XVIII wieku, przyniosła inną wizję polityki – ufundowanej na woli ludu i ukierunkowanej na znalezienie możliwie najlepszych sposobów jej ustalania i zapośredniczania.

Folklor, jako pośrednik głosu ludu²², był najlepszym środkiem wyrazu tej woli. Jeżeli więc ruch polityczny (w obrębie rządu lub poza nim) posługiwał się środkami wyrazu organicznie złączonymi z folklorem, mógł twierdzić, że jest wyrazicielem woli ludu. Innymi słowy, folklor pojawił się jako mocne żądanie [*claim*]. Żądanie łączenia polityki z ludem może być także żądaniem objęcia **rządów**, nie żądaniem powierzenia ludowi jakiejś części lokalnej władzy, uczynienia go jednym z wielu potencjalnie rządzących, ale żądaniem ufundowania polityki na woli ludu, wobec której wszystko inne się nie liczy. Folklorysty, którzy uznają ludowość [*folkness*] folkloru, uznają coś więcej niż tylko istnienie pewnego rodzaju „zróżnicowanej” i „dziedziczonej” ekspresji, która istnieje w „małych grupach” i jest oparta na oralności w opozycji do ekspresji pisanej itd. Tacy folklorysty uznają również związek folkloru z siłą ludu, która jest większa niż siła jakiegokolwiek innego lewiatana. Praca folkloru ujmuje przestrzeń pomiędzy ludem *in potentia*, jako teoretyczną podstawą polityki, i władzą ludu jako *potestas*. Pozbawiony niegdyś głosu lud **pojawia się** w folklorze. To pojawienie się ludu może być czymś dobrym lub nie. Rozważnie jest obawiać się władzy ludu,

²¹ Por. N. ELIAS: *The Civilizing Process*. Przeł. E. JEPHCOTT. Oxford 1994 [wyd. polskie: N. ELIAS: *O procesie cywilizacji. analizy socjo- i psychologiczne*. Przeł. T. ZABŁUDOWSKI, K. MARKIEWICZ. Warszawa 2013]; G. BOAS: *Vox Populli. Essay in the History of an Idea*. Baltimore 1969.

²² Na przykład Johann Gottfried Herder zatytułował swoją przełomową kolekcję pieśni folklorystycznych: *The Voice of the People in Song* [„Głos ludu w pieśniach”].

tak jak każdej innej władzy. Jednakże zanim wyrzucimy wiedzę ludu do kosza prehistorii czy fałszywej historii, powinniśmy zrozumieć, jak istotną sprawą była ona dla nowoczesnej świadomości.

Zaznaczyłem już, że współcześnie folklor jest w stanie zaniku. Trzeba jednak pamiętać, że najwspanialszy czas dla folkloru był nie w jakiejś zamierzczłej erze, ale w naszej najbliższej przeszłości. W Czechosłowacji mogliśmy go obserwować w ludowym optymizmie w 1950 roku, w Stanach Zjednoczonych folk przeżywał renesans w 1960 roku. Możemy tu również wspomnieć o dziewiętnastowiecznym romantyzmie, ale dalej już się cofnąć nie zdołamy. Wcześniej wielu ludzi angażowało się w praktyki, które później nazwaliśmy folklorystycznymi, ale oni tego tak nie postrzegali. Folklor **postrzegany jako folklor** jest nowoczesnym wynalazkiem i w tym sensie nie ma swojego złotego wieku – ma tylko srebrny.

Relatywna nowość folkloru często staje się argumentem przeciwko jego prawdziwości i znaczeniu. Jeżeli uzna się folklor jedynie za tradycję wynalezioną²³, to jednocześnie należy przyjąć, że nie jest on niczym innym jak *fakelore*²⁴, pozorem. Czy jednak przeciwna konstatacja nie miałaby także swojego uzasadnienia: folklor jest dla nas istotny właśnie dlatego, że jest nowy, że odpowiada na specyficzne pytanie o nowoczesność? Nowoczesna era rozbiła tradycyjne społeczności; podział pracy oddzielił ludzi od wytwórczości, zmuszając ich do sprzedawania produktów ich pracy i kupowania produktów pracy innych. Jednakże doświadczanie nowoczesności nie było nigdy wyłącznie doświadczaniem alienacji. Była to także nieustanna próba sprostania potrzebom nowoczesnej świadomości i stworzenia takich form życia, które by wychodziły od alienacji i czyniły ją znośną lub nawet ją przekraczały. W okresie początków procesu rozbijania wspólnot ludzie uświadomili sobie po raz pierwszy, że w ogóle było coś takiego jak wspólnota, co następnie skłoniło ich do wymyślania wspólnoty (lub „komuny”, jak niektórzy zaczęli to nazywać) obejmującej szeroko rozumiane społeczeństwo. Im więcej społecznych interakcji było subsumowanych przez handlową, biznesową wymianę, tym bardziej ludzie uświadamiali sobie znaczenie dzielenia się i miłości. Specjalizacja aktywności wytwórczej, oddzielenie robotników od środków produkcji i separacja całego procesu wytwórczego od konsumujących mas sprawiły zatem, że ludzie pomyśleli o wspanialej możliwości kolektywnej twórczości.

Właśnie w tym miejscu folklor przyjął swoją nowoczesną formę. Idea ludu już stworzyła obietnicę zrównania **autorytetu politycznego** z wolą tych, którzy byli historycznie wykluczeni z polityki. Tym samym folklor obiecywał odkupienie wyalienowanego terazniejszego **społecznego doświadczenia** przez złączenie go z doświadczeniami, które były coraz bardziej wykluczane z ówczesnego życia

²³ *The Invention of Tradition*. Red. E.J. HOBBSBAWM, T.O. RANGER. Cambridge 1983 [wyd. polskie: *Tradycja wynaleziona*. Red. E.J. HOBBSBAWM, T.O. RANGER. Przeł. M. GODYŃ, F. GODYŃ. Kraków 2008].

²⁴ [ang. *fake* – sztuczny, fałszywy]. R.M. DORSON: *Folklore and Fakelore. Essay Toward a Discipline of Folk Studies*. Cambridge 1976.

(wspólnota, przyjaźń, kolektywna twórczość). W niektórych przypadkach zew folkloru pozostawał wyłącznie na kulturowym poziomie, ukierunkowanym na wyzwolenie społecznego doświadczenia ze skorumpowanego wpływu nowoczesnego państwa²⁵. W innych przypadkach ruchy narodowe angażowały folklor do prób od-tworzenia państwa i społeczeństwa, tak aby życie polityczne pokrywało się z życiem wspólnotowym. W jeszcze innych natomiast folklor stał się nośnikiem socjalistycznych prób zarażenia wszystkich społeczności nowoczesnych duchem solidarności, partycypacji i wspólnego kreatywnego ducha²⁶.

Żadna z tych ambitnych obietnic nie może być łatwo spełniona. Może się wydawać, że pragnienie autentyczności jest swoiste dla nowoczesnej świadomości, ale społeczny mechanizm alienacji opiera się również na nowoczesnym systemie społecznym (przynajmniej na razie). Folklor pojawił się poza tym napięciem, jako sposób na jego przepracowanie. Jeżeli trwa jako idea, mimo że ciągle nie udaje mu się doprowadzić do rozwiązania tego napięcia, to świadczy to o sile, jaką ta idea w sobie zawiera. Idea autentycznego folkloru przypomina o pragnieniu autentycznego społeczeństwa. Badanie żywotnego, autentycznego folkloru jest więc badaniem nieustannej jego rewitalizacji [*authentication*], epickiej sieci narracyjnej utkanej z udanych prób ożywienia folkloru i przekonania, że jeszcze nie poniósł on całkowitej porażki w próbie uratowania nowoczesnego doświadczenia przed nowoczesną alienacją.

Niektóre wysiłki na rzecz zbudowania autentycznego społeczeństwa zakończyły się bohatersko, stłamszone przez siły reakcji, finał innych okazał się haniebny, a jeszcze inne zakończyły się tragicznie i obarcza się je odpowiedzialnością za zbrodnie przeciwko wspólnym ideałom. Jeżeli jednak droga do piekła jest wybrukowana dobrymi intencjami, nie znaczy to, że wszystkie dobre intencje prowadzą do piekła. Współczesny strach przed folklorem bierze się ze zdumiewającego pragnienia uniknięcia niebezpiecznych ścieżek, tak jak to bywało w przeszłości, które nie wiadomo dokąd prowadzą. Ta niechęć do podążania alternatywnymi drogami jest jednakże symptomatyczna. Zrewidowanie tej niechęci – zobaczenie jej jako uzasadnionej i zrozumiałej w momencie, kiedy ludzie szukają wyjścia poza to, co ich otacza, i próbują zmienić swoje społeczne doświadczenie, niezależnie od tego, czy ta zmiana byłaby dobra czy zła – to właśnie znaczyłoby wziąć ideę folkloru na poważnie.

²⁵ To była mniej więcej antypolityczna pozycja Herdera, którą dobrze opisał F.M. BARNARD: *Introduction*. W: J.G. Herder on Social and Political Culture. Red. IDEM. Cambridge 1969.

²⁶ Dobrze udokumentowane przykłady takiego podejścia można znaleźć w pracy J. KRESÁNEK: *Funkcia ľudovej hudby v socialistickej spoločnosti*. W: *Folklór a umenie dneška (k štúdiu folklórizmu v súčasnej kulture)*. Bratislava 1990.

Tragedia nieautentyczności (biorąc folklorizm na poważnie)

Tradycyjnie wyobrażamy sobie autentyczny folklor jako skończoną całość, autonomiczną względem nowoczesnego życia. Najważniejsza część jego charakterystyki opiera się na tym, co odróżnia go od bardziej bezpośrednich nowoczesnych środków ekspresji. Folklor uprzywilejowuje przekaz ustny i kolektywność, stawiając je ponad elektronicznymi czy papierowymi mediami, indywidualizmem i ekskluzywnością artystycznych gwiazd; zakłada ponadto współuczestnictwo w spektaklu oddzielenia konsumentów od producentów²⁷. Jeżeli jednak folklor ma grać jakąś rolę w wyrażaniu doświadczania nowoczesności, sam musi **wejść** w ich zakres. Folklor jest więc częścią tych samych nowoczesnych struktur, które produkują wyalienowaną świadomość, a do których rozwiązania został on powołany. Materiały folklorystyczne są nagrywane, upowszechniane, kopiowane i publikowane. Folklor jest przystosowywany do nowych mediów i adaptowany do gustów nowej publiczności. Niektórzy folkowi artyści stają się gwiazdami, pomiędzy wykonawcami i odbiorcami powstaje przestrzeń, która sprawia, że folklor przybiera postać raczej spektaklu niż kolektywnej twórczości. W ten sposób autentyczny folklor staje się nieautentycznym folkloryzmem i poszukiwanie jakiejś autentyczności zaczyna się od nowa.

Zbyt proste byłoby postrzeganie początkowego pędu do autentyczności jako bezsensownego czy po prostu złego. Tym, co czyniło folklor tak silnym w nowoczesnym świecie, było właśnie **napięcie** pomiędzy autentycznością i nieautentycznością, które w rezultacie prowadziło entuzjastów folkloru do licznych, często niezgodnych z sobą prób jego przepracowania. Niektórzy wzywają do „powrotu do autentyczności”, odnawiając zainteresowanie folklorem w formach, które są różne od znanych, nowoczesnych form ekspresji – takie podejście wydaje się przeważające na przykład wśród współczesnych wykonawców folkloru na Słowacji. Inni, odwrotnie, nawołują do porzucenia ograniczeń, jakie wiążą się z autentycznością, przez co zmienione i zmodernizowane formy nadal mogą być uważane za folklorystyczne. To stanowisko dominowało wśród inspirowanych komunizmem teoretyków folkloru w Europie Wschodniej po drugiej wojnie światowej²⁸. W innej postaci podejście to można dostrzec u zbieraczy „folklo-

²⁷ Por. G. DEBORD: *The Society of the Spectacle*. Przeł. D. NICHOLSON-SMITH. New York 1994 [wyd. polskie: G. DEBORD: *Spółczesność spektaklu. Rozważania o społeczeństwie spektaklu*. Przeł. M. KWATERKO. Warszawa 2006].

²⁸ Zob. J. CHLÍBEC: *Some New Elements in the Folk Music of Eastern Moravia*. „Journal of the International Folk Music Council” 1960, nr 12, s. 47–49; V. FROLEC: *Lidové umění a dnešek*. Brno 1977; *Folklor a umenie dneška (k štúdiu folklorizmu v súčasnej kulture)*. Red. S. ŠVEHLÁK. Bratislava 1980.

ru biurowego” [*officelore*]²⁹, „folkloru robotniczego” [*laborlore*]³⁰, współczesnych i miejskich legend³¹ i „folkloru ery atomowej”³². Są też badacze, jak Édouard Glissant, którzy nawołują do zbierania oryginalnego, nieświadomianego folkloru, by przenieść go, przez zaadaptowanie, do sfery świadomych, popularnych wykonań³³.

Do problematyki nieautentycznego folkloru zwykle podchodzi się, wybierając jedną spośród dwóch wymienionych perspektyw. W przypadku pierwszej podkreśla się niechęć wobec nieautentyczności: maskarada taka, jak folklor, jest oszustwem³⁴, wymysłem³⁵ lub pochodzi z drugiej ręki³⁶. Zazwyczaj wzywa się do naukowego rygoru i sugeruje, że prawdziwy, autentyczny folklor może być zdefiniowany i oddzielony od hochsztaplerki, jeżeli tylko folklorysty pozbędą się niedokładnych, idealizujących lub komercyjnych pojęć. W przypadku drugiej, przeciwnie, całe pojęcie autentycznego folkloru jest przedstawiane jako logicznie niespójne i ontologicznie niemożliwe. Przyjmuje się, że nie ma zasadniczej różnicy pomiędzy autentycznym i nieautentycznym folklorem, więc poszukiwanie autentycznego folkloru może się skończyć tylko porażką³⁷. Jednakże, mimo tych rozbieżnych założeń, w obu podejściach bierze się za oczywistość opozycję pomiędzy autentycznością i nieautentycznością, jako dwiema różnymi i oddzielnymi rzeczami.

Co się stanie, jeżeli zamiast tego spojrzymy na **relację pomiędzy** autentycznością i nieautentycznością jako na fenomen kluczowy dla nowoczesnego folkloru i folkloryzmu? We współczesnym społeczeństwie każdy folklor jest folkloryzmem, ponieważ staje się nim w momencie, kiedy zostaje rozpoznany i jako folklor zaprezentowany nowoczesnej publiczności. Podobnie jak każdy folkloryzm jest folklorem, ponieważ folklor jest rozpoznawany, podtrzymywany i ożywiany przez folkloryzm. Pewna podstawa została już stworzona do takiego postrzegania sprawy, chociażby w tradycjach czeskiej i słowackiej folklorystyki, opisującej wzajemne wpływy pomiędzy tradycyjnym folklorem i nowoczesnym folkloryzmem, ukazującej, że niedawno powstałe dzieła mogą **stać się** folklory-

²⁹ A. DUNDES, C.R. PAGSTER: *Work Hard and You Shall Be Rewarded. Urban Folklore from the Paperwork Empire*. Bloomington 1975.

³⁰ Zob. A. GREEN: *Wobblies, Pile Butts, and Other Heroes. Laborlore Explorations*. Urbana 1993.

³¹ Zob. J.H. BRUNVAND: *The Vanishing Hitchhiker. American Urban Legends and Their Meanings*. New York 1981.

³² *Folklor atomového věku. Kolektivně sdílené prvky expresivní kultury v soudobé české společnosti*. Red. P. JANEČEK. Praha 2011.

³³ E. GLISSANT: *Theater, Consciousness of the People*. W: IDEM: *Caribbean Discourse. Selected Essay*. Charlottesville 1989.

³⁴ R.M. DORSON: *Folklore and Fakelore...*

³⁵ E.J. HOBBSAWM, T.O. RANGER: *The Invention of Traditions...*

³⁶ H. MOSER: *Vom Folklorismus in unserer Zeit*. „Zeitschrift Für Volkskunde” 1962, nr 58, s. 177–209.

³⁷ Zob. R. BENDIX: *In Search of Authenticity...*; H. BAUSINGER: *Folk Culture in a World of Technology*. Przeł. E. DETTMER. Bloomington 1990.

styczne³⁸, że najwyraźniej autentyczne tradycje folkowe rozwijają się w reakcji na zmieniające się warunki kulturowe³⁹ i że folklorizm angażuje cały złożony proces reprezentacji, którego nie można po prostu rozliczyć przez określenie go jako nieautentycznego, tak jak nie można tego zrobić ze względu na zignorowanie przez niego wyzwań, jakie stawia folklor autentyczny⁴⁰. Nawet mimo takich działań nie zwrócono jednak wystarczającej uwagi na **produktywną** naturę napięcia pomiędzy autentycznością i nieautentycznością.

Być może prawdą jest, że dopóki pojęcie folkloru będzie pozostawało w użyciu w społeczeństwie antagonistycznym wobec jego tradycyjnych folklorystycznych form, dopóty trudno będzie jakiemukolwiek rodzajowi folkloryzmu rozwinąć się w trwale autentyczny, pozbawiony napięć tryb folklorystycznej ekspresji. W próbach ożywienia starych form autentyczności wciąż angażuje się nowoczesne środki wyrazu, co praktycznie czyni niemożliwym ich reprodukcję. Nawet prosta reprezentacja pewnych autentycznych form może prowadzić do zamrażania ich w czasie, czynienia z nich raczej obiektów kontemplacji niż żywych form, w których autentyczny folklor powinien się wyrażać⁴¹. Natomiast próby porzucenia definicji autentyczności ciągle pociągają za sobą twierdzenie, że nowe czy nowoczesne formy folkloru są wystarczająco podobne do folkloru pojmowanego tradycyjnie, co ma uzasadniać używanie tej nazwy. Nawet tak szeroko pojmowany folklor pozostaje w konflikcie ze społeczną komunikacją i jej innymi, dominującymi formami.

Nie ma jednak powodu, by postrzegać to napięcie jako wadę folkloryzmu. Napięcie pomiędzy żądaniem autentyczności i strukturalnymi siłami nieautentyczności jest tym, co odróżnia folklorizm od innych sztuk i prowadzi jego uczestników do twórczego podjęcia wyzwania. Folklor jest interesujący jako folklor ze względu na jego niewspółmierność ze światem, jaki go otacza. Jeżeli jednak idea folkloru zawiera domniemaną ideę doświadczenia będącego lekiem na nowoczes-

³⁸ B. VÁCLAVEK: *Pismenictví a lidová tradice*. Praga 1947; O. SIROVÁTKA: *Podněty Bedřicha Václavka pro současnou folkloristiku*. „Národopisné aktuality” 1987, nr 24, s. 217–223.

³⁹ Zob. M. LEŠČÁK: *Folkór ako stimul invácie folklornej tvorby*. W: *Lidové umění a dnešek. Folk Art Today*. Red. V. FROLEC. Brno 1977; E. KREKOVIČOVÁ: *O živote folkóru v súčasnosti/ludová pieseň*. Bratislava 1989.

⁴⁰ To było **jedno** z podejść, jakie przedstawiono w wielu tomach i artykułach o folkloryzmie; zob. O. SIROVÁTKA: *Dvě formy folklorismu*. W: „Folkloristické studie” 2002, s. 154–160; D. HOLÝ, O. SIROVÁTKA: *O folkóru a folklorismu*. „Národopisné aktuality” 1985, nr 22 (2), s. 73–84; M. PAVLICOVÁ, L. UHLÍKOVÁ: *Folklor, folklorismus a etnokulturalni tradice. Příspěvek k terminologické diskusi Folklore*. W: *Etnologie – současnost a terminologické otázky*. Strážnice 2008; J. HLAVSOVÁ: *Několik poznámek k terminům folkór, folkloristika, folklorismus*. „Národopisné aktuality” 1987, nr 24, s. 21–25; *Zborník štúdií a uvah o tančnej a suborovej problematike*. Red. K. ONDREJKA. Bratislava 1973; C. ZÁLEŠÁK: *Folkór na scéne*. Bratislava 1990; *Folklore, Folklorism and National Identity*. Red. G. KILIÁNOVÁ, E. KREKOVIČOVÁ. Bratislava 1992; *Od folkloru k folklorismu. Slovník folklorního hnutí na Moravě a ve Slezsku*. Red. M. TRAVLICOVÁ, L. UHLÍKOVÁ. Strážnice 1997; *Současný folklorismus a prezentace folkloru*. Red. J. BLAHŮŠEK. Strážnice 2006; M. LEŠČÁK: *Folkór a scénický folklorizmus*. Bratislava 2007.

⁴¹ Zob. H. BAUSINGER: *Folk Culture...*, s. 177, 188.

ne dolegliwości, to w idei folkloryzmu odnajdziemy założenie, że można mieć to doświadczenie aktualnie, w granicach nowoczesnego życia. Doświadczenie nieautentyczności może być zbyt głęboko zakorzenione w aktualnym systemie społecznym, by dało się je wyeliminować przez folkloryzm, a każdy folkloryzm może temu ulec i być doświadczany jako nieautentyczny. Ta klasyczna tragedia – jak jej popularny odpowiednik, ballada folkowa – uczy, że nawet walka przeciwko nieprzewyższonym siłom może mieć duże znaczenie. Brać folkloryzm na poważnie znaczy odsłaniać znaczenia tego, co jawi się jako już pogrzebane.

W poszukiwaniu obiektu (biorąc folklorystykę na poważnie)

Co możemy więc powiedzieć o folklorystyce, dyscyplinie, która powinna badać folklor i folkloryzm, jeżeli miałyby zostać ponownie dokładnie przemyślana?

Niektóre dyscypliny są ze swej natury niezmiernie bogate i mają do zaferowania precyzyjne intelektualne ramy, poprzez które cały świat może być zrozumiany. Na przykład antropologia proponuje badanie wszystkiego, co ludzkie, socjologia – wszystkiego, co społeczne, historia – wszystkiego, co występuje w wymiarze czasowym, a semiotyka – znaczenie wszystkiego. Folklorystyka nie obejmuje tak szerokiego pola, a jej ramy interpretacyjne nie mają bezpośrednio zastosowania do wszystkiego. Folklorystyka raczej zwraca uwagę na pewne rzeczy ze względu na ich cechy, które **różnią** je od innych. Jej wyjątkowość polega nie na uniwersalności, ale właśnie na wyspecjalizowaniu, zdolności do uchwycenia zjawisk specyficznych i niezwykłych. Tylko jeżeli wiemy, że nie badamy **wszystkiego**, uświadamiamy sobie, że badamy coś wyjątkowego. Podejście bywa modyfikowane zależnie od tego, czym jest badany fenomen, ale dyscyplina może rozszerzać zasięg swoich badań jedynie dopóty, dopóki jej obiekt nie utraci swoistości, a ona sama nie zostanie pozbawiona podstawy swojej niezależności.

Pojęcia proponowane jako alternatywne wobec „folkloru” nie zapewniają zbyt mocnego uzasadnienia utrzymania folklorystyki przy życiu, jako niezależnej dyscypliny. „Sztuka werbalna”⁴² z pewnością określa zespół fenomenów wartych badania, ale nie ma specjalnych powodów, żeby folklorystyka je właśnie badała. Choć pojęcie „artystycznej komunikacji w małych grupach”⁴³ jest w pewnym sensie bliższe tradycyjnie rozumianemu folklorowi, to jednak ani artyzm, ani komunikowalność, ani wielkość grup nie oddają w pełni zbioru wyobrażeń i napięć, które pojęcie folkloru w sobie zawiera. To samo można powiedzieć o innych

⁴² R. BAUMAN: *Verbal Art...*

⁴³ D. BEN-AMOS: *Toward a Definition...*

„kandydatach”: „tradycja oralna”, „kultury wernakularne”, „tradycja etnokulturowa”, „życie zwyczajne” i „codzienne”, „niematerialne dziedzictwo kulturowe” – te pojęcia odnoszą się do wielu różnych zjawisk powszechnie kojarzonych z folklorem, ale żadne z nich nie odnosi się do idei jako takiej. Alan Dundes mógł mieć rację, kiedy zerwał z folklorystycznym tradycjonalizmem, stwierdzając: „Pojęcie »folku« może odnosić się do **jakiegokolwiek grupy ludzi**, która ma przynajmniej jeden wspólny element”⁴⁴ (wyróżnienie w oryginale). Lecz jego określenie tylko nasuwa pytanie o to, **jak** pewna grupa może **stać się** ludem [folks] przez to, że podziela jakieś elementy na swój sposób. Jeżeli jej członkowie nie dzielą tych elementów właściwie – jeżeli nie zdają sobie sprawy, że coś dzielą, lub zdają sobie sprawę, ale nie biorą tego pod uwagę – wtedy nazywanie ich „ludem” [folk] pozbawia ten termin jego specyficznej wartości. Taka grupa może być uznana wyłącznie za grupę i socjologia czy matematyka wystarczy do zbadania jej „grupistości” [groupness].

Pojęcie folkloru jest pojęciem kwestionowanym. Naukowcy przywiązani do precyzji i neutralności często ulegają pokusie zastępowania pojęć kwestionowanych niekwestionowanymi, które mają trwałe znaczenie i łatwo rozpoznawalną istotę. Na podstawie takich pojęć bez wątpienia można budować precyzyjną wiedzę. Mniej pewne jest jednak to, czy precyzyjna wiedza, którą pojęcia te pomagają wytworzyć, ma dla kogoś znaczenie. Z perspektywy celów naukowej precyzji najlepsze pojęcia to takie, nad których użyciem nikt poza naukowcami się nie zastanawia i których nikt poza nimi nie podważa. Badania prowadzone przy zastosowaniu tych pojęć mogą zostać niezauważone przez nienaukowców, ponieważ takie pojęcia unikają zmagania ze znaczeniami, jakie nienaukowcy uznają za warte angażowania się. Idea folkloru, jako idea kwestionowana, może być używana tylko przez dyscyplinę, która jest skłonna zająć stronę w tym sporze.

Stare definicje folkloru dowiodły, że są zbyt sztywne w przypadku wielu różnych typów grup. W pewnym stopniu można uzasadnić ograniczenie badań nad folklorem do jakichś zamkniętych wiejskich społeczności, które wyobrażamy sobie jako niezmiennie i odizolowane od nowoczesnego świata. Ale nie ma powodów, żeby rezygnować z definiowania folkloru całkowicie. Wręcz przeciwnie, problem ze zdefiniowaniem czegoś może być dowodem ważności przedmiotu definicji, wskazaniem, że ludziom na czymś zależy i są skłonni się spierać, jak to coś należy rozumieć. Często właśnie pojęcia najtrudniejsze do zdefiniowania są najbardziej warte takiej próby⁴⁵. Z tą trudnością należy się mierzyć, ale nie należy jej przewycięzać. Folklorysty nie potrzebują ostatecznego określenia definicji folkloru. Raczej powinni postrzegać ten proces definiowania jako główne miejsce walki i mogliby starać się określić **pytania**, jakie pojawiają się wokół

⁴⁴ A. DUNDES: *The Study of Folklore*. Englewood Cliffs 1965, s. 2.

⁴⁵ Walentyn Nikołajewicz Wołosiłow pisał, że znak może stać się „areną walki klasowej” i jeżeli jest wyrzucony z tej walki, to nieuchronnie traci swoją siłę. Zob. V.N. VOŁOŠINOV: *Marxism and the Philosophy of Language*. Przeł. L. MATEJKA, I.R. TITUNIK. Cambridge 1973, s. 23.

jego pojęciowej definicji, i są to pytania o to, w jaki sposób grupy ludzi określają się przez wspólne sposoby ekspresji, działają wśród napięć nieodłącznych od współczesnego życia, odbieranego jako napięcie pomiędzy autentycznością i nieautentycznością. Odpowiedź na te pytania może być złożona i zmienna, ale ukierunkowują nas one ku temu, co sprawia, że ludzie dbają o folklor.

W poszukiwaniu podmiotu (biorąc lud na poważnie)

Badacze stosujący kwestionowane pojęcia z założenia odrzucają ścisłą różnicę pomiędzy pojęciami analitycznymi (*etic*), stosowanymi przez badaczy, i kulturowo osadzonymi (*emic*), stosowanymi przez ludzi, których badają. Jednakże to odrzucenie jest także pewną szansą, gdyż umożliwia badaczom pracę nad ich aparatem **razem z** niebadaczami ich otaczającymi. Nie oznacza to, oczywiście, że badacze mają bezkrytycznie akceptować pojęcia prezentowane przez niebadaczy, ale oznacza, że badacze powinni umieścić swój dyskurs na tym samym planie, co dyskurs badanych. Badacze mogą mieć dobre powody, by nie lubić sposobu, w jaki ludzie używają jakiegoś terminu, ale ten problem nie powinien być rozwiązywany przez etykietowanie złego użycia jakiegoś pojęcia jako *emic* i umieszczanie go w niższej, nienaukowej sferze. Jeżeli naukowa analiza badacza jest oddzielona od nienaukowego użycia niebadacza, to tym bardziej jest prawdopodobne, że to drugie będzie trwało, nienaruszone przez naukową interwencję. Kiedy natomiast badacz założy, że kulturowo osadzone pojęcia *emic* funkcjonują na tym samym poziomie, co analityczne pojęcia *etic*, to wtedy biorą one udział w zmaganiach ze znaczeniem pojęć (nawet jeżeli pozwolimy, by ta walka stała się obiektem badania). Zamiast zakładać istnienie analitycznych kategorii, które istnieją niezależnie od analizowanego materiału, badacze mogą zacząć od kategorii, które są bezpośrednio dostępne w empirycznym świecie, i krytycznie je przepracowywać, by ujawnić ich wewnętrzne napięcia, jako jednocześnie problematyczne i produktywne czy też produktywne **przez to**, że są problematyczne. Ja sam, dla przykładu, badam zmagania ze znaczeniem pojęcia folkloru. Te walki toczą się w umysłach nie tylko moich informatorów, ale także moim. Jeżeli jako badacz czasami stosuję analityczne pojęcia (*etic*), to muszą one być rozważane jako pojęcia *emic*, ponieważ jestem także częścią dyskursu, który badam. Jeśli ja, jako osoba badana wśród innych badanych osób, czasem używam pojęć *emic*, muszą także założyć, że mogą one się stać pojęciami *etic*, używanymi jako punkt wyjścia dla innych analiz, w których będą one dalej definiowane. Biorę więc taki sam udział w tej walce. Czasami identyfikuję i analizuję definicje folkloru, które są artykułowane na różnych stopniach precyzji przez ludzi, z którymi pracuję

w terenie. Innym razem sugeruję moje własne definicje, które, jak twierdzę, są użyteczniejsze i bardziej postępowe politycznie (co nie znaczy: **prawdziwsze**) niż definicje przedłożone lub założone przez innych. A inni mogą się do tej propozycji ustosunkować. Pojęcie, jakie wykorzystuję w badaniach, nie jest ustalane przed ich rozpoczęciem. Przed badaniami mogę tylko powiedzieć, co w moim rozumieniu jest folklorem, ale nie mogę określić, jakiego rodzaju dane będą zaliczane jako dowody istnienia folkloru. Tylko w trakcie badań mogę zobaczyć, jak folklor się formuje i reformuluje jako jedna rzecz lub jakaś inna w trwającym przepływie praktyk i idei. Zdefiniowanie pojęć jest zatem **rozstrzygnięciem** badań, a nie ich punktem wyjścia.

Edward A. Thompson napisał kiedyś, że klasa, a więc pojęcie, które w wielu miejscach jest podobne do pojęcia folkloru, „jest definiowana przez to, jak ludzie przeżywają swoją własną historię, i w gruncie rzeczy to jest jej jedyna definicja”⁴⁶. Folklor jest definiowany przez folklorystów, ale tylko jeżeli patrzymy na nich jak na ludzi, żyjących między innymi ludźmi, biorącymi udział we wspólnych zmaganiach nad jego definicją. W określeniu tego, czy folklor istnieje czy nie, kluczowe jest pytanie nie o to, czy jego definicja jest jasna i spójna (lub niekontrowersyjna), ale o to, czy udało się ją stworzyć w pracy dyskursu pewnej społeczności, czy folklor stał się ideą, której społeczny efekt można zidentyfikować. Praca nad tą ideą, w procesie potencjalnej rekonstrukcji lub dekonstrukcji, zapewnia folklorystyce jej specyficzną bazę, która następnie może odzwierciedlać otoczenie, poza folklorystyczny świat. Innymi słowy, specyfiką folklorystyki jest to, że jej obiekt jest podmiotem, którego ekspresja jest kluczowa dla nowoczesności, ale którego istnienie w większości zostało wyrzucone z badań nad tym, co niegdyś nazywano folklorem. Wziąć folklor na poważnie, znaczyłoby więc uczynić ten podmiot na powrót obiektem badań, a badacza – częścią tego podmiotu, jako uczestnika, który obserwuje, jak historia relacji podmiot – przedmiot się rozwija.

Przełożył Michał Rauszer

Bibliografia

Literatura zwarta

- ABRAHAMSON R.D.: *Everyday Life. A Poetics of Vernacular Practices*. Philadelphia 2005.
 BARNARD F.M.: *Introduction*. W: J.G. Herder on Social and Political Culture. Red. IDEM. Cambridge 1969.
 BAUMAN R.: *Verbal Art as Performance*. Rowley 1978.
 BAUSINGER H.: *Folk Culture in a World of Technology*. Przeł. E. DETTMER. Bloomington 1990.

⁴⁶ E.P. THOMPSON: *The Making of the English Working Class*. London 1963, s. 11.

- BEN-AMOS D.: *Toward a Definition of Folklore in Context*. W: *Toward New Perspectives in Folklore*. Red. A. PAREDES, R. BAUMAN. Austin 1972.
- BENDIX R.: *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*. Madison 1997.
- BOAS G.: *Vox Populi. Essays in the History of an Idea*. Baltimore 1969.
- BRUNVAND J.H.: *The Vanishing Hitchhiker. American Urban Legends and Their Meanings*. New York 1981.
- DEBORD G.: *The Society of the Spectacle*. Przeł. D. NICHOLSON-SMITH. New York 1994.
- DERRIDA J.: *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. New York 1994.
- DORSON R.M.: *Folklore and Fakelore. Essays Toward a Discipline of Folk Studies*. Cambridge 1976.
- DUNDES A.: *The Study of Folklore*. Englewood Cliffs 1965.
- DUNDES A., PAGSTER C.R.: *Work Hard and You Shall Be Rewarded. Urban Folklore from the Paperwork Empire*. Bloomington 1975.
- ELIAS N.: *The Civilizing Process*. Przeł. E. JEPHCOTT. Oxford–Cambridge 1994.
- Etnokulturní traduce v současné společnosti. Red. M. TONCROVÁ. Brno 2007.
- Folklor a umenie dneška (K štúdiu folklorizmu v súčasnej kultúre). Red. S. ŠVEHLÁK. Bratislava 1980.
- Folklor atomovéhověku: kolektivně sdílené prvky expresivní kultury v soudobé české společnosti. Red. P. JANEČEK. Praha 2011.
- Folklore, Folklorism and National Identity. Red. G. KILIÁNOVÁ, E. KREKOVÍČOVÁ. Bratislava 1992.
- FUKUYAMA F.: *The End of History and the Last Man*. New York 1992.
- GLISSANT E.: *Theater, Consciousness of the People*. W: IDEM: *Caribbean Discourse. Selected Essays*. Charlottesville 1989.
- GREEN A.: *Wobblies, Pile Butts, and Other Heroes. Laborlore Explorations*. Urbana 1993.
- HERZFELD M.: *Ours Once More. Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*. Austin 1982.
- HOBBSAWN E.J., RANGER T.O.: *The Invention of Tradition*. Cambridge 1983.
- KREKOVÍČOVÁ E.: *O živote folklóru v súčasnosti (ľudová pieseň)*. Bratislava 1989.
- KRESÁNEK J.: *Funkcia ľudovej hudby v socialistickej spoločnosti*. W: *Folklor a umenie dneška (k štúdiu folklorizmu v súčasnej kultúre)*. Red. S. ŠVEHLÁK. Bratislava 1980.
- LACLAU E.: *On Populist Reason*. London 2005.
- LEŠČÁK M.: *Folklorizmus ako stimul inovácie folklórnej tvorby*. W: *Lidové umění a dnešek Folk Art Today*. Red. V. FROLEC. Brno 1977.
- LEŠČÁK M.: *Folklor a scénický folklorizmus*. Bratislava 2007.
- Lidové umění a dnešek*. Red. V. FROLEC. Brno 1977.
- MOUFFE Ch.: *On the Political*. London 2005.
- The Nazification of an Academic Discipline. Folklore in the Third Reich*. Red. J.R. DOW, H. LIXFELD. Bloomington 1993.
- Od folklore k folklorismu. slovník folklorního hnutí na Moravě a ve Slezsku*. Red. M. PAVLICOVÁ, L. UHLÍKOVÁ. Strážnice 1997.
- PAVLICOVÁ M., UHLÍKOVÁ L.: *Folklor, folklorismus a etnokulturní tradice. Příspěvek k terminologické diskusi Folklore*. W: *Etnologie – současnost a terminologické otázky*. Strážnice 2008.
- RANCIÈRE J.: *Disagreement*. Przeł. J. ROSE. Minneapolis 1999.
- SIROVÁTKA O.: *Dvě formy folklorismu*. W: *Folkloristické studie Folkloristic Studies*. Brno 2002.
- Současný folklorismus a prezentace folkloru*. Red. J. BLAHUŠEK. Strážnice 2006.
- STEWART K.: *Ordinary Affects*. Durham 2007.
- THOMPSON E.P.: *The Making of the English Working Class*. London 1963.
- VÁCLAVEK B.: *Písemnictví a lidová traduce*. Praha 1947.
- VOLOŠINOV V.N.: *Marxism and the Philosophy of Language*. Przeł. L. MATEJKA, I.R. TITUNIK. Cambridge 1973.
- ZÁLEŠÁK C.: *Folklor na scéně*. Bratislava 1990.
- Zborník štúdií a úvah o tanečnej a súborovej problematike*. Red. K. ONDREJKA. Bratislava 1973.

Czasopiśmiennictwo

- ABRAHAMS R.D.: *Phantoms of Romantic Nationalism in Folkloristics*. „Journal of American Folklore” 1993, nr 106 (419), s. 3–37.
- BEN-AMOS D.: *The Name Is the Thing*. „Journal of American Folklore” 1998, nr 111 (441), s. 257–280.
- BENDIX, R.: *Of Names, Professional Identities, and Disciplinary Futures*. „Journal of American Folklore” 1998, nr 111 (441), s. 235–246.
- CHLÍBEC J.: *Some New Elements in the Folk Music of Eastern Moravia*. „Journal of the International Folk Music Council” 1960, nr 12, s. 47–49.
- Folklore: What’s in a Name?* Red. I. HARLOW Wyd. spec. „Journal of American Folklore”, 1998, nr 111 (441), s. 231–234.
- HLASOVÁ J.: *Několik poznámek k termínům folklór, folkloristika, folklorismus*. „Národopisné actuality” 1987, nr 24, s. 21–25.
- HOLÝ D., SIROVÁTKA O.: *O folklóru a folklorismu*. „Národopisné actuality” 1985, nr 22 (2), s. 73–84.
- KAMENETSKY Ch.: *Folklore as a Political Tool in Nazi Germany*. „Journal of American Folklore” 1972, nr 85, s. 221–235.
- KIRSTENBLAT-GIMBLETT B.: *Folklore’s Crisis*. „Journal of American Folklore” 1998, nr 111 (441) (July 1), s. 281–327.
- LANTIS M.: *Vernacular Culture*. „American Anthropologist” 1960, nr 62 (2), s. 202–216.
- MOSER H.: *Vom Folklorismus in unserer Zeit*. „Zeitschrift Für Volkskunde” 1962, 58, s. 177–209.
- ORING E.: *Anti Anti-‘Folklore’*. „Journal of American Folklore” 1998, nr 111 (441), s. 328–338.
- SIROVÁTKA O.: *Podněty Bedřicha Václavka pro současnou folkloristiku*. „Národopisné actuality” 1987, nr 24, s. 217–223.
- SLAČÁLEK O.: *Přírodopis moci – kultura je evoluční nevýhoda*. „Analogon” 2013 (69), s. 75–79.