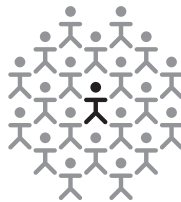




XV. MEDZINÁRODNÝ ZJAZD SLAVISTOV V MINSKU august 2013

Venované 1150. výročiu príchodu sv. Cyrila a Metoda
na územie dnešného Slovenska.



Ústav etnológie
Slovenskej akadémie vied

Bratislava 2013



**Recenzenti:**

PhDr. Viera Gašparíková, DrSc.

Mgr. Katarína Žeňuchová, PhD., Slavistický ústav Jána Stanislava SAV

Publikácia vznikla s finančným príspevím SAVOL -
Spoločnosti autorov vedeckej a odbornej literatúry.

Publikácia vznikla v rámci projektu VEGA 2/0086/11 *Dejiny etnológie
v druhej polovici 20. storočia: kontinuity a diskontinuity v bádani*.

Editorka a vedecká redaktorka:

© Mgr. Zuzana Profantová, CSc., Ústav etnológie SAV v Bratislave

© Ústav etnológie SAV v Bratislave, 2013

Technická redakcia a počítačové spracovanie:

© Mgr. Juraj Molčányi

Grafická úprava obálky a tlač:

Ľuba Tomašítková

© Vydavateľstvo ZING PRINT, Bratislava 2013

Dielo neprešlo jazykovou úpravou.

ISBN 978-80-88997-51-1

EAN 9788088997511

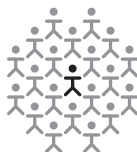




XV. MEDZINÁRODNÝ ZJAZD SLAVISTOV
MINSK 2013

Folklór a folkloristika vo svete postmoderny

Editorka a vedecká redaktorka
Zuzana PROFANTOVÁ



Ústav etnológie Slovenskej akadémie vied
Bratislava 2013







Obsah

<i>Zuzana Profantová</i>	
Slová na úvod.....	6
<i>Zuzana Profantová</i>	
Folklor a folkloristika vo svete postmoderny	9
<i>Violetta Krawczyk-Wasilewska</i>	
Tradycja lokalna czy kultura globalna? Dylematy badacza folkloru polskiego	31
<i>Владимир Пенчев</i>	
Българската фолклористика в постсоциалистическия период.....	47
<i>Susanne Hose</i>	
Zwischen deutscher und slawischer Kultur. Sorbische Folkloristik auf der Schwelle ins 21. Jahrhundert.....	67
<i>Jan Kajfosz</i>	
Folklor a kwestia światotwórczej mocy słów	93
<i>Іна Швед</i>	
Фальклор і фалькларыстыка на Беларусі: сучаснае і будучае?	117
Profily autorov	135





Slová na úvod

Cieľom tematického bloku je vyjadriť sa k situácii v slovanských krajinách k obdobiu postmodernity, ktorá ako uvádza Stanley J. Grenz (1996, český preklad 1997) začala v 30. rokoch 20. storočia a označovala určité vývojové smery v umení, všeobecnosť a akceptáciu získal postmodernizmus až v 70. rokoch 20. storočia, najprv sa tak označoval architektonický štýl a neskôr tento termín prenikol do akademických kruhov v oblasti angličtiny a filozofie, a nakoniec sa začal používať ako výraz pre všeobecnejšie kultúrne javy. Zároveň tento trend pokračoval aj v 21. storočí po politických prevratoch v socialistických krajinách, po prevrate (napr. na Slovensku v roku 1989), v období postsocializmu, a viaže sa aj na obdobie budovania demokratických spoločností v 21. storočí v kontexte filozofie postmodernity. Venujeme pozornosť predovšetkým otázke, čo je dnes folklór, ako ho môžeme definovať, čo a ktoré žánre považujeme za „klasický“ folklór“ a čo je tzv. postfolklór. Aké žánre, aké charakteristiky má postfolklór v akých druhoch komunikácie je dnes prioritný, ako sa traduje, aká je transmisia nového folklóru tzv. postfolklóru v období, ktoré sa nazýva postmodernou atď. Aké postavenie má klasický folklór a postfolklór v súčasnej kultúre a spoločnosti? Ako je akceptovaný? Ako súvisí klasický folklór s národnou identitou? Aké je postavenie folkloristiky v súčasnej postmodernej spoločnosti? Aké je jej postavenie v rámci spoločenských vied? Má folkloristika šancu na ďalší aktívny život, alebo sa transformuje do kultúrnej antropológie? Aké je postavenie slavistiky, a špeciálne slavistickej folkloristiky? Ako vidíme perspektívu slavistickej folkloristiky a folkloristiky vôbec, v jednotlivých krajinách? Čo si autori myslia, či je folkloristika dostatočne spoločensky angažovaná na to, aby mala ďalšiu perspektívu existencie? Ktoré problémy, ktoré témy navrhujeme a auditórium nášho tematického bloku navrhne riešiť? Čo považujeme za angažovanú vedu, disciplínu. Čo navrhujete? Ako oživiť slavistické bádania, ako ich urobiť spoločensky angažované, a spoločensky potrebné a zaujímavé pre širokú verejnosť, aj pre vedeckú obec humanitných vied. Cieľom tohoto zborníka a našich príspevkov je, vzbudiť medzinárodnú diskusiu o aktuálnych otázkach neďalekej minulosti a súčasnosti v našej disciplíne.





Summary

The main important questions of this section are focus on:

- What is folklore today, how can we define it, what is valid from the old definitions of folklore, what and which genres do we consider to be the „traditional“ folklore and what is the so called post-folklore. What genres are part of the post-folklore and how to characterize it, how is it passed on and how is the new folklore transmitted, etc.?
- What is the position of the traditional folklore and of post-folklore in our current society, how is it accepted, , how is the folklore related to the national identity and how is the post-folklore related to it.
- What is the position of folklore studies in our current postmodern society? What is its position within the social sciences and humanities? Do folklore studies have any chance to remain a living field or are they being transformed into cultural anthropology?
- What is the position of Slavic studies and especially Slavic folklore studies in your country?
- What is the perspective of Slavic folklore studies and folklore studies in general in your country?
- Do you think that Folklore studies is sufficiently engaged with current societal topics in order to have any perspective of further existence? Which problems and topics would you suggest should be dealt with?
- What do you consider to be an activistic science and which discipline? What do you suggest? How to bring Slavic research back to life, how to make it engaged in societal questions to be useful for the society and wider public as well as for the academic community in social sciences and humanities? The main important questions of this section?







Folklor a folkloristika vo svete postmoderny

Zuzana Profantová

Postmoderna, kultúrny imperializmus, globalizácia, zmena kultúrnych vzorcov, akceptácií, to všetko so všetkým súvisí. A kde je potom „tradičná ľudová kultúra“, aké miesto v globalizácii, v postmoderne plnej „zmätkov“ zostalo v národných kultúrach „tradičnému folklóru“? A novým formám folklóru, a folkloristike ako disciplíne? A mnoho ďalších otázok nás zaujíma v súčasnosti, kedy sú národné kultúry napadnuté vírusom zvaným „kultúrny imperialitmus“.

Kultúrny imperializmus v dobe globalizácie, nadobúda význam kultúrnej transformácie v presakovaní rozličných foriem kultúrnych produktov, kapitálu a priemyslu. Vzhľadom na skutočnosť, že sa jednotlivé koncepty kultúrneho imperializmu zaoberajú mediálnou politikou, sa stáva teória kultúrneho imperializmu nástrojom konfrontácie a kritiky nielen politiky týchto zemí, ale aj vzťahov medzi jednotlivými štátmi, resp. štátmi stojacimi vo vzťahu periféria – centrum. V takomto zmysle sa nesporne teória kultúrneho imperializmu dostala ďaleko za hranice akademického prostredia. Intenzita debát na politickej úrovni, dokonca v určitých dimenziách prekonalala silu diskusie vo vnútri odbornej komunity.

Koncept kultúrneho imperializmu a teória s tým spojená, bol a je spojený aj s konkrétnou politickou činnosťou, ktorá pochopiteľne celú teóriu ovplyvnila. Celá teória volala po mnohých politických krokoch, a mnohých komplexných zmenách, avšak vždy to boli iba partikulárne záležitosti, ktoré sa uskutočnili. Súbežne s tým sa stali zástancovia teórie kultúrneho imperializmu terčom útokov z dvoch strán. Na jednej strane to boli teoretici – akademici, ktorí mali výhrady voči celému konceptu, a z druhej strany sa museli potýkať zástancovia tejto teórie s politickými útokmi. Čo súvisí s hlavným problémom každej teórie z oblasti spoločenských vied či paradigmy, a tým je otázka, do akej miery ponúka presvedčivé a koherentné vysvetlenie sociálnej reality.... Práve politické ataky spôsobili, že teóriu tak zdiskreditovali - že jej intelektuálny zámer sa už akosi nedal revitalizovať.

Zástancovia teórie kultúrneho imperializmu sa venovali výhradne problematike vzťahov medzi štátmi, avšak do značnej miery prehliadali kultúrne vzťahy vo vnútri jednotlivej krajiny. Jednou z možností záchrany národných kultúr, je globálna mobilizácia národných suverenít, kultúrnej identity, tradičných hodnôt. A v intenciách tejto myšlienky regulovať prenikanie cudzích vzorov a následnú nihilizáciu a asimiláciu národných kultúr.

V tomto kontexte sa do centra pozornosti dostáva Organizácia spojených národov (United Nations Educational, Social and Cultural Organisation - UNE-





SCO), ktorá dokázala prilákať pozornosť a stať sa platformou pre diskusiu na tému medzinárodných kultúrnych vzťahov.

Myšlienka, že v USA média prispievajú k likvidácii národných kultúr, podobne ako aj v krajinách EU, je stále diskutovaná a stále aktuálna.

Táto problematika je iba jedna súčasť nami diskutovanej problematiky na tomto mieste. Národopisný ústav SAV (dnes Ústav etnológie Slovenskej akadémie vied) bol od svojho vzniku ústredným vedeckým pracoviskom etnografie a folkloristiky na Slovensku. V 80. rokoch bol koordinačným pracoviskom hlavnej úlohy ŠPZV VIII-9-3 „*Ludová kultúra v etape výstavby rozvinutej socialistickej spoločnosti*“ – miesto a význam tradícií“ a riešiteľským pracoviskom jej dvoch čiastkových úloh. Bol a je školiteľským centrom v odbore národopis (dnes etnológia). Od roku 1959 bol sídlom medzinárodného sekretariátu *Medzinárodnej komisie pre výskum ľudovej kultúry v Karpatoch a na Balkáne (MKKB)*, ktorá riadila činnosť medzinárodnej komisie.

Ústav vydával a dodnes vydáva vedecký, odborný časopis „Slovenský národopis“, cudzojazyčný bulletin „*Carpatobalcanica*“ a v spolupráci s maďarskými etnografickými inštitúciami „*Folklorismus bulletin*“. Pre internú potrebu vydával „*Národopisné informácie*“ (dnes „*Etnologické rozpravy*“) v spolupráci so Slovenskou Národopisnou spoločnosťou (dnes Národopisná spoločnosť Slovenska)

Čiastkové úlohy hlavnej úlohy Štátneho plánu základného výskumu, ŠPZV-9-3 boli:

VII-8-3/01 Včleňovanie progresívnych tradícií ľudovej kultúry do systému socialistickej kultúry a do života pracujúcich,

VII-8-3/03 Spoločné a špecifické črty v ľudovej kultúre v Karpatoch a na Balkáne.

V rámci čiastkovej úlohy *VII-8-3/02 Socialistická dedina a význam tradícií v životnom spôsobe a kultúre pracujúcich*, ktorej riešiteľským pracoviskom je Katedra histórie a etnografie FF UJEP v Brne, riešil NÚ SAV samostatnú tému „*Súčasná rodina ako miesto pôsobenia tradícií*“. Pre precizáciu gnozeologických zámerov novej hlavnej úlohy VII-8-3, ktorá sa začínala v koordinátorstve NÚ SAV realizovať rokom 1981, pripravili na publikovanie do Slovenského národopisu 1982 podrobné projekty hlavnej úlohy a jej troch čiastkových problémových úloh:

Filová, B.: „*Ludová kultúra v etape výstavby rozvinutej socialistickej spoločnosti – miesto a význam tradícií*“, Leščák, M.: „*Včleňovanie progresívnych tradícií ľudovej kultúry do systému socialistickej kultúry a do života pracujúcich*“, a z Brna kolega Frolec, V.: „*Socialistická dedina – miesto a význam tradícií v životnom spôsobe a kultúre pracujúcich*“, z NÚ SAV, Botík, J.: „*Spoločné a špecifické črty v ľudovej kultúre v Karpatoch a na Balkáne*.“ V časopise *Nové slovo* 1982, č. 2 s. 13, vyšiel ideovo teoretický náčrt zámeru hlavnej úlohy v článku B. Filovej, v tom čase riaditeľky ústavu: „*Etnografia a budúcnosť*“





V roku 1981 boli publikačne spracované výsledky seminára „Miesto a poslanie filmovej a televíznej tvorby pri sprístupňovaní a dokumentácii hodnôt ľudovej kultúry Etnofilm Čadca 1980“. Súbor príspevkov je publikovaný v časopise Slovenský národopis 1981, s. 581–641. Predstavuje zhodnotenie teoretických poznatkov a výskumných výsledkov o tejto forme aktívneho včleňovania progresívnych ľudových tradícií do systému socialistickej kultúry. Z interných pracovníkov ústavu do tohoto bloku prispeli : S. Švehlák: „Filmová a televízna tvorba o ľudovej kultúre, s. 581 – 586, M. Leščák: „Úloha filmu a televízie v súčasnom vývine ľudovej kultúry, s. 593-604, A. Pranda: „K otázkam pravdivosti a miery štylizácie v národopisnom filme“, s. 614-623, Z. Vanovičová, : „Niekoľko poznámok o význame filmovej tvorby s národopisnou tematikou“, s. 636-637, D. Luther: „K problematike filmovej a televíznej tvorby o ľudovej kultúre.“

Národopisný ústav SAV usporiadal v dňoch 9.-12.XI.1981 v Smoleniciach celoštátne sympóziu „Včleňovanie progresívnych tradícií ľudovej kultúry do systému socialistickej kultúry.“ Príspevky pracovníkov ústavu a ostatných etnológov a folkloristov z ČSSR, sú publikované v časopise Slovenský národopis 1982, č.3. Ďalšie výsledky tejto čiastkovej úlohy boli publikované v Slovenskom národopise 1982, č.2, o štylizovanom rozprávačstve, tradícii a nositeľoch ľudových tradícií. V „Národopisných informáciách“ 1981, č. 3 je publikovaný výber príspevkov z konferencie *Slovenskej národopisnej spoločnosti pri SAV* (dnes NSS – Národopisnej spoločnosti Slovenska) „Tradícia a súčasnosť“. V úlohe „Spoločné a špecifické črty v ľudovej kultúre v Karpatoch a na Balkáne“, ktorej organizačnou bázou riešenia tejto čiastkovej úlohy je činnosť *Medzinárodnej komisie pre štúdium ľudovej kultúry v Karpatoch a na Balkáne* a súčasne činnosť *Československej sekcie* tejto komisie. Problémové okruhy, riešené v čiastkovej úlohe boli zamerané dvoma smermi:

1. Zhrnúť existujúce poznatky a z marxistických metodologických pozícií spracovať syntetizujúci pohľad na všeobecné a špecifické črty vybraných javov ľudovej kultúry v Karpatsko-Balkánskom regióne. K tomu sa v rámci „Dlhodobého programu mnohostrannej spolupráce vedeckých inštitúcií socialistických krajín v oblasti spoločenských vied“ pripravovali syntetické práce medzinárodných autorských kolektívov. Z konferencie „Teoretické a metodologické problémy štúdia ľudovej kultúry v oblasti Karpát a Balkánu s osobitným zreteľom na prípravu syntetických prác“, ktorá sa konala v októbri 1980, vyšiel súbor príspevkov v časopise Slovenský národopis, 1981, č. 2-3 s názvom „Spolupráca socialistických krajín v rámci Medzinárodnej komisie pre výskum ľudovej kultúry Karpát a Balkánu“, z folkloristických prác sú to štúdie S. Burlasovej: „Integračné aspekty regionálneho piesňového štýlu v Honte“, s. 360-377 a V. Gašparíkovej: „Syntéza o folklóre so zbojníckou tematikou v karpatsko-balkánskej oblasti“, s. 213-219. Druhým smerom bola syntéza ľudovej architektúry v tejto oblasti.





2. K syntéze o folklóre národno-osloboditeľských hnutí 16.-19. stor. v oblasti Karpát a Balkánu, spracovala V. Gašparíková „Povesti o zbojníkoch z interetnického a typologického hľadiska“ In: SN (Slovenský národopis, ďalej SN) 1983, č.1, „Súpis zbojníckych postáv“ a „Súpis povestových sužetov“ ako podklady pre syntézu. M. Leščák publikoval: „Slovenské ľudové hádanky, Tatran, 1981“. Ústav spolupracoval s mnohými zahraničnými pracoviskami, pracovníci ústavu aj sesterských katedrií, boli už v týchto rokoch členmi medzinárodných organizácií L'UISAE, SIEF, ISFNR, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Komisja Etnografického atlasu Európy a mnohých ďalších. NÚ SAV bol školiacim pracoviskom pre zvyšovanie kvalifikácie vo vednom odbore (CSC. (dnešné PhD.), DrSc.), spolupracoval s vysokými školami v celom Československu, pracovníci ústavu publikovali populárno-vedecké články v časopisoch a spolupracovali aj ČSTV, a ČSRozhlasom. V roku 1981 pripravil NÚ SAV odborný seminár „Žánre etnografického filmu“ v rámci „Etnofilmu“ v Čadci, S. Švehlák pripravil kandidátsku prácu o folklorizme „Funkcie folklóru vo vývine slovenskej národnej kultúry, 1981, 344 s.“ V rámci úlohy VIII-8-3/02/0 „Súčasná rodina ako miesto pôsobenia tradícií“, bola ku tejto úlohe zorganizovaná medzinárodná konferencia, príspevky boli publikované v SN ako aj v časopise s medzinárodným pôsobením a redakčnou radou „Ethnologia Slavica et Slovaca“, ktorý vydáva dodnes Katedra etnológie a muzeológie FiFUK (predtým Katedra etnografie a folkloristiky, Katedra etnológie a kultúrnej antropológie, a od 3.6.2013 s dnešným názvom a orientáciou). Z folkloristov referovali V. Gašparíková: „Rodina a rozprávačské tradície“, E. Krekovičová: „Miesto rodiny v mechanizme fungovania a transmisie piesní v súčasnom dedinskom prostredí“, Z. Profantová: „Antitéza . funčný prostriedok vyjadrenia patriarchálno-rodinných vzťahov v slovenských prísloviach.“ V r.1981 prevzala vo Viedni PhDr. S. Kovačevičová, DrSc. prestížnu medzinárodnú Herderovu cenu za medzinárodnú vedeckú spoluprácu. V r. 1982, 9.-11.XI. zorganizovalo Oddelenie folkloristiky NÚ SAV konferenciu „Ľudová balada“, v súvislosti s ukončením prác na archíve slovenských epických piesní (obsahuje 4.800 jednotiek). Príspevky boli publikované v SN. Pracovníci ústavu spolupracovali so SNM v Martine, ÚEUV v Bratislave, s Krajskými osvetovými pracoviskami, s Osvetovým ústavom v Bratislave, s Ústavom ľudového umění v Strážnici, pracovali ako experti pre ČSTV, pre Úrad vlády, pre profesionálne folklórne súbory, pre múzea v celej ČSSR, pre vydavateľstvá a redakcie. V NÚ SAV sa neustále kompletizoval a dopĺňal Fotoarchív, Archív textov, o.i. aj Archív slovenských ľudových prísloví, porekadiel a úsloví (Paremiologický archív), Archív kresieb, Archív diapozitívov. NÚ SAV bolo aj hosťiteľskou organizáciu zahraničných kolegov, ktorí prichádzali na študijné pobyty. V roku 1982 vyšli dve folkloristické knihy: M. Leščák – O. Sirovátka: „Folklór a folkloristika, Smena 1982“, S. Burlasová: „V širom poli rokyta,Tatran, 1982“ v edícii „Slovenské ľudové





umenie“, ktorú naplňali práce slovenských folkloristov a etnografov. Práca na „Etnografickom atlase Slovenska“, ktorej hlavným riešiteľom bol Národopisný ústav SAV, pokračovala. Čiastková úloha NÚ SAV znela „Hodnotové orientácie vidieckeho obyvateľstva k progresívnym formám lokálnych a regionálnych tradícií“. Z tejto témy boli publikované príspevky v SN 1985, č.3. Projekt na tému „*Vzťah tradičných, voľne vznikajúcich a inštitucionalizovaných foriem v súčasnej štruktúre obyčajov a sviatočných príležitostí*“, už bol nasmerovaný na aktuálnu súčasnosť, a riešiteľský tím uskutočnil anketový výskum súčasnej obradovosti v mestskom prostredí (250 anketových listov v Bratislave a Martine), výskum obyčajových tradícií v študentskom prostredí, aj vo vidieckom prostredí - príspevky sú publikované v SN 1985, č. 3. Výrazne folkloristickým bol seminár 27.9.-2.10.1983 s názvom „Súčasní nositelia a tvorcovia hodnôt ľudových umeleckých tradícií“, v ktorom odznelo 23 referátov z problematiky hudobnej, tanečnej a slovesnej folkloristiky, 7 príspevkov bolo publikovaných od pracovníkov NÚ SAV v SN. Prínosná v tomto období bola tiež úloha NÚ SAV „Inšpiračná úloha ľudového umenia vo vývine socialistického umenia“, najmä z pohľadu folklorizmu. Tu sa z ústavných folkloristov angažovali S. Švehlák, M. Leščák, S. Burlasová E. Krekovičová. V rámci čiastkovej ulohy „Všeobecné a špecifické črty v ľudovej kultúre v Karpatoch a na Balkáne, pripravila V. Gašparíková Úvod a redakčné spracovanie bibliografie pre edíciu „*Bibliographia ethnographica carpatobalcanica*“, podklady pre kapitolu „Folklor s tematikou zbojníckou a jeho život v ľudovom spoločenstve, pre dielo „Folklor ľudovoosloboditeľských hnutí 16.-19. storočia v karpatobalkánskom priestranstve“.

V rámci kolokvia „Slavistika v etnografickej vede socialistických krajín - súčasný stav a perspektívy“, ktorý usporiadal NÚ SAV v Smoleniciach v apríli 1984 s 13 zahraničnými hosťami, sa z ústavných pracovníkov zúčastnili s referátmi S. Burlasová a V. Gašparíková., ktoré tiež vystúpili na IX. Medzinárodnom zjazde slavistov v Kyjeve 6.-14.9. 1983, s tematikou balád a ľudovej prózy v kontexte slovanských národov. V tomto roku sa tiež začalo pripravovať medzinárodné sympóziu Slavistika v etnografii socialistických krajín, spojená s pravidelným zasadnutím medzinárodnej redakčnej rady „Etnografia slovanských národov, (so zasadnutím redakčnej rady diela Etnografia Slovanov, spojené s kolokviom na tému: „Slavistika v etnografickej vede socialistických krajín- súčasný stav a perspektívy“ (V. Chadžinikolov, S. Genčev, M. Apostolski, D. Nedeljkovič, G. Palikuševa, M. N. Markovič, A. Baš, M. Janušev, J. V. Bromlej, K.V. Čistov, P. Nowotny, F. Fórster, M. Gładyszowa, B. Filová). V roku 1983 usporiadal NÚ SAV zasadnutie medzinárodnej redakčnej rady diela „Etnografia Slovanov“, spojenú s kolokviom na tému „Slavistika v etnografickej vede socialistických krajín – súčasný stav a perspektívy“ v dňoch 5.-9.4. 1983 v Smoleniciach. Zúčastnili sa ho nasledovní zahraniční hostia: (dnes vieme že najvýznamnejší odborníci zo svojich krajín v tom čase) J.V. Bromlej, K.V.Čis-





to, V. Chadžinikolov, S. Genčev, M. Apostolski, D. Nedeljkovič, G. Palikuševa, M. Markovič, A. Baš, M. Janušev, P. Nowotny, F. Fórster, M. Gladyszowa.

Teraz odcitujem, ako bola poplatná veda politickej praxi v období socializmu, ale tým vôbec nechcem poukázať na nesprávnosť voľby tém či tematických okruhov, ktoré sa ústave v tom čase riešili. Sú to problémy, ktoré sú aktuálne stále, a aj dnes, ale žiaľ nemáme patričný pracovný potenciál. Dochádza k výmene generácií, z ktorých jednotlivci majú rozličné názory na budúce smerovanie našej disciplíny. Je to stále otvorená otázka.... Ktorým smerom sa uberie slovenská folkloristika, či etnológia, či kultúrna alebo sociálna antropológia.... Číslo SN venované výročiu či životnému jubileu G. Husáka, či J. Lenárta, bola v tom čase iba politická ekvilibristika! PhDr. Božena Filová, DrSc., akademička, ktorá náš ústav riadila, nastavovala chrbát, za ľudí, ktorí mali príbuzných v emigrácii, rodinných príslušníkov v cirkvi, a vôbec, bola to osoba, ktorú si nesmierne vážim, a verím, že aj väčšina mojej generácie, ktorí ju vo funkcii riaditeľky NÚ SAV zažili.

17. apríla 1985 sa uskutočnil folkloristický seminár „Slovenská folkloristika od oslobodenia do súčasnosti“, ktorý mal hodnotiaci charakter. V máji 1985 sa uskutočnilo stretnutie v Smoleniciach medzinárodných autorských kolektívov pripravovaných medzinárodných syntéz, a NÚ SAV ako medzinárodný gestor úlohy vydal bulletin „Capato- balcanica“, XIV, 1985. V tomto roku napr. v expertíznej iniciatíve pre vládu ČSSR, sa v ústave sa venovali autori rómskej rodine, a ich spôsobu života (B. Filová, J. Marušiaková).

Bilaterálna spolupráca a dohody boli uzatvorené s Etnografickým inštitútom i muzei BAN, Soaia, Inštitút za folklor BAN, Sofia, Néprajzi Kutató Csoport MTA, Budapešť, Inštitút histórie kultúry materialnej PAN, Varšava, Inštitút für Sorbische Volksforschung, Bautzen, Zentralinstitut für Geschichte AW NDR, Berlin, Etnografski Institut SAVU, Beograd, ďalej inštitúty v Moskve - Inštitút ertnografii AN SSSR, v t.č. v Leningrade (Snct. Petersburg) a ďalšie.

V roku 1986 vyšli z pera autorov NÚ SAV nasledovné publikácie z oblasti folkloristiky: V. Gašparíková : Slovenská ľudová próza a jej súčasné vývinové tendencie, Malotiráž. VEDA SAV, 400 s.; kolektívna monografia editorka V. Gašparíková: Horehronie III. Folklórne prejavy, Vydavateľstvo SAV, VEDA, 1986, G. Kiliánová pripravila pre vydavateľstvo Osveta memoáre v roku 1986 „Z. Selecká : Môj život, 260 s. Pracovná iniciatíva pracovníkov NÚ SAV v tomto roku bola sústredená na zkvalitnenie a zefektívnenie riešenia úloh ŠPZV, na spoluprácu so spoločenskou praxou, a na zlepšenie vlastného pracovného prostredia, kam patrí aj 260 hodín brigádnickej odpracovaných na leninovom nám. č. 12, pri úprave pracoviska, pri údržbe pridelenej verejnej zelene, na ul. V. Karadžiča a tiež pri snehovej kalamite. Taktiež, na počesť 70. výročia VOSR bolo v roku 1987 pripravené samostatné číslo časopisu Slovenský národopis so štúdiami popredných sovietskych etnografov.

Národopisný ústav SAV v roku 1987 plnil funkciu koordinátora hlavnej úlohy ŠPZV IX-8.4 „Historické a etnokultúrne aspekty formovania a rozvíjania





socialistického spôsobu života“, na riešení ktorej sa okrem ústavu zúčastnilo ešte 16 partnerských, prevažne rezortných inštitúcií z ČSSR. NÚ SAV sa v roku 1987 zúčastňoval na riešení prognostickej úlohy ŠPZV IX-8-2 „Úloha kultúry v procese výstavby rozvinutej socialistickej spoločnosti“ (gestor Ústav kultúry, Praha) a to riešením témy „Zákonitosti pôsobenia pokrokových tradícií ľudovej kultúry v rozvinutej socialistickej spoločnosti“. Čiastková úloha IX-8-4/01 „Progresívne hodnoty spôsobu života a kultúry ľudu a ich včleňovanie do socialistickej praxe“, ktorej zodpovedným riešiteľom bol M. Leščák (NÚ SAV), bola sústredená na 2 tematické okruhy: a) „*Tradičné a súčasné formy obradovosti a sviatkovania v dedinskom a mestskom prostredí*“, b) „*Tvorivá kultúrna a umelecká aktivita človeka v období rozvinutého socializmu – historické a etnokultúrne aspekty*“. Štúdie boli vypublikované v SN 1987, č. 1 a k semináru „*Poetika folklórnych žánrov*“ v Národopisných informáciách 1987, č. 2. Tiež sa uskutočnil seminár k IX. Slavistickému kongresu a etnomuzikologický seminár, z ktorých boli príspevky publikované v NI (ďalej Národopisná informácie) 1987, č. 2.

V tomto roku vyšli publikácie S. Burlasová : Ľudová pieseň na Horehroní, OPUS, Bratislava 1987, 174 s., V. Gašparíková: Slovenská ľudová próza a jej súčasné vývinové tendencie, účelová publikácia NÚ SAV, vyd. Veda SAV, Malotir. Stredisko Bratislava, 1987, 360 s.

Encyklopédia národopisu Slovenska. Metodická príručka. Zostavil J. Botík, 114 s., účelová publikácia NÚ SAV, „Encyklopédia národopisu Slovenska. Návrh na vzorové heslá. Zostavil J. Botík a kolektív, 207 s., účelová publikácia NÚ SAV, E. Krekovičová: O Živote folklóru v súčasnosti, SAV Veda, Malotirážne stredisko, Bratislava 1987, vyšlo vo vyd. VEDA SAV v r. 1989“, V. Gašparíková: Jánošík – obraz zbojníka v národnej kultúre, Tatran, 240 s., taktiež V. Gašparíková: A népi próza a műltban és napjainkban. Debrecen , s v ročením 1988, vyšlo v r. 1989, 197 s.)“, P. Stano.- R. Žatko.: Národopisná literatúra na Slovensku. Bibliografia za roky 1901 – 1960. Matica slovenská, Martin, 1700 s. Napr. v tomto roku , pracovníci NÚ SAV pripravili a vypublikovali 60 populárnove-deckých článkov, predniesli 16 prednášok, vystúpili v 14 rozhlasových a 3 TV vysielaniach , pripravili 3 scénare a 2 výstavy s národopisnou problematikou.

NÚ SAV plnil v ďalšej päťročnici funkciu koordinátora hlavnej úlohy Štátneho plánu základného výskumu IX-8-4 - „*Historické a etnokultúrne aspekty formovania a rozvíjania socialistického spôsobu života*“. Čiastková úloha IX-8-4/01: „*Progresívne hodnoty spôsobu života a kultúry ľudu a ich včleňovanie do socialistickej spoločenskej praxe*“, za ktorú zodpovedal M. Leščák, bola sústredená do dvoch tematických okruhov : a) „*Tradičné a súčasné formy obradovosti a sviatkovania v dedinskom a mestskom prostredí*“, b) „*Tvorivá kultúrna a umelecká aktivita človeka v období rozvinutého socializmu – historické a etnokultúrne aspekty*“. Príspevky boli vypublikované v časopise SN 1987, č. 1. a v Národopisných informáciách č. 2., 1987. Pracovníci ústavu sa zúčastnili tak ako po minulé roky aj v tomto roku zahraničných konferencií, nielen v krajinách





socialistického bloku, ale aj tzv. západných krajinách, napr. vo Švajčiarsku, v Zürichu boli na medzinárodnom kongrese Cykly ľudského života, S. Kovačevićová, a M. Leščák, v Nórsku sa zúčastnila R. Stoličná konferencie Tradičné konzervovanie potravín. Nemožno povedať, že sme v NÚ SAV boli od západnej vedy úplne izolovaní, a nebodaj sme nekoordinovali. Vedeckí pracovníci SAV, boli plne zaangažovaní a pokiaľ to podmienky umožňovali, zúčastňovali sa aj zahraničných konferencií.

Ako daň dobe a politickému zriadeniu bolo na počesť 70. výročia VOSR pripravené samostatné číslo časopisu SN, so štúdiami popredných sovietskych etnografov. V oblasti medzinárodnej spolupráce bola pracovná iniciatíva sústredená na úlohy stanovené Medzinárodnou komisiou pre výskum ľudovej kultúry v oblasti Karpát a Balkánu, najmä na prípravu vedeckého sympózia. Splnil sa záväzok viažuci sa na včasné odovzdanie podkladov pre syntézu o folklóre ľudových osloboditeľských hnutí 16.-19. storočia. V rámci druhého tematického okruhu sa okrem pravidelných stretnutí riešiteľského kolektívu k metodologickým otázkam sa uskutočnila v Smoleniciach interdisciplinárna konferencia 1.-2. 12. 1988, „Kultúrna a umelecká tvorivosť človeka v období rozvinutého socializmu“, na ktorej vystúpilo 12 pracovníkov NÚ SAV s referátom, a štúdie boli publikované v časopise SN 1989, č. 4. Okrem uvedených referátov pripravili pracovníci ústavu ešte osem ďalších štúdií, a S. Burlasová vypracovala expertízu „Tvorivá kultúrna a umelecká aktivita človeka v súčasnom období“, ktorá bola uverejnená v časopise Nová Mysl. Z dôvodov sústrednej kapacity na plnenie úloh ĎPZV najmä autorskej prípravy hesiel EAS, a encyklopédie, S. Burlasová ukončila prípravu knižnej publikácie „Vojenské a regrútske piesne“, E. Krekovičová pokračovala vo výskume a kompletizácii pastierskych piesní, pre pripravovanú publikáciu, a Z. Profantová vypracovala projekt knižného vydania zbierky slovenských prísloví. Spolupráca a expertízna činnosť pre sesterské organizácie, stále fungovala, a boli obojstranne plnené. Pracovníci ústavu sa zúčastnili mimoústavných vedeckých podujatí v ČSSR: Etnofilm Čadca 88, seminár vedecký film a videozáznam, X. Strážnické sympózium „Venkovské mesto - svátky a slavnosti ve městě (Strážnice, 18.-19.-10.1988“. Ďalej „Teoretické a metodologické východiská výskumu cigánskej rodiny a integračného procesu cigánskych obyvateľov. Košice, 17.-18.-2.1988.“ „Lidová kultura a muzeum, Praha 27.-29.9. 1988, Praha“, Špeciálne tlače ako prameň informácií a poznatkov“, Bratislava V. Káľavská a G. Luntherová, „Historická poetika (ku 100. výr. narodenia F. Wollmana)“, Praha 7.-8.-9.-1988, zúčastnila sa V. Gašpariková, 17. muzikologická konferencia „Podiel českej hudby na rozvoji slovenskej hudobnej kultúry“, Bratislava 6.10.1988, zúčastnila sa S. Burlasová. „Romantizmus a ľudová slovesnosť“, zúčastnili sa v Levoči Z. Profantová a H. Hlôšková. Edičná činnosť bola v tomto roku bohatá: Predovšetkým vyšli 3 kolektívne práce, z ktorých najmä prvé dve - národopisné monografie sú výsledkom vedecovským činnosti v staršom i nedávnom období s významným celospolo-





čenským dosahom. "Horehronie III. Folklórne prejavy v živote ľudu /zostavila V. Gašparíková/, Vyd. SAV VEDA, 1988, 372 s. „Hont. Tradície ľudovej kultúry /zostavil J. Botík/ Vyd. Osveta, Martin 1988, 672 s.“, „Aktuálne problémy československej folkloristiky – venované X. medzinárodnému zjazdu slavistov v Sofii 1988 /zostavila V. Gašparíková/, NÚ SAV 1988, 171 s. "Z folkloristiky ešte vyšli: Gašparíková, V.: Jánošík. Obraz zbojníka v národnej kultúre. Vyd. Tatran, Bratislava 1988, 291 s.“, a do tlače pripravili pre vyd. Tatran Leščák M. – Marčok. V.: Výber zo slovenskej ľudostnej lyriky, a S. Burlasovej : Vojenské a aregrútske piesne / pre vyd. VEDA SAV/. Pracovníci NÚ SAV prijali v tomto roku 4 kolektívne a 24 individuálnych záväzkov, bola to forma zvyšovania kvality aj kvantity práce. Ako ukazuje štatistika na konci Výročnej správy za rok 1988 v príprave hesiel zo 162 naskočilo číslo 683, v príprave štúdií sa zlepšili pracovníci o 72, 2 % v písaní článkov o 200%, v recenziách o 58, 8% a v príspevkoch pre SROzhlas o 71,5%.

V roku 1989 bol NÚ SAV hlavným koordinátorom hlavnej úlohy ŠPZV IX-8-4 - na ktorej riešení sa zúčastňuje aj ďalších 12 partnerských ustanovizní. ŠPZV IX-8-4 - „Historické a etnokultúrne aspekty formovania a rozvíjania socialistického spôsobu života“. V NÚ SAV sa realizovali jednotlivé čiastkové úlohy. A) Historicko- porovnávacie štúdium – slavistika, pod vedením V. Gašparíkovej to bola úloha „Súčasnosc' a perspektívy slavistického štúdia v národopise a v príbuzných vedných disciplínach“: a pod týmto názvom sa zrealizovalo aj kolokvium v Smoleniciach 6.-8.11. 1989, ktorého výsledky tvoria seriózne vedecké východisko pre prípravu XI. Medzinárodného zjazdu slavistov. B) „Tradičné a súčasné formy obradovosti a sviatkovania v dedinskom a mestskom prostredí“. Zodpovedný riešiteľ Daniel Luther, CSc. Riešiteľský tím sa zameriaval na 1) teoreticko-metodologické rozpracúvanie čiastkových okruhov problematiky (bolo uskutočnených 6 odborných seminárov), 2) praktické overenie možností a efektívnosti uplatnenia súčasných technických prostriedkov pri dokumentácii obradovej kultúry. V spolupráci s UTK bol pripravený Technický projekt budovania AIS v NÚ SAV a Vykonávací projekt spracovania dokumentačných fondov (súbor svadba) , ako aj Metodika tvorby dát.

V úlohe IX-8-4/02 „Etnokultúrne procesy v súčasnom spôsobe života rodiny a dediny? Zarezonovali na kolokviu s medzinárodnou účasťou 29.5.-1.6. 1989 v Piešťanoch iba niektoré folkloristické príspevky, napr.“ E. Krekovičová: Odrasť diferenciácie sociálnych vzťahov v dichotómii „my-oni, v slovenskej ľudovej piesni“, „Z. Profantová: Veková skupina ako determinanta v transmisii a tradícii folklórneho žánru.“, „Z. Vanovičová : K spoločenskej funkcii folklórnych humoristických postáv v meste.“ Väčšina pracovníkov bola z tohto roku zaangažovaná na úlohe IX.8.4-/03 Podiel ľudovej kultúry vo vývine etnického, historického a kultúrneho vedomia pracujúcich“ – Encyklopédia Národopisu Slovenska /ENS. V Správe o činnosti Národopisného ústavu Slovenskej akadémie vied za rok 1989 sa nedečítame nič o zmene politického režimu, o výmene





riaditeľov, atď. Správa má jednoducho na konci pečiatku a podpísaná je riaditeľom PhDr. Milanom Lešákom, CSc., bez akýchkoľvek informácií o diani v novembri 1989 na Slovensku, teda zmeny politického režimu.

Tam, kde sa zaujatosť stala skoro pravidlom a nezaujatosť skoro nemožná, pomôže len otvorenosť, explicitná tematizácia zaujatostí a ich konfrontácia, konštatuje F. Novosád. Teoretické uvažovanie o spoločnosti, kultúre a jej javoch predpokladá, že je možné identifikovať a zverejniť svoje predsudky a tým ich do istej miery ovládnuť. Je to však veľmi optimistický predpoklad, a to nielen preto, že predsudky sú ľstivé a radi si nasadzujú masku objektívnosti, ale aj preto, že za každým predsudkom je aj iný predsudok. Politické sympatie a antipatie deformujú pohľad, znemožňujú objektivitu. Tu naozaj platí, že „presvedčenia sú väzenia“, píše vo svojej najnovšej knihe *Útržky o Slovensku*, slovenský filozof F. Novosád (2010). Uvádzam túto úvahu z toho dôvodu, že na Slovensku existuje po dvadsiatich rokoch „demokracie“ a zmeny politického režimu, veľmi zvláštna nielen politická, ale tiež nezvyčajná kultúrna a najmä spoločensko-morálna situácia. Prejavuje sa to vo vzťahu k minulosti, vo vzťahu k dejinám, ku tradícii, a tiež ku kultúrnej tradícii národa. Nevyrovnané účty Slovákov so svojou históriou a dejinami - písanými aj nenapísanými, sú neustále diskutovanou témou v akademickej obci, ale v širokej verejnosti dejiny Slovenska akosi prestávajú rezonovať. Lepšie sú na tom snáď kultúrne tradície, mám na mysli prejavy tradičnej ľudovej kultúry, o ktoré sa záujem v posledných rokoch predsa trochu zvýšil (tesne po politickom prevrate v roku 1989 bola iná situácia, ešte nepriaznivejšia!), vzhľadom na skutočnosť, že sú to isté „zaujímavosti“, ktoré „obstoja v kritériách mediálneho sveta bulvarizovaných informácií“....

Hybnou silou kultúry je jednak idea hodnoty, a potom idea zachovania. Aby došlo k úplnému zničeniu kultúry ktorá tu už stáročia, ba tisícročia existuje, bolo by pravdepodobne nevyhnutné zničiť vôbec predstavu, o ktorú sa ona opiera, totiž predstavu hodnoty – ktorá sa umeleckej produkcii prisudzuje. Hodnota môže byť ovšem aj ekonomická, tak ako aj estetická, pričom význam jednej implikuje význam druhý. Nie je možné zrušiť trhovú hodnotu, ak nezrušíme hodnotu estetickú, pretože práve táto je oveľa pevnejšie zakorenená. Takto je myšlienka konzervácie spojená s myšlienkami hodnoty. Preto pretrvávajú tie objekty, javy, ktoré disponujú istou hodnotou. Akonáhle však zrušíme pojem hodnoty, túžba zachovať, udržať v povedomí, v tradícii, stratí svoj „raison d'être!“

Keď hovoríme o folklóre, folklór, ako sa ukazuje, nepredstavuje dnes pre všetkých rovnakú hodnotu. Rozhodne nie tú hodnotu, ktorá mu bola prisudzovaná v 19. storočí, alebo tiež v 20. storočí (nacionalizmus, socializmus, atď.). Folklór na Slovensku vždy slúžil istým politickým cieľom. Nemám na mysli samozrejme prirodzené prostredie existencie folklóru zoči-voči, ale mám na mysli druhú existenciu folklóru – na scéne, v médiách, v literatúre, v tlači. Dnes v období silnej globalizácie, a kultúrnej unifikácie, v čase postmoderny – sila národných tradícií začína akosi atrofovať. Folklór začína strácať svoj vlastenec-





ký náboj. Na Slovensku sa folklór úplne vytratil z médií.... ak je aj vysielaný, tak iba na periférnych staniciach rozhlasu. V TV tradičný folklór v programovej štruktúre nenájde. Na Slovensku výchova k vlastenectvu, k úcte k národným či ľudovým tradíciám, sa stala zanedbanou, nielen v školách, ale aj napr. médiá aj noviny, denná tlač - stratili jednu zo svojich primárnych funkcií, a tou vždy bola výchovná aj vzdelávacia funkcia.

Taký je vzťah verejnosti k folklóru, ktorý je pozitívne zastúpený a transparentný jedine a najmä - vo festivalovom hnutí, na folklórnych festivaloch, ktorých na Slovensku nie je málo. Tu sa jedná o „folklórnu klasiku“, teda mám na mysli tradičný folklór na scéne - t.j. v podstate sa jedná o scénický folklorizmus. A takýmto spôsobom fungujú aj amatérske, poloprofesionálne lokálne a regionálne folklórne skupiny, ktoré vo svojom repertoáre vychádzajú z domá-cích folklórnych tradícií.

Vedci sa medzi sebou dohadujú, čo všetko postmodernizmus zahŕňa, ale v jednom sa zhodli: tento jav označuje koniec jednotného, univerzálneho pohľadu na svet. Ako konštatuje S. J. Grenz: „Práce Derridu, Foucaulta a Rorthyho sú od-razom toho, čo, akoby sa stalo ústrednou vetou postmodernej filozofie: „Všetko je rozdiel“. Tento názor ruší jednotu sveta, o ktorú sa usiloval osvietenecský program. Upúšťa od hľadania jednotného chápania objektívnej skutočnosti. Tvrdí, že svet nemá žiadny stred, ale iba rôzne názory a hľadiská. Vlastne i samotný pojem „svet“ predpokladá objektívnu jednotu či koherentný celok, ktorý v skutočnosti neexistuje. Postmoderný svet je teda iba arénou „súboja textov“ (Grenz 1997: 16). V postmodernom svete už ľudia nie sú presvedčení, že poznanie je svojou podstatou dobré, a tiež že žiadna absolútna pravda neexistuje, a je podmienená iba spoločenstvom, do ktorého patríme. Postmodernizmus sa vyhýba mýtu o nutnom pokroku, čím optimizmus minulého storočia nahrádza výrazným pesimizmom. Viera, že sa nám bude každým dňom dariť lepšie a lepšie, patrí dávno minulosti. Príslušníci nastupujúcej generácie už nemajú žiadnu istotu, že ľudstvo dokáže vyriešiť veľké problémy sveta, ani že ich hospodárska situácia prekoná situáciu ich rodičov. Život na zemi vnímajú ako krehký a domnievajú sa, že pokračova-nie existencie ľudstva je závislé na novom postoji spolupráce, a nie na dobývaní. Dôraz na holizmus postmoderných ľudí sa prejavuje aj odmietaním racionálneho rozmeru myslenia a ľudského intelektu, ale akceptuje, že okrem rozumu existujú aj iné cesty poznania, napríklad city, intuícia. Poznanie nemôže byť iba objektív-ne, pretože svet nie je mechanistický, ale skôr historický a vzťahový a osobný. Skutočnosť je relatívna, neurčitá a spojená s účasťou všetkých participujúcich.

Postmoderný étos sa vzpiera jednotiacim a všezahrňujúcim a všeobec-ne platným vysvetleniam. Tie potom nahrádza úctou k rozdielnosti a oslavou miestneho a jednotlivého, na úkor univerzálneho.¹ Rovnako tak, k postmoder-

¹ Charles Jencks: *The Language of Post-Modern Architecture*, 4. vyd. London: Academy Editions, 1984, s.9, cit. podľa S. J. Grenz: *Úvod do postmodernizmu*, Návrat domů, Praha 1997, s. 20.





nizmu patrí odmietanie dôrazu na racionálne objavy pomocou vedeckých metód, ktoré poskytovali intelektuálny základ moderným snahám o vytvorenie lepšieho sveta, napr. v 20. storočí. Vo svojej podstate je teda postmoderné chápanie antimoderné, konštatuje S. J. Grenz. Postmodernizmus označuje intelektuálne rozpoloženie a mnoho kultúrnych prejavov v umení, literatúre, filme, architektúre v prejavoch každodenného života, v obliekaní, v prostriedkoch kultúrneho vyjadrovania, ktoré spochybňujú ideály, princípy a hodnoty, ktoré tvorili základ moderného postoja. Postmoderná éra znamená novovznikajúcu epochu, dobu v ktorej žijeme, pohľad na svet, ktorý stále viac a viac formuje spoločnosť. Je to doba, ktorej vládnú postmoderné myšlienky, morálka, kultúrne a sociálne vzorce správania, postoje a hodnoty. Príchod informačnej éry je nasilnejším faktorom šírenia postmodernizmu. Žijeme dobu, ktorá „vyrába“ informácie a žije z nich. Informačná spoločnosť vytvorila celkom novú kategóriu ľudí. Proletariát uvoľnil miesto „kognitariátu“ (od slova kognitívny - majúci poznávací význam alebo hodnotu) (Jenck 1989: 44).

Informačná doba zmenila nielen našu prácu, ale prepojila svet takým spôsobom, o ktorom sa nikomu ani nespievalo. Informačná spoločnosť funguje na základe organizovanej komunikačnej siete, ktorá pohltila celú zemeguľu. Účinnosť tohto integrovaného systému je ohromujúca. Sme schopní získať informácie z ktoréhokoľvek kúta sveta, rýchlosťou „svetla“. Postmoderné vedomie a identita neuvedomeného postmodernizmu vytvára globálne vedomie a zároveň nahradza národné vedomie a aj národnú identitu. Sme svetoobčanmi v „McWorlde“. Slogan „Mysli globálne, konaj lokálne“ sa dostáva čoraz viac „pod kožu“. Oslava kultúrnej rôznorodosti však vyžaduje nový štýl, ktorý sa vytvoril - eklekticismus - štýl postmodernej doby.

Pri hodnotení minulých období vedy po roku 1989 na Slovensku, dospeli vedci k pomerne zhodným konštatáciám o kvalite spoločenskovedného myslenia na Slovensku, ktoré bolo charakterizované eklekticismom, averziou k teórii kombinovanej so sklonmi nahradzovať teóriu ideológiami, „uvedomelým provincionalizmom“ kombinovaným s nekritickým preberaním módných ideí, zníženou sebakritickosťou voči „svojim“ (Profantová 2003: 83).

K zásadnému politickému a aj spoločenskému zlomu došlo v bývalej ČSSR, v novembri 1989. Tieto zmeny je potrebné skúmať predovšetkým ako odpoveď na podnety a nároky, prichádzajúce smerom od sociálnej dynamiky spoločnosti, vo väzbách na meniace sa postavenie a funkcie vedy a výskumu. Vedecká a výskumná komunita, ktorá produkuje vedomosti a poznanie v odpovediach na nové sociálne situácie, a adaptuje sa na ich požiadavky, zohráva sprostredkujúcu úlohu medzi externými nárokmi širšieho sociálneho a kultúrneho kontextu a interným vedeckým a výskumným procesom. Preto, porozumieť transformácii vedy a výskumu predpokladá, predovšetkým porozumieť a pochopiť zmeny, ku ktorým dochádza vo vedeckej a výskumnej komunite: v hodnotových orientáciách jej členov, sociálnych a kognitívnych normách ich tvorivej





činnosti, vo formách vedeckého styku, v štruktúre a dynamike celého procesu produkcie nového poznania. V transformácii výskumného systému nejde v žiadnom prípade o jeho pasívnu adaptáciu na meniace sa spoločenské podmienky, ale o vytváranie základov výskumného systému, ktorý bude zodpovedať požiadavkám budúcich rokov. V tomto zmysle transformácia výskumu nemala byť iba personálnou reštrikciou a inštitucionálnou reformou, ale mala byť všestrannou modernizáciou a reorientáciou výskumu, a mala by spočívať v raste jeho odbornej kvality a sociálneho úžitku.

Priblížim aspoň čiastočne, akým spôsobom prebehla transformácia v našej vednej disciplíne.

Deväťdesiate roky vo vede sú poznačené v postkomunistických krajinách všeobecne, tak ako aj u nás celospoločenským chaosom. Dochádza k miešaniu metód, spôsobov analýz a interpretácií. Sentimentalizácia, vytváranie nových a oprašovanie starých mýtov zasiahli tak západné spoločenskovedné myslenie, ako aj produkciu v postkomunistických krajinách. Zároveň však prebehol výstražný proces kritiky, depolitizácie a odideologizovania. Slovenský filozof F. Novosád charakterizuje deväťdesiate roky štyrmi základným vedeckými prúdmi: „filozofické myslenie spojené s náboženstvom, postmarxizmus, analytická filozofia a štrukturálna tradícia“ (Novosád 1999: 21). Týmto spôsobom sa na Slovensku vytvárali podmienky, včlenenia sa spoločenských vied do procesu európskej integrácie. Dnes, z pohľadu druhého desaťročia 21. storočia, môžeme už konštatovať isté štrukturálne zmeny. Priblížim aspoň čiastočne akým spôsobom prebehla transformácia v našej vednej disciplíne.

Deväťdesiate roky vo vede sú poznačené v postkomunistických krajinách všeobecne, tak ako aj u nás celospoločenským chaosom. Dochádza k miešaniu metód, spôsobov analýz a interpretácií. Sentimentalizácia, vytváranie nových a oprašovanie starých mýtov zasiahli tak západné spoločenskovedné myslenie, ako aj produkciu v postkomunistických krajinách. Zároveň však prebehol výstražný proces kritiky, depolitizácie a odideologizovania. Slovenský filozof F. Novosád charakterizuje deväťdesiate roky štyrmi základným vedeckými prúdmi: „filozofické myslenie spojené s náboženstvom, postmarxizmus, analytická filozofia a štrukturálna tradícia“ (Novosád 1999: 21). Týmto spôsobom sa na Slovensku vytvárali podmienky, včlenenia sa spoločenských vied do procesu európskej integrácie. Dnes, z pohľadu prvého desaťročia 21. storočia, môžeme už konštatovať isté štrukturálne premeny nielen v slovenskej vede, ale aj v našej disciplíne.

Súčasná veda nepredstavuje nepohyblivý, ustrnutý stav, ale proces, v ktorom dochádza neustále ku zmenám v oblasti „ontológie“, metodológie a aj k posunom v kognitívnych hodnotách. Ide o dynamicky otvorený systém, ktorého charakteristika je vždy určitým priemetom do roviny aktuálne komunikateľného postihnutia. Pojem vedy zahŕňa tiež iné aspekty vedeckej činnosti. Od generovania hypotéz cez kritické overovanie a návrhy na praktické využitie, až k reálnej aplikácii, ale veda to sú aj rozličné disciplíny, ktoré sa odlišujú v kri-





tériách exaktnosti, overiteľnosti a reálnej využiteľnosti (napr. fyzika, sociológia či umenoveda). Podľa I. Lakatosa poznáme „vnútornú“ históriu vedy, ktorá by mala vyhovovať „racionálnej rekonštrukcii“ a „vonkajšiu“ históriu vedy, ktorá berie do úvahy ostatné faktory reálne sa uplatňujúce v dejinách vedy - t. j. - sociálne, psychologické, ale aj politické, ideologické, ekonomické... Prvá má charakter normatívny, pretože udáva určitý ideálny obraz vývoja vedeckého poznania, druhá empirický, pretože podáva reálny obraz vývoja vedeckého poznania. I. Lakatos konštatoval, že história vedy je vždy bohatšia, ako sú jej racionálne rekonštrukcie. Veľmi dôležité je akceptovať a brať do úvahy väzby vedy ako systému napr. so štátnou politikou vedy, podporou vedeckých inštitúcií, požiadavkami techniky a technológie, akceptovanými hodnotami v rámci jednotlivých kultúrnych okruhov.

Otázka znie: Je vôbec možná realistická rekonštrukcia, ktorá by verne reprodukovala priebeh minulých udalostí vo vývoji vedeckého poznania a bola by zároveň pre systematickú výstavbu daného vedného odboru teoreticky podnetná? Je to dilemma. Historik vedy dnes už nemôže konštatovať existenciu disciplín ako niečo určené, dané, a bezproblémové. Disciplinarita prináleží k tým javom, ktoré sú síce všeobecne známe a akceptované, avšak je to jav otvorený, dynamický. Väčšie časové úseky zahŕňajú podstatné zmeny disciplinárneho vzorca vedy. Historik vedy by mal považovať časové prierezy disciplín za vývojové formy poznania. Dnes sa disciplíny javia inak ako tomu bolo v 19. ale aj v 20. storočí. Disciplínu možno určiť iba v jednote kognitívnych a sociologických znakov. Stabilná kognitívna orientácia na poznanie určitého predmetu sa zachováva vnútornými sociálnymi vzťahmi vedeckého spoločenstva, pričom tieto vzťahy sú viac alebo menej obsiahle zakotvené inštitucionálne. **Disciplíny** sú samoreprodukujúce sa systémy, v ktorých sa obnovuje možnosť poznania určitého predmetu reprodukciou kolektívneho poznávacieho subjektu vo výmene generácie vedcov, tým sa uznáva zvlášť vnútorný vzťah výskumu a náuky ako konštitutívny princíp disciplíny.

Dlho sa predpokladalo, že aj vývoj vedeckých, predovšetkým poznávacích činností je kumulatívny proces, ktorý postupne rozširuje a ďalej obohacuje fond poznania. T. Kuhn (1962) ukázal, že tomu tak nie je. „Vedeckou zmenou“ sa môže rozšíriť fond znalostí, ale tiež sa môže tento fond vážne narušiť, či dokonca úplne rozrušiť. Dochádza ku **zmene p a r a d i g m y**. A takýto proces sa deje aj s **folkloristikou**, ako vednou disciplínou ku **zmene predmetu bádania**, ku **zmene vedeckých znalostí**, dochádza ku **zmenám v typových štruktúrach a k tematickej rozmanitosti týchto znalostí**. **Všetko pod diktátom ekonomických, politicko-ideologických, technologických, a iných zmien**. Významný vplyv na rozvoj disciplíny a vedy vôbec mal obzvlášť monopol určitých ideológií- aj v dejinách folkloristiky (nacionalizmus - vedúci až k fašizmu, komunistický diktát marx-leninizmu).





Problematika vedeckých zmien môže byť študovaná aj tak, že zistíme hlavné zdroje týchto zmien. Sú to, okrem iného, dva odlišné súbory možných zdrojov: a) intelektuálne zdroje, ktoré sú podmienené stavom a vnútornými problémami doteraz známeho a dostupného fondu znalostí (folkloristika), b) problémové zdroje, ktoré môžu byť ovplyvnené externou situáciou v aplikačnej sfére, vznikom nových problémov, potrieb alebo požiadaviek mimo oblasti vlastnej vedy, disciplíny (folkloristika) a jej výskumu.

Folkloristiku - ako jednu z vedných disciplín, by sme mali vnímať ako komplex špecifických racionálnych činností, v ktorom rozhodujúcu zložku tvoria poznávacie činnosti, čo je cieľavedome orientovaný a organizovaný komplex, ako riešenie zamerané a vymedzené na zložité a náročné úlohy, ktoré majú svoje dielčie súbory a podsúbory úloh. Toto vyžaduje integráciu rôznorodých znalostí, to čo nazývame interdisciplinaritou a transdisciplinaritou. Tak ako **folklór je dynamickým vyvíjajúcim sa systémom**, tak aj folkloristika, ktorá sa ním vedecky zaoberá, sa vyvíja a mení, a má taktiež dynamický charakter.

Čo najviac ovplyvnilo podstatu toho, čo stále nazývame folklórom, post-folklórom, fäkeloróm, a aj samotnej disciplíny od deväťdesiatych rokov 20. storočia, sú 3 hlavné momenty:

- 1/ **globalizácia**, globálne procesy, ktoré vytvárajú krízu celej ľudskej civilizácie,
- 2/ **postmoderna**, ktorá už dávno prestala byť úzko intelektuálnou módou, a vystupuje ako základná forma živelného svetonázoru veľkej časti edukovanej populácie,
- 3/ jedným z určujúcich faktorov transformácie kultúrno-civilizačných parametrov súčasného sveta a samotnej psychiky súčasného človeka je **vizualizácia, kultúrny obraz, film, TV, DVD, atď.**, **medializácia komunikácie** a strata záujmu o písané slovo.

Tak sa v predmete folkloristiky dostávajú s novými komunikačnými možnosťami aj **nové formy folklóru**, vznikajú a formujú sa nové žánre, diapazón problémov a pole diskusných otázok sa rozširuje.

Folkloristika na Slovensku od roku 1989 realizovala svoj výskumný program vo viacerých líniách paralelne:

- a) **dejiny folkloristiky**,
- b) **výskum žánrov-tradičné aj nové žánre /archívy, pramene, katalógy, monografie, atď./**,
- c) **teoretické a metodologické problémy a vybrané aktuálne problémy súčasnosti (folklorizmus, etnoidentifikácia, stereotypy, kolektívna pamäť, komunikácia, orálna história, atď.)**,
- d) **slavistická folkloristika**,

Jednotlivé línie folkloristické bádania na Slovensku (so zameraním najmä na slovesnú folkloristiku), sú **inštitucionálne** zaštitené nasledovne, aj s jej **publikačnými orgánmi**. Hlavným centrom folkloristického výskumu na Slovensku je





Ústav etnológie Slovenskej akadémie vied v Bratislave, kde pracuje niekoľko slovenských folkloristiek E. Krekovičová, Z. Galiová - Panczová a autorka prítomnej štúdie Z. Profantová. V minulosti sa intenzívnejšie venovali folklórnej problematike aj G. Kilianová a D. Luther, pričom predstaviteľky dnes už staršej generácie sú zároveň aj pedagogičkami, a vyučujú folkloristiku na slovenských univerzitách. Z najstaršej generácie by som spomenula S. Burlasovú, V. Gašparíkovú, Z. Vanovičovú, a zosnulú M. Kosovú. Prof. dr. M. Leščák, CSc. –dlhoročný riaditeľ ústavu, je už tiež na dôchodku. Na Univerzite J. A. Komenského, Katedra etnológie a kulturológie, vyučuje folkloristiku a folklorizmus H. Hlôšková, H. Tužinská, donedávna tu pôsobili ešte folkloristi J. Komorovský, J. Michálek a Ľ. Droppová, a aj M. Leščák. Na Univerzite sv. Cyrila a Metoda v Trnave, Katedra etnológie a mimoeurópskych štúdií, vyučovala donedávna folkloristiku, vzťah literatúry a folklóru, symbolickú antropológiu a orálnu históriu Z. Profantová, po nej nastúpila vyučovať folkloristiku M. Bocanová, a etnomuzikológiu prednáša O. Elschek. Na Univerzite Konštantína filozofa v Nitre, Katedra etnológie a etnomuzikológie, folkloristiku a vybrané problémy z folkloristiky vyučujú M. Žureková, G. Jagerová, M. Bocanová, a etnomuzikológiu a etnochoreológiu B. Garaj. Na Prešovskej Univerzite sa folkloristikou zaoberal donedávna M. Mušinka. Hudobnej folkloristike sa na Slovensku venujú najmä v Ústave hudobnej vedy SAV, predovšetkým riaditeľka ústavu H. Urbancová, a t. č. už v dôchodku O. Elschek, a pracovali tu tiež donedávna folkloristi K. Ondrejka a S. Dúžek - etnochoreológ. Tiež na Katedre hudobnej vedy UK v Bratislave, kde o.i. prednáša aj H. Urbancová. V Slavisticom ústave Jána Stanislava SAV sa venuje folkloristike K. Žeňuchová.

Publikačnými orgánmi slovenských folkloristov je časopis *Slovenský národopis*, *Slavistická folkloristika* - informačný bulletin, ale aj *Etnologické rozpravy*, ktoré vychádzajú t.č. v Nitre, prípadne Trnavské periodikum *Ethnologia Actualis Slovaca*, ktoré vychádza na Katedre etnológie a mimoeurópskych štúdií, ako aj medzinárodné Bratislavské periodikum z Katedry etnológie a kultúrnej antropológie UK v Bratislave - *Ethnologia Slovaca et Slavica*, interdisciplinárnym časopisom aj medzinárodným je *Slavica Slovaca*, ktorý vychádza na pôde Slavistického ústavu Jána Stanislava SAV v Bratislave.

Aplikovanou folkloristikou, resp. folklórnym hnutím na Slovensku, vo všetkých regiónoch, sa zapodieávajú pracovníci Národného osvetového centra v Bratislave, ktorí robia nielen terénne výskumy a zbery materiálu, ale majú prehľad o celom folklórnom – festivalovom hnutí a činnosti folklórnych súborov na Slovensku. V súčasnosti pracujú na projektoch Dni tradičnej ľudovej kultúry a Encyklopédii scénického folklorizmu na Slovensku M. Leščák, E. Klepáčová, P. Klobušická, K. Babčáková, J. Burič, Š. Zima, P. Bútor a ďalší.

Iná situácia je v teréne, iná v aplikovaných štruktúrach, a inak cítia a vnímajú otázku existencie folklóru, a folklorizmu akademickí pracovníci, ktorí si kladú aj dnes, a práve dnes - mimoriadne aktuálnu otázku „Čo je dnes folklór“ a „Quo vadis folkloristika?“.





Už prešiel dlhý čas od 22. augusta 1846, keď Wiliam J. Thomas publikoval v časopise *The Athenaeum* príspevok s názvom „Folk – Lore“, kde ako náhradu za pojem ľudové starožitnosti“ uviedol po prvý krát pojem Folk-Lore. Ako oblasť výskumu sa tento druh materiálu objavil v európskych štúdiách už v 18. storočí v hnutí romantických nacionalistov a racionalistov. Každé z hnutí, ktoré sa dosiaľ o folklor zaujímalo, videlo v ňom aspekt kultúry, ktorý upadá s nástupom modernizácie. Od 18. storočia panoval názor, že folklor je relikv, pamiatka na predchádzajúce – skoršie obdobia vývoja, stratil svoj význam a je nefunkčný. História sa opakuje, a dodnes je veľa hlasov, ktoré ho pochovávajú. Je to dôsledok zmeneného vzťahu k tradícii a tradičným hodnotám. F. Novosád (2010) píše o úlohe duchovnej konsolidácie spoločnosti, čo je možno dôležitejší problém ako problém fungovania ekonomického alebo politického systému.

To, čo sme v minulých storočiach považovali za folklor, a obstálo pod kritériami: ústnosť - kolektívnosť – tradičnosť – estetickosť - synkretickosť - variantnosť, a ďalšie, dnes už spĺňa aj iné kritéria, resp. nespĺňa tie pôvodné. Dochádza ku kreolizácii folklóru, hranice definície sa stali difúznymi, a jednoducho, ako som už vyššie povedala, folklor, teda, to čo sme pod týmto pojmom chápali a chápeme dnes, nadobudlo dynamicky sa vyvíjajúci procesualný charakter.

Už v roku 1649 sir Thomas Brown konštatuje, že štúdium ľudových starožitností je „skúmanie všeobecne rozšírených problémov a omylov“ (Leach 1959.) Slovom Johna Commarofa je folklor „jedno z najnebezpečnejších slov v angličtine, pretože zatieňuje veľmi neuvážený populizmus“ (Leach 1959.) Negatívnych definícií by sa dalo citovať veľmi veľa.

V roku 1996 prezidentka Amercan Folklore Society Jane Beck volala po premenovaní folklóru a folkloristiky, a aj po redefinovaní obsahu týchto pojmov, pretože „termín folklor spôsobuje marginalizáciu disciplíny“ (Beck 1997.) Iná americká folkloristka, Barbara Kirschenblatt-Gimblett má drastickejší plán, než len zmenu pomenovania folklór. Uvedomuje si, že zmena názvu je len kozmetickou úpravou a znamená tiež zánik disciplíny. Ona sama sa považuje za pasívneho svedka tohto historického procesu, a myslí si, že jej zostáva už iba „vystrojiť folklóru poriadny pohreb!“ (Kirchenblatt-Gimblett 1998: 281.)

Pomerne skeptická je tentokrát, inak vcelku optimistická, iná americká folkloristka Regina Bendix (pôvodom Švajčiarka, žijúca t.č. v Nemecku). Hovorí, že pojem folklor nadobudol také negatívne konotácie, že ho jednoducho treba vymeniť za iný, nový, priaznivejšie znejúci termín, ktorý nebol dosiaľ tak zneužívaný ako termín folklor. Termín folklor postihuje špecifické významy a signály ideologických postojov. Známy folklorista Dan Ben-Amos ale aj Elliot Oring vo svojej štúdii „Anti Anti. Folklor“ (Oring 1998) má opačný názor, a vidí potrebu zistiť skutočný status pojmu folklor v spoločenskovedných disciplínach, ako aj zmapovať „imidž“ folkloristiky.

V roku 2000 som sa prikláňala k názorom Dan Ben-Amosa a E. Oringa, a stúpencom tradicionalistiky, ale dnes po jedenástich rokoch vidím, že aj na





Slovensku sa situácia posunula smerom k názorom uvedených USA kolegýň, a jednoducho verejná mienka a akademické tlaky ovplyvňujú akceptáciu resp. neakceptáciu „klasickkej folkloristiky“ a termínu folklór, a tlačia folkloristiku do „antropologizujúcej“ podoby – t.j. „kultúrneho dedičstva“ a „kultúrnej a sociálnej antropológie“.

Keď uvažujeme všeobecne o genéze disciplíny, ako takej, môžeme rozlišovať tri zásadné periódy existencie:

1. prehistória a ranná história disciplíny, 2. fáza kreovania a vlastný vznik disciplíny, 3. fáza konsolidácie. Avšak, ako máme možnosť sledovať na niektorých súčasných disciplínach, je tu možná aj ďalšia, príp. potenciálna etapa, napr. transformácia disciplíny do inej alebo naopak, jej štiepenie sa na užšie subdisciplíny. A nevylučujem ani možný zánik disciplíny ako takej. Toto všetko je závislé od spoločenskej potreby, materiálnej a inštitucionálnej podmienenosti vedeckej činnosti, t.j. od udržiavania inštitucionálneho vybavenia disciplíny. A pochopiteľne, zásadnú a najdôležitejšiu úlohu zohráva iniciačná a integračná aktivita samotného vedca!

Jednou zo zásadných otázok v dejinách vedy a disciplíny je otázka: V čom spočíva práca vedca determinovaného všetkými reprodukčnými súvislosťami disciplíny? Je to najmä tvorba a uchovávanie príslušného predmetu poznania, ktorý sa rozširuje a prehĺbuje, a to v spoločensky zhodnotiteľnej forme, ďalej individuálna „ontogenéza“ vedcov za podmienok špecializácií disciplín, tiež zaisťovanie kontinuity disciplín výmenou generácií vedcov, čo považujem za obzvlášť dôležité aj dnes. A potom je to udržiavanie vývojovej stability disciplíny selektívnym vyhľadávaním kontaktov najrôznejšieho druhu zo sociokultúrneho okolia disciplíny – najmä mám na mysli interdisciplinaritu a transdisciplinaritu.

Jedno je však isté. Ak folkloristi a folkloristika nepresvedčia širokú verejnosť o svojej spoločenskej angažovanosti a zaangažovanosti aj v súčasných spoločenských problémoch, o zmysluplnosti svojej práce, o opodstatnenosti a význame svojho predmetu bádania, nemá veľké šance na prežitie pod názvom folkloristika.

Každý národ má svoje jedinečné národné tradície, svoju jedinečnú históriu, a tým sa odlišuje od iných národov. A v tom spočíva jeho jedinečnosť a zaujímavosť národných kultúr, ktoré každá vyšli vo svojej podstate z ľudovej kultúry. Ani vedci, a najmä spoločenskovední vedci by nemali podľahnúť unifikáčnym trendom v kultúre, a ani globalizačným tendenciám a to aj vo vede, ktoré sú už po 24 rokoch otvorenej medzinárodnej komunikácie na Slovensku citeľné. Osobne si myslím, že by bolo na škodu veci, podľahnúť trendom, ktoré vedú k spájaniu disciplín a strácaniu ich špecifik v predmete bádania, metodológii, analýze, zornom poli pohľadu, a samozrejme aj v interpretácii. Len nezávislé disciplíny môžu dať svoj vlastný, jedinečný pohľad na predmet. Na druhej strane multidisciplinárny a transdisciplinárny pohľad na spoločný predmet bádania je vždy ten viac podnetný a obohacujúci, a blížiaci sa k potenciálne možnému poznaniu, a možno aj k „vedeckej pravde a objektivite“(?) v spoločenských vedách.





Či sa nám podarí nájsť inú, sebe vlastnú formu existencie folklóru – ako takého, aj s jeho klasickými aj novými podobami, formami, metamorfózami a výstižným pomenovaním, a aj sebe vlastnú disciplínu – nezávislú od iných, či už fungujúcu pod menom folkloristika alebo s iným pomenovaním, ukáže len čas!

Poznámky a literatúra

- Beck, J. Taking Stock: 1996 American Folklore Society Presidential Address. In: *Journal of American Folklore*, 1997, Vol. 110, s.123 – 139.
- Bendix, R.: Of Names, Profesional Identities, and Disciplinary Futures. In: *Journal of American Folklore*, 1998, Vol.111, Nr. 441, s. 235.
- Kirchenblatt-Gimblett,B...: Folklor s Crisis. In: *Journal of American Folklore*, 1998, Vol. 111, Nr. 441, s. 281 – 327.
- Leach, M.: (Ed.) Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend. Harper and Row, 1959, Definition of Folklore. Reprinted. In: *Journal of Folklore Research*, Vol. 33, Nr. 3, September – December 1996, s.255 – 264.
- Novosád, F.: Idey a tradície v transformujúcej sa slovenskej spoločnosti. In: *Veda a integrácia. Proces integrácie Slovenska do EU z pohľadu vedy*. Zborník materiálov z vedeckej konferencie v Bratislave 3.-4. novembra 1999. Zostavil Dušan Kováč, Veda, SAV, 1999, s.17-21.
- Novosád, F.: *Útržky o Slovensku*. Kalligram, Bratislava 2010.
- Oring, E. Anti Anti – Folklore. In: *Journal of American Folklore*, 1998, Vol.111, Nr. 441, s. 328 -338.

Literatúra k téme

- Profantová, Z. *Slovenská etnológia v transformujúcej sa spoločnosti po roku 1989*. In Miedzy kultura ludowa a masowa. Historia, terazniejszosc i perspektywy badań. Redakcja naukowa Tereza Smolińska. Polsko – Slowacka Komisja Nauk Humanistycznych, Wydawnictwo „scriptum“. Kraków – Opole 2010 s. 51 – 86 ISBN 978-83-60163-56-6
- Profantová, Z. *Folklorystyka naukowa na Słowacji. Wyniki badań na przełomie tysiącleci i perspektywy ich dalszego rozwoju* .In Nowe konteksty badań folklorystycznych. Redakcja naukowa Janina Hajduk-Nijakowska, Teresa Smolińska. Societé Polonaise d’Ethnologie. Biblioteka „Literatury Ludowej“. Bibliothéque de la „Literatura ludowa“, VII. tom., Wydawca: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze i Uniwersytet Opolski ; Wrocław 2011.
- Profantová, Z.: Slovacckaja etnologija v transformirujuščemsja obščestve posle 1989 goda. In: *Vostočnoeuropejskije issledovanija. Meždunarodnyj žurnal po social’nym i gumanitarnym naukam*, 2008, No 2, pp. 75-99. <http://www.vei-21.ru/archiv/viss08.pdf>





- Profantová, Z.: Folkloristika na Slovensku. Recentné výsledky z prelomu tisíc-ročia. In : *Slovenski folklor i folkloristika na razmeni dva milenijuma*. Zbornik radova ca mezinarodnot naučnog simpozijuma odražanog 2–6 October 2006 godine. Ed. Ljubinko Radenkovič. Srbska Akademia Nauk, Balkanolski Institut, Beograd 2008, ISBN 978-86-71, pp. 139-154.
- Profantová, Z. *Desať rokov vedeckej práce v Ústave etnológie Slovenskej aka-démie vied*. In: Universitas ss. Cyrilli et Methodii Tyrnaviae. Ethnologia Actualis Slovaca 3. Etnologické a folkloristické inštitúcie na Slovensku. (Ethnological and Folkloristic Institutions in Slovakia) Editor: Oskár El-schek. Trnava 2003, pp. 81-92.
- Profantová, Z. *Slavistická folkloristika na rázcestí*. In: Slavistická folkloristika na rázcestí. (Slavic Folkloristics at the Crossroad) Editor and scientific editor: Zuzana Profantová. Etnologické štúdie 10. Ústav etnológie Slovenská Akadémia Vied.. Tomáš Pisecký-ARM 333, Bratislava 2003, pp. 7-20.
- Profantová, Z. *Traditional Culture as Part of the Cultural Heritage of Europe. The Presence and Perspective of Folklore and Folkloristics*. In: Tradition-al Culture as Part of the Cultural Heritage of Europe. The Presence and Perspective of Folklore and Folkloristics. Edited by Zuzana Profantová. Ethnological Studies 8. Institute of the Ethnology of the Slovak Academy of Sciences. Tomáš Pisecký-ARM 333, Bratislava 2003, pp. 9-19.
- Profantová, Z. *Folklór a folkloristika na prahu milénia*. In: Na prahu milénia. Folklór a folkloristika na Slovensku. Editor: Zuzana Profantová. Arm 333 for the Ministry of Culture of the SR. Bratislava 2000, s. 29-39.
- Profantová, Z. *Folkloristika na prelome storočí- folkloristika na prelome dis-ciplín*. In: Folklorystyka na przelomie wiekow. Ed. Karol Daniel Kadlu-bec, Cieszyn 1999, pp. 67-73.
- Profantová, Z. *Quo vadis folkloristika. Niekoľko poznámok na cestu slovenskej folkloristiky*. In: Folklorystyka. Dylematy i perspektywy. Ed. D. Simoni-des, Opole 1995, s. 73-78.
- Profantová, Z. *Die Folkloristik zum Zeit der Gründung der Slowakischen Mu-zealen Gesellschaft*. In: Ethnologia Slovaca et Slavica 28-29, 1996-1997, Univerzita Komenského Bratislava, Bratislava 1999, s. 129-146.
- Profantová, Z. *Folkloristika na Slovensku na prelome 19. a 20. storočia*. In: Slo-vensko na začiatku 20. storočia (Spoločnosť, štát a národ v súradniciach doby). (eds: Milan Podrimavský, Dušan Kováč), Historický ústav SAV, Polygrafia SAV, Bratislava 1999, s. 252-266.
- Profantová, Z. *National History (in Folklore) in the Process of Political Mythma-king*. In: Crossroads of History: Experience, Memory, Orality. Vol. I, II, XIth International Oral History Conference. International Oral History Association in collaboration with the Department of History at Bogazici University, Istanbul, Turkey, June 15-19, 2000, s. 862-865.





- Profantová, Z. *Traditional Culture as a Part of the Cultural Heritage of Europe. The Presence and Perspective of Folklore and Folkloristics*. In: Traditional Culture as a Part of the Cultural Heritage of Europe. The Presence and Perspective of Folklore and Folkloristics. Edited by Zuzana Profantová. Etnologické štúdie 8. Institute of the Ethnology of the Slovak Academy of Sciences. Tomáš Písecký-ARM 333, Bratislava 2003, s. 9-19.
- Profantová, Z. *Slavistická folkloristika na rázcestí*. In: Slavistická folkloristika na rázcestí. Editor a vedecký redaktor Zuzana Profantová. Etnologické štúdie 10. Ústav etnológie Slovenská Akadémia Vied. Tomáš Písecký-ARM 333, Bratislava 2003, s. 7-20.
- Profantová, Z. *Význam dejín vedy pre existenciu disciplíny*. In: Ethnologia Slovaca et Slavica 30-31, 1009-1999. Kapitoly z dejín folkloristiky venované k 70. narodeninám Prof. Dr. Jána Michálka, DrSc. Universitas Comeniana Bratislavensis Facultatis Philosophica. Univerzita Komenského. Zostavovateľka a vedecká redaktorka Zuzana Profantová. Bratislava 2003, s. 23-29.
- Profantová, Z. *Slovenská etnológia v transformujúcej sa spoločnosti po roku 1989*. In: Miedzy kultura ludowa a masowa. Historia, terazniejszosc i perspektywy badań. Redakcja naukowa Tereza Smolińska. Polsko – Slowacka Komisja Nauk Humanistycznych, Wydawnictwo „scriptum“. Kraków – Opole 2010 s. 51 – 86, ISBN 978-83-60163-56-6
- Profantová, Z. *Terensko istraživanje folkloru u Slovačko*, In Editor: Sonja Petrovic Leksikon terenskog istraživanja folkloru, Filološki fakultet, Beograd, (v tlači)
- Encyklopaedia Beliana. Slovenská všeobecná encyklopédia*. Fourth Volume Eh-Gala. Encyclopaedic Institute of the Slovak Academy of Sciences, Bratislava 2005, key words: folklore, folkloristics, folklorisation, folklorism, author Z. Profantová
- Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska I., II.* Bratislava, Veda, Vydavateľstvo SAV, 1995, 454 s., s.418. (Z. Profantová – spoluautor)

* Časti z uvedených štúdií boli použité v tejto publikácii.





Zuzana Profantová





Tradycja lokalna czy kultura globalna? Dylematy badacza folkloru polskiego

Violetta Krawczyk-Wasilewska

Termin „folklor”, odkryty w 1846 r. przez Williama Thomsa¹ odnosił się do pojęcia *folk* [lud] w znaczeniu zwykłych ludzi [*common people*]. Rówieśnicy i następcy Thomsa utożsamiali „folk” z pojęciem ludu jako kategorii oznaczającej jedynie warstwę chłopską i w tym ograniczonym sensie aż do połowy XX wieku folklor był traktowany przede wszystkim jako kultura duchowa chłopstwa europejskiego.

Pojęcie folkloru w sensie lokalnych tradycji chłopskich nawiązywało do określonej kategorii kulturowej, bazującej na wielowiekowej stratyfikacji społeczeństw kontynentu europejskiego. Takie rozumienie folkloru korespondowało ściśle z dziewiętnastowiecznymi nastrojami intelektualnymi, artystycznymi i ideowymi (romantyzmem, panslawizmem, kształtowaniem się nowoczesnych narodów). Popularyzacja zaś folkloru w literaturze, muzyce i sztuce oraz zainteresowanie tym zjawiskiem przez jego pierwszych kolekcjonerów (zbierających pieśni, bajki, podania, przysłowia, zwyczaje i obrzędy oraz zabobony) stanowiły produkt estetyki romantycznej i ideologii nacjonalistycznej.

W Polsce, podobnie jak w innych krajach Europy, u podłoża zainteresowania lokalną tradycją ludu tkwiły przyczyny historyczne, jako to: hasła rewolucji francuskiej, utrata państwowości (podział na zabór rosyjski, austriacki oraz pruski) i w związku z tym apoteoza pojęcia „ojczyzna” [łac. *patria*], idea panslawizmu i poszukiwanie relikwów prasłowiańskich w spetryfikowanej kulturze chłopskiej. Gloryfikacja prostego człowieka z ludu (najczęściej *glebae adscripti* chłopą pańszczyźnianego) wraz z poszukiwaniem autentycznego prymitywu wiązały się z modnymi podówczas zainteresowaniami tradycyjnymi zwyczajami i mową, które już wtedy uważano za wymierające, a zatem godne zapisania i utrwalenia dla potomnych.

Zrozumienie różnic regionalnych w zakresie dialektu i gwar lokalnych, folkloru słowno-muzycznego, obyczajów, zwyczajów i wierzeń oraz stroju najlepiej odzwierciedla monumentalne, ponad 80-tomowe (wraz z materiałami pośmiertnymi) dzieło Oskara Kolberga pt. *Lud, jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka*

¹ Thoms (ukrywając się pod pseudonimem Ambrose Merton) w swoim liście do redakcji angielskiego czasopisma „The Atheneum” zaproponował, aby „prawdziwie anglosaski wyraz złożony *folklore* [czyli wiedza ludu] zajął miejsce dotychczasowych określeń (literatura ludowa, starożytności ludowe). Polski przekład listu: V.Krawczyk, „Literatura Ludowa” 1975, nr 6, s.37-39.





i tańce. Ukazując się w latach 1857- 1910 jako regionalna panorama życia dziewiętnastowiecznego chłopstwa polskiego, dzieło to stało się linią graniczną między romantycznym zbieractwem amatorskim a naukową folklorystyką czasów późniejszych.

Zniesienie pańszczyzny (ostatnie ćwierćwiecze XIX stulecia), pauperyzacja szlachty i migracja do miast oraz postępująca demokratyzacja życia społecznego i praca organiczna nad zmniejszeniem powszechnego analfabetyzmu, a także krótki okres wolności między zakończeniem pierwszej i rozpoczęciem drugiej wojny światowej nie zmieniły zasadniczo agrarnego charakteru kraju i kultury narodowej Polaków. Trzon jej bowiem stanowiła kultura chłopska i drobnoszlachecka, oparta na tradycyjnych więziach lokalnych. Podobne więzi łączyły ówczesne mniejszości etniczne, a zwłaszcza liczną, ponad 3.milionową reprezentację Żydów polskich, stanowiącą około 10% ludności przedwojennej Polski. Natomiast kultura wysoka nigdy nie miała charakteru dominującego i była reprezentowana przez arystokrację, hierarchów kościelnych, uczonych i artystów, światłą inteligencję miejską oraz kręgi zamożnego mieszczaństwa i nielicznych przemysłowców.

Po II wojnie światowej zmianie uległy granice państwa i w związku z tym nastąpiły poważne migracje ludności polskiej z tzw. kresów wschodnich położonych na terenach dzisiejszej Litwy, Białorusi i Ukrainy w kierunku tzw. ziem zachodnich i północnych, zamieszkałych wcześniej przez ludność niemiecką. Eksterminacja ludności żydowskiej i innych ofiar terroru, pozostanie na własnym terenie ekumeny rdzennie litewskiej i ukraińskiej oraz dobrowolne lub przymusowe wysiedlenie po wojnie ludności niemieckiej skutkowało w 1946 r. zmniejszeniem populacji prawie o 10 mln w stosunku do stanu przedwojennego (ok. 35 mln).

Po II wojnie nastąpiła zmiana systemu politycznego i społecznego na tzw. socjalistyczny. Wiązało się to z nacjonalizacją obiektów przemysłowych i większych posiadłości ziemskich, likwidacją bezrobocia, objęciem wszystkich obywateli bezpłatnym ubezpieczeniem zdrowotnym, gwałtownym rozwojem przemysłu i miast oraz nowoczesnego budownictwa mieszkaniowego, wreszcie powszechną edukacją i niwelacją analfabetyzmu, a także ułatwionym dostępem do coraz liczniejszych instytucji kulturalnych. W następnych dekadach następowało systematyczne zwiększanie populacji (w 1995 r.- prawie 39 mln), zmianie też uległ status cywilizacyjny większości Polaków.

Folklor robotniczy i chłopski był postrzegany jak wyraz siły tradycji proletariatu miast i wsi, nadając lokalnego kolorytu różnym regionom kraju. Popularyzacją lokalnej kultury tradycyjnej zajmowały się wyspecjalizowane instytucje: muzea etnograficzne, skanseny, domy kultury, liczone w tysiącach lokalne zespoły pieśni i tańca, konkursy i festiwale folklorystyczne, firmy (słynna Cepelia) produkujące i sprzedające odwzorowywaną tradycyjną sztukę ludową (meble, tkaniny, ceramikę, rzeźbę ludową oraz malarstwo na szkłe, itp.). Moda





na folklor (i folkloryzm, czyli tzw. folklor wtórny, aranżowany i stylizowany)² docierała na scenę, od lat sześćdziesiątych - również do telewizji, a także dekorowała skromne, socjalistyczne mieszkania blokowe. Lalki przebrane w stroje krakowskie były symbolem polskiego folkloru i atrakcyjną pamiątką z Polski.

W nauce i publicystyce, poza kulturą chłopską i regionalną, pojawiło się pojęcie kultury robotniczej, kultury miejskiej i inteligentkiej oraz historycznej już kultury szlacheckiej. Od lat sześćdziesiątych coraz liczniejsi zbieracze i badacze zajmowali się zjawiskiem folkloru jako przejawem autentycznej kultury lokalnej i regionalnej. Uczeń warszawski z kręgu profesora Juliana Krzyżanowskiego skupiali się na pracach inwentaryzatorskich i interpretacyjnych tzw. literatury ustnej, tworząc wspólną polską szkołę komparatystyczną³. Zielone światło dla nowszych badań folklorystycznych, uwzględniających folklor i podkulturę różnych środowisk społecznych (w perspektywie kontekstualnej, semiotycznej i oralno-formulicznej) zapaliło się we Wrocławiu, dokąd na początku lat siedemdziesiątych przeniesiono z Warszawy redakcję „Literatury Ludowej”, którą na przestrzeni trzech następnych dekad kierował wrocławski polonista, prof. Czesław Hernas.

Wkrótce folklor (albo kultura tradycyjna) rozumiany był w duchu definicji UNESCO jako „całość – opartej na tradycji – twórczości kulturowo określonej społeczności reprezentowanej przez jednostki i grupy jako odbicie ich standardów i wartości z pomocą przekazu słownego, poprzez naśladownictwo lub inne środki...[...]”⁴. Zgodnie z tą tożsamościową definicją rozrzeszono rozumienie folkloru (często ograniczane do kultury oralnej) o język, literaturę lokalną oraz muzykę, ale także taniec, gry, mitologię, obrzędy i zwyczaje, wierzenia, rzemiosło, architekturę i innych fakty artystyczne⁵. Dlatego też folklor (jako forma wyrazu kulturowego danych społeczności, a zwłaszcza mniejszości etnicznych) powinien podlegać – jak inne zabytki kultury – opiece konserwatorskiej i ochronie, zarówno przez zainteresowane grupy (powiązane rodzinnie, zawodowo, narodowo, regionalnie, etnicznie, religijnie itd.), jak i przez rządy lokalne i państwowe. Te ostatnie powinny traktować folklor jako wyraz niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości.

Duży wkład do badań nad językiem folkloru polskiego wniósł lubelski ośrodek etnolingwistyczny z profesorem Jerzym Bartmińskim⁶ na czele. Na Śląsku Opolskim regionalną tradycją słowną i obrzędową zajmowała się prof.

² J. Burszta, *Kultura ludowa – kultura narodowa. Szkice i rozprawy*, Warszawa 1974, s. 308-338.

³ V. Krawczyk-Wasilewska, *Polska komparatystyka folklorystyczna* [w:] *taż, Współczesna wiedza o folklorze*, Warszawa 1986, s. 116-133.

⁴ Proclamation of Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity, UNESCO, Paris 1989.

⁵ Ibidem.

⁶ J. Bartmiński, *O języku folkloru*, Wrocław 1973; tenże, *Folklor-język-poetyka*, Wrocław 1990; tenże, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin 2006.





Dorota Simonides⁷ wraz ze swoimi uczniami. Znaczące osiągnięcia badawczo - inwentaryzacyjne oraz interpretacyjne w zakresie folkloru i folklorystyki muzycznego cechowały działalność dwu ośrodków muzykologicznych, kontynuujących dokonania zbierackie Jadwigi i Mariana Sobieskich; warszawskiego pod wodzą prof. Ludwika Bielawskiego⁸ i poznańskiego, kierowanego przez prof. Jana Stęszewskiego⁹. W Łodzi badania folkloru skierowane były początkowo na folklor robotniczy i kulturę masową oraz ogląd historyczny, w latach zaś dziewięćdziesiątych na środowisko¹⁰ i aspekt antropologiczny¹¹.

Powoli na margines zainteresowań badawczych odchodziły detaliczne studia inwentarzowe nad tradycyjnymi gatunkami folkloru słownego w ich aspekcie genetycznym i geograficzno-historycznym oraz literackim. Wraz z rozwojem środków masowego przekazu i kultury popularnej archiwizacji folkloru tradycyjnego i skrupulatni badacze wątków wędrownych ludowej literatury ustnej poczęli przekształcać się w analityków kultury bieżącej¹², która - jeśli nawiązuje do tradycji - czyni to w imię więzi z „małymi ojczyznami” i znakami tradycji, pełniącymi funkcje konsumpcyjne, reklamowe i ogólnie medialne¹³.

Sytuacja współczesnej kultury polskiej zmieniła się radykalnie po 1989 r. w związku z transformacją systemu politycznego, ekonomicznego i społecznego oraz przynależnością Polski do Wspólnoty Europejskiej (od 2004 r.). Wolny rynek, pełna demokratyzacja życia społecznego, konsumeryzm i królestwo popkultury, globalizacja i rozwój nowych mediów informacyjnych oraz komunikacyjnych zmieniły standardy kulturowe młodej i średniej generacji Polaków.

Nowy styl edukacji, nowy styl życia i pracy, migracje turystyczne i zawodowe oraz możliwość korzystania z ogólnie dostępnych dóbr cywilizacyjnych zdominował współczesną kulturę polską na przekór stereotypowemu postrzeganiu Polaków już to jako pięknoduchów hołubiących pojęcie romantycznie i martyrologicznie pojmowanej ojczyzny, bezwarunkowo przywiązanych do religii katolickiej, już to prowincjuszy żyjących w zamkniętym świecie tradycyjnych wierzeń magicznych i lokalnych zwyczajów oraz obyczajów.

Nadmienić tu trzeba, że dekadę wcześniej polskie społeczeństwo zetknęło się już z tzw. nowymi mediami, których przyspieszony rozwój w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych zapoczątkował epokę globalnego społeczeństwa informacyjnego. W latach dziewięćdziesiątych nowe środki komunikacji stały

⁷ D.Simonides, *Śląska proza ludowa*, Opole 1969; też (red.), *Folklor Górnego Śląska*, Katowice 1989; *Bery śmieszne i uciężne*, Kraków 2008.

⁸ L.Bielawski, *Tradycje ludowe w polskiej kulturze muzycznej*, Warszawa 1999.

⁹ J.Stęszewski, *Z problemów ludowości i narodowej tożsamości muzyki F. Chopina*, Poznań 1988.

¹⁰ Seria pod red. V. Krawczyk-Wasilewskiej: *Ecology and Folklore*, t.I, Łódź 1992, t.II Łódź, 1994, t.III Prague 1999.

¹¹ V.Krawczyk-Wasilewska, *AIDS. Studium antropologiczne*, Łódź 2000.

¹² R.Sulima, *Antropologia codzienności*, Kraków 2000.

¹³ Tenże, *Głosy tradycji*, Warszawa 2001.





się powszechnie dostępne, o czym świadczy popularność komputerów osobistych i telefonii komórkowej. Jednakże jednym z kamieni milowych rewolucji technologicznej stała się idea Internetu, zainicjowana przez Tima Bernersa-Lee w 1989 roku, która - jako pajęczyna *www* [*World Wide Web*] - już w 1992 r. opłótła 1 milion komputerów w ponad 100 państwach. W 2011 r. liczba komputerów na świecie liczyła ponad 1,5 miliarda, a telefonia komórkowa osiągnęła poziom prawie 2 miliardów. W Polsce w 2011 r. liczba użytkowników komputerów wynosiła ponad 12 mln osób, przy czym 70% gospodarstw domowych było wyposażonych w komputery osobiste.

Na koniec 2011 r. działało w Polsce 51 mln kart SIM, przy czym liczba kart SIM na 100 mieszkańców wynosiła 133. Przypomnijmy tu, że prawdziwa rewolucja w telefonii dokonała się wraz z wprowadzeniem usług multimedialnych, czyli przekazywaniem, np. przez łącza ISDN [*Integrated Services Digital Network*], dźwięku, obrazu i danych w formie cyfrowej (digitalnej). Telefony komórkowe zaczęły pełnić funkcję podręcznych mini-aparatów fotograficznych, mini-kamer filmowych, mini-budzików, mini-kalkulatorów i mini-komputerów z funkcją tekstową SMS [ang. *Short Messaging Service*], filmową -MMS [ang. *Multimedia Messaging Service*], umożliwiającą wysyłanie obrazków i małych filmików, oraz internetową dzięki licznym aplikacjom.

Ten dynamiczny, bezprecedensowy w historii ludzkości postęp technologiczny pozwolił Polakom na błyskawiczną wymianę informacji na poziomie globalnym o tak ogromnym ładunku informacyjnym i komunikacyjnym, o jakim prawdopodobnie nie marzył wielki wizjoner przyszłości środków masowego przekazu i twórca pojęcia „globalna wioska”, Marshall McLuhan¹⁴. Oto dzięki nowoczesnej aparaturze człowiek wkroczył w całkowicie nowy wymiar przestrzeni (tzw. cyberprzestrzeń) z jej wirtualną rzeczywistością i możliwością istnienia w niej również jako dwu – lub trójwymiarowy podmiot, zmieniający swą tożsamość *online* z pomocą animowanego awatara. Komputer, telefon komórkowy i wszystkie pochodne, interaktywne urządzenia cyfrowe wytworzyły nową sferę komunikacyjno-kulturową, określaną rozmaicie – od epoki multimediiów, poprzez wtórną oralność (określenie Waltera Jacksona Onga)¹⁵ i cyberkulturę¹⁶, aż po kulturę digitalną¹⁷, do którego to terminu się skłaniamy.

Dla antropologa kultury pojęcie „kultura digitalna” wydaje się bliższe, ponieważ kulturowy sposób wydobywania i przekazywania znaczeń natury odbywał się zawsze drogą kodowania (lub raczej kategoryzacji pojęć), która

¹⁴ M. McLuhan, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, Univ. of Toronto Press 1962; tenże, *Understanding Media: The Extensions of Man*, MacGraw Hill: New York 1964.

¹⁵ W. J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, 1982. Por. przekład polski z 1992r.

¹⁶ M. Dery, *Escape Velocity: Cyberculture at the End of the Century*, New York 1996; J. Stratton, *Cyberspace and the Globalization of Culture* [w:] D. Porter (ed.), *Internet Culture*, Routledge, New York 1997.

¹⁷ V. Krawczyk-Wasilewska: *E-folklor jako zjawisko kultury digitalnej*, „Transformacje”, 2008-2009 (t.58-63), s.220-228.





współcześnie ulega digitalizacji. Oczywiście digitalizacja kultury globalnej jest pewnym skrótem myślowym, pamiętać bowiem trzeba, że wciąż dotyczy ona zaledwie 1/6 ludności świata.

Rozwijająca się na naszych oczach kultura digitalna powoduje adekwatne, wielorakie implikacje w różnych dziedzinach życia współczesnych społeczeństw wysoko i średnio rozwiniętych, a także i tych, które do nich aspirują¹⁸. Ponieważ triumfalny pochód „technopolu” – że użyjemy Postmanowskiego wyrazu złożonego – trwa, kultura digitalna staje się więc żywym laboratorium nauk społecznych, o czym świadczą liczne publikacje światowych i polskich autorytetów, wśród których na szczególną uwagę zasługują prace Manuela Castellsa¹⁹. Dyskusji tej dzielnie sekunduje polskie czasopismo interdyscyplinarne „Transformacje” pod redakcją prof. Lecha W. Zachera, udzielając łamów zarówno apologetom nowej kultury, jak i jej krytykom²⁰.

Kultura digitalna stanowi istotne podglebie dla zjawisk o charakterze globalnym. Globalizacja bowiem jest procesem internacjonalizacji o zasięgu światowym, w toku którego narastają wzajemne powiązania państw i społeczeństw położonych od siebie w znacznej odległości geograficznej²¹. Od 1990 r. intensywność tych relacji (od gospodarczych, a zwłaszcza finansowych i handlowych poprzez polityczne, naukowe aż po kulturę masową i obyczaje) systematycznie zwiększa się dzięki globalnemu systemowi informatycznemu jakim jest Internet²².

Postępująca globalizacja, wspomagana nowoczesnymi technologiami elektronicznymi wytworzyła nowy styl komunikowania się pomiędzy ludźmi i instytucjami, nie tylko w obrębie najbliższej okolicy, ale także w najdalszym zakątku świata. Internet i telefonia komórkowa spełniają rozliczne funkcje komunikacyjno-informacyjne, w tym marketingowe, biznesowe, polityczne i edukacyjne²³. Funkcja Internetu jako gigantycznej, całkowicie demokratycznej encyklopedii wiedzy globalnego ludu, ale też jako medium najszybciej przekazującego i pozyskującego informację jest nie do przecenienia. Wraz z rozwojem usług dostępnych w tzw. Sieci, jak również wraz z ich uatrakcyjnieniem zwiększa się rola Internetu na poziomie lokalnym, regionalnym i globalnym. Każdy,

¹⁸ N. Postman, *Technopol- Triumf techniki nad kulturą*, Warszawa 1995

¹⁹ Por. jego trylogię: *The Rise of the Network Society. The Information Age: Economy, Society and Culture* Vol.I, Oxford 1996 [polski przekład 2007]; *The Power of Identity. The Information Age.....*, Vol.II, tamże 1997 [polski przekład 2008]; *End of Millenium. The Information Age.....* Vol.III, tamże 1998.

²⁰ Redakcja planuje wydanie w 2011/2012 r. monograficznego tomu pokonferencyjnego (*Wirtualizacja: problemy – wyzwania – skutki*, Warszawa 17- 18. 10.2011).

²¹ R. Robertson., *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Sage, London 1992; J.Baylis i S.Smith (eds.), *The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations*, Oxford University Press, Oxford 1977; K.Kempny, *Globalizacja* [w:] *Encyklopedia Socjologiczna*, Kraków 1997.

²² M. Castells, *The Internet Galaxy. Reflections on the Internet, Business, and Society*, Oxford University Press 2001[polski przekład 2003].

²³ D.Miller , D.Slater , *The Internet: An Ethnographic Approach*, Oxford 2001; Tenze i H. Horst ,*The Cell Phone: An Anthropology of Communication*,Oxford 2006.





kto ma dostęp *online* do komputera posiada możliwość nieograniczonego nadawania, przetwarzania i odbioru przekazu w formie tekstu, łącznie z obrazem i dźwiękiem lub też zupełnie osobno.

Internet sprzyja globalizacji, ponieważ ułatwia umiędzynarodowienie produkcji i dystrybucji. Mobilność kapitału sprzyja zwiększeniu inwestycji regionalnych, a więc wpływa na wzrost gospodarczy i zmniejszenie bezrobocia na terenach, gdzie lokują się firmy przynoszące zysk. Nowym zjawiskiem jest rozwój gospodarki wirtualnej mającej wpływ na ekonomię realną (2,7% polskiego Produktu Krajowego Brutto to gospodarka internetowa z tendencją wzrostową), a także migracja rynków pracy do cyberprzestrzeni. Wreszcie, Internet sprzyja rozwojowi społeczeństw partycypacyjnych i ogranicza monopolistyczny wpływ rządów na własne społeczeństwa, które są bardziej wyczulone na wszelkie nieprzeźroczyste działania organów władzy, która – dziś bardziej niż kiedykolwiek – podlega kontroli społecznej.

Dzięki Internetowi świat usług skurczył się na wyciągnięcie ręki, wobec tego aktywny internauta bez wychodzenia z domu załatwi transakcję bankową i giełdową, wypożyczy książki z biblioteki, zrobi tygodniowe zakupy spożywcze, kupi nowe lub używane ubranie, przeczyta ulubioną gazetę, kolorowy magazyn [*webzine* albo *e-zine*] lub książkę [*e-book*], obejrzy film, pogra w gry towarzyskie, postawi pasjansa, posłucha ulubionego radia, wyśle kwiaty narzeczonej poznanej w Sieci, sprawdzi notowania giełdowe i pogodę, zamówi hotel na antypodach, kupi bilet samolotowy oraz na ulubiony koncert lub posłucha i obejrzy go w Sieci, sprzeda i kupi dom wraz z odpowiednim wyposażeniem, ukończy studia drogą e-learningu i nauczy się nowego języka, wreszcie - poszuka pracy *online*, by na to wszystko zarobić pieniądze. Realne pieniądze będą mu również potrzebne, gdy zechce opłacić nagrobek na wirtualnym cmentarzu lub kupić – po wymianie na lindeny – działkę w przestrzeni świata wirtualnego Second Life²⁴.

Wobec nowych zjawisk kulturowych nie mogą być obojętni folklorysty, odnoszący pojęcie folkloru do form bezpośredniej komunikacji międzyludzkiej, odzwierciedlającej nieformalną wiedzę, tożsamość, wartości i normy grupy, stereotypowy światopogląd, tradycyjną sztukę, język, wierzenia, obrzędy i obyczaje, etc. Dla antropologa kultury folklor – jako część kultury symbolicznej - ujawnia też świat codzienności grupy ; jej postawy, opinie, uprzedzenia i lęki wobec obcych, nieznanych lub ryzykownych zjawisk oraz sytuacji. Pozornie indywidualne, jednostkowe przekazy folklorystyczne dotyczące jakiegoś problemu są w rzeczywistości projekcją zbiorowego myślenia codziennego. Przekaz folklorystyczny zawsze miał charakter anonimowy, kolektywny i musiał znajdować akceptację grupy, w której funkcjonował ; był multiplikowany w

²⁴ Robbins S., Bell M. R., *Second Life for Dummies*, Hoboken, Wiley Publ., New York 2008; Kaplan A.M., Haenlein, *The Fairyland of Second Life: About Virtual Social Worlds and How to Use Them*, "Business Horizons" - Indiana University, 2009, t.52/6, s.563-572.





wariantach przekazywanych synchronicznie w obrębie grupy i diachronicznie z pokolenia na pokolenie, stając się przedmiotem nieustannego aktu twórczego i odtwórczego. Wspomniane tu cechy (wariantowość i dynamizm przekazu) sprzyjały funkcjonowaniu folkloru tradycyjnego, który opierał się na istnieniu społeczności lokalnych, kultur typu ludowego, wreszcie kultur środowiskowo-zawodowych. W takim ujęciu folklor był głównie utożsamiany ze sztuką słowa (literatura ustna), z czasem także angażował muzykę, pismo i inne środki obrazowania, ulegając w końcu przemożnemu wpływowi masowej. W zależności od zmieniających się czasów, zmieniały się jego wyróżniki oraz wartości ideowe i estetyczne ; zawsze jednakże cechowały go funkcje: komunikacyjna , ludyczna i kulturotwórcza (jako przekaznika kultury).

Przypomnijmy, że naturalna komunikacja interakcyjna „twarzą w twarz” odbywała się tradycyjnie pomiędzy nadawcą (S-subject) komunikatu a jego odbiorcą (R-eceiver), podczas gdy w komunikacji typu technicznego komunikat nadawany przez nadawcę dociera do odbiorcy za pośrednictwem technicznego środka przekazu (M-edium), którym dawniej był rękopis, później druk, następnie audio i wideo, obecnie zaś medium elektroniczne.

Współcześnie komunikacja „face-to face”, która dawniej cechowała folklor oralny małych grup społecznych ustąpiła miejsca komunikacji „interface-to-interface”, otwierając się na wszystkie grupy jej uczestników. Tak oto pośrednictwo Internetu w natychmiastowym przekazywaniu wiadomości zmienia świat, który staje się coraz bardziej otwarty i mniej tajemniczy. Internet pośredniczy więc w wymianie idei, ale także osobistych poglądów, opinii, reagowaniu na nowe fakty i zjawiska oraz dzieleniu się zbiorowymi emocjami *online*; kontaktując się z innymi, użytkownicy Internetu dają upust radości, smutkowi czy agresji, a grupy i fora dyskusyjne, wszelkiego rodzaju portale społecznościowe, komunikatory (na czele ze słynnym Skype), e-mailing, chatting i blogging pośredniczą w komunikacji między jednostkami i grupami na skalę lokalną i transnarodową.

Dzięki internetowym serwisom społecznościowym komunikują się ludzie o zbliżonych pasjach i preferencjach życiowych , a także zainteresowanych niszowych, od miłośników Chucka Norrisa czy szczególnej polskiej „celebrytki” internetowej, zwanej panią Basią²⁵ po użytkowników cmentarzy wirtualnych. Fora i grupy dyskusyjne o charakterze klubowym oraz serwisy społecznościowe, z największym, liczącym ponad 900 milionów użytkowników Facebookiem (zwanym też państwem świata) są również swoistym, bezprecedensowym w historii dziejów człowieka komunikatorem społecznym i jednocześnie globalnym archiwum personalnym i instytucjonalnym początku XXI wieku²⁶.

²⁵ www.baska.tivi.pl

²⁶ D.Miller *Tales from Facebook*, Polity Press, Cambridge 2011.; S.Turkle, *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*, Basic Books : New York 2011. Por. też film fabularny poświęcony historii portalu Facebook pt. *The Social Network* (2010 r.) w reżyserii Davida Finchera (oparty na książce Bena Mezricha wydanej w 2010 roku).





Nadmienić tu też trzeba o sektorze tzw. randek *online*, który rozrósł się do ogromnych rozmiarów, stanowiąc transnarodowy biznes internetowy z tysiącem stron łączących i kontaktujących miliony ludzi, odczuwających samotność w zglobalizowanym i zatomizowanym świecie. Spędzając część życia przy komputerze, a więc samotnie, tym chętniej korzystają z możliwości zakochania się lub znalezienia bliskich przyjaciół *online*, ufając w onnipotencję elektronicznej maszyny²⁷. Potrzebę kontaktu z podobnymi sobie ludźmi można zrealizować dzięki serwisom uwzględniającym kryterium rasy, orientacji seksualnej, religii, zamożności, wykształcenia, wieku i miejsca zamieszkania. Istnieją również oferty niszowe kontaktujące np. palaczy tytoniu i marihuany, fanów Star Treka, ludzi uważających się za wyjątkowo pięknych, także chorych na różne choroby, wreszcie inwalidów czy środowisko kobiet za kratkami.

Przypomnijmy, że tzw. randkowanie *online* pojawiło się w Sieci już w 1995r. dzięki pomysłowi amerykańskiej korporacji Match.com. W Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii biznes randek internetowych wyprzedza digitalny przemysł muzyczny i rynek gier video. W środowisku polskich internautów serwisy randkowe powoli stają się coraz bardziej popularne, zwłaszcza wśród młodszych użytkowników. W największych portalach (np. eHarmony, Match.com i ich polskich odpowiednikach) maszyny kojarzą konkretne pary na podstawie psychologicznych testów zgodności w kompletnej izolacji społecznej. Z kolei rozrastające się sieci społecznościowe, takie jak Facebook (obecnie 900 milionów użytkowników) czy kompania znana do niedawna pod nazwą MySpace (ponad 100 milionów użytkowników), prowadzące serwisy towarzyskie skłaniają się raczej ku społecznej integracji *via* tekst i publicznemu flirtowaniu niż poszukiwaniu realnych partnerów życiowych w sytuacji zupełnie nieanonimowej.

Równoległe ze zwiększającą się popularnością życia towarzyskiego i społecznego *online* rozwijał się również sektor gier komputerowych typu MMO [*massively multiplayer online*] i MMORPG [*massively multiplayer online role-playing games*], które oddziałują psychologicznie na graczy, wywołując ich uzależnienie od nierealnego świata i komunikacji pomiędzy awatarami. Do takich gier, bazujących na trójwymiarowych awatarach należy, wspomnianą już wcześniej, najbardziej popularna - Second Life, wymyślona w 2003 r. przez firmę Linden Lab, giganta finansowego, który zgromadził ponad 20 milionów graczy, zwanych rezydentami. Wielką popularnością cieszy się również IMVU [*Instant Messaging Virtual Universe*], opracowany w 2004 r. trójwymiarowy graficzny komunikator, liczący 90 milionów stałych użytkowników i 6 milionów gości miesięcznie.

²⁷ V.Krawczyk-Wasilewska i D.Beer., *Global Singlevillage and Cultural Attitudes of Older British Males to Dating Online*, "Ethnologia Polona", 2008, t.28, s.161-169; też i A.Ross, *Matchmaking through avatars: Social aspects of online dating* [w:] V.Krawczyk-Wasilewska, T.Meder, A.Ross (eds.), *Shaping Virtual Lives: Online Identities, Representations, and Conducts*, Łódź 2012, s.89-100.





Wszystkich form interpersonalnej komunikacji internetowej nie sposób tu nawet wymienić. Służą one nie tylko kontaktom *online*, ale też spełniają funkcję ludyczną. Wypełnia ona bowiem potrzebę szeroko rozumianej rozrywki, od wspomnianych wyżej, uzależniających gier komputerowych, poprzez nagrania muzyczne i filmy oraz nagrywane amatorsko filmiki (z najsłynniejszym, liczącym 1,5 mld przekazów filmowych portalem YouTube.), po wymianę dowcipnych fotografii i wszelkich przekazów satyrycznych oraz parodystycznych, które są natychmiast komentowane i chętnie dalej kopiowane.

Ta możliwość natychmiastowego, interspołecznego reagowania przyczyniła się do ukształtowania specyficznego rodzaju pisanego, wizualnego i para-oralnego folkloru o charakterze transnarodowym²⁸, wręcz globalnym, który może być określony jako folklor przekazywany drogą elektroniczną (**e-folklor**)²⁹.

Przypomnijmy, że w przeciwieństwie do folkloru elektronicznego, tradycyjny folklor charakteryzował się komunikacją „twarzą w twarz” przeważnie w obrębie małych, lokalnych społeczności. Przekazy folklorystyczne, odzwierciedlające tradycyjny światopogląd, postawy, zachowania oraz obrzędy, obyczaje i sztukę odtwarzali i upowszechniali w środowisku utalentowani lokalni narratorzy, śpiewacy i muzykanci, wędrowni bardowie i obraźnicy, szamani i „menadżerowie” rytuałów. Obecnie, gdy odbiorcą przekazu może być nieograniczona ilościowo widownia *online*, każdy w jej obrębie może stać się również nadawcą przekazu i jednocześnie aktywnym twórcą, odtwórcą i modyfikatorem wędrujących w Sieci treści. Dawniejszy folklor miał zasięg lokalny, przez co silnie oddziaływał na tożsamość środowiskową grupy. Dzisiejszy e-folklor utracił charakter lokalny, nie różnicuje tak silnie środowisk i prowadzi do dyslokacji, często znosząc bariery i granice przestrzenne, kulturowe i etniczne oraz sprzyja powstawaniu mnogich tożsamości wirtualnych, często wyrażanych za pomocą awatarów.

Warunki techniczne sprzyjają rozprzestrzenianiu się zwłaszcza folkloru wizualnego, wykorzystującego programy typu Photo-shop i PowerPoint. Internetowy folklor wizualny (ang. *PhotoShop-lore*), wywodzący się z tzw. *XeroxCopy-lore* jest rozpowszechniany od 1990 r. drogą załączników e-mailowych, rozsyłanych w obrębie określonych grup i środowisk społecznych. Barwna, często animowana grafika i dowcipne, niekiedy pełne sarkazmu obrazy i fotografie są natychmiastowym komentarzem do wielu współczesnych zjawisk, stanowiąc

²⁸ V.Krawczyk-Wasilewska, *Po 11.września, czyli folklor polityczny jako wyraz globalnego lęku*, „Literatura Ludowa” 2003, nr 3, s.25-34 (wersja ang.: *Post September 11th: Oral and Visual Folklore in Poland as an Expression of the Global Fear*, „Consciousness, Literature and the Art”, 2003, Dec.vol.4, No 63 [www.aber.ac.uk/tfs/journal]; też, *Haitański pakt z diabłem, albo podanie globalne*, „Literatura Ludowa” 2011, nr 2, s.43-48 (wersja ang.: *Haiti Legend Revisited: Earthquake, Devil's Pact, Polone Nwa, Hoax and Online Comments*, „FoafTale News” 2011, No. 77 [www.folklore.ee/FOAFtale/ftn.htm])

²⁹ Taż, *e-Folklore in the Age of Globalization*, „Fabula”, 2006, t.47, s.248 – 254; też, *E-folklor jako zjawisko kultury digitalnej*, „Literatura Ludowa”, 2008, nr 4 -5, s.63-68.





swego rodzaju masową *ars electronica*. Folklor wizualny jest w istocie graficznym odpowiednikiem ustnie przekazywanych kawałów i odzwierciedla te same frustracje, uprzedzenia, tabu kulturowe, stereotypy oraz potrzebę ludzkiego fantazjowania. Jak interesujący badawczo jest to materiał doświadczyliśmy, gromadząc e-folklor związany z tematyką terrorystyczną. Nadmienić tu należy, że wirtualizacja dowcipu nie ogranicza się tylko do wspomnianych przekazów zawartych w załącznikach e-mailowych; ujawnia się też w filmikach i animacjach, wreszcie jest rozsyłana jest w formie prezentacji wykonanych z użyciem programu PowerPoint. Powyższe potwierdza synkretyczny charakter folkloru jako sztuki już nie naiwnej, lecz całkowicie świadomie kreowanej, odtwarzanej i multiplikowanej na skalę globalną.

Folklor elektroniczny nie zmienił swych tradycyjnie rozlicznych funkcji społecznych, nadal też cechuje się anonimowością, wariantowością i dynamizmem przekazu. Błyskawicznie roznoszą się różne tekstowe załączniki do emaili, a więc łańcuszki szczęścia, plotki, pogłoski³⁰ i dowcipne dialogi czy tzw. demotywatory oraz inne przekazy komentujące ludzi (w tym tzw. celebrytów internetowych), aktualne fakty i zjawiska, że wymienimy np. osvajanie globalnej traumy po 11.września³¹, a w skali lokalnej polską agitację wyborczą (SMS-ową) z 2007 r., czy tzw. folklor smoleński wraz z bitwą o krzyż (2010 r.), którą wykorzystano jako wątek gry komputerowej.

Dzięki najbardziej demokratycznemu medium, jakim jest Internet, takie gatunki folklorystyczne jak plotka, pogłoska i dowcip obiegają świat w ciągu minuty. Wymianę tych przekazów podtrzymują najaktywniejsi internauci, głównie młodzież i pracownicy biurowi. Przekazy e-folkloru mnożą się do niewyobrażalnych granic, szybko zmieniają adresatów i ukrywają się w obrębie różnych, wyspecjalizowanych tematycznie stron www, ale też bardzo szybko znikają bezpowrotnie, dając miejsce następnym, aktualnym efemerydom. Odszukiwanie dawniejszych przekazów bywa utrudnione, mimo posługiwania się popularnymi przeglądarkami. Często w odnalezieniu ich nie pomaga nawet „modlitwa” do patrona Internetu – świętego Izydora z Sewilli (Isidorus Hispalensis, 560 –636).

Szczególne miejsce w komunikacji internetowej odgrywa język jej użytkowników³². Angielski jako język odkrywców technologii medialnych stał się wspólnym, globalnym językiem, pełniącym funkcję współczesnej *lingua franca*. Dla określenia dyskursu komunikacji elektronicznej istnieje wiele różnych nazw, np.: *Netspeak*, *Cyberspeak*, *Netlish*, *Weblish*, *Internet Language*, *Electro-*

³⁰ Taż, *Haitański pakt z diabłem, albo podanie lokalne*, „Literatura Ludowa”, 2011, nr 2, s.43-48.

³¹ Taż, *Po 11.września, czyli folklor polityczny jako wyraz globalnego lęku*, „Literatura Ludowa”, 2003, nr 3, s. 25 - 34.

³² Kita M., Grzenia J. (red.), *Dialog a nowe media*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2004; Dytman-Stasieńko A., Stasieńko J.(red.), *Język @ multimedia*, Wrocław 2005.





nic Language, Interactive Written Discourse, Computer-Mediated Communication (CMC). Przejmując technologie komunikacyjne, języki narodowe przejęły jednocześnie cały angielski zasób leksykalny, nie tylko w zakresie terminologii technicznej, ale też w postaci swoistego „dialektalnego” żargonu, rozwijanego adekwatnie do postępu technicznych możliwości komunikacyjnych.

Żargonów objawia się używaniem nie tylko określonego nazewnictwa, ale też popularnych – w skali międzynarodowej – angielskich akronimów (np. „a.s.a.p” – „as soon as possible”, BFN – „bye for now”, „LOL”- „laughing out loud”). Slang ten stworzył także subżargony, używane przede wszystkim w społeczności internautów i użytkowników SMS-ów, łącząc elementy języka dla wtajemniczonych ze specjalnym kodem, przypominającym jako żywo języki tajemne dzieci czy więźniów. Do takich należy np. *a leet* (pochodzący od ang. *élite*), polegający na transliteracji słów z wykorzystaniem cyfr, liter alfabetu i innych znaków graficznych, fonetycznym zapisie i odczycie, opuszczaniu niewymawianych liter, umyślnym używaniu „z” zamiast „s” w l. mnogiej oraz błędach typograficznych. Oto popularne przykłady angielskie:

„r” zamiast „are”; „ 4 U” *Leet speak* (albo: 1337 5p34K), zwany też mową hakerską to żargon oparty na języku angielskim, rozpowszechniony na różnego rodzaju forach i czatach sieciowych oraz uwielbiany przez młodzieżowych włamywaczy komputerowych i piratów programów oraz miłośników gier komputerowych. Wywodzący się z potrzeby uniknięcia cenzury nakładanej przez część usługodawców sieciowych na treści kolidujące z prawem i dobrymi obyczajami oraz podlegając stałej ewolucji, *leet speak* sprzyja ograniczeniu długości komunikatu, dlatego też przeszedł do formuł korespondencji e-mailowej, SMSowej i języka reklamy. Sieciowy język polski, ze względu na rozbudowany system gramatyczny w mniejszym stopniu przyswoił zasady *leet speaku*.

W przekazie, zwłaszcza e-folkloru funkcję integracyjną na poziomie globalnym pełnią też specyficzne znaki graficzne i piktogramy, służące do wyrażania emocji i nastroju użytkownika, zwane z angielska *emoticonami* i *smileys 'ami* (polskie odpowiedniki to „śmieszki” i „buźki”). Złożone ze znaków tekstowych (ASCII) lub wywodzące się z japońskiej stylizacji mangowej albo animowanej grafiki, czasem opatrzone możliwością wydawania dźwięku przedstawiają symboliczny ludzki grymas twarzy, obrócony o 90° w kierunku przeciwnym do wskazówek zegara, w licznych wariantach. Niektóre programy służące do komunikacji automatycznie zmieniają emotikony na ich graficzny odpowiednik.

Oto przykładowe emotikony:

- :) uśmiech
- :) uśmiech z przymrużeniem oka
- :(smutek, zmartwienie
- ;(płacz
- :P pokazanie języka
- :D szeroki uśmiech





:* pocałunek

:/ grymas niezdecydowania/zniesmaczenia, sceptycyzmu

Przykład emotikonów mangowych:

^^, ^ _ ^ – uśmiech, radość, duma

O_O, o_O, O_o – szok, zdumienie, sceptycyzm

--, -_- – obojętność, niezadowolenie, irytacja

Przykłady tzw. buziek:



Język e-folkloru, stanowiąc nową odmianę języka narodowego, usytuowaną pomiędzy formą pisaną i mówioną, podlega ciągłej ewolucji, przedostając się do języka potocznego, a także do przekazów pisanych odręcznie. Jednakowoż język ten zachowuje swoje cechy charakterystyczne, takie jak: dążność do skondensowanej i ekspresywnej wypowiedzi; posługiwanie się określonym kodem; stosowanie formuł, neologizmów, akronimów i zdrobnień; pogarda dla tradycyjnej ortografii oraz interpunkcji.

Język e-folkloru, którego funkcja fatyczna (np. powszechnie stosowane w Polsce ang. *wow!*) przeważa nad innymi funkcjami i sprzyja podtrzymywaniu szczególnej obyczajowości jego użytkowników. Określa się ją mianem netykiety (ang. *netiquette*), czyli niepisanego zbioru zasad korzystania z Internetu, inaczej – internetowego *savoir-vivre'u*. Zbiór zasad przyzwoitego zachowania w sieci ma już pewną tradycję, która podlega ciągłej modyfikacji. Do zasad tych należy np. nakaz odpowiadania na e-maile tak szybko, jak to możliwe, nakaz zapoznawania się z wykazem FAQ (ang. *Frequently Asked Questions*) przed zadaniem pytania, nakaz pisania na temat, zakaz wysyłania „na kanał” zbyt dużych plików, zakaz molestowania innego użytkownika, zakaz wysyłania wulgaryzmów, zakaz wysyłania e-maili czy postów do kilku grup naraz i zaśmiecania sieci, zakaz pisania tylko wielkimi literami, co traktowane jest jako krzyk oraz szereg innych zasad postępowania. Przykładem zachowań sprzecznych z netykietą jest choćby *flamewar*, czyli wojna na obelgi, odbywająca się w przestrzeni listy dyskusyjnej czy forum tematycznego. Świadome i uporczywe przeciwstawianie się zasadom netykiety skutkować może dyscyplinarnemu usunięciu użytkownika z forum dyskusyjnego czy chatu, albo nawet banicją z serwera.

Nie zawsze jednak mamy do czynienia z idyllicznym wizerunkiem Internetu. Wiemy, że Internet bywa określany największym śmietnikiem, składającym się z tysięcy nieautoryzowanych, często pomyłkowych lub celowo wprowadzających w błąd informacji, czego przykładem bywa ulubiona przez leniwych studentów Wikipedia lub wiadomości medyczne cytowane za niepoważnymi źródłami.





W Internecie znajdziemy reklamy usług bez pokrycia, w tym uczelni wyższych (tzw. *fake universities*), pseudo-lekarzy i innych specjalistów od wyłudzenia pieniędzy na lokalną lub globalną skalę. Zdając sobie sprawę, że z wątpliwymi moralnie zachowaniami ludzi i instytucji można się również zetknąć w świecie realnym, należy mieć jednak na uwadze, iż zasięg społecznego oddziaływania Internetu jest jednak nieporównanie większy, stąd też zagadnienie globalnej kultury komunikacyjnej wiąże się również z problematyką etyczną.

W Internecie znajdują się liczne strony faszystowskie, tysiące stron pornograficznych o różnym stopniu szkodliwości, strony i portale prowadzone przez psychopatów, kryminalistów, monomaniaków, oszustów, sekty i ultraradykalne organizacje polityczne oraz religijne itp. Dobrodziejstwo Internetu jako przekazu - w zamierzeniu - wolnego od cenzury stanowi dziś również problem moralności, polityki i bezpieczeństwa nie tylko indywidualnego, ale i zbiorowego.

Dlatego też coraz częściej dyskutuje się o strategiach walki z cyberzagrożeniami i problematyce bezpieczeństwa cyberprzestrzeni państwa oraz jego gospodarki. Podnosi się również problematykę prawa w przestrzeni wirtualnej, zwłaszcza ochrony prywatności e-obywatela z jednej strony, z drugiej zaś dylematów związanych z podmiotowością sprawcą *online*, zwłaszcza na gruncie cyberaktywizmu politycznego.

Tak, jak nieskończenie długa jest lista pozytywnych lub obojętnych moralnie aspektów Internetu, tak również można wymienić wiele negatywnych cech tego medium³³, że wymienimy uzależnienie od świata wirtualnego hazardu (gry komputerowe) i innych form, w których granica między życiem realnym i wirtualnym ulega niebezpiecznemu przesunięciu w stronę świata fantazji i fikcji oraz mnogich tożsamości, które – gdy przekroczą granice zabawy – mogą wpłynąć na zaburzenie stanu psychicznego uzależnionego, często już bardzo samotnego internauty.

Nie bez znaczenia jest też wielogodzinne przebywanie internautów w świecie tzw. *pixel-art*, które czyni, iż młody człowiek nieustannie obcuje z kiczem, realizującym bajkowe klisze pop-kultury, w których niewybredny gust plastikowych wytworów przypomina styl Barbie i Kena. Być może ów lalkowy świat *online* odzwierciedla produkty zglobalizowanego świata *offline*, w którym stylistyka towarów produkowanych w Chinach zdominowała lokalne kanony estetyczne i indywidualny gust.

Na kształtowanie form artykulacji ponowoczesnej, a raczej pomasowej kultury egalitarnej opartej na zasadzie - określanej w żargonie informatyków

³³ N.Carr, *The Shallows: What the Internet is Doing to Our Brains*, W.W.Norton & Company, 2011; Morozov E., *The Net Delusion: The Dark Side of Internet Freedom*, PublicAffairs, New York 2011; D.Tapscott, *Cyfrowa dorosłość. Jak pokolenie sieci zmienia nasz świat*, Warszawa 2010. Por. też blog na temat Internetu prowadzony Dominika Kaznowskiego (www.kaznowski.blox.pl) oraz raporty firmy Polskie Badania Internetu, Spółka z o.o. (<http://pbi.org.pl>).





i grafików komputerowych jako KISS („*Keep it simple, stupid* !”) - wpływają elementy powszechnie wykorzystywane w przekazie internetowym, a więc gotowe dialogi eksperckie, obcowanie z tzw. chatterbotami, zacieranie się sfery prywatnej z publiczną i inne formy „usiecznionych” zachowań twórców oraz uczestników komunikacji wirtualnej³⁴.

W komunikacji na skalę globalną, Internet jako środek transmisji przekazu stanowi apogeum dotychczas stosowanych technik komunikacyjnych. Jak twierdzą specjaliści „...znajdujemy się w samym środku rewolucji w technikach komunikowania, która prowadzi do przekształceń w porządkach społecznych i kulturowych na całym świecie. Każde nowe urządzenie poszerza zakres możliwości wykorzystania nowych technologii. Nowe media można łączyć ze sobą, tworząc systemy medialne obejmujące olbrzymie obszary i mogące służyć różnym, bardzo specjalistycznym celom”³⁵. Przykładem mogą tu być tzw. „chmury” informatyczne (*cloud computing*) do gromadzenia i wymiany danych np. biznesowych, podręczne komputery-tablety zaopatrzone w liczne, interaktywne aplikacje (iPady oraz iPhony) z najnowszym gadżetem Apple’a - telefonem komputerowym Siri, charakteryzującym się funkcją osobistego asystenta, z którym użytkownik porozumiewa się drogą głosową.

Postmodernistyczny *homo irretitus*, spędzając wiele godzin dziennie przed ekranem komputera traktuje cyberprzestrzeń jako swój drugi dom, w którym ma możliwość uprawiania kontaktów społecznych na globalną skalę i przekraczania zahamowań związanych z własną fizycznością, prawdziwym wiekiem, realną pozycją materialną oraz społeczną. Ma także możliwość pełnienia różnych ról i przekraczania wartości oraz norm związanych z „plemieniem” dziedzicznymi, lokalnymi tradycjami. Wraz ze zwiększoną aktywnością życia *online*, obserwuje się ewolucję takich pojęć jak prywatność, intymność czy tożsamość na rzecz upublicznienia, wolności, anonimowości, otwartości i multi-tożsamości. Życie w globalnym cyberswiecie staje się współcześnie istotną częścią ludzkiej egzystencji i przeto nie może być pomijane jako nierealne, fikcyjne, eskapistyczne, zdziecienniałe lub nienormalne i traktowane przez naukę o kulturze jako irrelevantne³⁶.

Być może dlatego polscy studenci folklorystyki nie bardzo zainteresowani są studiowaniem wędrowki dawnych pieśni obrzędowych, regionalnych odmian wątków opowieści o złym młynarzu, albo też historyczno-patriotycznych legend. Pojęcia takie jak „ojczyzna”, „wierność tradycji”, „bracia Słowianie”, „ludowość” traktowane są jako historyczne. Czują się bowiem wolnymi obywatelami świata, otwartymi na innych, akceptujących daleko posuniętą wolunta-

³⁴ Tenże, *Is Google Making Us Stupid*, The Rough Types Press 2011.

³⁵ Baran J.S. i Davis K.D., *Teorie komunikowania masowego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s.3.

³⁶ V.Krawczyk-Wasilewska, T.Meder, A.Ross (eds.), *Shaping Virtual Lives*..., op.cit.





ryzm i indywidualizm. Jeśli folklor, - to e-folklor³⁷, jeśli opowieści – to profesjonalny *storytelling*, jeśli pieśni – to muzyka etniczna, jeśli sztuka ludowa – to stylizacja w stylu „etno-art”, czyli nacisk na walory estetyczne, a nie realizację celów społeczno-historycznych lub politycznych.

Jaka będzie przyszłość kulturowa Polaków w świecie globalnej komunikacji kulturowej? Na to pytanie odpowiedzą kolejne generacje społeczeństw świata, ewoluujące w kierunku denaturalizacji człowieka na rzecz technicznie rozwiniętych e-społeczeństw w świecie cyberprzestrzeni trans- i posthumanistycznej.

Summary

This article deals with the dilemmas faced by the Polish folklorists connected with the oral and intangible heritage of the Polish folk culture in the new era of cultural and virtual globalization. The dilemmas arise from the change in the function and meaning of folklore in the lives of contemporary Poles following the political and economic transition of 1989 and the entry of Poland into the European Union in 2004.

In the first part of the article, the author sketches the European background of the term “folklore” (coined by Thoms in 1846) and its historical and aesthetic Polish determinants. Folk culture in Poland was basically a peasant phenomenon that preserved its archaic character until deep into the nineteenth century due to the persistence of serfdom. In that era, the collection of folk-cultural artifacts (mainly legends, folktales, and songs) was considered as a patriotic and romantic task in a country that had lost its independence. The collector Oskar Kolberg and his followers interpreted authentic folklore and stylized folklorism as an important part of national culture. This trend continued between the two world wars during the brief interval of Polish independence as well as after the second world war.

In the second part of the article, the author describes the emergence of folklore in the last two decades that has been enabled by the development of a global network based on digital electronic communication (folklore described here as electronic folklore or e-folklore). The new digital culture is seen as an emergent phenomenon arising from globalization. This new culture has changed Polish society, particularly the younger generation. Post-modern *homo irretitus* spends many hours a day in front of a computer screen, and in consequence online life has become an integral part of people's existence. The new e-folklore is of great importance because it changes folklore research and study from a historical discipline studying a local heritage of ideas into contemporary anthropological and media studies.

³⁷ Autorka niniejszego od kilku lat prowadzi na Uniwersytecie Łódzkim konwersatorium *E-folklor w dobie globalizacji*. Zajęcia te cieszą się wśród studentów wielkim powodzeniem.





Българската фолклористика в постсоциалистическия период

Владимир Пенчев

Увод

Опитът да се представи и осмисли съвременното състояние на едно конкретно научно познание по принцип е изключително тежко бреме за изследователя, свързано не само с неустановеността на процесите и възможните посоки на тяхното развитие, но и с наличието на различни визии и трактовки на случващото се. Затова и настоящият текст не си поставя свръхзадачи, нито има амбиция за концептуалност; той просто предлага един субективен поглед на автор, който е бил свидетел или непосредствен участник в събитията. Емичната перспектива в случая носи и положителните, и отрицателните си заряди, но не бих искал наблюденията и заключенията ми да звучат мемоаристично и да провокират подобен отзвук; надявам се по-скоро да предизвикат по-нататъшно разгръщане и задълбочаване на изследователския интерес към този сложен и далеч не еднозначен етап в развоя на науката.

Изследователски контексти

Веднага трябва да кажа, че вече са налице редица опити за осмислянето му – и в по-широк план (Benovska-Sabkova 2010: 181-217, Беновска-Събкова 2011:5-30), включително и от чужди автори (Machová 2007, Machová 2008:110-126), и конкретно в полето на фолклористиката (Иванова 2008, Лефтерова 2011)¹. Показателно тук е, че паралелно с утвърдени и известни учени като Радост Иванова и Милена Беновска-Събкова, с нелекото усилие да разкрият и анализират процесите и явленията в развитието на научното познание в посочената област са се заели две млади изследователки, едната от които е и чужденка. В своя текст, озаглавен „Разширяване на хоризонтите, оспорване на границите: българската етнология през периода 1989-2010 г.“² Беновска-Събкова си поставя за цел да очертае основните тенденции в развитието на етнологията в България след 1989 г., да разкрие

¹ Съсредоточавам вниманието си върху тези публикации, защото те са най-центрирани върху темата, на която са посветили редове по различен повод и от различни гледни точки редица автори, напр. (с риск да пропусна някого, за което моля да бъда извинен): Benovska-Sabkova 2000; Boyadzieva 2001; Valtchinova 2004; Valtchinova 2008; Elchinova 2002; Iliev 2006; Иванова 2002; Ivanova 1998 и т. н.

² Първата му версия е публикувана на английски език (вж. Benovska-Sabkova 2010), а втората – разширена и допълнена – на български (вж. Беновска-Събкова 2011).





какви са институционалните структури, в които се развива дисциплината, да набележи приоритетните проблемни (тематични) области, да проследи променят ли се и как теоретичните парадигми и изследователските методи, както и дали и как се трансформират практиките на теренната работа и довежда ли това до промяна на изследователската перспектива и поява на автономен интерес към обществата и културите на „другия“. В случая тя прави уговорката, че си служи с термина *етнология* (к.а.), включващ цялото изследователско поле, покривано от четирите научни направления: *етнография*, *фолклористика*, *етнология*, *антропология* (к.а.), като подчертава специално, че през последните години в международните научни среди постепенно се е наложил възгледът, според който дисциплини като етнография и фолклористика в най-общ смисъл се вписват в интелектуалната парадигма на *антропологията* (к.а.) – социална и културна. От друга страна, продължава тя, терминът антропология се схваща по-скоро тясно от някои български автори, които отдават по-голямо значение на названието на дисциплината, отколкото на академичния профил зад името и по-малко се интересуват от степента на близост между различните ѝ разновидности. Затова подходът на авторката е различен и е по-скоро интегративен и в този смисъл тя си служи в текста с термина *етнология*, разбиран като синоним на термина *антропология*, обхващащ заедно с това и наследените от миналото научни традиции на *етнографията* и *фолклористиката* (Беновска-Събокова 2011:5).

Изхождайки от това свое разбиране и подхождайки континуално към развитието на процесите още от периода на социализма, Беновска-Събокова се спира на институционализацията на научното познание в посочената област и особено на последвалите механизми за университетската му диверсификация, извеждайки на преден план, както тя я назовава, „битката за името“, т. е. разкриването (в известно съперничество) в различни български университети на програми и специалности, носещи названието „Етнология“ или „Антропология“ (Беновска-Събокова 2011:8-9).

Нейното внимание по-нататък привличат проблемните области и изследователските парадигми и методи, застъпени в научните дирения в постсоциалистическия период, като акцентът се поставя върху антропологията на постсоциализма и (историческа) антропология на социализма, родствените отношения и gender изследванията, изучаването на малцинствата и/или колективните идентичности, миграционните изследвания, антропологията на религията, колективната памет, трудовия свят, антропологията на спорта и т. н., върху различните наложили се методи и подходи в изследователската работа. Тук Беновска-Събокова подплътява анализа си с конкретни изследователски постижения, дискутира, обобщава, а за да изгради ясна представа за разглежданите явления и процеси, предлага и един вид „case study“, съсредоточавайки се специално върху проучванията на





другостта в българската научна практика (Беновска-Събкова 2011:18-22).

В заключение тя откроява като най-характерно за постсоциалистическия период въвеждането на редица нови теми, проблеми, методи и места за теренна работа, непознати при социализма. Обновлението, заявява тя, се дължи както на вътрешни импулси (свързани с бурните социални промени), така и на влиянието на международните контакти и сътрудничество. Въпреки че през тези години не е постигнат значим теоретичен синтез, смята авторката, главната траектория на обновлението е свързана с етнологията/антропологията на постсоциализма и по този начин етнологията успява да отговори на бързите промени в българското общество и постепенно да се включи в международния академичен дебат. Сред множеството от нови за България теми и проблемни сфери, продължава тя, най-траен се оказва интересът към националните малцинства в страната и българските диаспори, а в последно време – и към миграциите. От друга страна, падането на идеологическите бариери от миналото донася нова интерпретация на „традиционни“ за етнологията теми, като например родството. Като цяло обществото и културата в България се превръщат в обект на критично и рефлексивно изучаване, но заедно с това българската етнология реагира на съвременните предизвикателства като глобализацията и динамично променящите се колективни идентичности. Независимо от хибридният характер на някои изследователски практики, завършва Беновска-Събкова, този интерес свидетелства, че сравнителната перспектива има бъдеще; че българската етнология е отворена към света и че националните рамки вече й отесняват (Беновска-Събкова 2011:23).

Подобен подход предлага в своето изследване, озаглавено „Българската етнология след 1989 г.“, сегашната докторантка в Бърненския университет Барбора Махова. Основните тези в едноименната ѝ дипломна работа са публикувани в специализирано издание³ и разкриват разбирането ѝ за етнологията като интегрално поле на научното познание, включващо и фолклористичните изследвания. Нещо, повече, представяйки развитието на българската етнология през посочения период, Махова анализира основно постиженията именно на фолклористите. Още увода на цитираната публикация авторката заявява убедено, че 1989 г. не представлява радикален прелом в нашата наука, тъй като промените в нея настъпват постъпателно още от 70-те и 80-те г. на миналия век. За да мотивира твърдението си, тя прави паралел между ситуацията в България и Чехия и стига до извода, че у нас етнографията и фолклористиката се вписват в етнологията и културната антропология по много по-различен начин, отколкото там, и трудно могат да се открият ясно очертани граници между тези науки. В разбирането, продъ-

³ Вж. Machová 2008:110-126.





лжава тя, защитавано най-вече от (бившия) Институт за фолклор при БАН, етнологията е много близка до социологията, до лингвистиката и други хуманитарни дисциплини. Това положение на нещата е продиктувано от самостоятелното развитие от 1973 г. на два академични института на българска територия – Етнографския институт с музей и Института за фолклор, в които паралелно се разгръщат две самостоятелни науки за човека, въпреки че предметите им на дейност до голяма степен се припокриват. За Махова тези десетилетия са белязани от наличието и на две конкурентни насоки в изследванията, между които цари дори известно напрежение – историческа, репрезентирана от етнографията и филологическата фолклористика, и модерна, свързана с утвърждаването на етнологички и антроположки методи и подходи. Според авторката, до 1989 г. (а и известно време след нея) етнографията се възприема като историческа дисциплина по съветския модел, което означава не само описателна, но и теоретична наука, занимаваща се например с етническите процеси. Същевременно от края на 70-те години фолклористиката, в която дотогава фолклорът се изследва от литературоведска гледна точка като народно художествено творчество, започва да се развива като културологична дисциплина, благодарение най-вече на усилията на Тодор Ив. Живков. За нея, продължава авторката, терминът *фолклор* (к.а.) обхваща не само фолклора в тесния смисъл на думата, както е възприето в чешката наука, а различните музикални, танцови, словесни, обредни и пластични (т.е. на народното изкуство) фолклорни прояви, също и духовната и социалната култура и други области на етнологички интерес, напр. етническата проблематика, народните занаяти и т.н. Това разбиране, смята тя, е свързано с необходимостта от комплексно и системно изследване на дадена общност и с откритостта на българската фолклористика към новите методи в етнологията и антропологията (Machová 2008:110-126).

Според Махова, от 90-те г. на миналия век тези две дисциплини влизат в обхвата на етнологията. Терминът *етнология* (к.а.) се приема предимно от етнографите, докато фолклористите предпочитат термина *културна антропология* (к.а.), който, съгласно техните виждания, най-добре характеризира изследователските методи и теоретичните дирения на тогавашната българска фолклористика. Същевременно обаче мнозина нейни представители участват по онова време в създаването на редица университетски структури по етнология в България, докато други – в тези по антропология. За да представи пълната и противоречива картина на ситуацията у нас, авторката подробно се занимава с академичните и образователните институции в посочената научна област, със сферите на техния интерес и програмните им насоки, обръща внимание и на изследователските структури в неправителствения сектор, на периодичните издания и т. н. Особено място тя отделя на личността и творчеството на Тодор Ив. Живков, разглежда основните теоретични концепти в разбирането му за фолклора като тип кул-





тура, спира се върху анализите му на антропологията на фолклора, обръща специално внимание на дефиницията му за етнологията като синтезно поле на познанието за човешките общности (Machová 2008:110-126).

В заключение Махова подчертава, че от 90-те г. на миналия век, освен към традиционните си предмети на изследване, българската етнология се насочва и към актуална обществена тематика, сред която се откроява интересът към етническите и религиозните общности. Същевременно в областта на методологията преходът не е толкова изразителен, тъй като е започнал още отпреди, като акцентът се слага върху културологичния подход. Като цяло изследването на Барбора Махова представлява определен интерес, не само защото предлага един страничен „поглед отвън“ върху научната ситуация и практики у нас, но и защото прави впечатление с точността на наблюденията.

„Фолклористиката преоткри себе си чрез обединението си по същество с етнологията. Без да се отказва от фолклорната класика, тя направи своята решителна крачка нагоре по спиралата, но и назад към единението в българската народоука“ – подчертава изрично Радост Иванова в своя анализ на ситуацията след 1989 г., озаглавен „Българската фолклористика между две столетия“ (Иванова 2008:39). Това наблюдение на практика затвърждава и защитава тезите и на цитираните по-горе авторки и разкрива ясно траекториите на развитие на фолклористичната ни наука през последните десетилетия. За да подкрепи твърдението си, Р. Иванова прави преглед на социалистическото фолклористично наследство, извеждайки на преден план механизмите на преход от филологическата концепция за фолклора към търсенето на нови изследователски методи и подходи и подчертавайки изрично ролята в това отношение на Тодор Ив. Живков. Авторката акцентира върху положителните страни на литературоведската школа в нашата фолклористика, възприемаща фолклора като устно народно поетическо творчество, и върху заслугите на видния български учен Петър Динеков и заключава, че не едно поколение е изпитало влиянието на неговите идеи, спечелили много съмишленици и последователи, които създават облика на българската фолклористична школа по онова време (Иванова 2008:34). На базата на словесното творчество, продължава тя, се формират и задачите на фолклористиката в този период – да се изследва съвременното състояние на класическото фолклорно наследство по жанрове според тематичната им подялба: юнашки епос, хайдушки песни, балади, фолклорна проза и др. Най-значителният принос на тази школа според Иванова е този, че се обръща внимание на художествената страна на фолклора, на неговата поетика, на положителната му роля за формирането на българската художествена литература, изкуство, култура и пр. Същевременно обаче слабост на цитираната школа е изучаването на фолклора откъснато от неговата естествена среда на живот, от неговия контекст, както и пренебрегването на функциите





му в обряда, в трудовото и празничното всекидневие. От друга страна тя създава предпоставки да се експериментира и с един нов, модерен за времето си метод – на структурния анализ, дал своите положителни резултати в проучването на народната песен (напр. от Никола Георгиев⁴), чрез който се анализира не самата песен, а характерната нейна трансформация в публикуваните сборници. Солиден пробив, според Р. Иванова, в монолитната дотогава филологическа перспектива в нашата фолклористика настъпва от 70-те г. на миналия век, когато Т. Ив. Живков защитава разбирането за фолклора като тип култура и необходимостта той да бъде изследван като система със собствено място в структурата на социалните отношения. Този възглед, заявява тя, има принципна и значима роля за освобождаването на фолклористиката от методологическите ограничения на предходните изследвания (Иванова 2008:34-35).

Нещо повече, с неговото утвърждаване още в социалистическия период, демократичните промени, настъпили в края на 80-те г., спомагат за разкриването на нови възможности пред фолклористиката. От ограниченото свеждане на фолклора до култура на патриархалното село закономерно се стига до възприемането му като култура, неподвластна на времето; култура, чиито носители могат да бъдат всички общности, всички човешки групи, а и всеки отделно взет човек (Иванова 2008:35). Осъществената смяна на парадигмите, според авторката, определя характерните черти на нашата наука в следващите десетилетия. Р. Иванова прави опит да ги обособи и анализира, като на първо място извежда усилието, наред с осмислянето на класическия фолклор като съвременност и бъдеще с неговите разновидности на фолклоризъм под формата на любителско и професионално творчество, обект на наблюдение да бъде всекидневната култура на различните формални и неформални групи. Селото с неговата регионална обособеност, разсъждава тя по-нататък, продължава да привлича изследователски интерес, но особено предизвикателство за фолклористите се оказва *градът* (к.а.) с неговите делници и празници, с неговите общности и хора. Превърнал се в особен обект на внимание заради масовите политически протести в началото на обществения преход, градът предизвиква у фолклористите осмисляне и изследователска реакция на живата културна реалност. Тръгвайки именно оттам, интересите им обаче се разоряват впоследствие в различни посоки – работнически фолклор, ученическо и студентско фолклорно творчество, вицове, туризъм, културен живот и др. Същевременно, поела вече по коловозите на горещите събития, фолклористиката разширява своя поглед и върху съпътстващите прехода културни явления и факти – паранормалното, фолкът, чалгата и др., обръща се към проблематиката на „битовото християнство“, анализира обществените ме-

⁴ Вж. Георгиев 1976.





дии. В основна нейна тема тогава се превръща и изследването на етничните и конфесионални общности, извело от своя страна на преден план проблема за *идентичността* (к.а.), който намира широк отзвук в работите на фолклористите. Знанието за другия, различния, чуждия се оказва необходимо, без която не би могло да се осмисли и осъзнае „своето“, твърди Р. Иванова. По тази причина собствено фолклористичните методи за анализ на идентичността, се оказват недостатъчни и са сполучливо допълвани с методи от сродни области на познанието като социология, психология, философия, което разширява още повече изследователските практики на фолклористите. До голяма степен във връзка с проблема за идентичностите са и проучванията, посветени на *разказването* (к.а.), смята авторката, която изтъква, че вниманието се пренасочва от традиционните относително фиксирани наративни форми към всекидневното разказване, към биографичния подход и др., виждайки в този процес насочване към една от главните изследователски територии на етнологията – всекидневната култура. Тя обособява специално и изследванията на фолклора, и изобщо на битието и културата, на българските общности в чужбина, за които фолклористите ни имат сериозна и значима заслуга. В заключение стига до извода, че българската фолклористика е успяла своевременно да се ориентира в новосъздадената ситуация на прехода и да реагира адекватно на обществената промяна. Процесът на нейната преориентация всъщност е естествено продължение на демократичното начало, заложено в създаването на фолклористиката – да търси, да открива и разработва важни и актуални теми и проблеми, да отговаря на нуждите на културната практика, да бъде в крак с времето (Иванова 2008:36-39).

Именно процесът на преориентация в програмно, тематично и методологическо отношение, процесът на смяна на парадигмите в нашата наука от седемдесетте години насам е водещата ос в мащабното дисертационно изследване на Светлана Лефтерова, озаглавено „Българската фолклористика в края на XX век – насоки, автори, издания“ (Лефтерова 2011). Разглеждайки в своя труд случващото се през последните десетилетия, тя слага основен акцент върху основните насоки и акценти в научно-изследователския процес, свързани предимно с теоретичното обосноваване на фолклора като тип култура, със системното документиране и популяризиране на фолклорната култура, както и върху идеите и парадигмите, върху дейността на научните институции, и по-конкретно на (бившия) Институт за фолклор при БАН, върху приоритетите в неговата изследователска, издателска, популяризаторска и друга дейност. Тази проблематика, заявява авторката, заслужава специално внимание, защото през споменатия период се извършва процес на смяна на научните парадигми, както и процес на институционализация на българската фолклористика – конституира се и се утвърждава Институтът за фолклор като Национален център за събиране, изучаване





и популяризиране на българския фолклор. Създава се и неговият научен орган – списание „Български фолклор”. Започва нов период в развитието на фолклористиката, смята Лефтерова, защото се променят приоритетите в научно-изследователската работа. Едно ново поколение фолклористи бележи този период със своята научната дейност (Лефтерова 2012:5).

За да защити тезата си за явен континуитет в развитието на фолклористичното познание у нас от последните десетилетия на социализма до днешно време, младата авторка също подхожда континуално. В първата глава на труда си – „Фолклористичното познание през 70-те години на XX век – смяна на научните парадигми” тя си поставя за цел да анализира разгърналия се по онова време методологически преход от литературоведския по своята същност възглед за фолклора като текст и устно народно поетическо творчество към концепцията за него като тип култура. Двете основни тенденции във фолклористичното познание през периода са представени чрез научното дело на двамата им най-характерни представители – П. Динеков и Т. Ив. Живков. Разглеждайки подробно емблематичните им трудове, Лефтерова изгражда постепенно представата за двата подхода към научното възприемане на фолклора. Със същата цел са и нейните изследователски ракурси към по-късните етноложки и антроположки занимания на Живков – от една страна те трасират посоките на изследователските търсения в изграждащата се нова научна парадигма, а от друга разкриват системния образ на Живков като учен. В този контекст съвсем логично идва накрая и акцентът към развитието на поставените от него изследователски проблеми в ново време. Заключениеето на авторката, че утвърждаването на културологичната парадигма чрез ангажирането на цяла редица фолклористи, формиращи до голяма степен школа от последователи на Живков, означава смяна на научните парадигми в българската фолклористика и нов етап в нейното развитие, е защитено по-нататък и в следващите части на труда (Лефтерова 2011:14-83).

Следващата глава – „Институционализиране на българската фолклористика” – е посветена на създаването на самостоятелен Институт за фолклор при Българска академия на науките през 1973 г., което става почти едновременно с развитието на концепцията за фолклора като тип култура. Според авторката идеите на Т. Ив. Живков намират постепенно реализация в структурирането на института, чийто директор той по-късно става и където неговата концепция се разгръща изцяло. Тя разглежда специално целите и задачите на новосъздадения институт, историята му, значението му за фолклористиката, за хуманитаристиката и обществото. Извежда на преден план насоките, тенденциите и приоритетите в усилията му за събиране, съхраняване, изследване и популяризиране на фолклора през десетилетията до края на века, спира се обстоятелствено на издателската и образователната му дейност. По този начин дисертантката успешно защитава





тезата си за института не само като средище за научни изследвания, но и като общественозначима институция. Пак със същата цел тя представя редица от останалите фолклористични центрове у нас тъкмо в контекста на връзките и отношенията им с Института за фолклор, потърсени впрочем и при държавните и обществените институции и сродните научни заведения в чужбина. В крайна сметка Лефтерова цели и постига един специфичен приносен ракурс към развитието на българската фолклористика, характерен до голяма степен тъкмо за разглеждания период (Лефтерова 2011:84-148).

В трета глава „Авторски дирения и изследователски насоки в българската фолклористика в края на XX век” авторката прави опит да систематизира и представи изследователските търсения на фолклористите през този период (и до днес), рефлексирани в научни монографии, изхождайки от тезата, че в голямата си част те обосновават културологичната парадигма във фолклористиката, както и нейното по-нататъшно разгръщане и развитие, без обаче да бъдат загърбени и останалите тенденции в нея. Подчертан специално е приносът на отделните учени, които с творчеството си бележат периода и са в основата на съвременната ни наука. Заслужаващо внимание е усилието на Лефтерова да обхване една огромна научна продукция в продължение на няколко десетилетия, при това на автори, за които времето все още не се е произнесло и това е определено неин принос (Лефтерова 2011:149-233). А последната глава – „Фолклористични издания” – „затваря системата“, представяйки периодичните издания – списания, поредици и сборници с фолклорни материали, в които се реализира на практика теоретичната, научно-изследователската, събирателската, популяризаторската и пр. дейности на фолклористите през периода (та и до днес). Авторката подчертава, че тези издания, и по-специално сп. „Български фолклор”, са трибуна на научния диалог и многостранно документират процесите на промяна в парадигмите и на развитие на фолклористичното познание (Лефтерова 2011:234-323).

Като цяло Св. Лефтерова извежда в изследването си на преден план изграждането на обоснована и убедителна научна парадигма в лицето на възгледа за фолклора като тип култура, институционализацията на българската фолклористика в лицето на Института за фолклор при БАН, насоките на системен и последователен фолклористичен интерес в лицето на авторите-изследователи, резултатите от тяхната дейност в лицето на специализираните фолклористични издания. И заявява недвусмислено, че средоточие на всички тях са тъкмо научните и организационни усилия на Т. Ив. Живков. В това отношение Лефтерова е несъмнено права – поради една конюнктура преди и поради друга днес може да се смята, че Живков остава недопрочетен, недоразбран, недооценен сред хуманитаристичната колегия извън фолклористиката. Важното в случая е и това, че в нейния труд изключително подробно и целенасочено са





представени и анализирани диренията на постсоциалистическата ни наука, нейните постижения и перспективи.

Цитираните и представени по-горе изследвания открояват почти по правило няколко типични характеристики в развитието на българската фолклористика през разглеждания период: методологически поврат и смяна на парадигмите в нея, разгърнали се от края на 70-те г. на XX век; сравнително безболезен преход след 1989 г. и плавно и постъпателно впитане в контекстите на световния изследователски процес; „етнологизация“ и „антропологизация“ на фолклористичните дирения, довели по същество, първо, до смело навлизане в изследователските територии на етнологията и антропологията и обогатяването им с опит, методи, подходи и практики, неприсъщи на „чистите“ етнологии и антропологии и, второ, до естествено-то „втъкваване“ на фолклористичния процес в изследователските полета на етнологията и антропологията и до възприемането на фолклористичната общност като актуална и адекватна част от съвременната изследователска гилдия у нас и в чужбина.

Исторически контексти

Това положение на нещата е пряк и реален резултат от развитието на изследователските процеси в нашата фолклористика през последните три-четири десетилетия. Вече неведнъж по-горе стана дума за тях, но вероятно трябва да им се обърне по-специално внимание, защото те до голяма степен предопределят „различността“ и донякъде уникалността на българската фолклористика в сравнение със ситуацията в другите страни от Средна и Източна Европа. Неминуемо в случая трябва да се върнем още по-назад, във времето на установяване и утвърждаване на социализма у нас, за да разкрием корените на тези процеси⁵. В общи линии те се развиват в две посоки – институционална и изследователска.

Когато след края на Втората световна война започва всеобщ процес на институционализиране на българската наука изобщо, превърнал Българската академия на науките в средище на научни институти, през 1947 г. се създава Институт по народоука, обединен през 1949 г. с Народния етнографски музей в новосформирания Етнографският институт с музей, изследването на фолклора е включено в Секцията по обществена духовна култура и фолклор, а през 1958 г. се оформя самостоятелна Секция за словесен фолклор (Динеков 1978: 490-500). Същевременно през 1948 г. възниква и Институт за музика при БАН, в чиято структура съществува музикално-фолклорна секция, създадена на основата на прехвърления към него Отдел за народна музика и танци от Народния етнографски музей. Проблеми на изучаването на фолклора са разработвани и в други инсти-

⁵ Вж. по-подробно Penchev 2011:97-110.





тути на Българската академия на науките като Институтът за литература, Институтът за балканистика и другите (Динеков 1978: 493).

Въпреки несъмнените успехи на българската фолклористика и преди създаването на Института за фолклор, винаги се е чувствала известна разпокъсаност в научната дейност и липсата на единен организационен център, който да обедини усилията на българските фолклористи, както е осезателна и липсата на специално периодично издание. Затова неговата поява през 1973 г. е напълно логична в контекста на времето, като научно-изследователската структура се изгражда върху основата на Секцията за фолклор в Етнографския институт с музей и Секцията за народни изкуства при Института по изкуствознание. Институтът е включен в състава на тогавашното Научно обединение за изкуствознание (Живков 1995: 3, Сантова 1998:4, Пенчев 1994: 90-92, Лефтерова 2011:84-116). Формулирана е основната задача на института: фолклорното творчество да бъде показано “като едно от най-големите духовни достояния на българския народ, като израз на неговия художествен гений, като идейно и образно емоционално богатство, което е играло огромна роля в неговата вековна историческа съдба” (Динеков 1990: 26). В научните цели присъства на първо място изследването на словесното народно поетично творчество, като се настоява, че то не може да се разглежда откъснато от другите прояви на фолклора, а също и от онази среда, в която то се е породило. Включва се и изучаването на другите дялове на фолклора (музикалният и танцовият фолклор, народните изкуства и др.), а също отношението между поетично творчество и фолклорната обредност и обичаи, отношенията между фолклор и литература, фолклор и изкуства, фолклор и език и т. н. Определят се като предмет на анализ състоянието и развитието на отделни фолклорни жанрове – юнашкия епос, хайдушките песни, прозата, баладата, обредната поезия и пр. Вниманието специално се насочва и към проблематиката фолклор – съвременност, към проучването на съвременните процеси в областта на фолклора, но също и към проблемите на историята и развитието му. Сред приоритетните цели са още теорията и естетиката на фолклора, изследванията му по региони; изследването на взаимоотношението между българския фолклор и фолклора на другите народи – балкански, славянски, европейски и др. Пред института са поставени накрая редица практически задачи, свързани с архивизирането и картотекирането на събраните фолклорни материали, като усилия се насочват към цялостно систематизиране и каталогизация на българския фолклор (Лефтерова 2011:93-94).

Създаването на Института за фолклор несъмнено е продиктувано както от актуалната обществено-политическа ситуация в социалистическата държава по онова време, така и от теоретичните и методологическите постижения на тогавашната ни фолклористика. Известно е, че непосредствено след Втората световна война се налагат две концепции за фолклора,





разработени от наши водещи фолклористи – литературоведската, една от най-авторитетните и плодотворни в науката изобщо, развивана в продължение на четири десетилетия от Петър Динеков, и теоретико-методологическите възгледи за фолклора, заложили в четири томната „Теория на българската народна музика“ на Стоян Джуджев. Литературовед с изключително широк профил и авторска инвенция, Динеков възприема фолклора като част от народното изкуство, като изкуство на словото, което го сближава по същество с художествената литература и затова той го разглежда във връзка с историческия развой на българската литература. По тази причина за предпочитаното от него определение на фолклора е „народно поетично творчество“, а фолклористиката като наука е близка до литературознанието. Идеите и тезите на Динеков са творческо приложение, осмисляне и развитие на постиженията на класическата българска фолклористика и на литературната наука. Ст. Джуджев създава цялостна и системна теория на българската народна музика, която не откъсва музикалните стойности във фолклора от останалите му прояви, а тъкмо обратното – откроява и анализира онези характеристики, които го разкриват като сложна и специфична обществена проява. Той търси опорни точки в единството между музика и слово, между пеене, свирене, разказване и танцуване, за да очертае фолклора като система за културно творчество. Идеите и постановките на Джуджев също определят до голяма степен общественото отношение към фолклорната музика, включително и изучаването и преподаването ѝ по онова време (Живков 1984: 9-10).

Третата концепция, която се налага в българската фолклористика основно от края на 70-те години на XX век, е свързана с името и творчеството на Тодор Ив. Живков. Живков определено е сред личностите в българската хуманитаристика, които (и възхвалявани, и отричани) успяват не само да заявят своите идеи, да ги наложат в научния дискурс и да формират школа от последователи, но и практически да се опитат да ги реализират. В последното десетилетие на социалистическия период Институтът за фолклор претворява и олицетворява до голяма степен идеите на Живков – и като научна парадигма, и като структура, и като изследователски насоки. Възприемайки фолклора като фактор в съвременния му културен процес и осмисляйки и „препрочитайки“ богатото фолклористично наследство, Живков формулира тезата си за фолклора като тип култура⁶. Това е времето, когато се появяват тенденции към отместване на границите извън филологическата интерпретация на фолклорните факти. Развиват се структурно-семиотичният подход в лицето на Ю. Лотман, т. нар. Тарту-

⁶ Идеята е заявена в студията „Към определението на фолклора като художествена култура“ (1968), широко е обоснована в книгата му „Народ и песен“ (1977), а след това е застъпвана в многобройни публикации. Вж. подробно Лефтеров 2011:31-60.





ска школа, Б. Успенски, А. Байбурин, П. Маранда, Клод Леви-Строс и др., психологическият възглед на Дж. Кеймбъл, О. Ранк, Б. Бетелхайм, културологичният подход на Х. Баузингер, М. Каган и др. Пак по същото време активно работят в полето на фолклористиката автори като М. Бахтин, Вл. Пропп, Дел Хаймс, Бен-Амос, А. Дъндес и др., които налагат свое индивидуално виждане за същността на фолклора и отделни фолклорни явления (Бочков 2002:18). Научните възгледи на Т. Ив. Живков и неговата концепция, определяща фолклора като тип култура, се вписва до голяма степен в този поток на научната мисъл и предизвиква смяната на парадигмите в българската фолклористика⁷.

Идеите му намират освен това реализация в институционалното, изследователско и методологично развитие на Института за фолклор при БАН, където неговата концепция се разгръща през 80-те и 90-те г. на XX век. Виждането за фолклора като тип култура, както и необходимостта той да бъде регистриран и изучаван в неговата пълнота и многообразие е в основата на обогатяването на структурата на института. Преструктурират се съществуващите секции, появяват се и нови, в които се съсредоточава процеса на теоретично и конкретно изследователско развитие на фолклористиката, подготвят се кадри, развива се международното сътрудничество и т. н. Впрочем тъкмо развитието на секционната структура на института е показателна за неговия теоретичен и методологичен растеж, за разширяването на обхвата на неговата проблематика (Пенчев 1994:92). Новата парадигма обяснимо привлича в него млади изследователи. В началото на 80-те години там е сформиран и започва да работи силен екип, с неуморните усилия на който разбирането за фолклора като културна система се превръща във водещо у нас. То оказва силно влияние върху изследователските концепции и насоките на изследване на фолклорните проблеми, в насоките на развитие на българската фолклористика през този период в съзвучие с водещите тенденции на световната наука. Като реализация на изследователската активност на Института и сътрудниците му, на сериозната и авторитетна научна работа е многостранната издателска дейност, мащабните теренни проучвания, десетките колективни трудове, монографии и т. н. Предимствата на културологичната парадигма позволяват Институтът за фолклор да се утвърди като едно от водещите академични средища на науките за човека, да стане един от модерните хуманитарни центрове в Европа, а българската фолклористика да заеме своето място в структурата на общественото знание и да се превърне в равностоен партньор на сродните европейски и американски науки (Живков 2001: 3). Тази реализация е дело на поколението учени фолклористи, съвременници и ученици на Живков, с чиято дейност е извъ-

⁷ Няма да се спирам тук на възгледите на Т. Ив. Живков. Вж. подробно за тях Лефтерова 2011:31-83, Penchev 2011:





ршено основното методологическо преустройство на българската фолклористика⁸. Като цяло определено може да се смята, че научните търсения на Т. Ив. Живков преструктурират из основи фолклористичното познание у нас, „разрушават порядъка”, внасят нови и различни виждания и подходи. Възгледът за фолклора като културна система се оказва „работещ” както в теоретичен, така и в практически план и позволява да се изведе тази нова изследователска парадигма, възприета, макар и не безусловно, от научната общност у нас.

С нея българската фолклористика реално навлиза още през 80-те години на XX век в полето на етнологиките и антроположките изследвания⁹. Не по-малко „работещ” се оказва в крайна сметка и възгледът на Живков за етнологията като синтезно познание в системите на науките за човека и обществото, като познание за човешките общности, който също „преобръща” родните научни парадигми и намира многобройни следовници. Аргументи, подкрепящи това твърдение, съществуват в теоретичната основа, в промяната на изследователските обекти и т. н. Налице е внасяне на определен акцент през следващите години върху общностите, носещи и изпълняващи фолклор, ситуирането на фолклора в системата от култури, изграждащи културата на една етническа общност, а оттук се стига и до разграничението фолклорна култура – специализирана култура, до извеждането в приоритет на социологическите и лингвистични аспекти на фолклорната култура, до дефинирането на регионалната специфика на тази култура на три равнища – локално, регионално и етническо, до разбирането за фолклорната култура като форма на самоидентификация на човешките общности и до други концепти. Променят се и обектите на изследване. От проучване на фолклора на българите и селото като приоритет се отива към изследване на културата на различните етнически и религиозни общности в България, към изследване на малките (субкултурни) общности, на града и пр. (Лефтерова 2011:331). Логично в този контекст вниманието привлича идентичността най-вече на етническите и/или конфесионални общности в България, идентичността на българите извън страната ни, идентичността на общностите в междуетническите и интернетническите отношения, проблемът за другостта. Фолклористичният интерес е насочен към начините на изразяване на общностната идентичност с формите и средствата на фолклора. Аргументациите и материалите в изследванията са различни, но обща е констатацията за използването на фолклора като основа за формиране на колективната идентичност, като продуциращ идентификационни процеси. Фолклорните явления и форми се разглеждат като сравнително устойчиви и използвани за конструиране на идентичността на общността и за самопредставяне на

⁸ Вж. подробно Лефтерова 2011:148-233.

⁹ Вж. в тази връзка и Machová 2008.





индивида. Те са културни факти и като такива съхраняват идентичността на човека и на човешката общност и поддържат колективната памет – културна, етническа и общностна. По този път се достига до същността на етническите общности в чуждоетнична среда, до моделите на етнокултурното им битие, анализират се механизмите на формирането и съществуването им, на функциониране и изява на общностната им идентичност. Акцентира се върху етносъхраняващата функция на фолклора, а именно, че фолклорната традиция, фолклорна култура, изпълнява етноразграничителни и етнообединителни функции и поддържа идентичността на общността. Анализират се стратегиите за личностна и общностна идентификация, пренасянето и споделянето на културни модели в приемното общество, проявите на културен билингвизъм, межкултурните взаимодействия. Интересът се насочва и към артефакти и съвременни културни практики и свързаните с тях процеси на идентификация. Вниманието фокусира също трансформационните и интеграционните процеси в българското общество в контекста на глоболизираща се Европа, миграционните процеси и използването на фолклора в процесите на конструиране на личностна и етническа идентичност (Лефтерова 2011:339-340).

Важно е да се подчертае в случая е, че отново инициатор, провокатор и движещ механизъм в тези процеси е Т. Ив. Живков. Нещо повече, в началото на 90-те години той предлага и осъществява с помощта на екип от учени фолклористи програма за университетската специалност „Етнология“, реализирана успешно в няколко български университета, която е базирана на филологическа подготовка и е поставена в тесни взаимоотношения със социологията. Тя е и реализация на идеята на Живков за интегрално обучение, необходимо в съвременната социокултурна ситуация, и отговор на обществените интереси, ориентирани към културната самоличност на различните общности¹⁰.

По същото време Живков задава и антроположки перспективи във фолклористичните изследвания, които също намират своите последователи и в които се реализира възгледът за човека в неговата уникалност да прави култура. Човекът се (само)определя като творец на художествена традиция и основно действащо лице в културния процес. Той е обект в изследванията като носител и изпълнител на фолклор, като създател на културни традиции и ценности. Вниманието се насочва и към връзките между индивидуалното поведение, социалните роли и зададените от културата поведенчески модели, към интеракциите на участниците в социалния обмен и системните отношения, които възникват в хода на тези интеракции. Наблюдава се отнемване на изследователските акценти от устойчиви социални структури към динамични системни взаимовръзки, като се търсят структурните, емо-

¹⁰ Вж. по-подробно Ганева-Райчева 1997:144-151.





ционалните и когнитивни измерения на социалното взаимодействие. Интересът се насочва към това как различията в начина на поведение варират от роля в роля в зависимост от времето, мястото или социалния контекст на изпълняваната роля. Особено значение се отдава на факта, че човекът от архаичните и традиционните култури от една страна, и от друга – човекът от модерните култури – живеят в коренно различни светове. Като цяло антроположкият прочит във фолклористичните изследвания води до две взаимно допълващи се тенденции: първо, индивидуалистката конфигурация (поставяща в центъра човека), изолирана като доминираща черта на модерността се (пре)открива от началото на съществуването си в комбинация с понятия, ценности, институции, които в някаква степен са в противоречие с нея и второ, възприемане и припознаване на това, че обществото произвежда смисли, че то е условие за и сфера на производство на смисли (Лефтерова 2011:215-216).

В крайна сметка пътят на фолклористиката към антроположките курси и към антропологията като област на познанието намира в последно време израз в реструктурирането на системата на институционалната наука и формулирането на научни звена в нея като „Антропология на словесните традиции“, „Антропология на народните изкуства и визуалните форми“ и т. н., а дори и в неуспешния опит за „антропологизация“ на названието на бившия вече Институт за фолклор, част от „битката за името“ по сполучливата интерпретация на М. Беновска-Събкова, цитирана по-горе (Беновска-Събкова 2011:8).

Терминологични контексти

Всички тези процеси, стартирали сред фолклористичната общност у нас още в годините преди 1989 г. и разгърнали се изцяло в новата обществена среда очертават особеното положение и територии на фолклористиката в българския ѝ вариант. В съпоставими величини, т. е. сред останалите науки на Средна и Източна Европа, тя изпъква със своето различие. Докато в посочените страни (с естествените национални специфики) фолклористиката остана като цяло в коловозите на утвърдената от десетилетия парадигма (не бих я нарекъл класическа, също както не бих настоявал, че става дума само за съветски модел), фиксирана върху няколко „кита“ – устност, традиция, текстовост, жанровост и т. н.¹¹, преходът у нас към разбирането за фолклора като тип култура „конвертира“ нашата фолклористиката (както неведнъж стана вече дума) в познавателните полета на етнологията и антропологията. Докато другите фолклористите като цяло останаха „самотни бегачи“ по изолирана писта, уважавани заради упоритостта им, но донякъде и фрустрирани, заради „немодерността“ на заниманията им, у нас те

¹¹ Вж. в тази връзка хубавия преглед у Otčenášek 2011:11-27.





по правило бяха сред основателите на „модерните“ и най-вече актуални и адекватни научни дирения. Докато другаде (а донякъде и у нас) „добрата стара“ етнография просто се преименува, полагайки върхови усилия да надмогне своя си утвърден от десетилетия историкоцентричен модел или започвайки почти от нулата, тук по-широко скроените етнографи бързо започнаха да намират общ език с фолклористите и, независимо от „битката за името“, да очертават, често заедно, параметрите на изследователските територии в етнологията.

Тази ситуация обаче предизвиква известна „некомуникация“ в терминологично отношение. В българската научна среда фолклористите, независимо от естеството на заниманията си, независимо от методите, които използват, и от насоките в работата си, държат и настояват на своята фолклористична идентичност. Същевременно в близката чужбина тя, от една страна, носи „дъх на архаичност“, а от друга предопределя до голяма степен „калъпирането“ на представи, нямащи много общо с действителността. Подобни проблеми вероятно ще съпътстват развитието на нещата и за в бъдеще.

Актуални контексти (вместо заключение)

Административното и донякъде силово наложено сливане преди две години (2010) на Етнографския институт с музей (ЕИМ) и Института за фолклор (ИФ) в новообразувания Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей (ИЕФЕМ) в системата на БАН има от днешна перспектива като цяло положителен резултат. Промените тогава засегнаха не само съдбата на двете академични институции, но и самото развитие на етнологията, антропологията и фолклористиката в България в степен и по начин, които тепърва ще предизвикват необходимостта от сериозен анализ (Беновска-Събкова 2011:5). Периодът наистина е кратък за обобщения и генерализации, но като цяло (поне по мое мнение) обединението не повлиява засега върху идентичността нито на едната, нито на другата научна общност. Съвместната институционална рамка обаче, от една страна, „легитимира“ фолклористите и като етнологзи (и антрополози), каквито те иначе отдавна са, а от друга страна (чрез тяхното наличие и кооперативност) се „легитимира“ като етнологжка и някогашната етнографска гилдия. По-важното обаче е, че се създават предпоставки за обща програмна и проектна дейност (каквато вече съществува и дава наистина добри резултати), за взаимно „преливане на свежа кръв“ и взаимно потенциране, което определено е обещание за бъдещето. Не се наемам да твърдя, че е близко времето, когато ще можем да говорим за единна научна общност, говореща на единен език, но определено съм оптимист относно перспективите на развитие и на антроположките, и на етнологжките, и на фолклористичните изследвания в България.





Литература

- Беновска-Събкова М., В борба за нови парадигми: личности и институции в българската етнография и фолклористика (1944-1989). In: *Българска етнология*, 2007, 4, 11-30.
- Беновска-Събкова М., Разширяване на хоризонтите, оспорване на границите: българската етнология през периода 1989-2010. In: *Българска етнология*, 2011, 2-3, 5-30.
- Бочков П., *Увод във фолклорната култура*. Пловдив: Пловдивско университетско издателство. 2002
- Ганева-Райчева В., Пет години университетска етнология. In: *Български фолклор*, 1997, 3-4, 144-151.
- Георгиев Н., *Българската народна песен*. (Изобразителни принципи. Строжеж. Единство). София: Наука и изкуство, 1976.
- Динеков П., *Между фолклора и литературата*. София: Български писател, 1978.
- Динеков П., Български фолклор. Четвърто издание. София: Български писател, 1990.
- Живков Т. Ив., Социалистическата култура, фолклорът, фолклористиката. In: *Български фолклор*, 1984, 4, 5-15.
- Живков Т. Ив., Уроците на две десетилетия. In: *Български фолклор*, 1995, 1-2, 5-13.
- Живков Т. Ив., *Етническият синдром*. Второ издание. Пловдив: Пловдивско университетско издателство, 2001.
- Иванова Р., Българската етнология и предизвикателствата на ХХІ век. In: Иванова, Р.: *Култура на кризата – криза в културата*. София, Академично издателство „Проф. Марин Дринов”, 2002, 11-20.
- Иванова Р., Българската фолклористика между две столетия. Постигания и перспективи. In: *Словенски фолклор и фолклористика на размежи два миленијума. Уредник Љ. Раденковић*. Београд, 2008, 33-42.
- Лефтерова С., *Българската фолклористика в края на ХХ век – насоки, автори, издания*. Дисертационен труд. София, 2011.
- Лефтерова С., *Българската фолклористика в края на ХХ век – насоки, автори, издания*. Автореферат на дисертационен труд. София, 2012.
- Пенчев В., *Връщайки се към процъпнулника*. – Списание на БАН, 1994, 3-4, 90-92.
- Сантова М., Двадесет и пет години Институт за фолклор. In: *Български фолклор*, 1998, 3, 3-8.
- Benovska-Sabkova M., Die Ethnology: Ein Abbild der Welt. – In: Beitzl, K., R. Johler (Hgs). *Europäische Ethnologie an der Wende. Aufgaben, Perspektiven, Kooperationen*. Kittseer Schriften zu Volkskunde. Schloss Kittsee, 2000, 65-76.





- Benovska-Sabkova M., Bulgarian Ethnology in the Wake of 1989: Expanding Horizons, Challenging Frontiers. In: *Ethnoscripts*, 2010, 12, N 1, 181-217.
- Boyadzieva S., Folklore, ethnographie, ethnologie: recherché et theorie en Bulgarie au XXe siecle. In: *Ethnologie francaise*, 2001, 31, 209-218.
- Elchinova M., Bulgarian Ethnology and Folklore Study at the Present Time: Changing Paradigms and Perspectives. – In: Emmerich, B., Moser, J.(eds). *Europäische Ethnologien im neuen Millennium. Osteuropäische Ethnologien auf neuen Wegen*. – Abschied vom Referatenorgan DEMOS. Dresden, Thelem, 2002, 39-50.
- Iliev I., The Bulgarian Case: *Timelines in Bulgarian Ethnography and Folklore Studies*. – Paper presented during the conference “Doing Anthropology in Communist Times. The Case of Southeast Europe. Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle/Saale, 2006, 8-9 June 2006.
- Ivanova R., New Orientations in Bulgarian Ethnology and Folkloristics. In: *Ethnologia Balkanica*, 1998, 2, 225-232.
- Machová B., *Bulharská etnologie po roce 1989*. Brno, Masarykova univerzita (bakalářská práce), 2007.
- Machová B., *Bulharská etnologie po roce 1989*. In: *Lidé města*, Praha, 2008, vol. 10, 110–126.
- Otčenášek J., *Antropologie narativity – problematika české pohádky*. Praha: Etnologický ústav Akademie věd České republiky, v. v. i., 2011.
- Penchev V., Bulgarian Folklore Studies during the Socialist Period. – Bulgaria – Slovenia. Research. In: *Български фолклор*, Special edition, 2011, 23-34.
- Valtchinova G., Folkloristic, Ethnography or Anthropology: Bulgarian Ethnology at the Crossroads. In: *The Journal of the Society for the Anthropology of Europe*. Vol. 4, N 2, Fall/Winter 2004, 2-18.
- Valtchinova G., How Large Are the Issues for Small Ethnographies? Bulgarian Ethnology Facing the New Europe. In: Crsaith, M. Nic, Kockel, U., and Johler, R. (eds). *Everyday Culture in Europe: approaches and methodologies (Progress in European ethnology)*. Ashgate, Hampshire, 2008, 81-100.

Summary

The attempt to present and analyze the current state of a specific scientific field of knowledge is by all means a difficult task – not only because of the fluidity of all related processes and the many possibilities for their development, but also because competing visions and interpretations exist for what is currently happening. This work does not try to accomplish impossible tasks and will not strive for completeness. It simply offers the point of view of an author that has personally witnessed and taken part in the development of folklore studies during this period.





Some former analysis on the topic is presented first, outlining the main theses and conclusions. More often than not, these revolve around a common set of points:

- a paradigm shift and methodological changes that happened during the 70's;
- a relatively painless transition period after 1989 and a gradual engaging in the context of worldwide research process;
- “ethnologization” and “antropologization” of folklore research that have led to a natural “embedding” of folklore studies processes in the research fields of antropology and ethnology, expanding their usual set of tools, and bringing folklore studies up to a position of a renowned part of researchers’ guild.

Trying to analyze and confirm these conclusions, the current work presents in detail the historical contexts for the development of Folklore Studies in Bulgaria, describing the contemporary situation, and delving deeper into the why and the how of a more active communication, or a lack thereof, with the corresponding research colleges in other Central and East European countries.





Zwischen deutscher und slawischer Kultur. Sorbische Folkloristik auf der Schwelle ins 21. Jahrhundert

Susanne Hose

Ein Wort vorab

Von „sorbischer Folkloristik“ als einem eigenständigen Fach zu Beginn des 21. Jahrhunderts zu sprechen, erscheint mehr als anmaßend. Eine kontinuierliche wissenschaftliche Beschäftigung mit der Folklore bei den Sorben zeigt sich nur bei diachroner Betrachtung, nämlich unter Beachtung der Arbeiten von Paul Nedo wie der kommentierten Quellenausgabe „Sorbische Volksmärchen“ (1956) und der Monographie „Grundriss der sorbischen Volksdichtung“ (1966), der Aufsätze von Isolde Gardoš zum Sprichwort (1966; 1982), zur Sagenfigur des Wassermanns (1975) und zu einer sorbischen Erzählgemeinschaft (1968/69) bis schließlich zu meinen Forschungsarbeiten (Hose 1996, 2008, 2010, 2011). Dieses „Einzelkämpfertum“ mag zum einen an der Minderheitensituation der Sorben liegen, die es trotz Existenz eines Forschungsinstituts in Bautzen mit Zweigstelle in Cottbus und eines Lehrinstituts in Leipzig nicht erlaubt, ein „kleines Fach“ wie die Folkloristik mit viel Personal zu besetzen. Zum anderen widerspiegelt es die Entwicklungen im Fach Sprichwort- und Erzählforschung in Deutschland. Dessen institutionelle Situation schlägt sich auch auf die sorbische Folkloristik nieder.

Die eigene Standortbestimmung „zwischen deutscher und slawischer Kultur“ ist weniger der geographischen Lage des sorbischen Siedlungsgebiets an den Grenzen zu Polen und der Tschechischen Republik geschuldet als vielmehr der Zugehörigkeit des Sorbischen zur westslawischen Sprachfamilie und den daraus erwachsenen wechselseitigen Beziehungen, die die kulturellen Eliten vor allem im 19. Jahrhundert im Sinne einer „Natio Slavica“ pflegten. Die sorbische studierende Jugend traf in Breslau, Prag und Leipzig auf Vertreter der nationalen Wiedergeburt anderer slawischer Länder. Handrij Zejler, der spätere Nationaldichter der Sorben, versorgte František Ladislav Čelakovský mit Material für dessen Ausgaben slawischer Volkslieder (1822 ff.) und Sprichwörter (1852). Der polnische Sprachforscher Andrzej Kucharski reiste 1826/27 durch die Lausitz und sammelte Volkslieder, die 1985 unter dem Titel „Materiały do etnografii słowian zachodnich i południowych. Łużyce“ im Nachlass von Oskar Kolberg erschienen. Wilhelm Bogusławski gab 1861 ein „Rys dziejów serbo-łużyckich“ heraus, Ludvík Kuba beschäftigte sich mit sorbischer Volksmusik (1885–87) und Adolf Černý sammelte und edierte sorbische Sagen (1898). Das Interesse der slawischen Gelehrten an der sorbischen Kultur bestärkte die sorbischen Gelehrten bei der wissenschaftlichen Betätigung mit ihrer eigenen





Überlieferung. Politisch schlug sich die slawische Wechselseitigkeit im 20. Jahrhundert im Wirken von Freundschaftsgesellschaften¹ unter anderem in der Tschechoslowakischen Republik, in Polen und Jugoslawien nieder. Paul Nedo schloss an diese Traditionen an und unterhielt zahlreiche persönliche Beziehungen zu Folkloristen in slawischen Ländern. Gemeinsam mit Viera Gašpariková, Jaromir Jech und Helena Kapeluš besorgte er die Ausgabe westslawischer Märchen „Die gläserne Linde“ (Nedo et al. 1972), die deutsch, polnisch, slowakisch, slowenisch, sorbisch, tschechisch und ukrainisch erschien. An die Stelle von H. Kapeluš trat 1979 Dorota Simonides bei der polnischen Edition westslawischer Schwänke unter dem Titel „Skarb w garncu. Humor ludowy Słowian Zachodnich“ (Gašpariková et al. 1979). Die Tabula gratulatoria anlässlich Nedos 60. Geburtstag 1968² mag als ein Beispiel für den regen geistigen Austausch zwischen slawischen und deutschen Folkloristen in den 60er- und 70er-Jahren gelten, den Nedo mit seinem vermittelnden Talent gefördert hat. Abgesehen davon dürfte sich auch die Existenz einer Lingua franca unter den Slawisten und Volkskundlern – damals noch die deutsche Sprache – auf die wissenschaftliche Auseinandersetzung förderlich ausgewirkt haben.

Am Beispiel von drei aktuellen Forschungsprojekten will ich versuchen, den Stand der sorbischen Folkloristik zu Beginn des 21. Jahrhunderts zu skizzieren. Sorbische Erzählforschung arbeitet heute in erster Linie gegenwartsbezogen, ohne allerdings ihre traditionell historische Perspektive zu vernachlässigen. Der für die sorbische Überlieferung bislang eng gefasste Kanon mit den traditionellen Gattungen (Sage, Märchen, Schwank sowie Volkslied und Sprichwort) ist bewusst um die Genre der Alltagserzählungen wie „Lebensgeschichte“ und „Klatsch“ erweitert worden. Der Fokus richtet sich damit auf zwei von der literarischen Überlieferung relativ unabhängige, lebendige Genre der face-to-face-Kommunikation und auf ihre Bedeutung als „soziale Praxen“ der (sorbischen) Alltagskultur. Darüber hinaus vermag die Untersuchung von Lebensgeschichten die interdisziplinäre Verknüpfung unseres theoretischen Ansatzes und methodischen Instrumentariums zu verdeutlichen, hier mit der Gerontologie. Der von Gerontologen eingeführte Begriff „Biografiearbeit“ bezeichnet ein Konzept der Lebensrückschau, das die persönliche Lebensbilanz und -bewältigung für eine individuelle Altenpflege nutzbar macht. Abgesehen von dem Versuch, die Fachgrenzen der lebensgeschichtlichen Erzählforschung für andere Disziplinen zu öffnen, zeigt sich unser Fach hier von seiner an Alltagsproblemen der Gegenwart orientierten Seite. Die Untersuchung sorbischer Klatschgeschichten setzt sich mit der Frage auseinander, wie der Klatsch als lebendige Form des alltäglichen Erzählens innerhalb einer kleinen Gemeinschaft genutzt wird, um – abgesehen von seinem unterhaltsamen Wert – die Exklusivität der Gruppe zu stärken. Und

¹ Seit 1924 gab es eine „Association des Amis de la Lusace“ in Frankreich.

² Vgl. „Festschrift für Paul Nedo“, *Lětopis* C 11/12 (1968/69), S. 5f.





schließlich soll am Beispiel des Umgangs mit den Erzählungen über Krabat, den sorbischen Zauberer, die heutige kulturelle Praxis der Inszenierung sagenhafter neuer Wirklichkeiten gezeigt werden. Grundlegend für die Folkloristik am Sorbischen Institut ist, dass sie sich als ein Teil der vergleichenden Minderheitenforschung versteht und mit deren Instrumentarien arbeitet. Dazu gehört, seinen Forschungsgegenstand nicht als „reine“ Kultur zu begreifen, sondern als „ein Konglomerat von Versatzstücken verschiedenartiger Herkunft“ (Marzolph 2001: 138). Es geht weder um das Herausstellen ethnischer Besonderheiten noch um den Dialog kultureller Unterschiede, sondern vielmehr um die gemeinsamen Konstituenten von Erzählkulturen. Das theoretische Konzept der Hybridität, dessen Anwendung Elka Tschernokoshewa (2000) speziell für die Betrachtung der sorbischen Kultur exemplifiziert hat, richtet den Blick auf die Komplexität der Gemeinsamkeiten und wertet vorhandene Differenzen hybrider Kulturen als verschiedenartige, aber gleichwertige kulturelle Ausdrucksformen.

Folkloristik in der Sinnkrise? Die Situation in Deutschland

„The Text is the Thing!“ Zurück zum Kanon?“ lautete die provokante Frage eines Impulsreferats, mit dem der Münchener Erzählforscher Rainer Wehse (2001) die erste Tagung der 1997 in Marburg gegründeten „Kommission für Erzählforschung“ einleitete.³ Wehse zitierte damit den Titel eines programmatischen Aufsatzes von Donald Knight Wilgus (1973), der wiederum auf eine Aussage von George Lyman Kitredges aus den 30er-Jahren zurückgriff. Die kritische Auseinandersetzung mit den Schwerpunkten unseres Fachs ist wie man sieht nichts Neues und taucht zyklisch auf. Ende des 20. Jahrhunderts boten sich gleich mehrere Anlässe zum erneuten Überdenken von Positionen und Prioritäten der Folkloristik bzw. der volkswissenschaftlichen Sprichwort- und Erzählforschung, wie das Fach in Deutschland genannt wird. Da war zunächst der eher formale Anlass des Millenniums, des Wechsels in ein neues Jahrtausend. In den Osteuropäischen Ländern forderte vor allem der politische Systemwechsel dazu heraus. In der DDR wurde in den 90er-Jahren das Universitätsfach „Ethnografie“ in „Europäische Ethnologie“ umgewandelt und neu besetzt, was mit einem Paradigmenwechsel einherging. Die der Akademie der Wissenschaften der DDR angegliederten volkswissenschaftlichen Abteilungen der meist historisch ausgerichteten Forschungsinstitute wurden abgewickelt und mussten sich neu sortieren.⁴ Die Folkloristik, die bereits in den Jahrzehnten vor der politischen Wende als ein Nebenfach in die Volkskunde bzw. Ethnografie subsumiert worden war, stand in dieser Umbruchsituation auf tönernen Füßen. Dazu kam, dass

³ Die Beiträge der vom 27.–30. Juli 2000 in Maienfeld/Schweiz abgehaltenen Tagung sind in der *Zeitschrift Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 97, 2001 abgedruckt.

⁴ Das Institut für sorbische Volksforschung schloss am 31.12.1991 und wurde zum 1.1.1992 in der Organisationsform eines eingetragenen Vereins unter dem Namen „Sorbisches Institut“ neu gegründet.





im Westen mit der Neuausrichtung und Umbenennung des Faches Volkskunde infolge der ideologischen Positionskämpfe von 1968 (und danach) mitsamt der traditionsreichen Disziplin auch die Sprichwort- und Erzählforschung auf den Prüfstand gekommen war. Elfriede Moser-Rath sprach sogar vom „Abschied von der Erzählforschung“⁵. (Moser-Rath 1973: 61)

Seither ist die Zahl der an deutschen Universitäten zur Erzählforschung angebotenen Lehrveranstaltungen geschrumpft und mit ihr die Zahl der in diesem Fach geschriebenen Qualifikationsarbeiten. In den Augen vieler, an Problemen der Gegenwart orientierten Studierenden erscheint die Erzählforschung als verstaubte Archivwissenschaft, die den Zug ins Heute verpasst hat. Die allumfassende Präsenz des World Wide Web verleiht dem Begriff „Überlieferung“ eine neue Dimension und fügt zu Mündlichkeit und Schriftlichkeit noch einen dritten, den medialen Weg der Weitergabe hinzu. Die Erfindung der Schrift, die erstmals die Möglichkeit zur externen Speicherung von Erfahrungswissen bot, und die Entwicklung der Buchpresse, die zur schnellen Vervielfältigung schriftlich fixierter Texte verhalf, hatten zu jeweils tiefgreifenden gesellschaftlichen Veränderungen geführt. Die Folkloristik hat nun die einmalige Chance, die Erfindung der Neuen Medien und ihre Auswirkungen auf das Erzählen als kommunikativer Kultur zu beobachten und zu analysieren. Eine entsprechende Neuausrichtung hat das Institut für populäre Kulturen an der Universität Zürich unternommen. Der ehemalige Lehrstuhl für Europäische Volksliteratur, den Rudolf Schenda bis 1995 in Nachfolge des Erzählforschers Max Lüthi führte, wirbt heute mit den Schwerpunkten Populäre Literaturen und Medien, Kinder- und Jugendmedien und Medialität des Alltags all diejenigen zum Studium, die sich für das kultur- bzw. literatur- und medienanalytische Arbeiten interessieren. Im Mittelpunkt von Forschung und Lehre des Züricher Instituts „steht die Analyse von alltäglichen Lebensformen – von Dingen, Normen, Wissensbeständen, Deutungsangeboten und Bedeutungszuschreibungen, die scheinbar selbstverständlich die Art und Weise vorgeben, wie wir unser Leben gestalten. Dazu gehören auch populäre und popularisierte Texte und Text-Bild-Verbindungen in unterschiedlichen medialen Formen sowie die kulturellen Kontexte ihrer Produktion, Distribution und Rezeption.“ (<http://www.ipk.uzh.ch/aboutus.html>; 09.08.2012) Die einst von Erzählforschern besetzten Lehrstühle in Deutschland gehören heute in der Regel zu Instituten, die sich allgemein mit Kulturanthropologie und/oder Europäischer Ethnologie beschäftigen. Mit der Arbeitsstelle der „Enzyklopädie des Märchens“ in Göttingen⁶ existiert seit 1973 eine zentrale

⁵ In Anlehnung an den Titel „*Abschied vom Volksleben*“ (Bausinger et al. 1970).

⁶ Die Vorarbeiten für die Herausgabe der Enzyklopädie und für die Gründung der Arbeitsstelle in Göttingen dankt die Erzählforschung Kult Ranke, der mit der Herausgabe der Zeitschrift *Fabula* (seit 1958), der Initiierung der internationalen Erzählforscherkongresse durch die Tagungen in Kiel und Kopenhagen (1959) und der Gründung der International Society for Folk-Narrative Research (1960) die wesentlichen





Anlauf- und Vermittlungsstelle, die als die verbindende Dach-Institution für die in Deutschland verstreut forschenden und lehrenden Fachkollegen wirkt, das zentrale Dokumentations- und Publikationsforum bildet und zwischen mehr als 800 Autoren aus 60 Ländern vermittelt. Jedoch abgesehen von dieser weit über die Ländergrenzen ausstrahlenden Institution hat man den Eindruck, die volkskundliche Erzählforschung trage eine Tarnkappe, die ihre Forschungsergebnisse und -erfahrungen ebenso wie das von ihr entwickelte theoretische und methodische Instrumentarium vor den anderen, benachbarten geisteswissenschaftlichen Disziplinen sorgsam verbirgt. Die kritische Reflexion und sachliche Auseinandersetzung mit der Folkloristik lässt jedoch weder Platz für Selbstzufriedenheit noch für Selbstmitleid und Klage über die mangelnde Beachtung unserer Leistungen in der weiten akademischen Welt. Nur die Analyse dieses Missstands dürfte hier weiterhelfen. Zwei Beobachtungen möchte ich dafür anführen:

Erstens: Ende der siebziger Jahre nahm der Arbeitskreis „Archäologie der literarischen Kommunikation“ unter der Leitung von Jan und Aleida Assmann mit dem Projekt „Schrift und Gedächtnis“ ein Forschungsthema auf, das bereits „Anfang der sechziger Jahre durch Medienhistoriker und Ethnologen neue Impulse erfahren hatte“ (Assmann 1991: 7). Parallel dazu trat das Interesse der volkskundlichen Erzählforschung am Thema „Mündlichkeit und Schriftlichkeit“ zutage. 1982 erschien Walter J. Ongs „Orality and Literacy“ im Original, fünf Jahre später in deutscher Übersetzung. 1985 wurde an der Universität Freiburg der Sonderforschungsbereich 321 der Deutschen Forschungsgemeinschaft zum Thema „Übergänge und Spannungsfelder zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit“ eingerichtet und mit ihm die Schriftenreihe „ScriptOralia“. Im Vorwort zum 9. Band „Volksdichtung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit“ verdeutlichte Lutz Röhrich, wieso die Volkskunde und speziell die volkskundliche Erzählforschung für die Formulierung dieses Sonderforschungsbereiches geradezu prädestiniert war und welcher interdisziplinärer Nutzen aus den fachspezifischen Erfahrungen zu ziehen sei. (Röhrich/Lindig 1989: 8) Die Ergebnisse des über zwölf Jahre kontinuierlich verfolgten Forschungsprojekts der Assmanns schlugen sich in drei Publikationen nieder: „Schrift und Gedächtnis“ (1983), „Kanon und Zensur“ (1987) und „Weisheit“ (1991). Eine Mitarbeit von volkskundlichen Erzählforschern an diesem ausdrücklich interdisziplinär angelegten Forschungsprojekt wird aus den drei Tagungsbänden nicht ersichtlich. Bei aller persönlich-kollegialen Vorlieben und Wertschätzungen bei gemeinsamer Projektarbeit, die auch aus Veröffentlichungen von Erzählforschern hervorgehen, mag man sich fragen, wieso bei einem für die Kulturforschung derart wichtigen

Voraussetzungen für eine international vernetzte Forschung schuf. Von den Anfängen in den späten 50er-Jahren bis zur Übernahme durch die Göttinger Akademie der Wissenschaften 1980 wurde die EM von der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Stiftung Volkswagenwerk finanziert. (Vgl. <http://www.wuser.gwdg.de/~enzmaer/vorstellung-dt.html>, 08.08.2012)





Thema wie „Mündlichkeit und Schriftlichkeit“ keine Zusammenarbeit zwischen den Universitäten Konstanz und Freiburg im Breisgau zustande kam. War es die Ignoranz der jeweils anderen? Bleibt man in den geisteswissenschaftlichen Fächern lieber jeweils unter sich? Gibt es möglicherweise aber auch Erfahrungen, die den vielbeschworenen „multidimensionalen Forschungsansatz“ in einem anderen, gar nicht so positiven Licht erscheinen lässt? Oder aber haben wir den Anschluss an die großen philosophischen Fragen unserer Zeit verpasst?

Zweitens: Die Aufnahme von „Oral History“ in das legitime Methodendepot der Geschichtswissenschaft hat von der Erzählforschung kaum nachweisbar profitiert. Das belegt allein schon die Durchsicht der Literaturverzeichnisse in den obligaten Handbüchern. Lutz Röhrich sprach 1981 anlässlich einer Tagung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Freiburg von der „Wiederentdeckung der biographischen Methode durch die Sozialwissenschaften“ (Brednich et al. 1982: 15)⁷, die jedoch in vielen unserer Nachbardisziplinen ohne die Kenntnis der einschlägigen, von der Erzählforschung vorgelegten Fachliteratur gemacht wurde. Zuweilen wird der Anschein erweckt, als habe die Oral-History-Forschung den Ausschlag dafür gegeben, die Erzählpersönlichkeiten nicht nur mit ihren Erzählungen, sondern auch mit ihrer Lebensgeschichte vorzustellen. (Schenda 1993: 261) Mark K. Azadovskijs Arbeit über „Eine sibirische Märchenerzählerin“ (1926), Siegfried Neumanns Untersuchungen über den sozialen Gehalt und die soziale Funktion mecklenburgischer Volksschwänke (1964) oder sein Buch „Eine mecklenburgische Märchenfrau. Bertha Peters erzählt Märchen, Schwänke und Geschichten“ (1974), ganz zu schweigen von Albrecht Lehmanns richtungsweisender Habilitationsschrift „Erzählstruktur und Lebenslauf“ (1983) hatten die Oral-Historiker kaum zur Kenntnis genommen.

Die Lebensgeschichte als Gegenstand der Erzählforschung und der Gerontologie

Die Aufmerksamkeit, die das wichtigste aller Erzählthemen des Alltags, die eigene Lebenserfahrung, von Seiten der Erzählforschung, vor allem in Abschluss- und Qualifikationsarbeiten erfährt, ist unter anderem ein Ergebnis der zahlreichen Untersuchungen von Albrecht Lehmann und seiner unnachgiebigen Intention. Durch die Erweiterung des Gattungs-Kanons um Lebensgeschichte und Arbeitserinnerung hat die Erzählforschung „an Aktualität und Genauigkeit, an Menschennähe und sozialer Verantwortung gewonnen“ (Schenda 1987: 275). In der Folkloristik zählt die biographische Methode seit jeher zum Arsenal empirischer Untersuchungs- und Deutungsmethoden.⁸ Neuere Untersuchungen betrachten das Erzählen des eigenen Lebens als Identitätsarbeit des bzw. der Erzählenden und bieten zahlreiche Ansatzpunkte für die Frage, welche Rolle das

⁷ Hervorhebungen v. S.H.

⁸ Vgl. Bausinger 1958, 1977, Lehmann 1978.





biographische Erzählen in der Alltagsbewältigung der Menschen spielt. Menschen bringen ihre erinnerten Lebensdaten und Erfahrungen in einen kohärenten Zusammenhang und geben damit ihrem Leben einen Sinn. Das Erzählen von Geschichten entspricht einem elementaren menschlichen Bedürfnis. Es ist eine wichtige Kulturtechnik, um Erfahrungen zu vermitteln. Mit seinen Erzählungen formuliert der Mensch seine Sicht auf die Welt. Er erzählt über Kindheits- und Schulerlebnisse, über Liebe und Freundschaft, über Krieg und Vertreibung, über Krankheit und Tod. Er berichtet von seinen Abenteuern auf Reisen und von aufregenden, nicht-alltäglichen Begebenheiten, er vermittelt – manchmal unter vorgehaltener Hand – sensationelle Neuigkeiten (je pikanter desto besser) über Bekannte und Verwandte, er gibt das, was er aus den Medien erfährt, weiter, er verbreitet Gerüchte. Er erzählt über sich und über andere, wobei auch die Erzählungen über die Anderen das eigene Leben, die eigenen Erfahrungen und Überzeugungen reflektieren. Ein großes Talent zum Erzählen besitzen dabei nur wenige. Die Erzählforschung konzentrierte sich allerdings lange Zeit ausschließlich auf das Repertoire von überdurchschnittlich guten Erzählern, was zu der irrigen Vorstellung vom „homo narrans“ als einem brillanten Märchen-, Sagen- oder Schwankinterpreten geführt hat. Die Alltagswirklichkeit zeigt aber, dass Menschen neben Sagenhaftem, Märchenhaftem und Komischem vor allem Banales erzählen. Zu systematischen Untersuchungen des Beziehungsgeflechts von Erzählinhalten, Erzählsituationen und den persönlichen Bedürfnissen der Erzähler – also von Text und Kontext – kam es erst mit Lehmanns „Erzählstruktur und Lebenslauf“ (1983). In der Folgezeit richtete sich die Forschungsperspektive vom außergewöhnlichen Erzählgut auf das alltägliche (Sedlaczek 1997) und von der herausragenden Erzählergestalt auf den „Durchschnittserzähler“. Dieser Perspektivwandel legte den Grundstein dafür, dass wir heute über angewandte Erzählforschung wie etwa in der Altenpflege sprechen können.

In den Jahren 2008 bis 2010 konnte ich mich am Sorbischen Institut einem Forschungsprojekt widmen, das sich mit der Bedeutung des lebensgeschichtlichen Erzählens in der Alltagsbewältigung betagter Menschen beschäftigt. Im Mittelpunkt stand die Frage, wie theoretische Erkenntnisse der Erzählforschung in der Altenpflege praktisch umgesetzt werden können. Besonders hinsichtlich der Forderung nach innovativen Konzepten für eine „kultursensible Altenpflege“, hinter der die steigende Anzahl pflegebedürftiger Migranten steht, können die in der Lausitz seit Jahrzehnten in der Pflege gemachten ethnischen Erfahrungen modellhaft wirken. Wie wirkt sich die Zugehörigkeit zu einer ethnischen Minderheit im Alter aus? Wie werden „sorbische Lebensgeschichten“ im Altenheim berücksichtigt? Der Begriff „Biographiearbeit“ gehört zwar zu den methodischen Grundlagen in der Pflegepraxis, wird aber in der Ausbildung von Altenpflegern lediglich als eine von vielen Methoden beachtet. Der therapeutische Wert des Erzählens von Lebensgeschichten wird in der Altenpflege unterschätzt. Daher lernen die Auszubildenden nur wenig über die Techniken





der Befragung und Gesprächsführung. Viele der pflegebedürftigen alten Menschen verhalten sich zunächst sehr wortkarg gegenüber dem Pflegepersonal. Befragt man sie nach ihren Lebenserinnerungen, reihen viele nur ihre Lebensdaten aneinander. Für das ausführlichere lebensgeschichtliche Erzählen über Rituale der Vergangenheit wie das Baden in der Zinkbadewanne am Samstagabend, über den Washtag oder die Streiche, die man den Lehrern gespielt hat, bedarf es einer entsprechenden Atmosphäre, zu der gegenseitige Sympathie und Zeit gehören. Die Tatsache, dass die Menschen alt sind und auf ein langes Leben zurückblicken, gibt nicht die Garantie, dass sie auch darüber erzählen können bzw. in jeder Situation darüber erzählen wollen. In der Arbeit mit dem Menschen, dem methodischen Ansatz und schließlich auch im analytischen Umgang mit den Lebenserzählungen besitzen Erzählforschung und Altenpflege viele Gemeinsamkeiten. Auch Altenpfleger haben es in erster Linie mit „Durchschnittserzählern“ zu tun.

Zu den wichtigsten Pflegegrundsätze in der Altenpflege gehören, die Selbstständigkeit, die soziale Kompetenz der Senioren so lange wie möglich zu erhalten, womit nicht nur die körperliche Selbstständigkeit gemeint ist, sondern auch die Selbstständigkeit von Geist und Psyche. Auffällige Alterserscheinungen wie Vergesslichkeit, Verwirrtheit, Wahnvorstellungen, Aggressionen, Depressionen sind auch bei zunehmendem Gehirnbau positiv beeinflussbar, wenn man wenigstens annähernd die Lebensumstände der Menschen kennt, die man pflegen soll, und sie nicht zusätzlich noch verwirrt. Hat sich jemand immer nur mit Seife und Waschlappen gewaschen, wird er nicht verstehen, wenn man ihn unter der Dusche die Waschlotion in die Hand spritzt. Und in kleine Portionspäckchen verschweißte Marmeladen oder Butterstückchen nehmen viele Heimbewohner nicht als Aufstrich für das Frühstücksbrötchen war, weil sie ihr Leben lang Marmelade aus dem Glas und Butter vom Stück genommen haben. Für eine ganzheitliche Pflege meist hochbetagter Menschen sind Altenpfleger auf das Wissen um die schicht- und regionalspezifischen Gewohnheiten und Bräuche aus den Kinder- und Jugendjahren ihrer Schützlinge angewiesen. Die generationsspezifischen kollektiven Erfahrungen bilden die Folie, an der sich die persönlichen Lebensgeschichten spiegeln lassen, um so auf die individuellen Bedürfnisse der Pflegebedürftigen eingehen zu können, sie „adäquat zu pflegen“ (so der Fachbegriff), was umso wichtiger bei dementen Menschen erscheint. Warum besteht der achtzigjährige Herr W. täglich auf einem frischen weißen Hemd und einer Krawatte, die er selbst nicht mehr binden kann? Wäre da nicht ein Hausanzug mit Jogginghose viel bequemer? Warum läuft Frau E. morgens bei Wind und Wetter aus dem Haus an die nächste Bushaltestelle, von der man sie immer wieder zurückholen muss? Welche Sprache benutzt der aus der Lausitz stammende Herr K. plötzlich, der bislang fehlerfrei deutsch gesprochen hat?⁹

Wenn es um die ganzheitliche Pflege des alten Menschen geht, muss die Ausbildung zum Altenpfleger auch Kenntnisse über „populäre Kulturen“, d.h.





Alltagserfahrungen des 20. Jahrhunderts im Allgemeinen, über regionale Eigenheiten im Besonderen und über das methodische Handwerkszeug im Umgang mit biographischen Erzählungen im Konkreten vermitteln. Denn die Erfahrungswelten der Generation der Auszubildenden – geboren zwischen 1970 und 1990 – und der Generation der zu Pflegenden – geboren zwischen 1920 und 1940 –, können unterschiedlicher nicht sein. Die Interessen der einen bewegen sich zwischen achtstündiger Berufsarbeit und Freizeit bzw. Privatleben. Sie reisen, sind mobil und besitzen alle technischen Voraussetzungen, um mit „der halben Welt“ zu kommunizieren. Die anderen haben die Folgen von zwei Weltkriegen, zwei Diktaturen und mehreren Währungsumstellungen erlebt. Sie kennen Todesangst und Hunger. Ihr Leben drehte sich vor allem ums Brotverdienen, um die Versorgung der in der Regel großen Kinderschar und die Pflege der eigenen Eltern auf engstem Wohnraum. Nicht zuletzt mit Blick auf die demographische Entwicklung benötigen wir demnach Konzepte für „interkulturelle Kommunikation“ nicht nur zwischen mehreren Völkern, sondern auch zwischen den Generationen, zwischen der pflegenden „Freizeitgeneration“ und der zu pflegenden „Brotverdienergeneration“.

Erzählforscher und Altenpfleger treffen sich bei der Anwendung der Methode. Die einen nutzen das biographische Erzählen als Erhebungsmethode mit dem Ziel der Theoriebildung, die anderen mit dem Ziel, alte Menschen besser verstehen und pflegen zu können. Beide nehmen an ihrem jeweiligen Feld aktiv teil. Sie sind Gesprächspartner, die Reaktionen auslösen. Das Erzählen von Lebensgeschichten lässt Nähe und Mitgefühl entstehen, wenngleich die jeweilige Arbeit auch eine sachliche und distanzierte Betrachtungsweise verlangt. Erzählforscher wie Altenpfleger werden zu Mitwissern, denn die Lebensgeschichten machen auch die „Schattenseiten“ im Leben eines Menschen sichtbar, moralische Verfehlungen, eine Schuld oder Charakterzüge, die man selbst verurteilt. Beide Berufsgruppen machen Erfahrungen mit Problemen der Gesprächsbereitschaft und Erzählsituation. Nicht jeder ist bereit, einem Fremden Auskunft über das eigene Leben, seine Erfahrungen in der Gemeinschaft zu geben. Mit der zunehmenden Bedeutung der medialen Narration – jeder Werbespot erzählt eine Geschichte – entsteht bei vielen Menschen der Eindruck, man habe selbst nichts vergleichbar Gutes zu erzählen. Umso wichtiger erscheint, das Erfahren von biographischen Informationen und den Umgang mit Lebensgeschichten in der Altenpflege bereits während der Ausbildung zu trainieren. Das sinnvolle Einbe-

⁹ Bei fortschreitender Demenz benutzen die Betroffenen ab einem bestimmten Stadium nur noch die in der Kindheit erlernte Erstsprache bzw. Mundart; d.h. die Sprachfähigkeit gebürtiger Sorben beschränkt sich dann auf ihre sorbische Muttersprache. In Altenpflegeheimen, die nicht im Zentrum der zweisprachigen Lausitz liegen, wo Sorbisch als mögliches Verständigungsmittel nicht in Betracht gezogen wird, schätzt das Personal den Zustand der Betroffenen meist falsch als „vollständigen Sprachverlust“ ein. Entsprechend wichtig ist der Vermerk über die Muttersprache im „Biographiebogen“, der bei Aufnahme ins Pflegeheim angelegt wird.





ziehen der Lebenserfahrungen in die Lebensgestaltung alter Menschen erfordert Interesse an jedem Einzelnen und Sensibilität im Umgang mit ihm. Die Pflege orientiert sich an seinen Erfahrungen und nicht an den Werten und Normen, die die Gegenwart vorgibt.

„Što dawa noweho?“¹⁰ – Sorbische Alltagserzählungen

Wie oft ertappen wir uns selbst bei der neugierigen Frage nach Neuigkeiten, von deren Beantwortung wir eine Erzählung erwarten, die umso interessanter wird, je pikanter ihr Inhalt ist. Sie fordert den anderen zu einem Gespräch heraus, von dem man erhofft, etwas zu erfahren, was man noch nicht weiß und was man möglicherweise dann selbst als Geschichte weitererzählen kann. Klatsch braucht nicht nur einen Erzähler, sondern auch einen interessierten Zuhörer, der wiederum auch von sich aus etwas beizutragen hat. Jeder ist mal Erzähler, mal Zuhörer und Rezipient. Klatschgeschichten sind eine spezifische Form von Alltagsgeschichten, die nicht allein im Dienst der Informationsvermittlung stehen, sondern vor allem dem Bedürfnis der Menschen nach Unterhaltung entsprechen.

Das Wortpaar „Klatsch und Tratsch“ ist negativ konnotiert und assoziiert „üble Nachrede“, „Lästerei“ bis hin zu „Rufmord“. Dazu hat der biblische Grundsatz „Du sollst nicht falsch Zeugnis reden wider deiner Nächsten!“ ebenso beigetragen wie die Tatsache, dass „üble Nachrede“ und „Verleumdung“ gesetzwidrig sind und laut Strafgesetzbuch mit Geldbuße und Freiheitsentzug strafrechtlich verfolgt werden können. Trotz seiner „gesellschaftlichen Ächtung“ ist das Klatschen eine zu allen Zeiten geradezu lustvoll betriebene Erzählpraxis. Die allgemeine Entrüstung über Menschen, die jene Geschichten über abwesende Dritte weitergeben, ist ebenso groß wie das Ergötzen an diesem Tun. Beobachtet man das vertraute Miteinander sich unterhaltender Männer und Frauen beim Kaffee, Bier oder Cocktail, wird schnell klar, dass das Klatschen soziale Beziehungen schafft und Allianzen formt. Jene Reden über die eigenen, vor allem aber über die Probleme der anderen sorgen nicht nur für gegenseitige Information und gute Unterhaltung, sondern sie stärken auch die eigenen Überzeugungen, was im Leben gut und richtig sei. Klatschen setzt ein gemeinsames Wertesystem voraus und bestätigt oder korrigiert dieses immer wieder neu. Neugier und Sensationslust fördern das Austauschen von Klatschgeschichten, die, je besser die Menschen sich untereinander kennen, auf desto breitere Resonanz stoßen. Anonymität steht der Überlieferung von Klatsch entgegen.

Am Klatschen beteiligen kann sich nur der, der über interne Kenntnisse der jeweiligen Gemeinschaft verfügt, um das Einhalten von Regeln und Tabus innerhalb der Gruppe kontrollieren zu können, der aber wiederum in ausreichen-

¹⁰ „Was gibt's Neues?“





der Entfernung zu den Erzählinhalten steht, um nicht selbst involviert zu sein. Eine derartige Gemeinschaft kann durch langjährige Nachbarschaft in einem Wohnviertel oder Dorf, durch die gemeinsame Schul- oder Arbeitsstätte bzw. die gemeinsame Kirchgemeinde oder die Mitgliedschaft in einem Verein entstehen. Auch die Zugehörigkeit zu einer sozialen Schicht spielt eine große Rolle, die in der Vergangenheit gewiss größer war als heute, dennoch aber nicht unterschätzt werden sollte. Der Sozial- und Rechtsanthropologe Max Gluckman (1963) erkannte am Beispiel des englischen Landadels des 19. Jahrhunderts, dass der Austausch inoffizieller Nachrichten – vor allem innerfamiliärer Art – die Exklusivität einer Gruppe stärken kann. So trug unter anderem die genaue Kenntnis, wer sich in welcher Familie gerade im heiratsfähigen Alter befand, zum Erhalt des schichtspezifischen Status bei. Das Insiderwissen, mit dessen Hilfe sich eine Gemeinschaft nach außen abgrenzt, wirkt sich stabilisierend auf ihre Identität aus. Vergleichbare Praxen können bei den in der katholischen Region¹¹ lebenden Sorben beobachtet werden, die ihre Zusammengehörigkeit unter anderem aus der genauen Kenntnis der familiären Bande ihrer Mitglieder schöpfen. Die auf Außenstehende meist befremdlich wirkende Neugier, mit der nach der Herkunftsfamilie gefragt wird, steht im Zusammenhang mit dem „sozialen Netz“, das mit der möglichst genauen Kenntnis der familiären Zugehörigkeiten zu stärken versucht wird. Der Befragte wird seiner Verwandtschaft bzw. seinem Familienzweig zugeordnet, wobei die „Geschichten“, die über andere Familienmitglieder bekannt sind, bei der Verortung seiner Person eine wertende Rolle spielen. Wenngleich diese Praxis von den Mitgliedern der Gemeinschaft selbst größtenteils kritisch betrachtet wird, weil sie Vorurteile manifestiert und tradiert, kann sich kaum einer dem Reiz des Zuordnens bzw. „Wissens, wo man den anderen hinstecken soll“, entziehen. Man versucht, die Persönlichkeit eines zunächst Unbekannten aus der Kenntnis seines familiären Ursprungs zu erschließen, was umso interessanter wird, je mehr man über seine familiären Verhältnisse weiß.

Rudolf Schenda stellte den Zusammenhang zwischen Erzählkultur und Kommunikationskultur her: „Kommunikation tut [...] dem *homo narrans* (oder Narr-Hans) not, damit er sicher gehen kann, ganz gewiß ein *zoon politikon*, ein gesellschaftliches Wesen zu sein und also zu existieren. Favello, ergo sum. Wir reden miteinander, wir erzählen uns was – also sind wir und also wissen wir, wer wir sind.“ (Schenda 1993: 50). In dem aus kommunikationswissenschaftlicher Sicht geschriebenen Artikel „Klatsch“ (Niehüser 1993) in der Enzyklopädie des Märchens spielen narrative Aspekte allerdings kaum eine Rolle. Jörg Bergmann definiert Klatsch als eine „rekonstruktive Gattung“, die jene belanglosen Gesprächsinhalte bzw. kommunikativen Primitivformen umfasst, die von den Kulturwissenschaften, „da ihnen eine eigene Formqua-

¹¹ Dazu gehören die Pfarreien Crostwitz, Nebelschütz, Ostro, Radibor, Ralbitz, Storcha und Bautzen.





lität nicht zuerkannt wird, als lohnenswerte Untersuchungsobjekte ignoriert“ würden. Diese Geringschätzung erklärt Bergmann mit dem engen Blickwinkel der Erzählforschung, der „ein normatives Konzept von ‚Erzählung‘ zugrunde“ lege, „das noch stark von den traditionell literarischen Formidealen des Narrativen geprägt“ (Bergmann 1987: 45f.) sei. Mitte der 80er-Jahre hatte die Folkloristik mit der Kritik am etablierten Kanon bereits den Perspektivwechsel hin zur Erforschung des alltäglichen Erzählens und Redens vollzogen. 1977 war mit dem ersten Band der Enzyklopädie des Märchens Bausingers Artikel „Alltägliches Erzählen“ erschienen und auch die ersten empirischen Befunde¹² lagen vor, darunter auch die Erhebungen zum Repertoire einer sorbischen Erzählgemeinschaft von Isolde Gardoš. Allerdings kritisierte auch Bausinger, dass Alltagsgeschichten nicht systematisch festgehalten würden. Sie hätten, so Siegfried Neumann, „mit den poetisch verdichteten Gebilden Märchen oder Schwank künstlerisch zum Teil wenig Gemeinsames; und ihre Folklorisierung, Tradierung, kollektive Besitznahme und geographische Ausbreitung – also die wesentlichen Kriterien echter Volksdichtung – bilden mehr die Ausnahme als die Regel“ (Neumann 1969: 159). Entsprechend dünn erscheint daher die folkloristische Fachliteratur zum Klatsch.

Unter Beachtung fließender Übergänge und vieler gemeinsamer Merkmale der einzelnen Gattungen ist es für den ersten tiefenanalytischen Schnitt dienlich, zwischen Klatschgeschichten und Gerüchten zu unterscheiden. Beide sind mündliche Produkte, die kollektiv und anonym überliefert werden, wobei die Klatschgeschichte kurzlebiger und flüchtiger erscheint als das Gerücht. Das Merkmal der Mündlichkeit steht nicht im Widerspruch dazu, dass schriftliche und audiovisuelle Diskurse Gerücht und Klatsch prägen können bzw. dass die Massenmedien zur Verbreitung von Gerücht und Klatsch beitragen, zumal eine von den Medien verbreitete Nachricht immer den Anstrich einer offiziellen Nachricht hat und daher glaubwürdiger erscheint als die Erzählung hinter vorgehaltener Hand. Die Gerüchte- und Klatschproduktion setzt ein gespürtes Informationsdefizit voraus und basiert auf der verbreiteten Überzeugung, dass der Buschfunk mehr zu vermitteln weiß als der Rundfunk. Gerücht und Klatsch können überall dort entstehen, wo sich Menschen ungezwungen unterhalten, wo ernsthaft diskutiert oder ironisch kommentiert wird, wo man spannend oder humorvoll erzählt bzw. wo einfach des Redens willen geredet wird. Sie widerspiegeln Klischees und vorgefasste Denkweisen der Menschen, die wiederum Rückschlüsse auf die verhandelten Normen innerhalb der Gesellschaft zulassen. Trotz ihrer Schnelllebigkeit können wir Traditionen erkennen:

- in den Erzählegelegenheiten (überall, wo Menschen sich durch Erzählen die Zeit vertreiben),

¹² Zum Beispiel Gardoš 1968/69; Wöller 1968/69; Neumann 1969.





- in den Erzählmotiven (Ehe- bzw. Treuebruch, Missgeschicke und Unfälle, geisterhafte Erscheinungen und Rettungen, skandalöse und kuriose Begebenheiten etc.),
- in der Neugier, die die Produktion von Gerücht und Klatsch geradezu bedingt.

Trotz der vielen Gemeinsamkeiten bleibt eine Unterscheidung zwischen Gerücht und Klatsch für die Forschung sinnvoll. „Klatsch ist Kleinstadtgespräch; Gerüchte sind das Gespräch der Metropolen“ (Fine/Severance 1987: 1107) – eine zweifelhafte und stark verallgemeinernde Aussage, die auf der Beobachtung basiert, dass Gerüchte in den Massenmedien verbreitet werden und Ausdruck von Ängsten des modernen Lebens sind. Massenmedien und Moderne haben aber auch die Kleinstadt erreicht. Laut Albrecht Lehmann bezieht sich Klatsch auf das Privatleben einer überschaubaren Gruppe, während sich das Gerücht „nicht immer auf einzelne namentlich bekannte Personen aus dem unmittelbaren Bekanntenkreis beschränkt“. (Lehmann 2007: 101) Die Personenbezogenheit ist demnach ein entscheidendes inhaltliches Merkmal, das Klatsch vom Gerücht unterscheidet. Das Kriterium der Verbreitung sorgt dagegen nur ungenau für eine klare Differenzierung der beiden Begriffe. Denn, wenn Klatsch nur im Familien- und Freundeskreis ausgetauscht würde, dann wären die Klatschkolumnen der Zeitungen im eigentlichen Sinne Gerüchtekolumnen. Und eine Klatschgeschichte, die an die Öffentlichkeit dringt und sich, weil es sich um einen Lehrer oder einen Juristen handelt, relativ schnell in der ganzen Stadt herumspriecht, würde dann zum Gerücht. Die Erzählungen innerhalb einer Gruppe über die Seitensprünge ihrer Mitglieder müsste man dem Begriff Klatsch zuordnen, während die Erzählungen mit demselben Motiv über die außerehelichen Spiele Bill Clintons mit Monica Lewinsky, die 1998 ganz Amerika bewegten, oder die von Lady Di und Dody al-Fayed, die selbst nach ihrem Tod 1997 nicht verstummen, zum Gerücht würden. Der Grund, weshalb Gerüchte eher in den analysierenden Blick der Erzählforscher gerieten, liegt sicherlich nicht nur an ihrer breiten Öffentlichkeit, sondern auch daran, dass sie als Erzählung greifbar und nach Erzählmotiven strukturierbar und nicht nur ein banaler Gesprächsstoff sind.¹³ Die Wortverwendung und die Erzähltradition lassen darauf schließen, dass sich Klatschgeschichten – im Unterschied zum Gerücht – ausschließlich um die Angelegenheiten dritter Personen drehen. Darüber hinaus bezeichnet m. E. „Klatsch“ eher den Vorgang, jenen narrativen Austausch von Neuigkeiten, durch den auch Gerüchte in die Welt gesetzt werden.

Bei den „sorbischen Klatschgeschichten“ handelt es sich um vorrangig mündlich bzw. zum Teil auch schriftlich (in Briefen, im Internet) weitergebe-

¹³ Zum Beispiel: Miste 1980; Tschernokoshewa 1993; Zirres 1997; Gerndt 2002; Bruhn/Wunderlich 2004; Wittich 2004; Shojaei Kawan 2004; Rieken 2006; Schneider 2006.





ne kurze Erzählungen, die nicht autorisiert werden, deren Wahrheitsgehalt aber geglaubt werden will. Sie vermitteln interne Kenntnisse innerhalb einer Gruppe, in der jeder jeden zu kennen meint. Sie liegen im Bereich des Möglichen, bauen auf Vorkenntnisse und spielen mit Erwartungen. Sie beziehen sich inhaltlich auf die „innersorbischen“ Verhältnisse. Die sorbischen Kultureinrichtungen – Verlag, Folkloreensemble, Theater, Museen, Sprachzentrum, Institut mit Nationalbibliothek und Archiv – werden aus dem Haushalt der Stiftung für das sorbische Volk finanziert, ebenso wie die Projekte der zahlreichen Vereine und die Verwaltung des Dachverbands Domowina sowie der Stiftung selbst. Dem in Deutschland allgemein geläufigen Urteil über den aufgeblähten, bürokratischen Verwaltungsapparat entspricht die unter den Sorben verbreitete Ansicht, die höheren Angestellten von Domowina und Stiftung würden sich auf Kosten der Volkskultur eine „goldene Nase“ verdienen: „Die bekommen sogar doppelt: der X. kriegt dasselbe Geld wie Euer Professor und dazu noch irgendeine Zulage vom Rundfunkrat. Euer Chef kauft sich Bücher davon, aber der? Kann der überhaupt lesen? Ist doch klar, dass so einer die ganze Familie bei dem Verein unterbringen will. Seine Frau und der Große, die kriegen auch sorbische Gelder, und dem Kleenen verschafft er auch noch 'nen fetten Posten. Wirste sehn! Und unsereins? Also für unser Dorffest haben wir 'nen Antrag auf Unterstützung bei der Stiftung gestellt. Wir wollten so bisschen Programm, mal 'ne andere Tanzgruppe und Chor und ni' immer nur unsere eigenen Kinder mit Flöte und Singsang und so. Und von Y. wollten wir's Bierzelt, wegen Regen. Denkste, die ham was gegeben? Ni' den Dreck untern Fingernägeln! Dorffeste könn' se nach Paragraph soundso ni' finanzieren. Dabei reden wir hier alle noch sorbisch. Wer soll dann das Geld kriegen, wenn nich die, die noch richtig sorbisch sind. Aber in Bautzen, da geh'n se jeden Mittag von dem Gelde essen und quatschen vornehm deutsch. Und wer kriegt' s? Dem Y. seine Tochter, die unten im Sorbenhaus die Kneipe hat.“¹⁴

Das zitierte Beispiel wurde mir im Bierzelt anlässlich jenes Dorffestes erzählt, für das die Organisatoren keine finanzielle Unterstützung seitens der Stiftung bekommen hatten. Der Erzähler kennt mich aus der Schulzeit und weiß auch, dass ich in einer der „überbezahlten“ Einrichtungen arbeite. Jedoch äußert er eine durchaus differenzierende Sicht – vermutlich, um mir nicht zu nahe zu treten –, denn während „unser Professor“ wenigstens Bücher kauft (was so viel sagt wie: Wissenschaftler investieren in ihr Wissen für die sorbische Sache), steht „der X.“ (stellvertretend für die Verwaltung der Minderheitenorganisation) im Verdacht dieses Geld zu verschleudern, und darüber hinaus noch seine ganze Familie in den bestehenden Strukturen unterzubringen. Der Erzähler will nicht diskutieren, sondern mit mir eine Allianz eingehen, mich überzeugen, dass die Stiftung eben keine „Stiftung für das sorbische Volk“ ist, sondern eine Kasse für

¹⁴ Protokolleintrag vom 28.6.2008.





sorbische Funktionäre, von der er sich ungerecht behandelt fühlt. Während das Dorffest tatsächlich einen abschlägigen Bescheid von der Stiftung erhalten hat, basiert alles andere auf Fiktion, die sich aber auf allgemeine Bekanntheit berufen kann und daher glaubwürdig wirkt. Die Erzählung ist also einerseits präzise und berichtet Authentisches, sie arbeitet andererseits mit Mitteln der Andeutung und Übertreibung. Sie braucht keine Einleitung oder Erklärung der Situation, denn das Handlungsgeschehen, die Personen und Umstände sind bekannt; der Erzähler kann sofort in *medias res* gehen. Die von ihm ausgesprochenen Vorwürfe der überbezahlten Jobs, der „Vetternwirtschaft“ und der Veruntreuung öffentlicher Mittel („die gehen davon Mittagessen“) gehören nicht erst seit heute zu den brennenden Themen privat und halböffentlich geführter Diskussionen über sorbische Politik, an denen sich je nach Anlass auch die einzige sorbische Tageszeitung beteiligt, einerseits um aufzuklären und hinter verschlossenen Türen geführte Debatte öffentlich zu machen, andererseits um zu problematisieren und Diskussionen zu schüren. Die Generation, die das Internet als Informationsquelle nutzt, bezieht die „newsy ze wsy“ – die Neuigkeiten aus dem (sorbischen) Dorf – aus Internetforen. Ähnlich wie das abendliche und sonntägliche Treffen am Biertisch wird das Diskussionsforum meist nach Feierabend frequentiert. Die Akteure verbinden das gemeinsame Interesse an der innersorbischen Problematik und die Angst, dass das Sorbische mehr und mehr an den Rand gedrängt wird. Sie tauschen entsprechende Neuigkeiten wie Waren, was Neugier und Sensationslust, aber auch ein gewisses Informationsdefizit verrät, das die vierseitige Tageszeitung *Serbske Nowiny* und der *Serbski rozhłós* mit seinem morgendlichen Rundfunkmagazin nicht zu mindern vermag. Den Platz, den bei größeren Völkern das Fernsehen und ein facettenreiches Zeitungsangebot einnehmen, belegt bei den Sorben das Erzählen. Es ist das wesentliche Medium der Benachrichtigung, der Unterhaltung über spezifisch sorbische Themen und der Meinungsbildung. Presse und Rundfunk in ihrer Begrenztheit erfüllen dies nicht in dem Maße wie bei den Deutschen, dazu fehlt die Konkurrenz. Aus der Zeitung erfährt man die offiziellen, gefilterten „sorbischen Nachrichten“, die spannenden, hintergründigen Informationen, unter anderem über den Machtkampf der Funktionäre, wer warum versetzt wird oder kündigt, wer wie viel „sorbisches“ Geld verdient und ob er sich dafür auch ausreichend für die „sorbische Sache“ einsetzt, alle diese Nachrichten werden erzählt. Dem traut man auch mehr als den offiziellen Bekanntgaben in den sorbischen Medien. Es besteht ein eng gewobenes Netz oraler Kommunikation, an dem jeder, der über direkte Kontakte und genügend „Insiderwissen“ verfügt, teilnehmen kann. Dass die Angehörigen der Führungselite ständiger Gegenstand intensiven Erzählens sind, mag in der Tradition postsozialistischer Länder fußen, wie das Klaus Roth konstatiert hat, weist aber auch Parallelen zu den Klatschkolumnen über Promis in den pluralistischen Industriegesellschaften auf. Die finanzielle Abhängigkeit der





Minderheit von den Zuwendungen des deutschen Staates und der beiden Bundesländer Sachsen und Brandenburg, vor allem die durch die Geldgeber auferlegten Sparzwänge verschärfen die Verteilungskämpfe innerhalb der sorbischen Institutionen. Ins Visier der Klatschproduzenten geraten die „eigenen“ Funktionäre, die man persönlich, über gemeinsame Bekannte oder durch die Zeitung kennt und die – quasi als Regierung – eine Art Prominenten-Status besitzen. Erzählt wird, was man aus zweiter oder dritter Hand weiß. Realien gepaart mit stereotypen Ansichten wie dem generellen Zweifel an der Redlichkeit von Funktionären werden mit Vermutungen zu glaubwürdigen Erzählungen versponnen, die Missstände – zum Beispiel Korruption – aufdecken und die eigene oppositionelle Haltung zu diesem Verhalten kundtun sollen. Ganz gewiss ließen sich bei einer größeren Sammlung von Klatschgeschichten übergreifende Erzählstrukturen, vielleicht sogar „Leitlinien des Klatschens“¹⁵ herausstellen, die zur weiteren theoretischen Durchdringung von narrativen Alltagspraxen beitragen.

Krabat oder Die Erschaffung einer Erlebniswelt

Kaum eine sorbische Sagen- und Märchenfigur ist auch außerhalb der Lausitz so bekannt wie Krabat. Die schon im 18. Jahrhundert verbreiteten Erzählungen wurden Mitte des 19. Jahrhunderts im Umland der Kleinstädte Wittenau und Hoyerswerda mit einer Ausnahme in Sorbisch aufgezeichnet. Die Niederschriften zeigen, wie sehr sich Märchen und Sagen in der volkstümlichen Erzählpraxis durchmischten. Sie berichten von einem Mann, der durch die Luft reitet bzw. mit seiner Kutsche nach Dresden fliegt, aus Getreidekörnern Soldaten zaubert, Mägde mittels Trugbilder eines vermeintlichen Hochwassers dazu bringt, die Röcke hüft hoch zu heben oder als Wilddieb von sich reden macht. Diese Erzählmotive über Hexenmeister und Gaukler sind in ganz Mitteleuropa verbreitet. Seine übersinnlichen Kräfte werden mit dem Besitz eines „Koraktors“ beziehungsweise des „Sechsten und Siebten Buchs Mosis“ begründet. In diesen Zauberbüchern lauere die Gefahr, die dem Volksglauben nach von dämonisierten Menschen ausging; sie wurden für Werkzeuge des Teufels gehalten, die von Menschen nicht beherrscht werden konnten. Daher muss Krabat, um seinen Seelenfrieden zu finden, den Koraktor vernichten. Als Wirkungsstätte des Zaubers nennen die Sagen das „Schloss“ bzw. „Krongut“ Groß Särchen, das ihm der sächsische Kurfürst aus Dankbarkeit für seine Dienste unter anderem im Krieg gegen die Türken (1683) geschenkt haben soll. Zeitgleich mit den Sagen wurde in der Lausitz das Märchen vom Zaubelerhrling erzählt, laut Erzähltypen-Index von Antti Aarne, Stith Thompson und Hans-Jörg Uther (2004) Typ 325, das für ganz Europa und bis nach Indonesien und auf die Philippinen belegt ist. Darin bringt ein Vater oder eine Mutter den begabten Sohn

¹⁵ In Anlehnung an Lehmann *„Leitlinien des lebensgeschichtlichen Erzählens“* 1982.





in eine "Schwarze Schule" ohne zu wissen, wer der Lehrmeister der Schule ist. Der Bursche lernt neben einem Handwerk das Zaubern und muss am Ende seiner Lehrzeit erlöst werden, um nicht dem alten Zauberer bzw. dem Teufel zum Opfer zu fallen. Mit Hilfe des gestohlenen Zauberbuchs erlangt der Zaubelerhrling zu Geld und Wohlstand für sich und seine Familie, muss sich aber vor der Gewalt des alten Meisters hüten, der ihm das Buch wieder abjagen will. Das Märchen endet mit dem Sieg des Zaubelerhrlings, der den bösen Zaubermeister im Verwandlungskampf tötet.

Der Name Krabat taucht erstmals 1848 in der handschriftlichen Fassung der Wittichenauer Chronik auf. Pfarrer Franz Schneider zitiert darin das Sterberegister der Stadt, das den Tod des kroatischen Rittmeisters Johannes von Schadowitz aus Agram (heute Zagreb) am 29. 5. 1704 in Groß Särchen anzeigt. Der Volksmund habe den Mann "Krabat" genannt und für einen Zauberer gehalten. Die volkstümliche Bezeichnung „Krabat“ für einen Kroaten geht auf die kroatischen Söldner im Dreißigjährigen Krieg zurück, die aufseiten der kaiserlichen Katholischen Liga kämpften. Der sächsische Kurfürst Johann Georg II. besaß eine kroatische Leibgarde, von denen einige am Feldzug gegen die Türken 1683 vor Wien unter Führung Johann Georgs III. teilgenommen haben sollen. Obwohl Schadowitz nur relativ kurze Zeit in Groß Särchen lebte, hat die Gestalt des undurchschaubaren Fremdlings die Phantasie des Volkes beschäftigt. Der kroatische Rittmeister wurde zur dämonischen Kristallisationsgestalt, auf die man die volkstümlichen Vorstellungen von der Schwarzen Magie und aus früheren Erzählungen bekannten Motive vom Zaubern übertrug.

Der Historiker und Heimatforscher Jurij Pilik stellte die in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts in sorbischen Zeitungen verstreut erschienenen Erzählungen über Krabat zusammen. Er brachte die einzelnen Motive in eine logische Abfolge, beseitigte inhaltliche Ungereimtheiten und lokalisierte sie exakt: die Kindheit nach Eutrich, die Lehre in die Teufelsmühle von Schwarzkollm, Alter und Tod nach Groß Särchen. In seinem zehnsseitigem Kunstmärchen vom "wendischen Faust" (1896) erhielt Krabat einen Lebenslauf, der ihn seitdem fest mit der Region verbindet. Darüber hinaus erfuhr die volkstümliche Überlieferung durch den Verweis auf Goethes „Faust“ eine neue Deutung, die Krabats Zaubertaten am Lebensziel des greisen Faust – "auf freiem Grund mit freiem Volke stehn" – ausrichtete und die Grundlage für die Mythisierung des Magiers zum Volksbefreier in den literarischen Bearbeitungen des 20. Jahrhunderts schuf. Eine erste Fassung lieferte der Hellerauer Schriftsteller und Volksschullehrer Kurt Gerlach: "Krabat oder Die Zauberschule. Kleines Gruselbuch" (1925). Die im Geiste der anthroposophischen Reformpädagogik erzählte Geschichte schildert die Entwicklung eines wissbegierigen jungen Mannes, der die Zeichen der Natur erkennt, mit seiner übersinnlichen Begabung Wunder vollbringt und "die Heimat" fruchtbar macht. An eine junge Leserschaft richtet sich auch die





bis heute populäre, reich illustrierte Ausgabe “Meister Krabat. Eine sorbische Sage” (1954) von Měrcin Nowak-Njechorński. Der Grafiker und Schriftsteller orientierte sich im Wesentlichen an der Fassung von Pilk, stellte jedoch eine historische Einführung an den Anfang. Die einzelnen Figuren beschrieb er getreu der seinerzeit vorherrschenden Ideologie als “Junkernpack”, “wetterwendische Könige” und “liebedienende Pfaffen”, die die armen, fleißigen und aufrechten sorbischen Untertanen knechten. Krabat erscheint als der wahre Volksbefreier mit urslawischen Zügen, der an seinem Lebensende das Zauberbuch nicht aus Furcht um sein Seelenheil vernichtet, sondern weil die neue – sozialistische – Zeit der Zauberei nicht mehr bedarf. Zeitnah zueinander erschienen mit Jurij Brězans “Die Schwarze Mühle” (1968) und Otfried Preußlers “Krabat” (1971) zwei Jugendbücher, die den Stoff für junge Leser sehr unterschiedlich verarbeiteten. Während Brězans Protagonist mit den Zügen des wissensdurstigen Faust in der Sphäre des Magisch-Mythischen agiert und sein Volk vom Bösen befreien will, ist Preußlers 14-jähriger wendischer Betteljunge ganz von “dieser Welt”, wenn er in drei Lehrjahren in der Zaubermühle die Wirrungen des Erwachsenwerdens durchlebt. Preußler erzählt psychologisch einfühlsam und mit großer Nähe zum Märchen vom Zuberlehrling, der von finsternen Mächten fasziniert ist, bis er erkennt, worauf er sich eingelassen hat und sich mit Hilfe treuer Freunde befreit. Preußlers Fassung wurde in über 30 Sprachen übersetzt. Das Buch ist in vielen Bundesländern Deutschlands und Österreichs Bestandteil der Lehrpläne für den Deutschunterricht, erschien 1977 als Zeichentrickfilm “Krabat” (ČSSR/BRD; Regie Karel Zeman) und diente schließlich Regisseur Marco Kreuzpaintner als Vorlage für einen gleichnamigen Spielfilm, der im Oktober 2008 in die deutschen Kinos kam. Das Buch “Die Schwarze Mühle” von Brězan war bereits 1975 von der DEFA verfilmt und im DDR-Fernsehen gesendet worden (Regie Celino Bleiweiß). In den beiden Romanen “Krabat oder Die Verwandlung der Welt” (1976) und “Krabat oder Die Bewahrung der Welt” (1995) löste sich Brězan weitgehend vom Sagenstoff, indem er Krabat als Faust-Gestalt in einen Herr-und-Knecht-Konflikt stellte, der von der mythischen Erschaffung der Welt bis zu gegenwärtigen Fragen der wissenschaftlichen Ethik reicht. Der 2002 erschienene Roman von Martin Beyer “Hinter den Türen” orientierte sich wiederum an Preußlers “Krabat”. Das Sorbische National-Ensemble inszenierte nach Brězans literarischer Vorlage die Ballettoper “Krabat oder Die Erschaffung der Welt” sowie ein getanztes Märchen für Kinder “Krabat oder Das Geheimnis der Schwarzen Mühle”.

Mit dem Ziel, die mittlere Lausitz wirtschaftlich, vor allem touristisch zu fördern, wurde 2001 ein „Verein zur regionalen Entwicklung in der zweisprachigen Lausitz“, kurz „KRABAT e.V.“ gegründet. Seit Beginn des 20. Jahrhunderts hatte der bis dahin bäuerlich geprägte Landstrich um Hoyerswerda durch den Braunkohlenabbau einen rasanten Aufschwung erlebt, der zu DDR-Zeiten in der industriellen Umgestaltung der Region zum „Energiebezirk“ gipfelte.





Doch die einseitige Entwicklung rächte sich nach 1989, als die Abbauflächen des Lausitzer Braunkohlereviere reduziert wurden und die Energiekombinate, Brikettfabriken und Glaswerke schließen mussten. Zusätzlich kam es durch die Auflösung der Landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften zur Stilllegung der landwirtschaftlichen Nutzflächen und zum Abbau der Tierbestände. Mit dem wirtschaftlichen Zerfall ging für die Einwohner dieser Region auch ein Identität stiftendes Moment verloren. In der Folgezeit suchte man nach Konzepten, um die Abwanderung zu stoppen und den strukturschwachen Raum zu sanieren. Heute nun sieht man im Ausbau eines marktwirtschaftlich orientierten Kulturtourismus einen möglichen Ausweg aus der schwierigen Situation. Die Gründung der „KRABAT-Region“ im Städtedreieck Bautzen–Kamenz–Hoyerswerda, die ein 80-km-langer Radwanderweg umrundet, zeigt diese Intension ebenso wie die Eintragung der Dachmarke KRABAT® als Gütezeichen für regionale Produkte und kulturelle Aktivitäten. Seither sorgen Krabatfeste, Ausstellungen und Lesungen, Wettkämpfe um den Krabatkpokal oder das Krabatsiegel ebenso wie das Baugeschehen in Schwarzkollm und Groß Särchen für die Errichtung einer Scheinrealität, die sich auf ein Konglomerat von den literarisch bearbeiteten Sagen und Märchen über Krabat stützt. Der historisierende Neubau des Vorwerks an der Stelle, wo zehn Jahre Schadowitz in Groß Särchen wirkte, dient als Informations- und Begegnungsstätte. Schwarzkollm entwickelt sich mit dem Ausbau des Areals um die Schwarze Mühle unter Verwendung originaler Requisiten aus dem Kinofilm von 2008 zum zentralen Anlaufpunkt für alle Krabat-Fans. Attraktionen wie „KRABAT-Festspiele“, Abenteuercamping oder Schauwerkstätten für regionale Handwerkstraditionen sollen ein Gefühl des Einmaligen und Außergewöhnlichen vermitteln und sowohl den kulturtouristischen Nachfragen nach Erholung und kurzweiliger Unterhaltung mit Bildungseffekt entsprechen als auch dem Bedürfnis der Einheimischen, den fremden Besuchern die kulturellen Werte ihrer Heimat zu präsentieren.¹⁶ Die Inszenierung dieser neuen Wirklichkeit widerspiegelt das zunehmende Interesse der Lausitzer an der älteren Volkskultur und ihre Suche nach der verloren geglaubten Authentizität im eigenen Kulturraum. Sagen und Märchen eignen sich für diesen Prozess der Aneignung und Präsentation besonders dann, wenn sie nicht nur in Sammlungen erfasst, sondern durch die Literatur zu überregionaler Bedeutung gelangt sind. „Literatur ist, wie alle weiteren Aspekte von Kultur besonders geeignet, diese mentalen Bedürfnisse zu befriedigen, weil ihr jenes narrative Potential innewohnt, mit dessen Hilfe aus realen Landschaften und gedanklichen Assoziationen das Amalgam spätmoderner Reisedestinationen gegossen wird.“ (Hemme 2009: 31) Das Konzept erscheint umso wirkungsvoller, wenn der Märchenheld mit einer historischen Persönlichkeit verknüpft werden kann, wie die imaginäre

¹⁶ An die 30000 Besucher sollen es nach einem Bericht der „*Sächsischen Zeitung*“ 2011 gewesen sein.





Gestalt des Zauberers Krabat mit dem kroatischen Obristen Schadowitz. Das Wunderbare wird in die Wirklichkeit geholt. Mehr als das weltweit bekannte Märchenmotiv vom Zauberlehrling, das überall spielen kann, machen die Sagen am Lokalen fest. Als vor Ort spielende Tatsachen- oder Erlebnisberichte und weil sie an Realitäten anknüpfen, wirken sie glaubwürdig. Die Signifikanz der lokalen Bezüge vermittelt eine lebendige Erfahrung von Geschichte. Das erklärt auch die Begeisterung, die die augenscheinlichen Parallelen zwischen den wenigen ermittelbaren Daten über den kurzen Aufenthalt des Kroaten Schadowitz in Groß Särchen und den Sagen über den Schwarzkünstler Krabat auslösen. Der Stolz, mit dem man heute in der „KRABAT-Region“ auf den tatsächlichen Krabat namens Schadowitz verweist, erwächst zum einen aus dem Wissen um die sagenhafte Überlieferung, an deren Authentizität geglaubt werden will, und basiert zum anderen auf dem durch die Literatur verbreiteten Bild von Krabat, dem guten Zauberer und Volksbefreier.

Schluss

Krabat, dem guten Zauberer und Volksbefreier.

Dem Credo von Rudolf Schendas Aufsätze und Büchern folgend, ist Erzählung nicht losgelöst vom Erzählen, mündlich nicht getrennt von schriftlich und die Tradition nicht ungeachtet des kulturellen Wandels zu behandeln. Der Gegenstand der Erzählforschung ist folglich ein komplexes Gebilde, dem die Einteilung in separate Wissensbereiche wie in Märchen- oder Sagenforschung, Balladen-, Volkslied- oder Sprichwortforschung im Grunde widerspricht. Einerseits besitzt die Unterscheidung von Gattungen den Vorteil der strengen Abgrenzung und ermöglicht eine klare Begriffs- und Gegenstandsbestimmung, was die Gründlichkeit und Stringenz der wissenschaftlichen Auslegung durchaus fördert. Andererseits verweist aber die kontextbezogene Forschung, wie wenig die Festlegung eines Kanons der Erzählpraxis entspricht. Beim Erzählen wird sich nicht nach der Einteilung der Überlieferung in Gattungen gerichtet, sondern Sagenhaftes mit Biografischem vermischt, der Balladenstoff mal gesungen und mal als Märchen erzählt oder der triviale Klatsch mit Zitaten aus der Schwankliteratur angereichert. Will man die Kulturgeschichte des volkstümlichen Erzählens erforschen, so sollte der Struktur des Textes und dem kulturellen Hintergrund bei der Entstehung und Tradierung ebenso viel Aufmerksamkeit geschenkt werden wie dem Text selbst: „However, probably the best definitions of the various forms of folklore will be based upon criteria from all three levels of analysis. For this reason, it is probably a mistake for the folklorists to leave the analysis of texture to linguists and the analysis of context to cultural anthropologists. The well-rounded folklorist should hopefully attempt to analyze all three levels.“ (Dundes 1980: 32) Schließlich muss der für Folkloristen wichtige Fragenkomplex „Wer erzählt was zu welcher Zeit an welchem Ort und unter welchen ge-





sellschaftlichen Bedingungen“ erweitert werden um die Fragen „Wer sammelt was zu welcher Zeit, an welchem Ort usw.“ und „Wer analysiert was zu welcher Zeit an welchem Ort usw.“. Denn nicht nur die Entstehung und Reproduktion von Erzählungen steht im engen Zusammenhang mit bestimmten gesellschaftlichen Situationen, sondern auch ihre Erforschung innerhalb der Gemeinschaft, die oft eine ideologische ist. Das Erzählen ist eine lebensnotwendige Tätigkeit des Menschen; es gehört zu den grundlegenden Kulturtechniken, die der Mensch entwickelt hat, um Wissen mit anderen auszutauschen und an andere weiterzugeben. In den Erzählungen begegnet uns, was viele erfahren haben und was sie bewegt. Dem Interesse der Vielen an der Weitergabe der Erzählungen danken wir deren mündliche wie schriftliche Überlieferung, wobei die Bildung eines Kanons ebenso wie die Zensur das Interesse geistiger Eliten widerspiegeln. Was ist so viel wert, um an die nächste Generation weitergegeben zu werden? Wie nimmt die Gesellschaft Einfluss auf das, was als ‚gute Tradition‘ gepflegt werden soll? Welche Akzente setzt sie? Welche Spuren hinterlassen die Interpretationen und Deutungen der Forschung im Erzählgut selbst – und bei den Menschen, die sich jenes samt dem erforschten Wissen aneignen? All diese Fragen werden die Folkloristen im 21. Jahrhundert weiter beschäftigen.

Literatur

- Assmann, Aleida und Jan; Hardmeier, Christoph (Hgg.): *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*. München 1983.
- Assmann, Aleida und Jan (Hgg.): *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*. München 1987.
- Assmann, Aleida und Jan (Hgg.): *Weisheit. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation III*. München 1991.
- Azadovskij, Mark K.: *Eine sibirische Märchenerzählerin*. Helsinki 1926.
- Bausinger, Hermann: Strukturen des alltäglichen Erzählens. In: *Fabula* 1, 1958, S. 239–254.
- Bausinger, Hermann; Korff, Gottfried; Scharfe, Martin; Schenda, Rudolf (Hgg.): *Abschied vom Volksleben*. Tübingen 1970.
- Bausinger, Hermann: Alltägliches Erzählen. In: *Enzyklopädie des Märchens, Bd. I*, Berlin/New York 1977, S. 323–330.
- Bergmann, Jörg R.: *Klatsch. Zur Sozialform der diskreten Indiskretion*. Berlin/New York 1987.
- Bogusławski, Wilhelm: Rys dziejów serbo-łużyckich. Petersburg 1861, In: Sorbische übersetzt von Michał Hórník: *Historija serbskeho naroda*. Budyšin 1884.
- Brednich, Rolf Wilhelm; Lixfeld, Hannjost; Moser, Dietz-Rüdiger; Röhrich, Lutz (Hgg.): *Lebenslauf und Lebenszusammenhang. Autobiographische Materialien in der volkskundlichen Forschung*. Freiburg im Breisgau 1982.





- Bruhn, Manfred; Wunderlich, Werner (Hgg.): *Medium Gerücht. Studien zu Theorie und Praxis einer kollektiven Kommunikationsform*. Bern/Stuttgart/Wien 2004.
- Čelakovský, František Ladislav: *Slovanské národní písně*. 3 Bde., Praha 1822, 1825, 1827.
- Čelakovský, František Ladislav: *Mudrosloví národu slovanského ve příslovích*. Praha 1852.
- Černý, Adolf: *Mythiske bytosće lužiskich Serbow*. Budyšin 1898.
- Dundes, Alan: *Interpreting Folklore*. Bloomington 1980.
- Fine, Gary Alan; Severance, Janet S.: Gerücht. In: *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Bd. 5. Berlin/New York 1987, s. 1102–1109.
- Gardoš, Isolde: Die Stoffbereiche der sorbischen Sprichwörter. In: *Lětopis C*, 9 1966, s. 74–93.
- Gardoš, Isolde: Das Repertoire einer heutigen obersorbischen Erzählgemeinschaft, in: *Lětopis C*, 11/12 1968/69, s. 86–93.
- Gardoš, Isolde: Der Wassermann und seine Frau im sorbischen Sagengut. In: *Lětopis C*, 18, 1975, s. 35–63.
- Gardoš, Isolde: Studien zu Inhalt und Thematik des niedersorbischen Sprichwortguts. In: *Lětopis A*, 29, 1982 H. 1, s. 46–83.
- Gašparíková, Vierra; Jech, Jaromir; Nedo, Paul; Simonides, Dorota (Hgg.): *Skarb w garncu. Humor ludowy ślowian zachodnich*. Opole 1979.
- Gerndt, Helge: Milzbrand-Geschichten. Thesen zur Sagenforschung in der globalisierten Welt. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, 105, 2002, s. 279–295.
- Gluckmann, Max: Gossip and Scandal. In: *Current Anthropology*, 4, 1963, s. 307–316.
- Hemme, Dorothee: *Märchenstraßen – Lebenswelten. Zur kulturellen Konstruktion einer touristischen Themenstraße*. Berlin 2009.
- Hose, Susanne: *Serbski přisłowny leksikon – Sorbisches Sprichwörterlexikon*. Bautzen 1996.
- Hose, Susanne (Hg.): *Minderheiten und Mehrheiten in der Erzählforschung*. Bautzen 2008.
- Hose, Susanne: Angriff und Verteidigung. Strategien sorbischer Klatschgeschichten. In: Ulrich Marzolph (Hg.): *Strategien des populären Erzählens*. Berlin 2010, s. 53–74.
- Hose, Susanne: Lebensgeschichten und ihre Bedeutung in der Altenpflege. In: *Volkskunde in Sachsen*, 23, 2011, s. 179–195.
- Kolberg, Oskar: *Materiały do etnografii ślowian zachodnich i południowych*. Łużyce. Kraków 1985.
- Kuba, Ludvík: Slovanstvo ve svých zpěvech. Sborník národních a z národních





- (významných) písní všech slovanských národů. Kniha V: *Písňě Lužické*. Pardubice 1885–1887.
- Lehmann, Albrecht: Erzählen eigener Erlebnisse im Alltag. Tatbestände, Situationen, Funktionen. In: *Zeitschrift für Volkskunde*, 74, 1978, s. 198–215.
- Lehmann, Albrecht: *Leitlinien des lebensgeschichtlichen Erzählens*. In: Brednich et al. 1982, s. 71–87.
- Lehmann, Albrecht: *Erzählstruktur und Lebenslauf. Autobiographische Untersuchungen*. Frankfurt am Main 1983.
- Lehmann, Albrecht: *Reden über Erfahrung. Kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse des Erzählens*. Berlin 2007.
- Marzolph, Ulrich: Globale Nabelschau? Vergleichende Erzählforschung in der Periode interkultureller Globalisierung. In: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 97, 2001, s. 137–143.
- Mistele, Karl-Heinz: Kriegsgerüchte. In: *Lebendige Volkskultur. Festgabe für Elisabeth Roth*, hrsg. v. Klaus Guth. Bamberg 1980, s. 145–153.
- Moser-Rath, Elfriede: Gedanken zur historischen Erzählforschung. In: *Zeitschrift für Volkskunde*, 69, 1973, s. 61–81.
- Nedo, Paul: *Sorbische Volksmärchen. Systematische Quellenausgabe mit Einführung und Anmerkungen*. Bautzen 1956.
- Nedo, Paul: *Grundriss der sorbischen Volksdichtung*. Bautzen 1966.
- Nedo, Paul; Gašparíková, Viera; Jech, Jaromir; Kapeluš, Helena (Hgg.): *Die gläserne Linde. Westslawische Märchen*. Bautzen 1972.
- Neumann, Siegfried: *Der mecklenburgische Volksschwank. Sein sozialer Gehalt und seine soziale Funktion*. Berlin 1964.
- Neumann, Siegfried: *Eine mecklenburgische Märchenfrau. Bertha Peters erzählt Märchen, Schwänke und Geschichten*. Berlin 1974.
- Neumann, Siegfried: Lebendiges Erzählen in der Gegenwart. Befunde und Probleme. In: Jacobeit, Wolfgang; Nedo, Paul (Hgg.): *Probleme und Methoden volkskundlicher Gegenwartsforschung*. Berlin 1969, s. 156–167.
- Niehüser, Wolfgang: Klatsch. In: *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Bd. 7, Berlin-New York 1993, s. 1413–1417.
- Ong, Walter J.: *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London 1982; deutsch: *Oralität und Literalität. Die Technologisierung des Wortes*. Opladen 1987.
- Rieken, Bernd: Drohende Dornfinger, wilde Waller. Gerüchte und Sagenhaftes aus dem Tierreich. In: *Kuckuck*, 2006, H. 2, s. 48–51.
- Röhrich, Lutz; Lindig, Erika (Hgg.): *Volksdichtung zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit*. Tübingen 1989.
- Schenda, Rudolf: Tendenzen der aktuellen volkskundlichen Erzählforschung im deutschsprachigen Raum. In: Isac Chiva, Utz Jeggle (Hgg.): *Deutsche*





- Volkskunde – Französische Ethnologie. Zwei Standortbestimmungen.* Frankfurt am Main 1987, s. 271–291.
- Schenda, Rudolf: *Von Mund zu Ohr. Bausteine zu einer Kulturgeschichte volkstümlichen Erzählens in Europa.* Göttingen 1993.
- Schneider, Ingo: 9/11 – fünf Jahre danach. Über Voraussetzungen und Folgen des Erzählens von Gerüchten und gegenwärtigen Sagen. In: *Kuckuck*, 2006, H. 2, s. 41–47.
- Sedlaczek, Dietmar: Von der Erzählerpersönlichkeit zum Alltäglichen Erzähler. Stationen der volkskundlichen Erzählforschung. In: *Fabula*, 38, 1997, H. 1/2, s. 82–100.
- Shojaei Kawan, Christine: Horrormahlzeit, Höllentrunk. Gerüchte und Geschichten vom Essen und Trinken. In: *Bruhn/Wunderlich*, 2004, S. 323–353.
- Tschernokoshewa, Elka: Der sanfte Terror der Gerüchte. In: *Kuckuck. Notizen zur Alltagskultur*, 1993, H. 1, s. 15–19.
- Tschernokoshewa, Elka: *Das Reine und das Vermischte. Die deutschsprachige Presse über Andere und Anderssein am Beispiel der Sorben.* Münster/New York/München 2000.
- Uther, Hans-Jörg (Hg.): *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson. 3 Bde.*, Helsinki 2004.
- Wehse, Rainer: „The Text is the Thing!“ Zurück zum Kanon? In: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 97, 2001, s. 5–11.
- Wilgus, D. K.: The Text ist he Thing. In: *Journal of American Folklore*, 86, 1973, 241–252.
- Wittich, Thomas: *Reisegefahren und Urlaubsängste. Die touristische Erfahrung von Bedrohung und Unsicherheit als Gegenstand narrativer Darstellungen.* München/Berlin 2004.
- Wöller, Waltraut: Einige Beobachtungen zum Erzählen der Gegenwart. In: *Létopis C*, 11/12, 1968/69, s. 306–313.
- Zirres, Margaritte: *Mündliche Kulturen und ihre Wechselbeziehungen zu schriftlichen und audiovisuellen Kulturen. Das Gerücht über die Schlümpfe in Mexiko.* Frankfurt am Main 1997.

Summary

Serbska folkloristika“ njeje džensa samostatny přemjet, ale wobstatka ludowědných resp. kulturnowědomostnych slědženjow. Při wšěm oferuja fachowe stawizny kontinuowanu wědomostnu zaběru z folkloristiku. Zakład tworjachu džěła Pawoła Neda (1908–1984) wo serbskim ludowym basnistwje (1966), předewšěm wo bajkach (1956); slědowachu přinoški Izoldy Gardošoweje (1938–1979) wo přisłowach (1966, 1982 [post mortem]) a powědarskim kolektiwje (1968/69) a po politiskim přewróće 1989 přepytowanja awtorki (Hose 1996, 2008, 2010, 2011).





Lokalizacija serbskeje folkloristiki „mjez němskej a słowjanskej kulturu“ scěhuje sprěnja z kulturneje wzajomnosće mjez zapadnosłowjanskimi duchownymi elitami, kiž wutwori so spočatk 19. lětstotka a kiž so w 20. lětstotku w zhromadnych wudačach zapadnosłowjanskich bajkow (Nedo et al. 1972) a směškow (Gašpariková et al. 1979) dale pokročowaše. Zduha wotbłyšćuje naš titul situaciju serbskeje folkloristiki w Němskej, hdzež ludowědna narratiwistika džensa žadyn wosebity uniwersitarny předmjet wjace njeje. Předležacy přinošk rusuje na přikładže třoch aktualnych slědžerskich projektow staw serbskeje folkloristiki spočatk 21. lětstotka. Serbska narratiwistika so počahuje džensa w přenim rjedže na powědanje w přitomnosći. Při wšěm spyta wona – po tradicijach předmjeta – sej swoju historisku perspektiwu wobchować. Dotalny kanon ludoweho basnistwa, kaž je jón Pawoł Nedo definował, je so jako wuski dopokazał. Tohodla je wón so wo nowe družiny wšědneho powědanja kaž žiwjenske rozprawy a blady rozšěriło. Z tym so naš fokus wusměruje na dwaj, wot literariskeho podača relatiwnje njewotwisnaj, žiwaj žanraj face-to-face-kommunikacije a jeje woznam jako „socialne praksy“ (serbskeje) wšědneje kultury. Zaběra z biografijemi skići nam móžnosć k interdisciplinarnemu dźěłu, tu z gerontologiju, kiž definuje „biografiske dźěło“ jako metodu individualneho hladanja starych. Přepytowanja serbskich bladów – recentnych formow wšědneho powědanja – wěnuja so prašenju, kak so powědanje-bledženje w přewidnej socialnej resp. etniskej zhromadnosći wužiwa za nutřkowe skrućenje a wuzběhnenje ekskluziwnosće skupiny. Na přikładže džensnišeho wobchadženja z powědančkami wo kuzlarju Krabaće chcu na kulturnu praksu inscenacije nowych „mytiskich“ woprawdžitosćow skedźbnić a na rólu turizma a domizniskich towarstwow při tym.

Zakładnje za folkloristiku při Serbskim instituće je, zo wona so z perspektiwu přirunowaceho mjeńšinoweho slědženja a z wotpowědnym metodiskim instrumentarijom identifikuje. To mjez druhim rěka, zo njerozumimy naš předmjet jako „ryzy“ resp. „čistu“ kulturu, ale jako „konglomerat elementow wšelakoreho pochada“ (Marzolph 2001: 138). Njeńdže wo wuzběhnenje etniskich wosebitosćow abo kulturnych rozdźelow, ale wo zhromadne konstituenty powědanskich kulturow. Teoretiski koncept hybridity, štož je Elka Černokoshewa (2000) za přepytowanje serbskeje kultury eksemplifikowała, wusměruje naše zhladowanje na kompleksnosć zhromadnosćow a hódnoći wobstejace diferency hybridnych kulturow jako wšelakore, ale runohódne kulturne wurazy.







Folklor a kwestia światotwórczej mocy słów

Jan Kajfosz

Tematem przyczynku jest kwestia warunków identyfikowania *folkloru*, tworzenia jego definicji, a tak samo kwestia konstrukcyjnego potencjału podobnych definicji oraz tekstów folkloru w ogóle. Jeśli ponowienie pytania o definicję folkloru prowadzić ma do nowych wniosków, podstawowym punktem odniesienia nie może być sam „przedmiot”, lecz raczej paradygmaty poznania i odwijające się od nich teoretyczno-metodologiczne tradycje, w ramach których podobny przedmiot się konstituował i konstituuje. Powtarzane w różnych kontekstach stwierdzenie, że folklor ma wiele definicji, nie musi bowiem wskazywać tylko na zwykły brak konsensusu w sprawie konceptualizacji zjawiska, do którego dane pojęcie się odnosi. Można się raczej obawiać, że wielość niezawsze spójnych definicji oznacza, że dane słowo ma większą ilość niewspółmiernych znaczeń i że odnosi się do większej ilości niezawsze zgodnych zjawisk.

Przykładem nieporozumień mogą być legendy współczesne (*contemporary legends*) czy pogłoski (*rumours*) które w środowisku swych nosicieli nie są rozpoznawane jako *folklor* lecz jako narracje o „obiektywnych” zdarzeniach czy sytuacjach w świecie. Powszechnie za *folklor* uchodzić może tylko tekst, który nosiciele tego czy innego języka naturalnego rozpoznają jako tekst fikcyjny, który ma wywoływać doznanie estetyczne (np. dowcip, anegdota, bajka czy pieśń biesiadna) lub mistyfikować. Nosiciel folkloru nie rozpoznaje *folkloru* w czymś, co jawi mu się jako narracyjna reprezentacja prawdziwego stanu rzeczy czy prawdziwego zdarzenia, co znaczy, że część jego własnego folkloru pozostaje dla niego **nieświadoma i nie podlega autointerpretacji**. Wiedza krytyczno-refleksyjna człowieka odnosząca się do podzielanych przekonań to zawsze tylko wyspa w morzu wiedzy przedteoretycznej (wiedzy nie podlegającej refleksji).

Innym przykładem konceptualizacyjnych kłopotów związanych z kategorią *folklor* może być fakt, że w dyskursie potocznym nie istnieje różnica między folklorem a folkloryzmem rozumianym jako reprezentacja folkloru. W spontanicznym sensualnym odbiorze uczestnika festiwalu folklorystycznego, który obserwuje sceniczne reprezentacje folkloru historycznego, znaki i ich nie istniejące już przemyty stają się jednym zjawiskiem – różnica między jednym i drugim znika; znak „pochłania” swój przedmiot (por. Tokarska-Bakir 2000: 39-44). Sceniczny obraz przeszłości może w ten sposób stawać się samą przeszłością, może być też na nią projektowany. Widać w każdym razie, że *folklor* jako niezdefiniowane pojęcie współczesnego języka naturalnego (jako pojęcie rozumiane intuicyjnie) łatwo powoduje nieporozumienia z uwagi na swą **niewidoczną polisemię**.





W ramach paradygmatu romantycznego, w którym pojęcie *folkloru* ma swój początek, nosiciele tegoż folkloru konstruowani byli jako *obcy*: jako ludzie „prości”; jako ludzie przynależni do *obcych* przestrzeni (do terenów wiejskich); do *obcych* czasów (do przeszłości) bądź do *obcych* grup społecznych (chłopi) (Kajfosz 2009: 30-33). Nawet samo rozpoznawanie w *ludzie* (ang. *folk*, niem. *Volk*) tej części społeczeństwa, która miałyby być esencją narodu interpretować można jako konstruowanie *obcego* i jako instrumentalizację danego konstruktu dla celów politycznych. Jak zatem określić czy zredefiniować folklor w taki sposób, by podobnego pojęcia nie przypisywać *obcym*, by jako nosiciele folkloru rozpoznawać przede wszystkim samych siebie?

Proponuję pozostawić na boku różnicę między *ludem* a *elitami* – jako niemożliwą do utrzymania – a skoncentrować się na różnicy między tekstem budowanym według norm poetyckich, które powszechnie podzielane są w tej czy innej społeczności komunikacyjnej, a tekstem, który takie normy narusza czy przekracza. Chodzi mi, mówiąc inaczej, o różnicę między tekstem potocznym, odtwarzanym w ramach tej czy innej społeczności komunikacyjnej w różnych wariantach i nie naruszającym ogólnie podzielanych norm estetycznych czy wyobrażeń o świecie, a tekstem, który przekracza „estetyczny uzus” czy uzualny system myślenia o świecie, mając tym samym mniej lub bardziej dekonstrukcyjny potencjał. W tym rozumieniu za tekst folkloru chciałbym uważać środek budowania *kosmosu*, a nie jego podważania, co ma miejsce w tekstach, które wyrwywają słowa (i inne znaki) z utartych kontekstów i nadają im nowe znaczenia, poruszając się przez to na granicy zrozumiałości (por. Barthes 2000: 266-267, Derrida 1993: 11-12¹).

Podobny sposób rozumowania o folklorze zaprezentowali pod koniec lat 20. XX wieku Piotr Grigorijewicz Bogatyriew i Roman Jakobson, badacze osadzeni w metodologicznej tradycji OPOJAZ-u (*Общество Изучения Поэтического Языка*)² oraz w tradycji moskiewskiej i praskiej szkoły strukturalistycznej. Wymienieni autorzy w artykule *Folklor jako specyficzna forma twórczości* (Bogatyriew, Jakobson: 1929, 1973) (w oryginale: *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens* (Bogatyrev, Jakobson 1929)) rezygnują z definicji folkloru opartej na kategorii *ludu* rozumianego jako homogeniczna (pozbawiona wewnętrznych zróżnicowań) klasa społeczna, będąca „nosicielem” tekstów folkloru: „[...] poważnym błędem teorii romantycznej, obok twierdzenia o genetycznej samoistości folkloru, była teza głosząca, że tylko nie-zróżnicowany klasowo lud, jakaś zbiorowa osobliwość z jedną duszą i jednym światopoglądem, czyli monolityczna społeczność pierwotna, której obcy jest

¹ Przedmowa Miroslava Petříčka.

² Poglądy na temat relacji między językiem (tekstami potocznymi) a życiem społecznym, z jakimi spotykamy się w tradycji zapoczątkowanej przez OPOJAZ, wykazują zasadnicze punkty styczne z późniejszym funkcjonalizmem Bronisława Malinowskiego (por. House 2000: 80).





jakikolwiek przejaw indywidualnej działalności ludzkiej, może być twórcą folkloru, podmiotem twórczości zbiorowej. [...] Twórczość zbiorowa nie jest obca nawet kulturze przepojonej duchem indywidualizmu. Wystarczy wspomnieć o rozpowszechnieniu anegdoty w kręgach ludzi wykształconych, o pokrewnych legendom pogłoskach i plotkach, o przesądach i mitach, o etykietce i modzie” (Bogatyriew, Jakobson 1973: 37). Bogatyriew i Jakobson proponują definicję folkloru, która potrafi się obejść nie tylko bez kategorii *ludu*, lecz także bez kategorii *starożytności* (*antiquities*).

Jeśli wziąć za punkt odniesienia starsze pojęcie *popular antiquities*, czyli *starożytności ludowe* (które William Thoms zastąpił w 1846 r. pojęciem *folklor*) (Thoms 1975), można stwierdzić, że propozycji Bogatyriewa i Jakobsona odpowiada – na zasadzie częściowej korelacji – transformacja samego przymiotnika *popularny* w języku angielskim oraz w innych językach indoeuropejskich. Etymologiczne dziś znaczenie słowa *popular* (od łacińskiego *populus*, czyli *lud*) jako *należący do ludu* czy *związany z ludem*, zaczęło być w języku angielskim mniej więcej od XVII w. uzupełniane dodatkowym (pierwotnie konotacyjnym) znaczeniem *ogólnie lubiany* (*well-liked*), *powszechny*, *pospolity*³. W drodze leksykalizacji pierwotnie konotacyjne znaczenie przekształciło się w znaczenie denotacyjne, które ma obecnie wyłączność. Dowodem na to może być fakt, że **współczesne wykładnie angielskiego słowa *popular* rezygnują z odniesienia do ludu**, które jest już tylko odniesieniem etymologicznym. W słowniku *Cambridge Dictionaries Online* można przeczytać, że *popular* znaczy „*liked, enjoyed or supported by many people*”⁴, strony *thesaurus.com* z kolei podają, że *popular* znaczy *well-known, favorite*. Jego synonimami są m.in. *accepted, approved, attractive, beloved, crowd-pleasing, famous, fashionable, favored, in the main stream, preferred, stylish, trendy, well-liked, well-received*⁵.

Mniej więcej od połowy XIX wieku, gdy w Europie Środkowej zaczęła się kształtować etnograficzna folklorystyka, angielskie słowo *popular* zaczęło być tutaj mimo to tłumaczone jako *volkstümlich*, *ludowy* czy *lidový*, przy czym już wówczas *popular* oprócz znaczenia *belonging (related) to the people* miało także znaczenie *well-liked*. Oznacza to, że *volkstümlich* czy zachodniosłowiańskie *ludowy/lidový* były wówczas tylko częściowymi odpowiednikami angielskiego *popular*. Owe częściowe odpowiedniki eksponowały związek nowo powstałego pojęcia *folklor* z ludem a jednocześnie przemilczały jego związek z powszechnymi – w szerzej czy węższej zakrojonej społeczności komunikacyjnej – wzorcami mówienia, myślenia, działania i doznawania (włącznie z wzorcami doznawania estetycznego).

³ http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=popular&searchmode=none (30.07.2012)

⁴ http://dictionary.cambridge.org/dictionary/british/popular_1?q=popular (30.07.2012)

⁵ <http://thesaurus.com/browse/popular> (30.07.2012)





Do schyłku XX wieku w środkowoeuropejskim dyskursie folklorystycznym nie zdomowały się raczej znaczenia, jakie kryją się w niemieckim *populär* czy w zachodniosłowiańskim *popularny* (*populárni*). Jeśli posłużyć się polszczyzną, przymiotnik *popularny* oznacza: 1. *ogólnie znany, rozpowszechniony, powszechny, pospolity, głośny, modny, słynny, sławny, lubiany*; 2. *powszechnie stosowany, powszechnie wykonywany*; 3. *przedstawiony w sposób zrozumiały dla ogółu, przystępny, nietrudny, łatwy, ułatwiony*.⁶ Propozycje zawarte we wzmiankowanym artykule Bogatyriewa i Jakobsona eksploatują ten właśnie wymiar znaczeniowy starszego określenia *popular antiquities*, zastąpionego przez Thomsa terminem *folklore*.

Przemiany folkloru a kwestia prezentyzmu

Jak zaznaczono na wstępie, wielość definicji folkloru nie musi oznaczać zwykłego braku konsensusu co do określania jednego zjawiska. Równie dobrze oznaczać, że mamy tu do czynienia z różnymi, niesprowadzalnymi do siebie zjawiskami, konstytuowanymi w ramach niedających się z sobą pogodzić paradygmatów poznawczych. Bezwarunkowa zgoda na intuicyjne używanie pojęcia *folklor* byłaby w tym wypadku zgodą na magiczną jedność (nierozróżnialność) niezawsze przystających do siebie zjawisk zapewnianą przez tożsamość wspólnego oznaczającego (*signifiant*). Słowem: forma *folklor* może po prostu „maskować” wielość niesprowadzalnych do siebie treści, z którymi się wiąże, tworząc w ten sposób iluzję ich tożsamości. W takiej sytuacji łatwo o błędne koło dyskusji na temat różnych zjawisk w przekonaniu, że mowa o tym samym.

Rezygnacja z semantycznej ścisłości w tej kwestii – w imię ciągłości tradycji badawczej folklorystyki, w imię ponowoczesnego pluralizmu czy odciążania nazbyt analitycznych stylów – równałaby się przyzwoleniu na zaczarowanie naszego umysłu przez język (Wittgenstein, 1998: 63-64). W próbach jego względnego „odczarowania” nie pomaga pytanie *czym jest folklor?*, które cicho implikuje, że mamy do czynienia z jednym przedmiotem (oprócz tego przedmiotem istniejącym w tej samej postaci niezależnie od zmiennych paradygmatów poznawczych) wymagającym tylko dokładniejszego określenia, albo odwrotnie – zaprzestania mnożenia owych określeń, skoro i tak intuicyjnie wiadomo, o co chodzi. Zaczarowanie, któremu chcemy stawiać czoła, przejawia się właśnie w owej milczącej implikacji. Jednym ze sposobów na wybrnięcie z sytuacji może być zastąpienie nagminnie replikującego się pytania, *co to jest folklor?* mniej ambitnym pytaniem, *jakie zalety i wady wynikają z używania danego pojęcia w takim czy innym znaczeniu?* – Ową zmianę można by zalecać z uwagi na fakt, że definicja folkloru, zamiast lepiej czy gorzej ujmować swój uprzednio istniejący przedmiot, w znacznej mierze sama go tworzy. Wskazuje bowiem kryteria, na

⁶ <http://www.edupedia.pl/result> (30.07.2012), <http://sjp.pwn.pl/szukaj/popularny> (30.07.2012)





podstawie których człowiek z wielości tekstów⁷ wyprodukowanych w ramach określonej społeczności komunikacyjnej wybiera te, które nazywa folklorem, wiążąc z nimi określone oczekiwania.

Sposoby intuicyjnego rozumienia pojęcia *folklor* w Europie Środkowej (w *common sense* obszarów niemiecko- i zachodniosłowiańskojęzycznych) ukonstytuowały się w dyskursach tworzonych głównie przez instytucje zrzeszające miłośników kultury ludowej, a więc instytucje, które miały nie tyle ambicje teoretyczno-krytyczne, ile ambicje narodotwórcze, regionalistyczne czy w ogóle społeczno-polityczne. Największą bolączką pojęcia folkloru funkcjonującego w podobnych dyskursach (konwencjach komunikacyjnych), które zawiązywały się wokół kultury ludowej, był – a po części nadal jest – swoisty **prezentyzm**. Ma on miejsce wtedy, gdy w spontanicznym doświadczeniu znika świadomość różnicy między współczesną reprezentacją przeszłości a postulowaną przeszłością jako taką (Gadamer 1994: 8). Łatwiej bowiem zauważyć różnice między obecnymi zjawiskami umiejscowionymi obok siebie, aniżeli różnice między obecnymi a wcześniejszymi zjawiskami, które jako takie są nieobecne, a doświadczeniu dostępne są tylko w postaci zapośredniczonej, w postaci różnych reprezentacji, które na planie potocznego (spontanicznego) doświadczenia mogą się „zlewać” w **ahistoryczne kiedyś czy dawniej** uchodzące za jedność, za rzeczywistość istniejącą *od niepamięci, od zawsze, od początku* (Eliade 1998: 43).

Koncepcja folkloru Bogatyriewa i Jakobsona nie jest prezentystyczna. Wymienieni badacze zakładają, że folklor ma ewolucyjny charakter (Bogatyriew, Jakobson 1973: 33) a o folklorze można mówić tylko w odniesieniu do konkretnej społeczności komunikacyjnej funkcjonującej w określonym miejscu i na określonym odcinku czasu (Bogatyriew, Jakobson 1973: 40). Formalnie identyczny tekst, który w jednym kontekście jest folklorem, w innym może być już tylko folkloryzmem, a więc tekstem, który reprezentuje teksty gdzie indziej czy wcześniej *popularne*, powszechnie podzielane i reprodukowane w różnych wariantach. Statusu folkloru nie można przyznać żadnym tekstom raz na zawsze, gdyż odwija się on od sposobów ich funkcjonowania w konkretnej społeczności komunikacyjnej. Wszystko zależy od tego, na ile teksty zachowują swój systemowy charakter.

Jeśli kultura, technologie komunikacyjne czy system językowy podlegają nieustannym przemianom, transformować musi się także sam folklor: „w rzeczywistości bowiem każde pokolenie dysponuje właściwym dla swego czasu repertuarem” (Czubala 2005: 29). Jeśli uzualne (habitualne) normy estetyczne bądź sposoby konstruowania obrazów świata się zmieniają, wynika z tego, że także folklor musi odznaczać się następstwem bądź nawarstwianiem się epok

⁷ Pojęcie *tekstu* można przy tym rozumieć nie tylko w stricte językowym znaczeniu jako *sekwencję znaków językowych*, ale także w znaczeniu szerszym, semiotycznym, jako *sekwencję znaków* w ogóle. Owo poszerzone rozumienie pozwala mówić nie tylko o folklorze słownym, ale też np. muzycznym itd.





i związanych z nimi sposobów widzenia i szeregowania rzeczy do sensotwórczych kontekstów, czyli sposobów organizowania wiedzy, które nazywać można formacjami dyskursywnymi czy epistemami (Foucault 2000: 13). Historia folkloru jest w tym rozumieniu historią mentalności rozumianych za Fernandem Braudelem jako epistemiczne struktury długiego trwania (Le Goff 2007: 14, Kowalski 2000: 18).

Podobne przemiany mogą się sprowadzać do zanikania tekstów w potocznym obiegu i powstawania nowych. Mogą się także sprowadzać do formalnych transformacji tychże tekstów, ale też do samych tylko **przemian sposobów ich recepcji**. Formalnie identyczny tekst w różnych sytuacjach historycznych i w różnych kontekstach społecznych (i w ogóle sytuacyjnych) może nabywać różnych modalności: może uchodzić za prawdziwy, prawdopodobny, mało prawdopodobny czy fikcyjny. Może być też przekazywany z różnymi intencjami. Folklor – w lansowanym tutaj znaczeniu – jest bowiem odpowiedzią na aktualne społeczne zapotrzebowanie (Halbwachs 1969: 156), przy czym na jego postać zawsze wpływa władza rozumiana jako sieć jawnych i „milczących” (nieuprzedmiotowionych czy nierozpoznanych) przymusów rozproszonych do wielu ognisk (Deleuze 1996: 101-116). Podobna władza może przyjmować postać przywiązania nosicieli folkloru do autorytetów, instytucji społecznych, symboli czy rytuałów (Lyotard 1997: 72-73, Bourdieu 2008: 72-86, Krawczyk-Wasilewska 1986: 27).

Zasadniczą pułapką w potocznych sposobach konceptualizacji czy identyfikacji folkloru jest zapominanie czy **uniepamiętanie** jego przemian nazywane przez Waltera Onga *amnezją strukturalną*. Przywoływany autor demonstrował taką amnezję choćby na przykładzie pewnej „historycznej” narracji ludu Gonja w Ghanie, według której założyciel państwa Ndwura Jakpa miał siedmiu synów, z których każdy panował w jednej z prowincji danego kraju. Gdy w wyniku wydarzeń historycznych jedna prowincja pozostała za granicami, a dwie inne połączyły się w jedną, w związku z czym prowincji pozostało tylko pięć, założycielska narracja mówiąca o *początku* niepostrzeżenie dostosowała się do nowych realiów. W ten sposób aktualny stan został niejako „przeniesiony” na początek: według nowej wersji narracji, którą odnotowano 60 lat po zapisaniu pierwszej, Ndwura Jakpa miał już tylko pięciu synów, z których każdy panował w jednej z pięciu prowincji (Ong 2004: 201).

Elementem *common sense* w naszych szerokościach geograficznych nie jest jak na razie świadomość faktu, że teksty kultury typu ludowego, które potocznie nazywane są *folklorem*, mają swoją historię; że zmieniają się w czasie, i to nie tylko pod względem formalnym, lecz także z uwagi na niezobiektywizowane (milczące) funkcje socjokulturowe i sposoby ich rozumienia; że zmieniają się w czasie same obrazy (reprezentacje) przeszłości w zależności od różnych środowisk, sytuacji historycznych (formacji dyskursywnych) i dyskursów jako takich. Jeśli podobnym tezom nie udało się do tej pory pokonać drogę z dyskur-





su akademickiego do potocznego (a tym samym do naszego języka naturalnego i związanego z nim *common sense*), przyczyną nie musi być „nieudolność” samej folklorystyki. Może nią być równie dobrze niezdolność potocznego dyskursu do wchłaniania podobnej wiedzy z tej uwagi, że jest on zdominowany przez myślenie magiczno-mityczne. Co można przez to rozumieć?

Jak zauważono już wyżej, dzięki utożsamieniu wycinka przeszłości z jego współczesną reprezentacją (dzięki utożamieniu znaku i jego nieistniejącego już przedmiotu) w spontanicznym doznaniu, tekst, który reprezentuje przeszłość – bez względu na to, czy ma z nią obiektywnie cokolwiek wspólnego – odbierany jest jako sama przeszłość dostępna tu i teraz. Jeśli zatem powtórzę coś, co uważam za występujące w „przeszłości”, owa autentyczna przeszłość w moim spontanicznym doświadczeniu stoi przede mną. Chodzi o sensulane doświadczenie odznaczające się **nierozróżnialnością** reprezentującego i reprezentowanego (Tokarska-Bakir 2000: 39-40, por. Lewicki 2007: 80). W teorii komunikacji medialnej na podobną nierozróżnialność zwrócił uwagę Jean Baudrillard (Baudrillard 2005, por. Kamińska 2007). Krytyczno-analityczny dystans folklorystyki akademickiej do zjawiska folkloryzmu można w tym rozumieniu określić jako zdolność rozróżniania tego, co w spontanicznym estetycznym przeżyciu stanowi nierozróżnialną jedność.

Kognitywne podstawy konstruowania przeszłości

Warto przyrzeć się kognitywnym mechanizmom, które, po pierwsze, stoją u podstaw konstruowania naszych pamięci o kulturze ludowej (względnie o kulturach narodowych, których nosicielem jest *lud*), po drugie, stoją u podstaw instrumentalnego wykorzystywania obrazów przeszłości do legitymizowania aktualnie funkcjonujących instytucji społecznych i związanych z nimi roszczeń. Punktem wyjścia niech będzie teza, że wszelkie doznawane i rozumiane przez człowieka znaczenie stanowi wynik kategoryzacji rozumianej jako proces językowego **upraszczania i utrwalania** rzeczywistości zarówno na etapie doznań zmysłowych, jak i na etapie tworzenia reprezentacji owych doznań oraz ich komunikacyjnej transmisji. Pod wpływem systemu poznawczego, który jako część składowa świadomości uczestniczy w kategoryzacji, niektóre fragmenty bytu stają się wyraźne i miarodajne, podczas gdy inne zostają zignorowane i zapomniane (Lakoff, Johnson 1988: 191; Maćkiewicz 1999: 47-55). Kognitywne przewyżczenie sprzeczności i aksjologicznej niejednoznaczności zjawisk (ich transformacja w jednoznaczne i logicznie spójne sensy) wynika z samej istoty języka.

Gdyby przyrzeć się semantyce własnego języka naturalnego, można stwierdzić, że znaczeniem słowa jest określony model kognitywny (prototyp uzupełniony przez stereotyp rozumiany jako obraz towarzyszący, jako konotacja) będący w odniesieniu do samych zjawisk selekcyjnym i twórczym uogólnieniem. Relacja między reprezentacjami byłych doświadczeń a językiem jest relacją wzajemnego uzależnienia. Z jednej strony język jako system poznawczy





wpływa na kształt obrazów przeszłości, z drugiej strony replikujące się obrazy przeszłości (zhabituizowane przez swą powtarzalność) uzyskują systemowy charakter, stają się elementem języka. Przekształcają się one w ten sposób w gestalty doświadczeniowe, które jako element systemu poznawczego (*langue*) będą określały kształty przyszłych reprezentacji przeszłości.

Alfred Korzybski, twórca semantyki ogólnej (*general semantics*), który określa relację między słowem i doświadczanym zjawiskiem za pomocą metafory **mapy i terenu**, dostrzega największy problem poznawczego wymiaru języka w utożsamianiu jednego z drugim, a więc w utożsamianiu pojęć i zjawisk ujmowanych za pośrednictwem owych pojęć (Korzybski 1994: 58). Pierre Bourdieu mówi z kolei o niebezpieczeństwie „reifikowania abstrakcji“, o niebezpieczeństwie utożsamiania reprezentujących modeli (kognitywnych uogólnień) z reprezentowanymi zjawiskami, w ujmowaniu których podobne modele powinny tylko pomagać (Bourdieu 2008: 50). Ostrzeżenie Korzybskiego przed utożsamianiem *mapy i terenu* ma swój odpowiednik w antropologii refleksyjnej, której podstawowy zarzut pod adresem modernistycznego stylu relacjonowania zjawisk kulturowych sprowadza się do tego, że narracje etnograficzne pisane w takiej właśnie konwencji opierają się na stylu powieści realistycznej, co w czytelnicznym odbiorze sprzyja utożsamianiu świata przedstawionego tekstu z terenem opisywanym przez tekst. Narracja etnograficzna (jako czytelna, uproszczona mapa) projektowana jest w ten sposób przez czytelnika na teren, niepostrzeżenie go zastępując w wypadku, gdy odbierana jest jako wierne odzwierciedlenie (odbicie) terenu.

Byłoby zjawisko, istniejące tylko w postaci pamięciowego obrazu, z trudem stawia „opór“ swym aktualnym zmysłowym reprezentacjom, gdyż samo zmysłowo jest już niedostępne. *Mapę* najłatwiej pomylić z *terenem* wówczas, gdy do terenu nie sposób już dotrzeć; gdy nie ma sposobności na porównanie jednego z drugim i na zauważenie ewentualnych różnic. Z tej uwagi na „pochłonięcie“ przez aktualnie obowiązujące systemy symboliczne najbardziej narażone są reprezentacje byłych zdarzeń, jako że w tej sytuacji człowiekowi pozostaje porównywanie jednych pamięciowych reprezentacji z innymi.

Na tej zasadzie występ zespołu folklorystycznego, który dostarcza widzowi doznań estetycznych (pozytywnych emocji) może być projektowany na przeszłość jako taką. Mówiąc inaczej: treść aksjologiczna i w ogóle konotacje (aksjologicznie nacechowane obrazy) towarzyszące występowi zespołu folklorystycznego mogą się w spontanicznym doświadczeniu „przenosić“ na całą przeszłość, mogą jej obraz konstruować. W takiej sytuacji występ zespołu folklorystycznego może wytwarzać obraz przeszłości pozbawiony biedy, głodu, konfliktów i innych dramatów egzystencjalnych. Doświadczana w ten sposób przeszłość (czyli przeszłość kreowana w spontanicznym doświadczeniu na podstawie magiczno-mitycznej projekcji teraźniejszego zjawiska bądź towarzyszących mu konotacji na nieistniejący już świat) przestaje być „obcym krajem”





(*foreign country*) (Geertz 2003: 154, Lowenthal 1985), a zaczyna być poufnie znaną, idealną rzeczywistością stającą się obiektem tęsknoty i pożądania.

Konotacja, z uwagi na swój konstrukcyjny (światotwórczy) potencjał nazwana została przez Rolanda Barthesa *mitem*. Chodzi o aksjologicznie nacechowane znaczenie towarzyszące (Bartmiński, 2007: 69), które w spontanicznym doświadczeniu synkretycznie przenika się ze znakiem, a nawet go „pochłania”. W rozumieniu Barthesa myślenie mityczne odznacza się władzą treści konotacyjnych (niezobiektywizowanych wartościujących skojarzeń) nad zjawiskami. Niezauważalna konotacja potrafi bowiem spływać ze znakiem bądź zjawiskiem, któremu towarzyszy (por. Barthes, 2000: 243), potrafi się z nim połączyć w istnie magiczną jedność podobnie, jak w spontanicznym przeżyciu zlewa się desaus-sure’owski element oznaczający z oznaczanym (*signifiant* z *signifié*) czy słowo z przedmiotem, dopóki człowiek abstrahujący od swych doznań nie odróżni jedno od drugiego i nie zauważy, że słowo (znak) może swój przedmiot współkształtować albo nawet tworzyć (Malinowski, 1987: 37, 102, 373). Barthes uważa niewidoczną konotację za postać mitu z uwagi na jej zdolność tworzenia przejrzystego, łatwo czytelnego, oczywistego świata (Barthes, 2000: 252-264).

Przywołajmy jeszcze jeden przykład: zdarza się, że jednym z punktów programu festiwalu folklorystycznego jest pochod zespółów folklorystycznych z flagami narodowymi tych państw, które przez owe zespoły są na podobnym festiwalu reprezentowane. (W Polsce dzieje się tak na przykład na Tygodniu Kultury Beskidzkiej w Wiśle.) Widzowi podobnego spektaklu łatwo może się wówczas przydarzyć, że:

- 1) w spontanicznym doświadczeniu „przeniesie” narodowy wymiar zespołu folklorystycznego na folklor historyczny kraju pochodzenia zespołu, w związku z czym w oczach widza obraz podobnego folkloru historycznego uzyska atrybut *przynależności narodowej*;
- 2) straci świadomość czasowego, przestrzennego, społecznego, językowego, muzykologicznego, choreologicznego itd. zróżnicowania folkloru historycznego kraju, który reprezentowany jest na festiwalu;
- 3) „wprojektuje” do nosicieli folkloru historycznego własny patriotyzm bądź patriotyzm demonstrowany na festiwalu; przypisze nosicielom folkloru historycznego intencję utrzymywania kultury narodowej, i to nawet takim, którzy żyli w czasach sprzed upowszechnienia się nacjonalizmów w dzisiejszym tego słowa znaczeniu (por. Gellner 2009, Anderson 1997).

W takim przypadku *mapa* (sceniczna performancja zespołu folklorystycznego), która jest mniej lub bardziej dokładną reprezentacją wycinka nieistniejącego już *terenu* (przeszłości *an sich*, czyli przeszłości samej w sobie), zostanie z owym terenem utożsamiona w tym znaczeniu, że go zastąpi bądź przeniesie na jego obraz swe własne cechy. To dzięki podobnemu magiczno-mitycznemu





utożsamianiu mapy i terenu (dzięki „zmieszaniu” reprezentującego i reprezentowanego) – mimo wyraźnie słyszalnych głosów samych folklorystów – dyskurs potoczny nie ma potrzeby rozróżniania między folklorem i folkloryzmem. Jedno w spontanicznym (sensualnym) doświadczeniu jest po prostu tożsame z drugim, a wszelkie różnice funkcji, znaczeń i kontekstów są niewidoczne.

Sam etnograficzny romantyzm może być wynikiem magiczno-mitycznej recepcji źródeł etnograficznych, gdzie nastawienie na doznanie estetyczne przeważa nad heremenutyczno-krytycznym dystansem czy nastawieniem refleksyjnym. Wyidealizowany obraz przeszłości może w tym rozumieniu wynikać z mało uważnego (zwłaszcza mało krytycznego) czytania prac folklorystów XIX i początku XX wieku. Jeśli ich zbieractwo koncentrowało się na gatunkach pieśniowych i narracyjnych czy na obrzędach i zwyczajach, oznacza to, że ich etnograficzne relacje z badań terenowych są – z samego założenia – wybiórcze. Przykładem może być dzieło wybitnego polskiego folklorysty Oskara Kolberga (1814-1890). Niebezpieczeństwo jego dezinterpretacji zachodzi wówczas, gdy fragmentaryczna relacja z terenu odbierana jest przez czytelnika jako wyczerpująca.

Wertując na przykład poszczególne tomy „Ludu” Kolberga, czytelnik może odnosić wrażenie, że w relacjonowanych przez niego społecznościach nie robiono zgola nic innego, jak tylko gawędzono, tańczono i śpiewano (por. Stomma 1986: 99-100). Dzieje się tak nie dlatego, że klasyk polskiej folklorystyki chciałby wprowadzać swego czytelnika w błąd czy ewentualnie z premedytacją cokolwiek przemilczać, lecz dlatego, że dany autor – jako folklorysta uwikłany w tradycje metodologiczne swych czasów – siłą rzeczy nie koncentruje się na takich wymiarach życia w opisywanych społecznościach jak niedostatek materialny, warunki higieniczne, nierówności społeczne itp., z czego czytelnik nie zawsze musi zdawać sobie sprawę. Tekst etnograficzny jako reprezentacja nie istniejącej już byleż rzeczywistości (jako mapa) może zostać w ten sposób z samą ową byłą rzeczywistością (z terenem) łatwo utożsamiony.

Wróćmy do kognitywnych mechanizmów, które umożliwiają podobnego typu „unipamiętnianie” czy wręcz wynajdywanie przeszłości, sprowadzające się do wzajemnego utożsamiania niewspółmiernych obrazów przeszłości. Podobne procesy – zawsze uwarunkowane aktualnym stanem dyskursu, w który wpisane są uzualne czy habitualne sposoby „odczytywania” przeszłości – polegają na tym, że obrazy przeszłości „zlewają się” („spływają”) w jedno. Upodabniają się do siebie i utożsamiają się ze sobą z uwagi na ich znaczeniowe **podobieństwa** (z uwagi na ich wzajemne relacje ikoniczne) i **przyległości** (z uwagi na ich wzajemne relacje indeksykalne). Społeczne ramy pamięci w rozumieniu Maurice’a Halbwachsa (w tym przede wszystkim aktualnie obowiązujący język i inne systemy symboliczne zmieniające się razem z praktykami społecznymi i relacjami władzy) nadają podobnemu ujednolicaniu sprzecznych pamięci odpowiednie kierunki, nadają podobnemu ujednolicaniu sprzecznych pamięci odpowiednie kierunki, które mogą się zmieniać. W ten właśnie sposób „wielo-





głos przeszłości“ może transformować się w harmonijną jedność. – Niewygodne fragmenty przeszłości mogą być po prostu zastępowane znaczeniami, które bardziej odpowiadają współczesnym potrzebom (Eliade 1998: 43, Gurevič 1978: 122-142, Lotman 1994: 19–30, Uspenskij 1998: 27, Halbwachs 1969: 156, Ong 2004: 201, Ricoeur 2006: 216, Assmann 2001: 81, Le Goff 2007: 9, 18).

Odwołując się do terminologii kognitywistycznej można stwierdzić, że u podstaw konstrukcji przeszłości (m. in. Konstrukcji zjawiska *kultura ludowa*) stoją procesy amalgamacji (Turner, Fauconnier 2002⁸, Sørensen 2007), w których trakcie utożsamiane są ze sobą podobne do siebie znaczenia bądź też znaczenia, które w przestrzeni mentalnej sąsiadują ze sobą. Przez owo sąsiadowanie rozumiem fakt, że znaczenia będące względem siebie korelatami (m.in. znaczenia powiązane istniejącymi w doświadczeniu bądź wyobrażeniu relacjami przyczynowo-skutkowymi) mogą się zastępować na zasadzie metonimii. W ten sposób reprezentacje przeszłości, które wcześniej mogły się różnić z uwagi na ich pochodzenie, modalność czy stopnie uogólnienia, mogą być ze sobą utożsamiane, mogą stawać się jednością. Przykładem niech będzie pamięciowe „spływanie“ horyzontów czasowych, stojące u podstaw konstruowania achronicznego *kiedys* czy *dawniej*, które metaforycznie da się rozumieć jako *miejsce* ulokowane przed współczesnością (por. Szacki 1971: 208; Szacka 2006: 92; Anderson 1997: 34-47).

Podejrzliwość wobec reprezentacji przeszłości (obrazów przeszłości) z uwagi na ich selekcyjny, czasem wręcz imaginarny charakter towarzyszy, jak zauważono, nie tyle spontanicznym doznaniom, ile ich refleksyjnej analizie. Podobna refleksja wywoływana bywa sprzecznościami doznań, między innymi ich sprzecznościami aksjologicznymi. Sprowadza się ona do tego, że człowiek odwraca uwagę od przeszłości – zamieszczając ją w nawiasie – i kieruje ją na sposób, w jaki konstytuują się jego doznania. Przyjmuję, że miara spontaniczności doświadczeń odnoszących się do przeszłości jest odwrotnie proporcjonalna do miary refleksji towarzyszącej owym doświadczeniom.

W odniesieniu do projektu archeologii wiedzy Michela Foucault podobną refleksję można rozumieć jako dekonstrukcyjną postawę wobec własnych doznań konstytuowanych między innymi za pośrednictwem języka. Chodzi tu konkretnie o sposób odnoszenia się do przeszłości, który polega na „**rozbijaniu**“ **znaczeniowych amalgamatów**, które stanowią podstawę prezentyzmu, podstawę projektowania teraźniejszych kategorii myślenia na przeszłość. Chodzi tu o „rozbijanie“ jedności (tożsamości) pojęć i rzeczy, o „rozbijanie“ jedności (tożsamości) form i treści słów (*signifiant* i *sigifié*). Jak bowiem zauważono, w spontanicznym doświadczeniu jedno nie jest od drugiego odróżnianie. Projekt dekonstrukcji pojęć sprowadzający się do śledzenia przemian ich używania w ramach różnych formacji dyskursywnych czy sytuacji historycznych (sprowadzający się do śledzenia przemian ich denotacyjnych i konotacyjnych treści)

⁸ www.markturner.org/blending.html (15.09.2011)





można – w myśl propozycji przywoływanego wyżej późnego Wittgensteina – odczytać jako projekt zmierzający do „odczarowania” naszego języka.

Trwała forma zasłaniająca nietrwałą treść

Bronisław Malinowski, klasyk antropologii kulturowej, uważa projekcję pojęcia na rzecz (inaczej: „przenoszenie” cech obrazów mentalnych – kognitywnych modeli – na zmysłowo doświadczane zjawiska) za przypadek myślenia magicznego (Malinowski 1987: 41-56, 100-110). Nie chodzi tu o magię w mocnym sensie, rozumianą jako przypisywanie odtwarzanym znakom (m.in. słowom) bezpośredniej perlokucyjnej, sprawczej mocy. Nie chodzi o przypisywanie im zdolności bezpośredniego wpływania na świat, zdolności „materializowania” swoich znaczeń. Idzie tu raczej o **magię w słabym sensie**, która sprowadza się do sprawdzalnego faktu, że słowa (i znaki w ogóle) oddziałują na świadomość, a co za tym idzie – na rzeczywistość intencjonalną, na podstawie czego mogą wywoływać wymierne efekty w świecie.

Przypadkiem magii w słabym sensie może być w tym rozumieniu kognitywny mechanizm, który polega na nieświadomym projektowaniu na doświadczenie i na jego późniejsze reprezentacje struktur znaczeniowych własnego języka⁹. Podobnej projekcji nigdy nie da się bez reszty uniknąć, jeśli powtórzyć za Leo Weisgerberem, że „(...) zachowanie człowieka władającego językiem i sposób, w jaki go używa, nazywając, polega na tym, że nie widzi on zjawisk pojedynczo-konkretnie, lecz pojmuje je kategoryalnie, jako zjawiska poddane pojęciowej obróbce” (Weisgerber 1929: 18). Powtórzmy, omawiany tu kognitywny mechanizm sprowadza się do tego, że słowo „przenosi” cechy związanego z nim obrazu mentalnego (kognitywnego modelu) na zjawisko, które jest za jego pośrednictwem ujmowane. Mówiąc metaforycznie: słowo i zjawisko w spontanicznym doświadczeniu zlewają się ze sobą w tym rozumieniu, że cechy *mapy* zostają „przeniesione” na *teren*.

W przypadku samego pojęcia *folklor* trwałość, jako cecha formy danego słowa (*signifiant*) w spontanicznym doświadczeniu może „przenosić” się na jego treść (*signifié*). Może w ten sposób powstawać przekonanie, że treść danego pojęcia zawsze musi być taka sama bez względu na to, w ramach jakiego dyskursu się ono pojawia. Myśleniu potocznemu obcy jest wgląd Ludwiga Wittgensteina, że znaczeniem słowa jest jego użycie w mowie (Wittgenstein 1998: 34), nie znane są mu też zasadnicze konsekwencje wynikające z tego stwierdzenia. Otóż – jak uczy klasyczny strukturalizm i poststrukturalizm – kiedy tylko zmieni się dyskurs, czyli konwencja komunikacyjna, w ślad za tym musi się zmienić (pod względem denotacyjnym bądź tylko konotacyjnym) znaczenie funkcjonującego w nim słowa.

⁹ Moreover, every language having a structure, by the very nature of language, reflects in its own structure that of the world as assumed by those who evolved the language. In other words, **we read unconsciously into the world the structure of the language we use** (Korzybski 1994: 59-60). (wytuśzczenie J.K.)





We współczesnych dyskursach potocznych Europy Środkowo-Wschodniej folklorystom nadal przypisywane jest na ogół zainteresowanie tradycyjną kulturą ludową, a nie na przykład aktualnie rodzącymi się pogłoskami (*rumours*), legendami współczesnymi (*contemporary legends*, wcześniej: *urban legends*) czy folklorem internetowym (*netlore*, *e-folklore*). Mimo to rozumienie pojęcia *folklor* nawet w dyskursach potocznych jednak się zmienia.

Jak stwierdziła na przełomie millenium Václava Holubová, w języku czeskim słowo *folklor* poszerzyło swój zakres znaczeniowy. Zaczęło desygnować, po pierwsze, powtarzające się tematy i narracje, po drugie, powtarzające się, z góry oczekiwane, stereotypowe przejawy *savoir vivre*, które w danej sferze działań z reguły rozumiane są jako nieskuteczne, niepotrzebne, zbędne. Mówiąc najprościej, słowo *folklor* poszerzyło swe znaczenie na „negatywnie wartościowaną, wyszydzaną konwencję“ (Holubová 2000: 218-219)¹⁰. Fakt, że w języku polskim może być podobnie, potwierdza upowszechniające się w polskim dyskursie publicystycznym nowe znaczenie określenia *folklor polityczny*, które – zamiast odnosić się do obiegowych tekstów poetyckich o politycznych ambicjach – zaczęło desygnować cyklicznie powtarzające się działania osoby czynnej w życiu politycznym według wcześniej ustalonego scenariusza, które może wywierać na opinię publiczną zamierzony efekt tylko wówczas, gdy owo działanie będzie postrzegane jako autentyczna i spontaniczna reakcja na zaistniałe „problemy“. *Folklor polityczny* w tym rozumieniu to mistyfikacyjne widowisko medialne, zorganizowane w celu mobilizowania wyborców, które kompromituje się swą powtarzalnością, swym konwencjonalnym charakterem.

Wracając do tematu należy stwierdzić, że w wyniku projektowania trwałości formy (*signifiant*) słowa *folklor* na jego treść (*signifié*) podobne przemiany znaczeniowe (narastająca polisemia) mogą pozostawać nieświadome. Przenoszenie trwałości formy na treść nie musi oczywiście zachodzić tylko w ramach samego słowa, ale także w ramach relacji między słowem i zjawiskiem. Trwałość pojęcia (prototypowego obrazu) może bowiem stwarzać czy podtrzymywać iluzję trwałości jego referentu, a w ten sposób wspierać przekonanie, że folklor w znaczeniu *starożytności ludowe* od zawsze jest taki sam. W myśl podobnego założenia postępujące przemiany wątków narracyjnych – i nie tylko one – mogą być interpretowane jako **zanikanie folkloru**. Jeśli na przykład narracje o strzygach, wodnikach (utopcach/utopkach/topielcach), diabłach, rusałkach odchodzą w niepamięć, a ich miejsce zaczynają zajmować narracje o wampirach energetycznych, zombich czy o UFO, może to być interpretowane nie jako transformacja samego folkloru, lecz jako jego zanik i pojawianie się w miejscu tego, co zanikło, innego zjawiska.

¹⁰ Odniesienie do **konwencji**, zidentyfikowane przez daną autorkę w czeskim dyskursie publicystycznym, wyraźnie zbliża się do rozumienia folkloru, jakie w 1929 r. zaproponowali P.G. Bogatyriew i R. Jakobson.





Folklor jako tekst zorientowany na *langue* i jego wymiar społeczny

Według P.G. Bogatyriewa i R. Jakobsona folklor to tekst poetycki zorientowany na *langue* (por. Bogatyriew, Jakobson: 1973: 34). Odpowiedź na pytanie, co to oznacza, zawiera się w wyżej analizowanym współczesnym znaczeniu angielskiego słowa *popular* (popularny, lubiany, preferowany, dobrze znany, wspierany przez wielu ludzi, ogólnie przyjmowany, modny itp.). Jeśli punktem odniesienia folkloru jest określona społeczność komunikacyjna funkcjonująca w konkretnym miejscu i czasie, to w przypadku tekstu funkcjonującego w jej ramach zorientowanie na *langue* będzie się sprowadzało do tego, że w ramach tejże społeczności komunikacyjnej dany tekst jest stereotypowy lub kliszowany (Bartmiński 1996, Bartmiński 2007: 50); jest zorientowany na funkcjonujący w danym środowisku wzorzec¹¹; ma ustabilizowany plan znakowo-symboliczny (Sulima 2005: 576).

Żeby uniknąć nieporozumień należy z całą stanowczością stwierdzić – że *popularność* jest kategorią relacyjną. Tekst może być popularny zarówno w odniesieniu do całej „globalnej wioski” w rozumieniu Marshalla McLuhana, jak i w odniesieniu do określonego regionu (miejsca), do określonej sytuacji historycznej, do określonego środowiska społecznego, zawodowego itp. Tak rozumiana kategoria popularności nie wyklucza więc czasowego, przestrzennego czy społecznego zróżnicowania folkloru. O zróżnicowaniu folkloru nie da się mówić bez uwzględniania perspektywy patrzenia. Jeśli jako *miłośnicy folkloru* podziwiamy dziś reprezentacje folklorów historycznych z uwagi na ich zróżnicowanie, nie możemy zapominać o tym, że nosiciele owych historycznych folklorów podobnego zróżnicowania nie mogli doświadczać w tym stopniu, w jakim jest to możliwe obecnie. W czasach mniej efektywnych technologii komunikacyjnych żyli oni we własnych tradycjach kulturowych, nie mając takiego dostępu do innych tradycji, jakim sami dziś dysponujemy (por. Giddens 1998: 23-27).

Folklor jako tekst zorientowany na *langue*, czyli jako tekst o konwencjonalnym czy systemowym charakterze, można rozumieć jako pogranicze *langue* i *parole*, inaczej: jako pogranicze kodu i tekstu. Odpowiedzią na pytanie, co to oznacza, może być koncepcja **normy uzualnej** Louisa Hjelmsleva, w której ujawnia się fakt, że oprócz najszerzej płaszczyzny *langue*, rozumianej jako system zawierający ogół kombinacji językowych możliwych do wykorzystania w tekście (*parole*), da się jeszcze wyszczególnić płaszczyzna tekstowego *langue*, która sprowadza się do najczęściej wykorzystywanych kombinacji, a więc do powtarzalnych czy też konwencjonalnych kombinacji (Hjelmslev 1971: 40-41).

¹¹ S. Niebrzegowska-Bartmińska pod pojęciem *wzorzec* rozumie „pojęciowy schemat tekstu, na który »orientuje się« zarówno nadawca w procesie wypowiedzania tekstu, jak też słuchacz w procesie jego ustno-pamięciowego odbioru, schemat, który staje się normą dla komunikujących się użytkowników języka – nadawców i odbiorców, i służy jako wskazówka orientująca obie strony komunikacji społecznej” (Niebrzegowska-Bartmińska 2007: 104).





Za pomocą opisu tego, jakie użycia języka w danych warunkach się powtarzają, udaje się zrekonstruować system komunikacyjnych przyzwyczajeń, będący podrzędny do najogólniejszej płaszczyzny *langue*, która zawiera wszystkie możliwe kombinacje użycia języka (w myśl lingwistyki generatywnej), a więc nie tylko te, z których korzysta się najczęściej. Norma uzualna wypełnia w tym sensie przestrzeń między *langue* i *parole*.

Gdyby posłużyć się naocznym przykładem, system językowy pozwala stworzyć zarówno zdanie „*kot łapie mysz*“, jak i „*mysz łapie kota*“, niemniej jednak nie ulega wątpliwości, że z pierwszym z nich można się spotkać nieporównywalnie częściej, co znaczy, że ma ono o wiele bardziej formułiczny (powtarzalny, systemowy) charakter niż drugie wypowiedzenie. Na zasadny zarzut, że konwencjonalność jednego i niekonwencjonalność drugiego zdania jest nie tyle związana z normą językową, ile wynika z samej otaczającej człowieka rzeczywistości, można odpowiedzieć innym przykładem: „*strzyga pije krew*“ i „*strzyga pije kawę*“. Jeśli zgodzić się z tym, że bezpośrednia obserwacja strzygi jest raczej niemożliwa, argument, że konwencja językowa jest odzwierciedleniem obiektywnego stanu świata, w danym przypadku nie wystarcza. Rozumiana w ten sposób konwencja językowa, którą nazwać możemy także **habitusem komunikacyjnym** (a zarówno estetycznym i poznawczym), nie zawsze jest więc tylko wynikiem bezpośrednio doświadczanych stanów świata i wydarzeń w świecie.

Czasem to zmysłowe doświadczenie jest efektem podobnej konwencji językowej: Jeśli na przykład nigdy nie było nam dane zobaczyć ducha na cmentarzu, a na podstawie obiegowego wątku „duch na cmentarzu” – replikującego się w legendach współczesnych, we współczesnej popularnej produkcji filmowej czy w beletrii – boimy się przechodzić koło cmentarza porą nocną i omijamy po zmroku cmentarze, mamy do czynienia z sytuacją, w której replikujący się obraz mentalny wpływa na „fizyczny” stan świata (Blackmore 2000, Wheen 2006, por. Kajfosz 2010: 135-136). Konwencjonalność *parole* (uzależnionego od cenzury przewencyjnej) przekłada się pod tym względem na konwencjonalność przekonania, wyobrażenia, myślenia, ale również widzenia i interpretowania zjawisk. Orientacja tekstu na *langue* jest w tym znaczeniu podstawą społecznego konstruowania świata.

Przestrzeń międzyludzkiej komunikacji zawsze jest miejscem, w którym w bardziej lub mniej widoczny sposób panują habitualne (czyli: utrwalone wskutek swej powtarzalności) sposoby mówienia i związane z nimi topiki, tematy, wyobrażenia, przekonania składające się na dyskurs. Jako że język naturalny jest systemem symbolicznym, który nie tylko reprezentuje doświadczenie, ale go również współtworzy, dyskursem można nazwać upowszechnione, relatywnie trwałe reguły komunikacji na różnych poziomach znaczenia, które w mniejszym lub większym stopniu wpływają na kształt komunikowanej rzeczywistości. Słowem: chodzi o historycznie uwarunkowany system znaczeń kształtujący tożsamość podmiotów i przedmiotów lub też o historycznie ukształtowane regu-





ły i konwencje umożliwiające wytwarzanie znaczeń w określonym kontekście społecznym (Howarth 2008: 24, 27).

Dyskurs można w tym rozumieniu ujmować jako warstwę sedymentów (skonwencjonalizowanych struktur znaczeniowych), które pozostawiło w języku wcześniejsze myślenie i działanie – pozostające pod wpływem wcześniejszej postaci dyskursu – i będące punktem wyjścia kolejnych przemyśleń i działań, które znowu będą się petryfikować, czyli utrzymywać się w języku i w kulturze w postaci określonych struktur znaczeniowych czy habitualnych (przyszwyczajeniowych) strategii działania (Foucault 1977: 105, Kwaśnica 1991: 32-33, Patočka 1995: 178). Kiedy pewien tekst – a razem z nim wszelkie jawne i implikowane myśli, jakie zawiera – się upowszechni, stanie się warunkiem tworzenia następnych tekstów, zacznie wpływać na ich kształt i na sposób ich rozumienia. Każda społeczność językowo-kulturowa zdominowana jest zatem przez upowszechnione w niej sposoby mówienia, tematyzowania świata, które wpływają na to, co wśród jej nosicieli uchodzi za godne uwagi, a co nie. W niniejszym kontekście oznacza to, że obraz świata, który manifestuje się w tekście języka, w zależności od tego, w jakim stopniu ów tekst się rozpowszechni i utrwali (stanie się konwencjonalny, powtarzalny), może stać się częścią systemu językowego lub na niego wpłynąć, a co za tym idzie – wpłynąć na obrazy świata nosicieli owego systemu.

Z koncepcją folkloru Bogatyriewa i Jakobsona (1929 r.) korespondują niektóre tezy Adorno i Horkheimera (1944 r.) formułowane w odniesieniu do tekstów transmitowanych drogą medialną. Wymienieni autorzy obawiali się konwencjiotwórczej siły przemysłu kulturowego, który, stanowiąc technologiczną odpowiedź na społeczną potrzebę konwencji, sam może ową potrzebę napędzać (Adorno i Horkheimer, 2009: 135). W obliczu pluralizmu recepcji (odczytań) produktów owego przemysłu, jak również jego ofert reagujących na wielość grup docelowych, a tym samym na dość indywidualne konsumpcyjne wybory, obawy przed „umasowieniem“ i całkowitym skonwencjonalizowaniem tekstów medialnych wydają się dziś raczej nieuzasadnione (Strinati, 1998: 67-75, Kuligowski, 2010: 154-157). Nadal przekonuje jednak teza, że podstawą tworzenia i przetwarzania estetycznych i kognitywnych nawyków są powtarzalne schematy, formuły i klisza (Adorno i Horkheimer, 2009: 123-139).

Trudno nie zauważyć wspólnych **konceptualnych gramatyk**, które współczesny folklor dzieli co najmniej z częścią tekstów medialnych, trudno też przeoczyć ich wzajemne uzależnienie (Kowalski, 2006: 7-45). Jeżeli tekst medialny ma być łatwo czytelny i pożądanym, nie może rozmijać się z habitualnymi potrzebami, oczekiwaniami i gustami jak największej liczby potencjalnych odbiorców w całej społeczności komunikacyjnej (czy tylko w określonej grupie docelowej, w określonym środowisku). Atrakcyjny tekst medialny ma w tym rozumieniu strukturalne cechy tekstu folkloru (w znaczeniu, w jakim używamy tu danego słowa): jest potencjalnym tekstem folkloru lub też jego prefabrykatem.





Popularne teksty medialne może cechować taka sama systemowość i orientacja na *langue*, jak potoczną twórczość słowną. Tekstem, który odznacza się wyjątkowo systemowym charakterem, jest na przykład artykuł w tabloidzie, czyli w prasie brukowej (w tak zwanej bulwarówce). Miarą wszystkiego staje się w nim nie tyle rzeczywistość, którą tekst ma reprezentować, ile ewentualne interesy nadawcy, lecz przede wszystkim potoczna mentalność odbiorców, do której tekst musi trafiać. To warunek jego przetrwania w komercyjnych mediach. Jeśli artykuły zamieszczane w tabloidach mają odpowiadać potrzebom i oczekiwaniom masowego czytelnika, nie mogą odznaczać się schematami poznawczymi, które zasadniczo różniłyby się ze schematami poznawczymi rządzącymi świadomością jak największej rzeszy potencjalnych czytelników. Mechanizmy porządkowania świata, na których podstawie świat postrzegany transformowany jest tu w świat przedstawiony popularnych tekstów medialnych (w sensie wyłonienia odpowiednich „faktów” i relacji przyczynowo-skutkowych zachodzących między nimi), muszą przynajmniej po części odpowiadać strategiom poznawczym typowym dla potencjalnego masowego czytelnika na planie jego potocznej codzienności. Zmasowany odbiorca jest w tym rozumieniu wykonawcą określonej władzy nad stylem, kompozycją i światami przedstawionymi tabloidów i nie tylko, podobnie jak nosiciel folkloru – nad światami przedstawionymi własnej twórczości słownej. Daje to podstawę do tego, by mówić o folklorze gazetowym bądź dziennikarskim (Krawczyk-Wasilewska 1986: 45-46), czy w ogóle o folklorze medialnym.

Antonio Gramsci, jeden z prekursorów konstrukcyjnej teorii języka, uważa, że folklor może być zarówno efektem, jak i narzędziem ekonomii, polityki, władzy. W ujęciu tego autora słowna (a jednocześnie symboliczna, interpretacyjna i działaniowa) konwencja wyrasta ze „spontanicznej filozofii”, która może w ten sposób uchodzić za sferę oczywistości i konieczności i co ważne – nie musi sprzyjać wszystkim członkom społeczności komunikacyjnej w równym stopniu. Owa spontaniczna filozofia przyjmuje według Gramsciego postać habitualnych tekstowych i pojęciowych (czy w ogóle znakowych) reprezentacji świata odtwarzanych w ramach różnych praktyk społecznych, reprezentacji, które cieszą się statusem oczywistości w tym znaczeniu, że nie wywołują potrzeby swej weryfikacji z uwagi na swój habitualny wymiar. Podobna spontaniczna filozofia ma się według Gramsciego zawierać w: „1. samym języku będącym zespołem pewnych określeń i pojęć, a nie tylko gramatycznie pustych słów; 2. w wiedzy potocznej i zdroworozsądkowej; 3. w religii popularnej, a co za tym idzie – w całym systemie wierzeń, przesądów, przekonań, sposobów widzenia i działania, które ujawniają się w tym, co powszechnie nazywane jest »folklorem«” (Gramsci, 1994: 1375).

Światotwórczy potencjał tekstów wpisanych w rytuały dnia codziennego i świątecznego wcześniej dostrzegł Bronisław Malinowski. Pisząc o gatunkach narracyjnych funkcjonujących na Wyspach Trobriandzkich, nie używał co praw-





da pojęcia *folklor*, niemniej jednak zauważył, że cykliczne odtwarzanie opowieści o przeszłości może zapewniać ład społeczny. Reprodukowane opowieści w badanych przez niego społecznościach konstruowały bowiem powszechnie akceptowaną rzeczywistość co najmniej w tym znaczeniu, że uprawomocniały instytucje i stratyfikacje społeczne, czyniły je „odwiecznymi” i oczywistymi, przez co zapewniały im kontynuność lub przynajmniej stwarzały iluzję takiej kontynułości (Malinowski, 2004: 234-237).

Gdyby replikujący się w różnych wariantach tekst – i związany z nim obraz – nie miał **mocy sprawczej**, nie mogłyby właściwie funkcjonować podstawowe strategie marketingowe czy multilevel-marketingowe (por. Gladwell 2009). Mówiąc o perswazji związanej z replikującym się tekstem, warto na przykład wspomnieć o posługiwaniu się plotkami i pogłoskami jako „bronią psychologiczną” podczas zimnej wojny (Czubala 1993: 10) czy też o „legendzie merkantylnej” albo też „legendzie fiskalnej” czy „rynkowej”, wykorzystywanej w biznesie do zwalczania konkurencji (na przykład wątek martwej myszy w butelce coca-coli) (Czubala 1993: 78-79). Wymienione przykłady są dowodem na możliwe uzależnienie folkloru jako specyficznego przypadku tekstu potocznego od stosunków ekonomicznych i od władzy, która nie polega na zakazach, lecz na tworzeniu rzeczy, tożsamości i idei, jednym słowem: na zamierzonym kreowaniu określonego obrazu świata, który uchodziłby w oczach jego nosicieli za sferę oczywistości i konieczności. Są też dowodem na to, że replikujący się tekst w określonych warunkach może mieć moc sprawczą.

Wiedza o światotwórczych mechanizmach replikujących się tekstów, np. o produkowaniu „sensacji” służących różnym interesom ekonomicznym czy politycznym (por. Napoleoni 2008), oraz o mechanizmach wykorzystywania podobnych mechanizmów do manipulowania opinią publiczną czy środowiskową, oczywiście sama może ulegać folkloryzacji. Jak stwierdza Roland Barthes, **mit może pochłonać nawet ruch, który mu się przeciwstawia** (Barthes 2000: 265). Efektem podobnej folkloryzacji mogą być teorie spiskowe (*conspiracy theories*) stanowiące bardzo powszechny dziś gatunek współczesnego folkloru, dający się czasem interpretować jako swoista karykatura teorii krytycznej.

Tekst folkloru może – w miarę jego upowszechnienia czy w miarę trudno kontrolowalnych przemian jego modalności (Kajfosz 2011: 53-77) – wywoływać znaczące następstwa trafiające w konkretnych ludzi. Pogłoska (*rumour*), która zacznie się replikować na przykład w środowisku graczy na giełdzie papierów wartościowych, może pociągać za sobą dotkliwe straty i zyski. Replikujące się w różnych wariantach narracje i związane z nimi przekonania (*beliefs*), że spożywany sproszkowany kiel słonia czy nosorożca poprawia potencję, mogą żywić popyt na podobne towary, wspierać kłusownictwo itp. Pragmatyczny wymiar obiegowego tekstu, który uchodzi w społeczności swych nosicieli jako narracja o „obiektywnym” stanie rzeczy czy zaistniałym prawdziwym wydarzeniu, może być na tyle rozmaity, że folklorowi jako takiemu – w wyżej zdefinio-





wanym znaczeniu – ogólnie nie da się przypisywać **żadnych uniwersalnych atrybutów aksjologicznych**.

Teksty folkloru mogą być równie dobrze wartością kulturową (objętą ochroną ze strony UNESCO z uwagi na swój wymiar estetyczny), ale tak samo czymś, co w nierozpoznanej postaci może zawierać czasem wręcz zabójczy impet. Weźmy na przykład memoraty ludu Sukuma w Tanzanii, przekładające się na przekonania, że albinosi są istotami nadprzyrodzonymi, a różne części ich ciała włącznie z krwią – podawane doustnie, trzymane przy sobie itp. – leczą choroby i chronią przed nieszczęściem. Efektem tekstów folkloru mogą być (i są) w tym wypadku polowania na albonosów jak również nielegalny handel „produktami ludzkimi”, które na lokalnym czarnym rynku osiągają wysokie ceny (Tanner 2010: 229-236)¹². Tradycyjna folklorystyka Europy Środkowo-Wschodniej (a być może w ogóle folklorystyka kontynentalna) nie dysponuje jak na razie wystarczającym teoretyczno-metodologicznym warsztatem, by potrafiła badać pragmatyczny wymiar replikujących się wątków folkloru. Pragmatyka folkloru jest przy tym niezwykle istotna, jeśli przypomnieć, że po dziś dzień teksty folkloru przyczyniają się w różnych częściach świata do rażących aktów przemocy, z których wymienić można na przykład polowania na czarownice (ter Haar 2007) włącznie z „pacyfikowaniem” dzieci mających uroczy wzrok czy magiczną moc szkodzenia, co ma sporadycznie miejsce także na kontynencie europejskim¹³.

Jeśli replikujące się informacje – wpisane w praktyki dyskursywne tej czy innej społeczności na określonym odcinku czasu – nie tylko konstruują obrazy świata, lecz motywują same ludzkie działania, wynika z tego dla folklorystyki, powtarzam, **potrzeba zajmowania się pragmatyką językową**, jak również konieczność korzystania z teoretyczno-metodologicznego warsztatu antropologii kulturowej (społecznej) oraz konieczność otwarcia się na wszystkie dylematy etyczne, społeczne i polityczne z tym związane. W globalizującym się świecie coraz trudniejsze staje się zamykanie oczu na pragmatyczny wymiar folkloru – włącznie z „krzykiem” jego ofiar – w imię romantycznego zamięłowania do *starożytności ludowych* bądź egzotyki, czy w imię postmodernistycznej akceptacji dla *obcości obcego*, czy też w imię akceptacji dla aksjologicznej niewspółmierności kodów kulturowych i związanej z tym powściągliwości od sądów moralnych i od zaangażowanych działań natury moralnej (por. Wesch 2007: 4-17¹⁴). W potrzebie zwrócenia się w stronę pragmatycznego wymiaru obiegowych tekstów widzę pilne zadanie dla folklorystyk – nie tylko słowiańskich.

¹² http://repository.up.ac.za/bitstream/handle/2263/18645/Salewi_Killing%282011%29.pdf?sequence=1 (3.08.2012), <http://www.inter-disciplinary.net/wp-content/uploads/2011/07/cbakerepaper.pdf> (3.08.2012), <http://rumorsonthetinternets.org/tag/albinos/> (3.08.2012)

¹³ www.education.gov.uk/publications/eOrderingDownload/RR750.pdf,

¹⁴ źródło elektroniczne: <http://www.scribd.com/doc/3596018/A-WitchHunt-in-New-Guinea-Anthropology-on-Trial> (3.08.2012), por. <http://www.independent.co.uk/news/world/australasia/witch-hunts-murder-and-evil-in-papua-new-guinea-1681072.html> (3.08.2012)





Literatura

- Adorno T. W., Horkheimer M., *Dialektika osvícenství*. Praha 2009
- Anderson B., *Společnosti wyobražone, Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Kraków – Warszawa 1997
- Assmann J., *Kultura a paměť*, Praha 2001
- Barthes R., *Mitologie*. Warszawa 2000
- Bartmiński J. et al., red., *Kosmos. 1, Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, Słownik stereotypów i symboli ludowych, Tom 1, Lublin 1996
- Bartmiński J., *Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne*. Lublin 2007
- Baudrillard J., *Symulakry i symulacja*, Warszawa 2005
- Blackmore S., *Teorie memů: kultura a její evoluce*. Praha 2000
- Bogatyriew P.G., Jakobson R., *Folklor jako specifická forma tvorby*. „Literatura Ludowa” 3/1973, s. 28-41; tekst oryginalny: Bogatyrev, P.G., Jakobson R., *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens* In: *Verzameling van Opstellen Door Oud-Leerlingen en Bevriende Vakgenooten Opgedragen Aan Mgr. Prof. Jos Schrijnen [Donum Natalicium Schrijnen]*, Nijmegen – Utrecht 1929, s. 900-913.
- Bourdieu P., *Zmysł praktyczny*, Kraków 2008
- Czachur W., *Dyskursywny obraz świata, Kilka refleksji*. „Tekst i dyskurs – Text und Diskurs” 4/2011, s. 79-97.
- Czubala D., *Wokół legendy miejskiej*, Bielsko-Biała 2005
- Czubala D., *Współczesne legendy miejskie*. Katowice 1993
- Deleuze G., *Foucault*, Praha 1996
- Derrida J., *Texty k dekonstrukci*, Bratislava 1993
- Eliade M., *Mit wiecznego powrotu*, Warszawa 1998
- Foucault M., *Archeologia wiedzy*, Warszawa 1977
- Foucault M., *Slová a veci, Archeológia humanitných vied*, Bratislava 2000
- Gadamer H.-G., *Problém dějinného vědomí*, Praha 1994
- Geertz C., *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, Kraków 2003
- Gellner E., *Narody i nacjonalizm*, Warszawa 2009
- Giddens A., *Důsledky modernity*. Praha 1998
- Gladwell M., *Punkt przełomowy*. Kraków 2009
- Gramsci A., *Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe.*, Bd 6., Philosophie der Praxis, Hefte 10 und 11. Hamburg 1994
- Gurevič A.J., *Kategorie středověké kultury*, Praha 1978
- Haar ter G., *Imagining evil, Witchcraft beliefs and accusations in contemporary Africa*, Trenton 2007
- Halbwachs M., *Společné ramy paměti*, Warszawa 1969
- Hjelmsov, L., *Jazyk*, Praha 1971
- Holubová V., *Slovo folklor v současném úzu* In: „Naše řeč“ č. 4, ročník 83 (2000), s. 218-219.





- House J., *Linguistic Relativity and Translation* In: Martin Pütz, Marjolijn H. Verspoor, red.: *Exporations in Linguistic Relativity*, Amsterdam – Philadelphia 2000, s. 69-88.
- Howarth D., *Dyskurs*, Warszawa 2008
- Kajfosz J., *Folklor jako tekst w obiegu i jego potencjał konstruowania rzeczywistości* In: J. Hajduk-Nijakowska, T. Smolińska, red., *Nowe konteksty badań folklorystycznych*, Biblioteka „Literatury Ludowej“, Tom IX, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 2011, s. 53-77.
- Kajfosz J., *O konstruktivním rozměru folkloru* In: „Cargo“, Časopis pro kulturní / sociální antropologii 1,2/2010, s. 123-142.
- Kajfosz J., *Magia w potocznej narracji*, Katowice 2009
- Kamińska M., *Rzeczywistość wirtualna jako „ponowne zaczarowanie świata“, Pytanie o status poznawczy koncepcji*, Poznań 2007
- Korzybski A., *Science and Sanity, An Introduction to the non-Aristotelian Systems and General Semantics*, New York 1994
- Kowalski P., *Encyklopedia i palimpsest*, In: Kowalski P., Libera Z. (red.), *Poszukiwanie sensów, Lekcja z czytania kultury*. Kraków 2006
- Kowalski P., *Theatrum świata wszystkiego i poćwiwy gospodarz, O wizji świata pewnego siedemnastowiecznego pisarza ziemiańskiego*, Kraków 2000
- Krawczyk-Wasilewska V., *Współczesna wiedza o folklorze*, Warszawa 1986
- Kuligowski W., *Ludowa – masowa – popularna, Antropologiczne rozróżnienie typów kultury*, In: Smolińska T. (red.), *Między kulturą ludową a masową, Historia, terażniejszość i perspektywy badań*. Kraków – Opole 2010
- Kwaśnica R., *Rzeczywistość jako byt sensu, Teza o językowym tworzeniu rzeczywistości*, In: *Język a kultura*, T. 1., *Podstawowe pojęcia i problemy*, Wrocław 1991
- Lakoff G., Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, Warszawa 1988
- Le Goff J., *Paměť a dějiny*, Praha 2007
- Lewicki A., *Sztuczne światy. Postmodernizm w filmie fabularnym*. Wrocław 2007
- Lowenthal D., *The Past is a Foreign Country*, Cambridge 1985
- Lotman J.M., *Text a kultúra*, Bratislava 1994
- Lytard J. F., *Kondycja ponowoczesna, Raport o stanie wiedzy*. Warszawa 1997
- Maćkiewicz J., *Kategoryzacja a językowy obraz świata* In: Jerzy Bartmiński (Hg.): *Językowy obraz świata*, Lublin 1999
- Malinowski B., *Mit w psychice człowieka pierwotnego*, In: Godlewski G., Mencwel A., Sulima R. (red.), *Antropologia słowa, Zagadnienia i wybór tekstów*. Warszawa 2004
- Malinowski B., *Dziela*, T. 5., *Ogrody koralowe i ich magia, Studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda, Język magii i ogrodnictwa*. Warszawa 1987
- Napoleoni L., *Die Zuhälter der Globalisierung, Über Oligarchen, Hedge Fonds, „Ndrangheta“, Drogenkartelle und andere parasitäre Systeme*, München 2008



- Niebrzegowska-Bartmińska S., *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*, Lublin 2007
- Ong W.J., *Psychodynamika oralności* In: *Antropologia słowa, Zagadnienia i wybór tekstów*, red. G. Godlewski, Warszawa 2004
- Patočka J., *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Praha 1995
- Ricoeur P., *Pamięć, historia, zapomnienie*, Kraków 2006
- Sørensen J., *A Cognitive Theory of Magic*, Walnut Creek 2007
- Stomma, L., *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986
- Strinati D., *Wprowadzenie do kultury popularnej*. Poznań 1998
- Sulima R., *Folklorystyka jako antropologia słowa mówionego* In: Czermińska M. (red.), *Polonistyka w przebudowie*, T. 1. Kraków 2005
- Szacka B., *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa 2006
- Szacki J., *Tradycja, Przegląd problematyki*, Warszawa 1971
- Tanner R., *Ideology and the Killing of Albinos in Tanzania: A Study in Cultural Relativities* In: „*Anthropologist*” 12(4)/2010, s. 229-236.
- Thoms W., *Folklor* In: „*Literatura Ludowa*” nr 6/1975
- Tokarska-Bakir J., *Obraz osobliwy, Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych, Wielkie opowieści*. Kraków 2000
- Turner M., Fauconnier G., *The Way We Think, Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, New York 2002
- Uspenskij B.A., *Historia i semiotyka*, Gdańsk 1998
- Weisgerber L., *Muttersprache und Geistesbildung*, Göttingen 1929
- Wesch M., *A Witch Hunt in New Guinea: Anthropology on Trial* In: „*Anthropology and Humanism*”, Vol. 32, Issue 1, 2007, s. 4-17.
- Wheen F., *Jak brednie podbiły świat, Krótka historia współczesnych urojeń*. Warszawa 2006
- Wittgenstein L., *Filosofická zkoumání*. Praha 1998

Summary

The aim of this paper is to analyse different meanings of the term *folklore* shaped in different speech conventions (discourses) and to introduce a cognitive explanation of the fact, that diverse concepts of *folklore* can constitute diverse methodological traditions of folklore studies. One of the decisive moments, which established west Slavonic traditions of folklore studies dominating until the late 20th century was the imprecise translation of the English notion *popular as volkstümlich, ludowy, lidový* etc. In such translation the meaning *related to the people* (conceptualized in national terms) was retained, whereas the meaning *supported by many people, well liked, well known, well received* got lost. In this way the attention in these traditions was drawn on what was *plebeian*.

The first alternative methodological approach was represented by the article *Folklore als eine besondere Form des Schaffens* (Folklore as a Special Form of Creation) of P. G. Bogatyrev and R. Jakobson, the Prague school members. One of the crucial reasons why



their propositions met in west Slavonic countries with limited response can be seen in the fact, that their concept of folklore differed from the notion being functioning in the local usages. Bogatyrev and Jakobson identified folklore in poetic texts aimed at *la langue*. Thus their definition emerged from the meaning *popular*, whereas the meaning *plebeian* became irrelevant. A text aimed at *la langue* is namely conventional in the sense that its semantic structures are broadly reproduced inside one communicative society. Habitualisation based on more or less accurate repeatability of stereotypical representations, motives, action scenarios, rationalisations and motivations, is the source of the shared communicative system and the corresponding image of the world. Folkloristic texts – emerging from discursive practices – participate in this way in the constitution of experiences, beliefs and cognitive (noetic and behavioral) habits of its agents.

The form *folklore* (signifier) makes the diversity of discordant notions (signified), invisible, what can be explained in terms of magic thinking consisting in perceptual amalgamations of *signum* and *signatum*, signifier and signified as well as denotation and connotation. Hence we need an analytical approach to utterances concerning *folklore*, which is not always the same „object” all participants in various discussions address even if they think so.







Фальклор і фалькларыстыка на Беларусі: сучаснае і будучае?

Іна Швед

Сёння, у часы глабалізацыі ў свеце славян, нівеліравання этнічных своеасаблівасцяў, паслаблення псіхалагічных і сацыяльных сувязей у грамадстве і, адпаведна, функцыянавання фальклору ў змененых абставінах культурнай прагматыкі і камунікацыі, узрастае неабходнасць інтэнсіфікацыі ў абмеркаванні праблем сучаснага стану і перспектывы развіцця фальклору і фалькларыстыкі розных славянскіх краін. У наш час наўрад ці хто будзе аспрэчваць палажэнні, што фальклор выступае важным інструментам канструявання (а не адлюстравання) рэальнага свету і што на функцыянаванне фальклору актыўна ўплываюць глабальныя трансфармацыі, якія апошнім часам адбываюцца ў культуры і якія з неабходнасцю вымагаюць утварэння новых каштоўнасных сінтэзаў і адкрыцця новых сэнсажыццёвых гарызонтаў. Праблемы сучаснай, у прыватнасці беларускай, фалькларыстыкі якраз і абумоўлены пэўным адставаннем даследчых прывірытэтаў ад тых інтэнсіўных змен, якія датычаць усіх аспектаў бытавання фальклору і яго кантэксту. Складанасць навуковага асэнсавання адзначаных пытанняў звязана, у першую чаргу, з неадназначнасцю базавых паняццяў і тэрмінаў фалькларыстыкі. Шэраг яе раздзелаў у айчынай ды замежнай навуцы да сённяшняга часу не атрымалі канчатковай распрацоўкі і застаюцца дыскусійнымі. Многае з таго, пра што пойдзе тут гаворка, неаднойчы, з большай ці меншай выніковасцю, абмяркоўвалася фалькларыстамі розных краін, у прыватнасці на Першым (2006 г.) і Другім (2010 г.) Усерасійскіх кангрэсах фалькларыстаў (гл.: 1).

Першая група праблем тычыцца прадмета фалькларыстыкі. Іх абазначаюць так: што такое фальклор, у чым яго спецыфіка? Што такое «традыцыйны» і, адпаведна, «сучасны» (новы) фальклор (постфальклор)? Якія жанры адносяць да класічнага фальклору, а якія да постфальклору, паводле якіх крытэрыяў рабіць гэтае размежаванне? Якія месца і функцыі класічнага фальклору, постфальклору ды фалькларызму ў сучасным грамадстве, як яны звязаныя з нацыянальным ідэнтэтытэтам? Ці ўвогуле можа сучасны фальклор (бытаванне якога становіцца працэсам злучэння, адмысловага калажыравання вобразаў, клішэ, стэрэатыпаў, узятых не толькі з вусных, але і з вельмі розных пісьмовых ды візуальных крыніц інфармацыі) служыць мэтам сацыякультурнай ідэнтэфікацыі нахштальт класічнага фальклору? Якія суадносіны паміж фальклорам і масавай культурай, фальклорам і мастацкай самадзейнасцю? Што такое фальклорная традыцыя, як яна развіваецца і функцыянуе? Якім чынам фальклор, традыцыйныя аспекты якога сёння вы-





яўляюцца ў інавацыйнай форме, бытуе ў сучасным грамадстве? У чым спецыфіка трансмісіі т.зв. постфальклору на фоне яго «адчужэння» ад традыцыі і адмысловай яе міфалагізацыі? Якое месца ў фарміраванні фальклорнага дыскурсу займаюць прыхаваныя архетыпы сацыяльнай псіхалогіі і тыя механізмы, якімі яны падтрымліваюцца? Што такое фальклорны твор, тэкст, жанр? Якая сістэма фальклорных жанраў у наш час, калі наратыўныя структуры разбураюцца, каштоўнасць сюжэта зніжаецца прапарцыянальна росту каштоўнасці знакавайсці вобраза і факта? Небеспадстаўныя сумненні і адносна таго, што прымяненне традыцыйнага для літаратуразнаўства жанравага падзелу ў адносінах да ўсіх формаў масавай славеснасці ўвогуле магчымае.

Другая група праблем звязана з метадалогіяй усіх навуковых дысцыплін, якія вывучаюць народную культуру. Няма адназначных адказаў на пытанні: што такое фалькларыстыка? Якія яе суадносіны з культуралогіяй, этнаграфіяй, філалогіяй, культурнай антрапалогіяй? Што канкрэтна з'яўляецца прадметам фалькларыстыкі? На якія метады даследавання яна павінна абапірацца і наколькі яны адэкватныя сучасным фальклорным з'явам, фактам? Які статус фалькларыстыкі ў сучасным постмадэрным грамадстве? У якім рэчышчы павінна развівацца славістычная фалькларыстыка, каб быць дастаткова грамадска ангажаванай?

Беларуская фалькларыстыка развіваецца ў цеснай сувязі з фалькларыстыкай рускай і ўкраінскай. З пачатку 1990-х гадоў ва ўсходнеславянскай фалькларыстыцы дысцуюцца тры асноўныя пытанні. Па-першае, сёння шырока абмяркоўваецца катэгорыя вуснасці як крытэрыі прыналежнасці да фальклору, крытэрыі, які са з'яўленнем рукапісных пасланняў, дзённікаў, альбомных вершаў, насценных і іншых графіці і г.д., быў слухна прызнаны недастатковым, а пры больш радыкальным поглядзе – увогуле неістотным.

Па-другое, разглядаюцца межы і сучасны змест крытэрыю народнасці, апраўданасць прынятага абмежавання фалькларыстыкі з'явамі са сферы «народнага», якое традыцыйна разумелася як «сялянскае». Сёння, калі гарадскія субкультуры, папулярная культура хутка развіваюцца, выхад фалькларыстаў за межы вясковай сферы звязаны з вывучэннем названых феноменаў. У даследчае поле фалькларыстыкі не могуць не ўключацца аспекты эксплікацыі фальклорных фактаў, міфалагічных «архетыпаў» у «нефальклорных» (на першы погляд) кантэкстах культуры і паўсядзённасці (у прыватнасці горада). Маладаследаванае ці ў некаторых выпадках зусім недаследаванае поле айчыннай фалькларыстыкі складаюць гарадскія легенды, чуткі, студэнцкі, турыцкі, гандлёвы, салдацкі, крымінальны (блатны) фальклор, фальклор медыкаў, аўтамабілістаў, парашутыстаў, «кватэрная» міфалогія і магія і пад., а таксама ўзаемасувязі пісьмовых і вусных формаў фальклору розных сацыяльных страт грамадства – да прыкладу, школы, студэнтаў і арміі.

Па-трэцяе, слухна сцвярджаецца недастатковасць «філалагічнага» разумення фальклорнага тэксту. Такому падыходу, які карыстаецца эстэ-





тычнымі крытэрыямі ацэнак і абапіраецца на вербальны код, проціпастаўляецца «антрапалагічная» трактоўка тэксту. Яна адсоўвае эстэтычны крытэрыі на другі план і прымае больш шырокае паняцце вербальнага тэксту – не як «твора» (прадукту), а як камунікатыўнага акта, і вывучае калектыўныя формы культуры. Фальклор усё часцей разумеецца як традыцыйны вусны спосаб чалавечай камунікацыі (паводле вызначэння В. Гацака – першая натуральная мультымедычная сфера ў гісторыі культуры), як сама практыка ўзнаўлення сімвалічных формаў культуры. Калі на працягу многіх дзесяцігоддзяў цэнтрам увагі быў жанр, то сучаснымі даследчыкамі (праўда, не ўсімі) фальклор слухна трактуецца як з’ява традыцыйнай (і не толькі) культуры, якая мае тры складаючыя: сістэма міфалагічных уяўленняў, сістэма абрадаў і сістэма жанраў. Я лічу мэтазгодным да фальклору адносіць як вусную паэзію, так і абрады і самі ўяўленні з імі звязаныя, бо фальклор – гэта і «дзеяснасць» (працэс) і яе вынікі, і комплекс уяўленняў, спраецываных у фальклорныя тэксты, і самі тэксты. Фальклор – і з’ява сацыяльнага жыцця, і факт свядомасці, пачуцця.

Большасць з вербальных тэкстаў пры гэтым магчыма правільна зразумець толькі ў сітуацыўным кантэксце ці шырэй, у межах карціны свету аднаго калектыву. З гэтым звязаны навуковыя праблемы адносінаў «суб’екта-аб’екта назірання», аўтэнтычнасці і верагоднасці запісу фальклорнага матэрыялу (у прыватнасці, галашэнняў, былічак, замоў, спецыяльна надыхтаваных збіральных) і наступстваў умяшальніцтва фалькларыста ў запісаны матэрыял, а таксама пытанні інтэрпрэтацыі даследчыкам фальклорнага факта, які належыць «іншай» культуры, атрымання аб’ектыўных фалькларыстычных ведаў, асабліва ў сферы прагматыкі тэксту, яго функцый. У сувязі з гэтым характэрна, што ў еўрапейскай фалькларыстыцы канцэпты «жанр», «тэкст», «творчасць» паступова саступаюць месца паняццям «вопыт», «практыка», «маўленчая дзейнасць». У айчынай фалькларыстыцы гэтая праблематыка яшчэ чакае свайго раскрыцця.

Сучасная фалькларыстыка – традыцыйна філалагічная дысцыпліна – ва ўмовах пашыранага разумення фальклорнага тэксту (тэкстам-мінімумам слухна лічыцца парэміялагічная форма (прыказка, загадка, закліцце), а тэкстам-максімумам – абрад, які складаецца з шэрагу аўтаномных славесна-акцыянальных элементаў і можа працягвацца некалькі дзён, як вяселле ці пахаванне) для паспяховага вырашэння ўласных задач дапаўняе свае метады прымяненнем метадаў сумежных навук. Паколькі вызначальнай тэндэнцыяй фалькларыстыкі становіцца разгляд свайго прадмета як асобнай формы побытавай культуры (а не мастацтва слова) у сучасным ёй мастацка-духоўным полі, структурнае і змястоўнае ўскладненне ракурсаў вывучэння тэксту, пашырэнне яго рэпрэзентацый у сучаснай культурнай прасторы патрабуе актыўнага выкарыстання (канечне, не механічнага, а мадыфікаванага) тэарэтычных схем і катэгорый этнаграфіі, гісторыі, лінг-





вістыкі, мастацтвазнаўства, псіхалогіі, сацыялогіі, этыкі і іншых навук. Рэалізацыя міждысцыплінарнага падыходу да вывучэння знакавых, сэнсавых і прагматычных аспектаў фальклору немагчымая без выкарыстання палажэнняў семіётыкі, фенаменалогіі, герменеўтыкі, а таксама вопыту спецыялістаў у сферах гісторыі культуры, тэорыі камунікацыі і інфармацыі. Нездарма ў фалькларыстычнай літаратуры сталі звыклымі паняцці «структура», «мадэль свету», «карціна свету», «сістэма», «код», «сімвал», «камунікацыя», «тэкст», «кантэкст» і пад. Перанесеныя з тэорыі інфармацыі, тэорыі сістэм, семіётыкі і іншых дысцыплін, гэтыя тэрміны з'яўляюцца элементамі спецыфічнага навуковага апарату. Пры вывучэнні сучаснага фальклору спецыялісты выкарыстоўваюць таксама напрацоўкі канкрэтна-сацыялагічных даследаванняў. Думаецца, што «антрапалагізацыя» фалькларыстыкі дазваляе правесці ўсебаковы аналіз фальклору як цэласнай гісторыка-культурнай з'явы, комплексна вывучыць працэсы, якія адбываліся і адбываюцца ў традыцыйнай культуры ў сувязі з эканамічнымі, палітычнымі, тэхналагічнымі і іншымі зменамі ў жыцці грамадства.

Міждысцыплінарнасць у высокакваліфікаваных працах звычайна разумеецца як арганічнае аб'яднанне метадаў розных навук, якія вывучаюць фальклор, на аснове сфарміраваных памежных інтарэсаў. Безумоўна, прынцып метадалагічнага сінтэзу павінен закладвацца ўжо на стадыі распрацоўкі спецыяльных праграм збору матэрыялу: міждысцыплінарнае даследаванне становіцца ўсвядомленай задачай, вырашэнне якой патрабуе пэўных навукова-арганізацыйных дзеянняў. Удалым прыкладам рэалізацыі міждысцыплінарнага падыходу могуць быць даследаванні па праграме акадэміка М. Талстога (пры вывучэнні фальклору Палесся) і вывучэнне ўсіх рэгіёнаў Беларусі па тэме Беларускага дзяржаўнага інстытута праблем культуры «Сучасны стан традыцыйнай мастацкай культуры беларусаў: даследаванне і практыка».

Сучасныя беларускія фалькларысты працягваюць збіраць, класіфікаваць і выдаваць (і перавыдаваць) фальклорныя творы паводле пэўных эдыцыйных прынцыпаў. У 1990-я гг. пабачылі свет 7 зборнікаў шматтомнага зводу «Беларуская народная творчасць»: «Замовы» (1992); «Паэзія беларускага земляробчага календара» (1992); «Жаніцтва Цярэшкі» (1993); «Гульні, забавы, ігрышчы» (1996); «Песні Беласточчыны» (1997); «Фальклор у запісах Яна Чачота і братоў Я. і К. Тышкевічаў» (1997); «Радзіны. Абрад. Песні» (1998). У 2007 г. выдадзены новы том БНТ «Народная медыцына: рытуальна-магічная практыка» (укладанне Т. Валодзінай).

Можна канстатаваць, што актуальнымі праблемамі сучаснай фалькларыстыкі з'яўляюцца: вербальны фальклор у яго дыялектных праявах, яго склад і структура; вусная паэзія і міфалогія, абрад, народная рэлігія; «ніжэйшая» міфалогія, народныя вераванні і дэманалагічныя апавяданні; дзіцячы фальклор; праблемы і метады гістарычных рэканструкцый у фаль-





кларыстыцы; гістарычная памяць у фальклору; геаграфія і сістэматызацыя фальклорных фактаў, фальклорныя дыялекты; праблемы генеральных і дапаможных фальклорных указальнікаў; камунікатыўны статус фальклорных тэкстаў; мова фальклору, стылістыка фальклорнага тэксту; фальклор і кніжнасць, праблемы фалькларызму мастацтва; гарадскі фальклор, постфальклор, фальклор і наіўная літаратура; метады і метадыкі вывучэння вусных традыцый; параўнальна-тыпалагічнае вывучэнне фальклору, гістарыяграфія фалькларыстыкі; семіётыка фальклору; комплексная тэксталагія фальклору і аўдыёвізуальныя метады вывучэння; фальклор і этналогія, фальклор і міжэтнічныя працэсы; фальклор замкнёных рэлігійных супольнасцей; фальклор і сродкі масавай інфармацыі; развіццё музычнага фальклору ў вёсцы і горадзе; харэаграфічны фальклор; палявая фалькларыстыка; захоўванне і публікацыя экспедыцыйных матэрыялаў; дзейнасць устаноў адукацыі ў сферах рэканструкцыі, адраджэння і актуалізацыі фальклору. Хоць шэраг з гэтых праблем паспяхова распрацоўваецца ў артыкулах і манаграфіях фалькларыстаў Беларусі, выносіцца на абмеркаванне на семінарах, канферэнцыях, многія з іх яшчэ чакаюць свайго вырашэння на беларускім матэрыяле.

У 1990–2000-я гг. працягваюцца спецыяльныя даследаванні пэўных відаў і жанраў беларускага фальклору – «Магічнае слова» (1990) Г.А. Барташэвіч, «Тайны народнай песні» (1994), «Беларускія загадкі» (2000), «Семантыка і паэтыка сямейнай лірыкі» (2001), «Чаму вучыць народная песня» (2007) А. Гурскага, «Беларуская сацыяльна-бытавая казка» (1995), «Беларуская сямейна-абрадавая паэзія» (1997), «Барацьба і паэтычная творчасць палескіх партызан» (2000) А. Фядосіка, «Беларуская пахавальная абраднасць» (1995), «З крыніц спрадвечных» (1997) У. Сысова, «Фальклорны тэатр беларусаў: праблемы паэтыкі і эстэтыкі: На матэрыяле XVIII–XX стст. (2004) І. Сучкова, «Жніўныя песні» (1993), «Каляндарна-абрадавая творчасць беларусаў: Сістэма жанраў. Эстэтычны аспект» (1998) А. Ліса, «Святы і абрады беларусаў» (1998) В. Ліцьвінкі, «Беларускі народны каляндар» А. Лозкі (1993) і інш. Асобныя аспекты каляндарна-абрадавага фальклору раскрылі Т. Валодзіна («Талака ў сістэме духоўнай культуры беларусаў». 1997), Т. Івахненка («Паэтыка беларускіх абрадавых песень перыядаў каляндарных пераходаў». 2002), У. Сівіцкі («Русальная традыцыя беларусаў: Міфапаэтычная сістэма, тыпалагічныя паралелі». 2006). Каляндарныя гульні-паказы ў сувязі з даследаваннем абрадавага пераапраанання грунтоўна вывучаны Т. Кухаронак у манаграфіі «Маскі ў каляндарнай абраднасці беларусаў» (2001). У 2011 г. З. Мажэйка (навуковыя інтарэсы якой – сістэмная тыпалогія беларускага песеннага фальклору, яго арэальныя, сацыяльна- і этнапсіхалагічныя, экалагічныя аспекты) выдала манаграфію «Экалогія традыцыйнай народна-музычнай культуры: нематэрыяльная культура Беларусі ў святле сацыяльна-экалагічных праблем». Пры вырашэнні навуковых пытанняў экалогіі традыцыйнай народна-музычнай творчасці аўтар





рэалізуе падыход, скіраваны на раскрыццё «самога матэрыялу» знутры, праз франтальнае палявое абследаванне ўсіх этнаграфічных рэгіёнаў Беларусі са стацыянарным вывучэннем дваццаці вёсак рэгіёнаў. Пры гэтым вялікая ўвага надаецца вызначэнню сутнасці працэсаў самарэгулявання (часовай і ўзроставай цыклізацыі) і самаарганізацыі «песеннай грамады» з яе самароднымі мастакамі.

Аспекты рэлігійных свят, традыцый, уяўленняў раскрываюць этнолагі (А. Ул. Гурко, А. В. Гурко, І. Чаквін, Г. Каспяровіч, В. Шэйбак, А. Маруноў і інш.). Імі, сярод іншага, вывучаюцца фарміраванне і эвалюцыя традыцый духоўнай культуры этнічных груп Беларусі, выяўляюцца перспектывы развіцця сучасных традыцый народнай культуры этнічных груп (беларускай, рускай, украінскай, польскай, літоўскай, яўрэйскай, татарскай, цыганскай і інш.). У 2001 г. этнолагі А. Курыловіч, Л. Ракава, Т. Кухаронак апублікавалі абагульняльную працу «Беларусы. Т. 5. Сям'я», дзе сістэмна разгледжаны беларускія этнічныя традыцыі арганізацыі і функцыянавання сям'і. У 2002 г. этнолагамі ІМЭФ НАН Б была выдадзена абагульняльная праца «Беларусы. Т. 6. Грамадскія традыцыі», дзе, сярод іншага, аналізаваліся традыцыі каляндарных свят і грамадскія формы баўлення вольнага часу.

Пасля публікацыі серыі «Беларуская народная творчасць» другім найважнейшым праектам, рэалізаваным фалькларыстамі ІМЭФ НАН Б, стала гісторыка-тэарэтычнае даследаванне ў 6 кнігах «Беларускі фальклор: жанры, віды, паэтыка» (калектыў аўтараў; рэдкалегія: К. П. Кабашнікаў, А. С. Ліс, А. С. Фядосік). Структурызацыя выдання скіроўвалася на адлюстраванне жанрава-відавага складу самой традыцыйнай духоўнай культуры беларусаў. У першай кнізе серыі «Каляндарна-абрадавая паэзія» (2001) прааналізаваныя функцыянальная прырода, генетычныя вытокі каляндарных абрадаў і звычаяў, а таксама паэтыка фальклору гадавога кола ў кантэксце светапоглядных арыентацый этнасу і яго маральна-этычных ідэалаў. У другой кнізе «Сямейна-абрадавая паэзія. Народны тэатр» (2001) на багатым факталагічным матэрыяле разгледжаны жанравы склад, ідэяна-тэматычны змест, паэтыка і рэгіянальная спецыфіка беларускай радзіннай і вясельнай паэзіі, пахавальных галашэнняў, а таксама фальклорны тэатр, батлейка, народная драма. У трэцяй кнізе «Пазаабрадавая паэзія» (2002) аналізуюцца песні пра каханне, сямейна-бытавыя, сацыяльна-бытавыя песні, балады, прыпеўкі, раскрываюцца іх тэматычная разнастайнасць і сувязі з рэчаіснасцю. У чацвёртай кнізе «Народная проза» (2002) вызначаюцца генезіс і семантыка асноўных вобразаў беларускіх казак, іх міжжанравыя і міжэтнічныя сувязі, характарызуюцца зместавае напаўненне і ідэйная скіраванасць анекдотаў, жартаў, народных легендаў, летапісных, гістарычных і тапанімічных паданняў, вусных сказаў. У пятай кнізе «Міфалогія. Духоўныя вершы» (2003), складзенай з трох асобных раздзелаў, разглядаюцца міфалагічныя ўяўленні старажытных беларусаў пра света-





будову і яе элементы, а таксама вобразнае ўвасабленне гэтых уяўленняў у пэўных відах і жанрах традыцыйнай вусна-паэтычнай творчасці. У шостаў кнізе «Малыя жанры. Дзіцячы фальклор» (2004) даследуюцца прыкметы, павер'і, прыказкі, выслоўі, загадкі, малыя жанры земляробчага календара, а таксама ідэйная, вобразная спецыфіка дзіцячага фальклору, які разглядаецца ў кантэксце міфапаэтычнай карціны свету беларусаў.

У 2004 г. выйшаў у свет сёмы том акадэмічнай серыі «Беларусы», прысвечаны беларускай вусна-паэтычнай творчасці. Ва ўступным раздзеле «Гістарыяграфія беларускай фалькларыстыкі» К. Кабашнікаў і А. Фядосік прадставілі агляд асноўных этапаў развіцця беларускай фалькларыстыкі, сцiсла ахарактарызавалі найважнейшыя публікацыі вусна-паэтычных твораў і іх тэарэтычныя даследаванні. У наступных раздзелах на вялікім фактычным матэрыяле раскрыта жанрава-відавая разнастайнасць і ідэна-тэматычнае багацце нацыянальнага фальклору, увасабленне ў ім высокіх маральна-этычных ідэалаў і прынцыпаў, сцвярдзэнне агульначалавечых каштоўнасцей. У даследаванні ў межах асобных відаў і жанраў аналізуюцца вобразная сістэма і паэтыка, звяртаецца ўвага на міжэтнічныя сувязі беларускага фальклору і яго нацыянальныя асаблівасці.

Разняволенне навукі прыводзіць да актывізацыі вывучэння эратычнай складаючай народнай культуры (згадаем падрыхтаванае Т. Валодзінай і А. Фядосікам выданне «Белорусский эротический фольклор». 2006). Яшчэ адной тэндэнцыяй сучаснага этапу ў развіцці фалькларыстыкі з'яўляецца вяртанне ў навуку класічных жанраў, калісьці выключаных з яе поля зроку па ідэалагічных прычынах: духоўныя вершы, хрысціянскія легенды, замовы і пад. Новым словам у айчынным фалькларыстыцы сталі каменціраваныя зборы «Беларуская “народная Біблія” ў сучасных запісах» (уступны артыкул, укладанне і каментарыі А. Боганевай, 2010), «Жорсткі рамас: фальклорныя песні (укладальнік, аўтар уступнага артыкула А. Кукрэш, 2010), «Апавядае беларуская веска: Успаміны пра перажытае. Апаведы пра сямейныя гісторыі, пра розныя здарэнні і прыгоды: з дыялекталагічнага архіва Ніны Іванаўны Гілевіч: запісы 1960–1970-х гадоў» (укладальнік і рэдактар Н. Гілевіч, 2008).

Пачынаючы з 1990-х гадоў узмацнілася цікавасць да беларускай міфалогіі, да міфапаэтычнай карціны свету, прадстаўленай у розных сімвалах і кодах. Былі апублікаваны шматлікія артыкулы і манаграфічныя даследаванні, навукова-папулярныя выданні: «Святло таямнічага вогнішча» (1993), «Каму пакланяліся продкі» (1996), «За смугою міфа» (1999), «Скарбы роднай зямлі» (2009) і іншыя працы А. Ненадаўца, «Міфалагемы і магія ў беларускім абрадавым фальклоры» (1997) і «Сімволіка і семантыка славянскіх міфалагем» (1999) І. Казаковай, «Беларуская класічная літаратурная традыцыя і міфалогія» (2001) і «Міфалогія і беларуская літаратура» (2008) Т. Шамякінай, «Раслінныя сімвалы беларускага фальклору» (2000),





«Дэндралагічны код беларускага традыцыйнага фальклору» (2004), «Космас і чалавек у дэндралагічным кодзе беларускага фальклору» (2006), «Міфалогія колеру ў беларускай традыцыйнай духоўнай культуры» (2011) І. Швед, «Сімваліка беларускага традыцыйнага вяселля» (2007) В. Ізотавай, «Міфалагічныя ўяўленні ў беларускіх прыкметах і павер'ях аб прыродных з'явах і гаспадарчай дзейнасці» (2009) А. Кастрыцы, «Міфалагічныя ўяўленні беларусаў» (уклад. В.С. Новак, 2010), «Сакральная геаграфія Беларусі» (2011) Л. Дучыц і І. Клімковіч. У манаграфіі Т. Валодзінай «Цела чалавека: слова, міф, рытуал» (2009) прапаноўваецца этнакультурны партрэт цела, які разгортваецца па сцэнары «Цела – Болькі – Лекі» на матэрыялах звычаяў, павер'яў, каляндарных і сямейных абрадаў, песень, казак, малых фальклорных жанраў. На высокім навуковым узроўні традыцыйныя ўяўленні беларусаў аб прасторы і часе, сімвалічна-рытуальныя аспекты культурнага ландшафту даследуюць гісторыкі, у прыватнасці У. Лобач (навуковыя падыходы распрацаваны ў дысертацыі «Уяўленні аб прасторы і часе ў традыцыйным светапоглядзе беларусаў (па этнаграфічных і фальклорных матэрыялах 19 – пач. 20 ст.)», 2003), а таксама культуролагі (гл., да прыкладу, манаграфію С. Санько «Штудыі з кагнітыўнай і кантрастыўнай культуралёгіі», 1998). Этналінгвістычныя магчымасці аналізу фальклорнага тэксту прадуктыўна выкарыстоўваюць М. Антропаў, У. Коваль (гл., да прыкладу: В.И. Коваль «Востоочнославянская этнофразеология: деривация, семантика, происхождение», 1998). Супрацоўнікамі сектара этналінгвістыкі і фальклору Інстытута мовы і літаратуры імя Я. Купалы і Я. Коласа НАН Б (загадчык Т. Валодзіна) была распачата праца над стварэннем Беларускага фальклорна-этналінгвістычнага атласа.

У 2004 г. выйшаў у свет энцыклапедычны слоўнік «Беларуская міфалогія» (навуковы рэдактар С. Санько, складальнік І. Клімковіч; перавыдадзены ў 2006 і 2011 гг.). Большасць яго артыкулаў пададзена ў сяміятычным ключы. У выданнях 2004 і 2006 гг. міфапаэтычная карціна свету беларусаў прадстаўлена больш як 700 артыкуламі, якія тэматычна парадкуюцца суадносна з 15 асноўнымі кодамі. У выданні даследчыкі выкарысталі двухсотгадовы вопыт вывучэння беларускай традыцыйнай культуры, запачаткаваны М. Анімеле, А. Багдановічам, У. Дабравольскім, З. Даленгам-Хадакоўскім, П. Дземідовічам, А. Кіркорам, Ю. Крачкоўскім, С. Максімавым, М. Нікіфароўскім, М. Нікольскім, Е. Раманавым, А. Семянтоўскім, І. Сербавым, А. Сержпутоўскім, А. Славуцінскім, К. Тышкевічам, М. Федароўскім, М. Чарноўскай, П. Шэйнам і інш. Амаль ад самага часу выхаду першага варыянта «Слоўніка», як адзначаюць у прадмове да яго выдання 2011 г. навуковыя рэдактары С. Санько і Т. Валодзіна, пачалося яго дапаўненне, напісанне новых артыкулаў. У апошнім выданні прадстаўлена больш за 250 новых артыкулаў. Акрамя таго, што аўтары «Слоўніка» далі максімальна поўную на сённяшні дзень карціну протабеларускай мадэлі свету, рэкан-





струявалі шэраг архаічных міфаў, прадставілі беларускія павер'і, прыкметы, прадпісанні, засцярогі і інш., выданне змясціла «Гласарый». Яго артыкулы прысвечаны раскрыццю такіх найважнейшых паняццяў сучаснай навукі пра міфалогію і фальклор, як «абрад», «рытуал», «амбівалентнасць», «апазіцыі бінарныя», «архетып», «вобраз», «дзеянне рытуальнае», «камунікацыя міфалагічная», «карціна свету», «мадэль свету», «код», «касмалогія», «касмагонія», «міф», «народная дэманалогія», «народная метэаралогія», «народная медыцына», «народная этымалогія», «народныя легенды», «сакральнае», «хтанічны», «эсхаталогія» і інш.

У 2005–2006 гг. пабачыла свет двухтомная энцыклапедыя «Беларускі фальклор» – першае галіновае выданне, якое шырока асвятляе пытанні духоўнай культуры беларусаў, багацце і непаўторнасць іх фальклору. У энцыклапедыі змешчана каля трох тысяч артыкулаў пра абрады, звычаі, традыцыі і вераванні беларусаў, іх вусна-паэтычную творчасць, народнае мастацтва. Значная частка артыкулаў прысвечана фалькларыстычнай навукі, яе гісторыі, асноўным тэндэнцыям развіцця, а таксама даследчыкам беларускага фальклору, яго збіральнікам і папулярызатарам.

У разгляданы перыяд працягваюць выдавацца спецыяльныя працы па гістарыяграфіі фалькларыстыкі. Так, вывучэнню збіральніцкай і даследчыцкай дзейнасці беларускіх народазнаўцаў прысвечаны манаграфіі «З душой славяніна: Жыццё і дзейнасць З.Я. Даленгі-Хадакоўскага» А. Аксамітава і Л. Малаш (1991), «Збіральнікі» (1991) У. Васілевіча (сярод разгледжаных асоб О. Кольберг, З. Глогер, І. Берман, А. Троіцкі, Ч. Пяткевіч, К. Машыньскі і інш.), «Ілюзорнасць і сапраўднасць: “Белыя плямы” ў гісторыі фалькларыстыкі 20–30-х гадоў» (1991) А. Фядосіка, «Святло далёкай зоркі» (1997) У. Касько (пра А. Сержпутоўскага), «Пётр Аляксеевіч Бяссонаў: славяназнаўца і фалькларыст» (2008) А. Гулак, «Бяссонаў і Беларусь: пошукі і знаходкі» (2008) В. Скідана і інш. Калектыўная манаграфія «Беларуская этнамузыкалогія: Нарысы гісторыі (XIX–XX стст.)» (рэд. З. Мажэйка. 1997) з'явілася першым сістэматызаваным досведам станаўлення і развіцця айчыннага этнамузыказнаўства. У ёй прасочваюцца асноўныя этапы развіцця этнамузыказнаўства ў сувязі з народнай музычнай культурай беларусаў і ў кантэксце славістычнай навукі аналізуюцца метады спасціжэння беларускага меласу як чынніка нацыянальнага менталітэту і жывой вуснай традыцыі.

Нельга не падкрэсліць значнасці таго, што сучаснымі айчыннымі фалькларыстамі перавыдаюцца паўзабытыя даследаванні і зборы фальклору, выяўляюцца фальсіфікацыі беларускага фальклору, адным з аўтараў якіх быў П. Шпілеўскі. Між тым спадчына гэтага рупліўца на ніве беларушчыны не забываецца. Так, вяртаннем на родную мову называюць кнігу перакладаў раскіданых па старонках расійскай перыёдыкі сярэдзіны XIX стагоддзя твораў П. Шпілеўскага «Беларусь у абрадах і казках» (пераклад А. Вашчанкі, 2010). У 2007 г. пабачыла свет кніга Ч. Пяткевіча «Рэчыцкае





Палессе» (пераклад Л. Салавей, У. Васілевіча, 2004). У 2007 г. выдадзены працы Я. Карскага (Белорусы: в 3 т.; Г.П. Пашков (гал. рэд.). – Т. 3: Очерки словесности белорусского племени. Кн. 1), а таксама З. Даленгі-Хадакоўскага (Выбранае; уклад. Л. Малаш, 2007). Перавыдадзены таксама запісы аўтарытэтнага фалькларыста А. Сержпутоўскага, праўда, некаторыя з іх у літаратурнай апрацоўцы. Так, пабачылі свет кнігі «Русальная нядзеля: прымхі і забавы беларусаў-палешукоў» (А.К. Сержпутоўскі; склад. У. Касько. 2009), «Гняздоўе белых буслоў: казкі і апавяданні беларусаў-палешукоў» (А.К. Сержпутоўскі; склад., літаратурная апрацоўка У. Касько. 2010). Перавыдаюцца, выдаюцца ў сістэматызаваным выглядзе зборнікі прац сучасных фалькларыстаў (І.К. Цішчанка. 3 творчай спадчыны: навук. арт., літ. тв.; навук. рэд. А.С. Ліс. 2004; Р.М. Кавалёва. Абрысы рытуальна-магічнай сферы беларускага фальклору: зб. арт. 2005, Фалькларыстычны калейдаскоп: зб. арт. 2009; Н. Гілевіч. Збор твораў: у 23 т., т. 19: Фалькларыстыка: песенная творчасць беларускага народа. 2010) і інш.

Сёння працягваюць выдавацца дапаможнікі для ВНУ па фалькларыстыцы (апошнім часам выйшаў вучэбны дапаможнік І. Швед «Уводзіны ў фалькларыстыку» (у 2 ч., 2009, 2010), праграмы для збору фальклорна-этнаграфічнага матэрыялу, адна з апошніх – «Даследаванне лакальных культур Беларусі: праграмы па зборы фальклорна-этнаграфічных матэрыялаў» (БДУКіМ, агул. рэд. Т.Б. Варфаламеева, 2008).

Беларускія даследчыкі вывучаюць сувязі нацыянальнага фальклору з вуснай паэзіяй і прозай славянскіх і неславянскіх народаў (кампаратыўны аналіз). Шматаспектныя даследаванні ў гэтай навуковай сферы праводзяць супрацоўнікі аддзела фалькларыстыкі і культуры славянскіх народаў ІМЭФ НАН Б (А. Цітавец, Т. Рабец, М. Міхайлец, А. Доўнар-Запольская), які ўзначальваў А. Марозаў. А. Марозаў распрацоўвае пытанні метадалогіі фальклору, функцыянавання апакрыфічнага і рэлігійнага фальклору, каляндарнай абраднасці і паэзіі, традыцыйнай каштоўнаснай сістэмы беларусаў і іншых славян. Супрацоўнікі аддзела (яго сектара) захоўваюць калекцыю фальклорных запісаў (больш за 400 тысяч тэкставых адзінак) [2].

Сярод публікацый аналізуемага перыяду ў сферы славістычнай фалькларыстыкі – калектыўная манаграфія «Узроўні агульнасці фальклору ўсходніх славян» (1993), манаграфічныя даследаванні К. Кабашнікава «Малыя жанры беларускага фальклору ў славянскім кантэксце» (1998), А. Марозава «Фальклор у духоўнай культуры ўсходніх славян: ментальныя перадумовы функцыянавання» (2006), А. Алфёравай «Усходнеславянскія і заходнеславянскія загадкі: вобразна-паэтычная сістэма» (2008), А. Гурскага «Загадка ў славянскім фальклоры» (2009), А. Ліса «Беларуская каляндарна-абрадавая песня ў кантэксце фальклорных традыцый славян» (2008), А. Гурскага «Пазаабрадавая лірыка ўсходніх славян» (2008). Міжэтнічныя музычныя сувязі на тэрыторыі беларуска-рускага (Віцебска-Смаленскага,





Віцебска-Пскоўскага, Магілёўска-Бранскага) і беларуска-балцкага (паўночна-заходняя Беларусь, Дзукія, Латгалія) памежжа вывучаюць этнамузыкалагі ІМЭФ НАН Б (З. Мажэйка, Т. Варфаламеева, Т. Канстанцінава). Праблемы ўзаемасувязі беларускіх духоўных традыцый і традыцый іншых славянскіх народаў раскрываюць этнолагі І. Чаквін, А. Гурко, Т. Кухаронак. Асноўныя вынікі іх даследаванняў апублікаваныя ў серыі «Беларусы. Т. 10. Славянскія этнакультурныя традыцыі» (2007). Вынікі сумеснага вывучэння беларуска-рускага памежжа (2000–2004 гг.) беларускімі этнолагамі і даследчыкамі Інстытута этналогіі і антрапалогіі РАН (Р. Грыгор’ева, М. Мартынава і інш.) апублікаваны ў калектыўнай манаграфіі «Беларуска-рускае пагранічча. Этналагічнае даследаванне» (2005). Вынікам супрацоўніцтва беларускіх і польскіх даследчыкаў у галіне вывучэння традыцыйнай культуры беларуска-польскага памежжа стаў навуковы зборнік «Беларуска-польскія культурныя сувязі» (1991). Беларускія даследчыкі сумесна з вучонамі НАН Украіны прадуктыўна вывучаюць традыцыйную культуру насельніцтва Беларускага і Украінскага Палесся [2].

Шэраг прац айчынных навукоўцаў спецыяльна прысвечаны пытанням традыцыйнай духоўнай культуры пэўных славянскіх народаў. У прыватнасці, І. Чарота стаў ініцыятарам выдання, укладальнікам і рэдактарам зборніка артыкулаў «Народ сербскі: яго абрады і звычаі, святы і святыні» (2006), анталогіі эпічнай і лірычнай паэзіі і народнай прозы сербаў «Српска књижевност» (2002). Манаграфія І. Швед «Славацкі фальклор: формы, жанры, паэтыка» (2010) з’яўляецца спробай вызначэння міфалагічных і мастацка-эстэтычных з’яваў славацкай фальклорнай традыцыі, якая ўяўляе сабой зліццё рознаэтнічных, рознарэгіянальных, рознаканфесійных элементаў.

Надзвычай шырока ў беларускай фалькларыстыцы прадстаўлены рэгіянальныя даследаванні фальклору. У 2001 г. пачала выдавацца грунтоўная шасцітомная навукова-папулярная серыя «Традыцыйная мастацкая культура беларусаў» (пад рэдакцыяй Т. Варфаламеевай), мэтай якой – разгорнута паказаць сучасны стан народнай культуры ў кожным з шасці гісторыка-этнаграфічных рэгіёнаў краіны – Падняпроўі, Паазер’і, Панямонні, Падзвінні, Усходнім і Заходнім Палессі, Цэнтральнай Беларусі. Так, першы том «Магілёўскае Падняпроўе» (2001) абагульняе матэрыялы трохгадовага (1993–1995) комплекснага абследавання Магілёўскага Падняпроўя і дае ўяўленне пра асаблівасці мясцовай традыцыйнай культуры: абрадаў, песень, інструментальнай музыкі, праявічнага і танцавальнага фальклору, гульніяў, народнага касцюма. Кніга, прысвечаная разгорнутаму паказу сучаснага стану аўтэнтычнай беларускай культуры Віцебскага Падзвіння, выйшла ў свет у 2004 г. У томе «Гродзенскае Панямонне» (2006), падрыхтаваным па выніках трохгадовага (1999–2001) комплекснага фальклорна-этнаграфічнага даследавання рэгіёна, змешчаны матэрыялы, якія даюць уяўленне пра асаблівасці вербальнага і танцавальнага фальклору, народных гульніяў,





народнай прозы, традыцыйнага адзення і інш. У 2008–2009 гг. пабачыў свет чацвёрты том, прысвечаны традыцыйнай мастацкай культуры Брэсцкага Палесся. У першай кнізе тома «Брэсцкае Палессе» раскрываюцца асаблівасці асноўных відаў і жанраў мясцовай традыцыйнай культуры: календарных і сямейных звычаяў і абрадаў, песеннага і інструментальнага фальклору. У другой кнізе пададзены звесткі пра танцавальны фальклор, народныя гульні, народную прозу, малыя жанры фальклору, замовы, традыцыйнае адзенне і народны тэкстыль. Пяты том «Цэнтральная Беларусь» (2010) падрыхтаваны па выніках трохгадовага комплекснага фальклорна-этнаграфічнага даследавання традыцыйнай мастацкай культуры рэгіёна Цэнтральнай Беларусі, праведзенага калектывам супрацоўнікаў лабараторыі традыцыйнага мастацтва Беларускага дзяржаўнага інстытута праблем культуры з удзелам даследчыкаў ІМЭФ НАН Б, і складаецца з дзвюх кніг. У першую кнігу ўвайшлі матэрыялы па асноўных відах і жанрах мясцовай традыцыйнай культуры: календарных і сямейных звычаях і абрадах, песенным і інструментальным фальклору. Выданні ілюстраваныя фатаграфічнымі і нотнымі матэрыяламі. Электронныя дадаткі змяшчаюць песні, інструментальную музыку, аўтэнтычныя запісы народнай прозы ў выкананні носьбітаў традыцыі.

Грунтоўныя працы па рэгіянальным комплексным даследаванні беларускіх абрадаў жыццёвага цыкла, у прыватнасці вяселля, належаць Т. Варфаламеевай («Паўночнабеларускае вяселле: Абрад, песенна-меладычныя тыпы», 1988; «Традыцыйныя вяселлі Віцебшчыны», 1988; «Традыцыйныя вяселлі Гродзеншчыны», 1992). Т. Варфаламеева і З. Мажэйка выдалі зборнік «Песні Беларускага Падняпроўя» (1999). У 2001 і 2002 гг. былі апублікаваныя першыя дзве кнігі трохтомнага выдання «Песенны фальклор Палесся» У. Раговіча. Першую кнігу «Песні святочнага календара» склалі веснавыя, летнія, восеньскія і зімовыя песні, а таксама геаграфічны паказальнік і дыялектны слоўнік. У другой кнізе «Вяселле» апісаны вясельныя абрады і песні з Пінскага і Кобрынскага раёнаў. У публікацыі захаваныя дыялектныя асаблівасці паўднёва-заходніх гаворак Беларусі, занатаваныя ўзоры розных тыпаў народнага шматгалосся, багацце і разнастайнасць мелодыкі, ладаўтварэння і рытмікі. У манаграфіі В. Ліцвінкі «Фальклор і этнакультура Чарнобыля» (2006) раскрытыя станаўленне і развіццё фальклорна-этнічнай, абрадава-святочнай традыцыі ва ўсходняй і цэнтральнай частках Палесся, сканструйвана сучасная мадэль абрадава-святочнай традыцыі рэгіёна і вызначана яе месца ў пераадоленні маральна-псіхалагічных праблем «чарнобыльскага сіндрому». Найважнейшыя аспекты культуры Усходняга Палесся, у тым ліку духоўнай (канфесійныя працэсы, святы, абрады, звычаі), разгледжаныя ў выданні «Этнокультурные процессы Восточного Полесья в прошлом и настоящем» (Гурко А.Вл. [и др.]; редкол.: А.Вл. Гурко, И.В. Чаквин, Г.И. Касперович; ИМЭФ НАН Б. 2010).





Рэгіянальныя фальклорна-этнаграфічныя зборнікі апублікавалі выкладчыкі Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта і Беларускага дзяржаўнага інстытута праблем культуры («Фальклор Міёршчыны: Каляндарныя святочна-абрадавыя традыцыі» (запіс, расшыфроўка, літ. апрац. тэкставых матэрыялаў В.І. Баско, натаванне мелодый Т.Б. Варфаламеевай. 2002); «Беларускі фальклор у сучасных запісах: Традыцыйныя жанры. Мінская вобласць» (уклад. В.Дз. Ліцьвінка, Г.Р. Кутырова. 1995; інш.). Каштоўныя матэрыялы змешчаны ў выданнях Полацкага дзяржаўнага ўніверсітэта «Полацкі этнаграфічны зборнік». Вып. 1. Народная медыцына беларусаў Падзвіння: у 2 ч. (склад. У.А. Лобач, У.С. Філіпенка. 2006); «Полацкі этнаграфічны зборнік». Вып. 2. Народная проза беларусаў Падзвіння: у 2 ч. (склад. У.А. Лобач. 2011) і інш. У кнізе «Замовы» (уклад. У.А. Васілевіч, Л.М. Салавей. 2009) змешчаны магічныя тэксты, сабраныя студэнтамі Беларускага дзяржаўнага педагагічнага ўніверсітэта на мяжы мінулага і цяперашняга стагоддзяў. Калекцыя шматлікіх відаў і жанраў абрадавай і пазаабрадавай вуснапаэтычнай творчасці з раёнаў Магілёўшчыны, пацярпелых ад аварыі на Чарнобыльскай АЭС, прастаўлена ў кнізе «Фальклор Магілёўшчыны: матэрыялы з раёнаў, пацярпелых ад аварыі на ЧАЭС» (склад. А.І. Гурскі, А.У. Марозаў, Н.Г. Мазурына, 2011). Высокамастацкія тэксты пададзены ў першапачатковым выглядзе з захаваннем адметнасцей стылю і рэгіянальных асаблівасцей гаворак; прыводзяцца шматлікія нотныя прыклады.

Цэнтрам вывучэння рэгіянальнага фальклору (у першую чаргу Гомельшчыны) з'яўляецца навукова-вучэбная фальклорная лабараторыя (навуковы кіраўнік – В. Новак) пры кафедры беларускай культуры і фалькларыстыкі Гомельскага дзяржаўнага ўніверсітэта. У выніку студэнцкіх экспедыцый у большасці раёнаў Гомельшчыны сабраны матэрыялы, якія захоўваюцца ў архіве лабараторыі і сталі асновай для выдання шматлікіх рэгіянальных зборнікаў і манаграфій: «Каляндарна-абрадавая паэзія Гомельшчыны (да праблемы лакальнага, рэгіянальнага, агульнанацыянальнага ў фальклору)» (2001), «Абраднасць і паэзія пахавання стралы» (2002) В. Новак; «Таямніцы замоўнага слова» (1997), «Абрадавы фальклор Гомельскага Палесся» (1998), «Палескія прыпеўкі» (1999), «Сцэнізацыя фальклорных свят і абрадаў» (1999), «Крыніц кармянскіх перазвоны (абрады і песні ў сучасных запісах)» (2000), «Роднае (фальклорна-этнаграфічная і літаратурная спадчына Гомельскага раёна)» (2000), «Фальклорна-этнаграфічная і літаратурная спадчына Рэчыцкага раёна» (2002), «Вяселле на Гомельшчыне» (2003), «Фальклорна-этнаграфічная спадчына Веткаўскага раёна» (2003), «Народная міфалогія Гомельшчыны» (2003), «Міфалогія беларусаў» (2005), «Спрадвечнай мудрасці скарбонка: сучасны стан традыцыйнай культуры г. Мазыра» (2005), «Спрадвечнае: фальклорны зборнік ліквідаваных у выніку катастрофы на ЧАЭС населеных пунктаў» (2005), «Лоеўшчына... Бэзавы рай, песенны край: сучасны стан традыцыйнай культуры Лоеўшчыны»





(2007), «Народная духоўная культура Брагінскага раёна» (2007), «Прыкметы і павер'і Гомельшчыны» (2007), «Рэгіянальна-лакальныя асаблівасці фальклорных традыцый Добрушчыны» (2008), «Свято каштоўнасцей духоўных: Жлобінскі край: мінулае і сучаснае» (2009), «Славянская міфалогія (на матэрыялах Гомельскай вобласці)» (2009), «Каляндарна-абрадавы фальклор Гомельшчыны» (2009), «На моры-акіяне, на востраве Буяне...»: (лекавыя замовы Гомельшчыны) (С. Вярзеенка, 2009), «Міфалагічныя ўяўленні ў беларускіх прыкметах і павер'ях аб прыродных з'явах і гаспадарчай дзейнасці» (2009); інш. У 2009 г. у ГДУ выдадзены зборнік навуковых артыкулаў «Традыцыі матэрыяльнай і духоўнай культуры Усходняга Палесся: праблемы вывучэння і захавання ў постчарнобыльскі час», у 2010 г. – гісторыка-культурны і фальклорна-этнаграфічны зборнік, прысвечаны 850-годдзю Чачэрска «Чачэршчына, нам дадзеная лёсам...: мінулае і сучаснасць Чачэрскага краю».

У Брэсцкім дзяржаўным універсітэце пад кіраўніцтвам І. Швед працуе вучэбная фальклорна-краязнаўчая лабараторыя. Асноўныя яе задачы – збор першаснай фальклорна-этнаграфічнай і літаратурна-краязнаўчай інфармацыі ў межах даследчых тэм «Фальклор Берасцейшчыны і іншых рэгіёнаў Беларусі» і «Літаратурная Берасцейшчына» шляхам фальклорна-краязнаўчых экспедыцый і палявой практыкі, якую праходзяць студэнты стацыянара і АЗН філалагічнага факультэта, а таксама апрацоўка і ўкараненне ў вучэбны і выхаваўчы працэс багатай фальклорна-этнаграфічнай і літаратурна-мастацкай спадчыны Берасцейшчыны, распрацоўка вучэбна-метадычнага забеспячэння выкладання фалькларыстыкі, міфалогіі, вуснай народнай творчасці, гісторыі беларускай літаратуры, метадыкі выкладання беларускай літаратуры і іншых дысцыплін, актывізацыя навуковых даследаванняў у галіне фалькларыстыкі, літаратуразнаўства, этнаграфіі, правядзенне фальклорных фестываляў. Адным з апошніх мерапрыемстваў, арганізаваных членамі лабараторыі, з'яўляецца рэспубліканская студэнцкая навукова-практычная канферэнцыя «Фальклор, гісторыя і літаратура беларусаў у кантэксце культурнай спадчыны славян» (2011), у якой студэнтамі, магістрантамі і аспірантамі з розных вузаў краіны абмяркоўваліся тэарэтычныя і метадалагічныя праблемы вывучэння фальклору, этнаграфіі, гісторыі, літаратуры беларусаў і іншых славян, пытанні аналізу і інтэрпрэтацыі знакава-сімвалічных форм беларускай духоўнай культуры ў славянскім кантэксце, а таксама праблемы палявой фалькларыстыкі, міждысцыплінарнага даследавання фальклору, яго паэтыкі. У лабараторыі захоўваюцца аудыё-, фона- і відэатэка экспедыцыйных запісаў (у першую чаргу з Берасцейшчыны), якія папаўняюцца новымі матэрыяламі. Пры лабараторыі працуе этнаграфічны музей.

Значны ўнёсак у захаванне і вывучэнне класічнага і сучаснага фальклору робяць выкладчыкі філалагічнага факультэта БДУ. Супрацоўнікі





навукова-даследчай лабараторыі беларускага фальклору БДУ разам з кафедрай беларускай літаратуры і культуры і кафедрай славянскіх літаратур філалагічнага факультэта БДУ арганізуюць семінары, фальклорна-этнолінгвістычныя канферэнцыі, выдаюць навуковыя зборнікі. З 2004 г. у БДУ выдаюцца «Фальклорныя даследаванні. Кантэкст, тыпалогія, сувязі» пад рэдакцыяй Р. Кавалёвай, Т. Марозавай, В. Прыемка. Пытанні фальклору і міфалогіі раскрываюцца ў зборніках навуковых прац «Міфалогія – фальклор – літаратура», «Актуальныя праблемы тэорыі літаратуры і фальклору: працы членаў кафедры тэорыі літаратуры Белдзяржуніверсітэта», якія выдаюцца філалагічным факультэтам БДУ. Акрамя гэтых выданняў, важнай трыбунай беларускіх фалькларыстаў сталі выпускі навуковага зборніка «Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі», які выдаецца ІМЭФ НАН Б. У 2006–2010 гг. ён выходзіў у рамках выканання дзяржаўнай комплекснай праграмы «Гісторыя беларускай нацыі, дзяржаўнасці і культуры». Вынікі навуковых даследаванняў беларускіх фалькларыстаў друкуюцца таксама ў такіх айчынных перыядычных выданнях, як «Роднае слова», «Мастацтва», «Тэатральная Беларусь», «Полымя», «Весці НАНБ» (серыя гуманітарных навук), «Веснік БрДУ», «Веснік БДУ», «Веснік БДПУ», энцыклапедычных выданнях і інш.

Задачам аховы, папулярызацыі і замацавання ў еўрапейскай культуры аўтэнтычнага фальклору беларусаў як самакаштоўнай сферы нацыянальнай культуры падпарадкаваныя выпускі гукавой анталогіі музычнага фальклору (З. Мажэйка, Т. Варфаламеева, І. Назіна), грампласцінкі «Музычны фальклор Беларускага Палесся» (З. Мажэйка, І. Назіна), а таксама канцэртныя праграмы для Нацыянальнага акадэмічнага народнага хору імя Г. Цітовіча (у тым ліку сумесна з кампазітарам В. Кузняцовым «Глыбінныя галасы зямлі»), распрацоўка ў беларускай кінематографіі кірунку аўдыёвізуальнай культурнай антрапалогіі, які прадстаўлены цыклам музычна-этнографічных кінафільмаў «Летапіс»: «Палескія калядкі» (1972), «Галасы вякоў» (1979), «Памяць стагоддзяў» (1982), «Палескія вяселлі» (1986), «Пранясі, Божа, хмару» (1990), «Крывыя вечары» (1993), «Рух зямлі» (1999). Аўтарства цыкла тэле- і відэафільмаў пра народных музыкаў-выканаўцаў і майстраў па вырабу народных інструментаў належыць І. Назінай. Народным выканаўцам розных рэгіёнаў Беларусі Г. Таўлай прысвяціла тэлецыкл «Шануйце песні свае». З 2004 года членамі навуковага калектыву ІМЭФ НАН Б (кіраўнік А. Лакотка) вядзецца сумесная праца з Нацыянальным Банкам РБ па выпуску памятных манет, якія прапагандуюць беларускія этнічныя сюжэты і сімваліку. У прыватнасці, былі падрыхтаваныя серыі манет «Святы і абрады беларусаў», «Сямейныя традыцыі славян», «Промыслы і рамёствы беларусаў» [2].

Актуальныя праблемы тэарэтычнай і практычнай фалькларыстыкі абмяркоўваюцца на шматлікіх канферэнцыях, у тым ліку «Мова і культу-





ра. Праблемы сучаснай этналінгвістыкі» (2–4 лістапада 2000 г., МДЛУ); «Узаемадзеянне літаратур у сусветным літаратурным працэсе. Праблемы тэарэтычнай і гістарычнай паэтыкі» (1–3 кастрычніка 2002 г., ГрДУ); «Феномен камунікацыі ў сацыяльна-гуманітарных ведах і асвеце» (12 чэрвеня 2002 г., БДУ); I-я, II-я і III-я этналінгвістычныя міжнародныя канферэнцыі (25–26 красавіка 2003 г., 14–15 красавіка 2005 г., 7–8 снежня 2006 г., БДУ); «Праблемныя напрамкі развіцця мастацкай творчасці і вербальнай культуры нацыі» (21 лістапада 2003 г., БДПУ); «Гісторыя і культура Еўропы ў кантэксце станаўлення і развіцця рэгіянальных цывілізацый і культур» (30–31 кастрычніка 2003 г., ВДУ); «Беларуска-польска-ўкраінскае філалагічнае памежжа: гісторыя, сучасны стан, будучыня» (27–28 красавіка 2004 г., БрДУ); «Традыцыі матэрыяльнай і духоўнай культуры Усходняга Палесся» (20–21 мая 2004 г., ГДУ); «Рэгіянальныя асаблівасці фальклору і літаратуры славянскіх народаў» (23–24 красавіка 2004 г., ГДУ); «Нематэрыяльная культурная спадчына беларусаў: праблемы збірання, захавання, перспектывы комплекснага вывучэння» (3–4 лютага 2005 г., БДУК); «Працэсы мадэрнізацыі народнай культуры і вопыт устаноў культуры і адукацыі Віцебшчыны па захаванню традыцый» (26–27 мая 2005 г., ВДУ); «Гісторыка-тэарэтычныя актуальнасці сучаснай філалогіі» (3 лістапада 2006 г., БрДУ), «Славянская фразеалогія ў арэальным, гістарычным і этнакультурным аспектах» (22–23 кастрычніка 2007 г., ГДУ); «Мастацтва, фальклор, этнічныя традыцыі ў вырашэнні актуальных задач сучаснай культуры» (7–8 чэрвеня 2007 г., ІМЭФ), «Аўтэнтчны фальклор: праблемы бытавання, вывучэння, пераймання» (27–28 сакавіка 2008 г.; БДУКіМ), «Мова – літаратура – культура» (28–29 кастрычніка 2010 г., БДУ); «Фальклор і сучасная культура» (21–22 красавіка 2011 г., БДУ), «Шырмаўскія чытанні» (БДУ); Доўнараўскія чытанні (ГДУ); Тышкевіцкія чытанні (БДУКіМ), Калесніцаўскія чытанні (БрДУ) і інш.

У заключэнне адзначым, што перспектывы сучаснай айчынай фалькларыстыкі звязаны з павышэннем узроўню тэарэтыка-метадалагічнай рэфлексіі на аснове ўсведамлення інтэгральнасці народнай традыцыі, уключанасці яе ў інаватыўную культурную прастору (дзе фальклорны факт набывае новыя сацыяльныя і культурныя характарыстыкі, а сама традыцыя міфалагізуецца), арыентацыі фалькларыстыкі на «суб'екта культуры», на непасрэдны кантэкст выканання і рэцэпцыі фальклорных тэкстаў, прадстаўленых як у дыялектнасці старажытнага класічнага фальклору вёскі, так традыцыях субкультур. Грамадская ангажаванасць даследаванняў у сферы фалькларыстыкі, у тым ліку славістычнай, звязана з уключэннем самой дысцыпліны ў агульнанавуковую парадыгму культурнай антрапалогіі пры захаванні свайго безумоўнага значэння. Думаецца, што фалькларыстыка не можа не быць філалагічнай дысцыплінай, паколькі будзе працягваць займацца славеснымі тэкстамі, між тым яе будучае звязана





з інтэнсіўным рухам у кірунку культурнай антрапалогіі. Сярод перспектывных задач фалькларыстыкі – практычна значны аналіз мадыфікацыі фальклору ў актуальным культурным працэсе, вызначэнне ролі фальклору і фалькларызму ў сучаснай культуры, спрыянне актуалізацыі духоўна-творчага патэнцыялу народнай традыцыі ў новым камунікацыйным асяроддзі, актывізацыя цікавасці грамадзян да традыцыйнай культуры і разам з тым процістаянне яе прафанацыі, сімуляцыі. Фалькларыстыка павінна забяспечыць грамадства навукова верагоднымі, а не легендарна-міфалагічнымі звесткамі пра гісторыю і сучасны стан традыцыйнай духоўнай культуры для таго, каб яго прадстаўнікі маглі адэкватна ўсведамляць сваё месца ў хранатопе гэтага свету.

Рэзюмуючы, падкрэслім, што фалькларыстыка не павінна быць выключна рэтраспектывнай, даследаваць мінулае фальклору ці канстатаваць яго сучасны стан і структурную арганізацыю. Ёй неабходна скіроўвацца на ацэнку і прагноз маштабаў узнікаючых навацый у фальклору ў сувязі з яго сацыякультурнымі функцыямі і кантэкстамі. Прычым гэта можа рабіцца не толькі ў рамках класічных формаў фальклору, але і жанраў і відаў, якія ўзніклі ці развіліся ў XX ст. (палітычны анекдот, «садысцкія вершыкі», школьныя парэміі тыпу «Адказ ля дошкі – рэпартаж з пятлэй на шыі» і г.д.). Думаецца, што перспектывы развіцця беларускай фалькларыстыкі звязаныя з вывучэннем навуковых пытанняў набыцця вясковым фальклорам адэкватных новаму асяроддзю урбаністычных формаў (калі вясцоўцы перасяляюцца ў горад) і структуравання новых формаў у традыцыйных абрадах (да прыкладу, у радзінным, вясельным), а таксама з даследаваннем праблем народнай рэлігійнасці (у першую чаргу праваслаўя), што замоўчваліся ў савецкі час. Павінны быць акрэслены розныя падыходы да вывучэння рэлігійнага фальклору: даследаванне асобных тэм, сюжэтаў, тыпаў вобразаў, фальклору розных канфесійных груп, рэгіёнаў, рэлігійнай прозы, звязанай з прыроднымі і культурнымі аб'ектамі, шанаванымі як святыя, і інш. Грамадская ангажаванасць фалькларыстыкі абумоўліваецца вывядзеннем на першы план праблематыкі, звязанай з узаемаўплывам фальклорнай і кніжнай традыцыі, з рэцэпцыяй кніжных сюжэтаў у народнай культуры, з захаваннем архаічнай спадчыны ў рамках хрысціянскай культурнай парадыгмы, з адаптацыяй іншакультурных элементаў у «сваёй» фальклорнай традыцыі. Важным пры гэтым з'яўляецца размежаванне тых элементаў рэканструяванай міфалагічнай карціны свету, якія ўзыходзяць да гістарычнай старажытнасці, і тых, што паходзяць з неаўтахтонных крыніц, у прыватнасці з сусветных рэлігій. Пры гэтым беларускім фалькларыстам прыйдзецца не столькі пачынаць «з чыстай старонкі», колькі пераасэнсавать назапашаныя факты з новых метадалагічных пазіцый, адпаведна постмадэрнісцкай канцэпцыі гуманітарнай навукі і ўласнай культурнай традыцыі.





Літаратура

1. *Первый Всероссийский конгресс фольклористов* : сб. докладов, Москва, 1–6 февр. 2006 г. : в 4 т. / Государственный республиканский центр русского фольклора ; отв. ред. А.С. Каргин. – М., 2005–2007. – Т. 1–4.
2. ГУ «Институт искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивиы НАН Б» [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: <http://www.imef.basnet.by/index.html>. – Дата доступу : 26.11.2011.

Summary

Folklore and Folkloristics in Belarus: the present and the future?

Folklore is an important tool for the construction (not reflection) of the real world and the functioning of folklore actively influences the global transformations which have been taking place in recent years in the culture. Problems of modern, in particular of Belarusian, folklore just caused some distance behind research priorities from the intense changes that affect all aspects of the existence of folklore and its context. With one set of problems related to the subject of folklore, the second is related to the methodology of scientific disciplines that study popular culture. Folklore studies should not be exclusively retrospective, study of folklore or past state its present state and structural organization nejasné. She needs to rely on assessment and forecast of the scale of emerging innovations in folklore because of its socio-cultural functions and contexts. And it can be done not only in the framework of classical forms of folklore, but also genres and types that have emerged or developed in the XXth century. (Political anecdote, “sadistic poems” paremias school, etc.). Development prospects of Belarusian folkloristics related to the study of scientific questions of acquisition appropriate rustic folklore new environment of urban forms (when villagers migrate to the city) and the structuring of new forms of traditional rituals (for example, a relative, a wedding), and problems with the study of folk religion (in primarily Orthodox), which hushed up in Soviet times. Public demand folkloristics deducing due to the fore issues related to the mutual influence of folk traditions, and the Book, with a reception (perception) of book themes in popular culture, with preservation of the archaic heritage within the Christian cultural paradigm, adapting foreign cultural elements in “their” folk tradition. The Belarusian folklorists have not so much to start with “a blank page” as to rethink the accumulated facts of the new methodological positions, respectively, post-modern concept of human science and their own cultural traditions.





Profil autorov

Susanne Hose, Dr. phil. (1961) – wědomostna sobudźelačka we wotjedže “Empiriske kulturne slědženja / ludowěda” Serbskeho instituta Budyšin a Choćebuz. Winuje so temam kulturnowědomstnje paremiologije a ludoweje narratiwistiki, fachowych stawiznow a přirunowaceho mjenšinoweho slědženja. Wučbne nadawki na uniwersitach w Lipsku, Zürichu, Jenje a Göttingenje. Čłonka redakcije sorabistiskeho časopisa “Lětopis” a “Serbskeho kulturnohistoriskeho leksikona” (2013). Tučasne slědžerske projekty: “Krabat – Mächen – Mythos – Medienstar”, “Hybride Gestalten – Dämonen der sorbischen Überlieferung”, “Serbske ludowědnicy – datowa banka”. Knihi a nastawki: *International bekannte Sprichwörter im Sorbischen*. In: *Proverbium* 10 (1993), S. 129–149; *Serbski přisłowny leksikon – Sorbisches Sprichwörterlexikon*. Bautzen 1996; *Schwänke, Anekdoten, Arbeitserinnerungen komischen Inhalts: Zur Sammlung sorbischen Erzählguts in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. In: Christoph Schmitt (Ed.): *Homo narrans. Studien zur populären Erzählkultur*. Münster 1999, S. 69–90; *Sprüche klopfen: Sprichwörter im Kommunikationsprozess*. In: *Proverbium* 17 (2000), S. 133–150; *Knowledge and Political Power: Sorbian Folklore and Folklore Studies*. In: Zuzana Profantová (Ed.): *Slavistická folkloristika na rázcestí*. Bratislava 2003, S. 95–109; *Social Geschichten über Weißenberger, Salower und Schildauer. Erzählen zwischen mündlicher und schriftlicher Kultur*. In: Sabine Wienker-Piepho, Klaus Roth (Ed.): *Erzählen zwischen den Kulturen*. Münster 2004, S. 97–113; *Sorbian Proverbs – Serbske Přisłowa*. In *Collaboration with Wolfgang Mieder*. Burlington/Vermont 2004; *Zeitmaschine Lausitz. Raum-Erfahrungen – Leben in der Lausitz*. Dresden/Husum 2004; *Minderheiten und Mehrheiten in der Erzählforschung*. Bautzen 2008; *Angriff und Verteidigung. Strategien sorbischer Klatschgeschichten*. In: Ulrich Marzolph (Ed.): *Strategien des populären Erzählens*. Berlin 2010, S. 53–74; *Lebensgeschichten und ihre Bedeutung in der Altenpflege*. In: *Volkskunde in Sachsen* 23 (2011), S. 179–195; *Selbstzeugnis als kulturelles Erbe, am Beispiel der autobiografischen Nachlässe von Hermann Graf von Pückler-Muskau und des Halbbauern Hanso Nepila erklärt*. In: Valeska Flor, Ingo Schneider (Ed.): *Erzählungen als kulturelles Erbe – Das kulturelle Erbe als Erzählung*. Innsbruck 2012 (in print), *Krabat – Märchen, Mythos, Markenstar*. Bautzen 2013 (in print).

E mail: hose@serbski-institut.de





Kajfosz Jan, dr hab. prof. UŚ (1972)

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Śląski w Katowicach, ul. Bielska 62, 43-400 Cieszyn pracovné zariadenie: Kierownik Zakładu Teorii i Badań Kultury Współczesnej témy (problematika vedeckého záujmu): folklor, média a popkultura, sociálny konštruktivismus, reflexívna antropológia, magické myslenie, Těšínske Sliezsko 5 najvýznamnejších publikácií:

Magia w potocznej narracji, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009

Językowy obraz świata w etnokulturze Śląska Cieszyńskiego, PROprint, Czeski Cieszyn 2001

O konstruktivním rozměru folkloru In: „Cargo“, Časopis pro kulturní / sociální antropologii 1,2/2010, s. 123-142.

Magic, Categorization and Folk Metaphysics. Towards Cognitive Theory of Magic In: „Český lid“, Etnologický časopis-Ethnological Journal, nr 4, 95/2008, s. 355-368.

O relacyjnym i wielopłaszczyznowym charakterze obrazu świata In: „Literatura ludowa“, 4-5/2003, s.65-78.

E mail: jankajfosz@hotmail.com

Krawczyk-Wasilewska Violetta, prof., Dr. hab. – profesor nauk hu-

manistycznych (Warszawa 2002), specjalista w zakresie folklorystyki i antropologii kultury. Wykształcenie: magisterium z filologii polskiej(UŁ), doktorat z historii(UŁ), habilitacja z etnologii(UAM). Twórczyni Zakładu Folklorystyki UŁ (1991) i jego wieloletni kierownik, Dzisiaj Zakład Etnologii i Folklorystyki i Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej - Uniwersytet Łódzki. Od 1971r. członek międzynarodowych towarzystw naukowych (SIEF, ISFNR, IOV, IUAES), członek rzeczywisty Folklore Fellows przy Fińskiej Akademii Nauk (1991-), ekspert Komisji Europejskiej (2004-). Finalista (1987) międzynarodowej nagrody antropologicznej im.Pitrè-Salomone Marino (Uniwersytet w Palermo) za książkę *Współczesna wiedza o folklorze* (Warszawa1986), stypendystka British Council (1979), Uniwersytetu w Helsinkach (1983/84) i University College London (1993), kierownik polsko-czeskiego grantu Open University of Central Europe (1996). Odznaczona medalem Tomaso Crudeliego za działalność na rzecz praw człowieka (Poppi,Włochy 2003). Gościnny wykładowca wielu uniwersytetów. Opublikowała 7 indywidualnych książek (w tym *Wprowadzenie do folklorystyki*, 1979 i *AIDS. Studium antropologiczne*, 2000) oraz 160 artykułów o charakterze interdyscyplinarnym. Redaktor serii *Ecology and Folklore* (1992,1994,1998) i prac zbiorowych: *Shaping Virtual Lives. Online*





Identities. Representations, and Conducts (Wydawnictwo UŁ 2012) oraz *Kultura jako czynnik rozwoju miasta na przykładzie Łodzi* (Wydawnictwo UŁ 2012).

E mail: wasil@uni.lodz.pl

Profantová Zuzana, Mgr., CSc. (1953) – pracuje v ústave etnológie SAV v Bratislave nepretržite od roku 1977. V rokoch 1988–2006 prednášala na viacerých slovenských univerzitách: Univerzita sv. Cyrila a Metoda, Filozofická fakulta v Trnave, Katedra etnológie a mimoeurópskych štúdií, Slovenská Technická univerzita – Fakulta architektúry, Katedra výstavníctva a interiéru, Pedagogická fakulta UK v Bratislave, a ďalšie. Vo svojej práci sa venuje dejinám a teórii folkloristiky a etnológie, vzťahu folklóru a literatúry, je špecialistka na slovenskú paremiológiu, venuje sa slavistickým štúdiám. V ostatných rokoch sa zamerala na výskum súčasnosti – orálnej histórii. Prednášala dejiny odboru, orálnu históriu, symbolickú antropológiu, vzťah folklóru a literatúry. Dlhé roky je vedúcou grantových tímov, organizátorkou medzinárodných konferencií a autorkou a editorkou aj medzinárodných publikácií. Je členkou domácich aj zahraničných vedeckých spoločností aj redakčných rád. Vydala *Dúha vodu pije*, Bratislava, Tatran 1986, *Slovenské príslovia a porekadlá*, Nestor 1996, *Slovenské pranostiky*, Nestor 1977, *Little Fish are Sweet. Selected Writings on Proverbs*. Národopisný ústav SAV, Bratislava 1997, ed. *Gramatika národného mýtu a folklór*, Ústav etnológie SAV, Bratislava 1998, ed. *Na prahu milénia. Folklór a folkloristika na Slovensku*, Bratislava 2000, ed. *Slavistická folkloristika na rázcestí*, Bratislava 2003, ed. *Traditional Culture as a Part of the Cultural Heritage of Europe. The Presence and Perspective of Folklore and Folkloristics*. Ústav etnológie SAV, Bratislava 2003, ed. *Malé dejiny veľkých udalostí v Česko-(a)Slovensku po roku 1948, 1968, 1989. I., II.*, Ústav etnológie SAV, Ústav pamäti národa, Bratislava 2005, ktorá vyšla aj anglickej mutácii ako *Small History of Great Events in Czechoslovakia after 1948, 1968 and 1989*, Veda, Bratislava 2006, ed. *Malé dejiny veľkých udalostí III. Naratívna každodennosť v kontexte sociálno-historickej retropsektívy*. Ústav etnológie SAV, Bratislava 2007, Zuzana Profantová a kolektív: *Hodnota zmeny – zmena hodnoty. Demarkačný rok 1989*, Ústav etnológie SAV, Národopisná spoločnosť Slovenska, 2009. *Od folklóru k literárnemu folklorizmu*. Ústav etnológie SAV 2011, Zuzana Profantová a kolektív: *Žili sme v socializme. Kapitoly z etnológie každodennosti*. Ústav etnológie SAV, Bratislava 2012. Je autorkou viac ako sto vedeckých štúdií publikovaných doma aj v zahraničí.

E-mail: zuzana.profantova@savba.sk





Penčev Vladimír, Doc, PhD. (1957) – pracuje v Ústavu pro etnologii a folkloristiku s Etnografickým muzeem BAV v Sofii (do r. 2010 – v Ústavu pro folklor) nepřetržitě od roku 1983 a momentálně je zastupcem ředitele a vedoucím oddělení Srovnávací folkloristické studium. Od r. 1994 začal přednášet na Jihozápadní univerzitě v Blagoevgradu, později – i na Plovdivské univerzitě, na sofijské Nové bulharské univerzitě a na bývalé Slovanské univerzitě v Sofii. Momentálně je členem katedry etnologie a balkanistiky FF JZU a externí přednášející na katedře slavistiky FF PU. Přednáší v oblasti etnologie slovanstva a bohemistiky. Ve své vědecké práci se zabývá dějinami bulharské a slovanské folkloristiky a etnologie, bulharsko-českými a bulharsko-slovenskými kulturními vztahy, etnologii slovanských etnických menšin v Bulharsku a bulharských v střední Evropě atd. Dlouhá léta vede grantové týmy a pracuje v mezinárodních projektech s ČR, SR, Slovinskem, Rakouskem ad. Je členem domácích a zahraničních vědeckých společností, dlouholetým předsedou bulharského bohemistického sdružení Bohemia klub, členem mezinárodních redakčních rad. Je autorem více než 150 vědeckých publikací doma a v zahraničí, především v ČR a SR, autorem a editorem skoro 20 monografií a knih, mj. *PENČEV, Vladimír. Balgaro-češki folkloristichni kontakti prez Vazraždaneto (60-te i 70-te godini na 19 vek) [Bulharsko-české folkloristické kontakty v době Obrození (60. a 70. léta 19. století)]. Sofia: Universitetsko izdatelstvo sv. Kl. Ochridski, 1994; PENČEV, Vladimír. Carstvo na zašemetjavaštata krasota. Balgarski vazroždenci v Čechija za našija folklor [Carství fascinující krásy. Bulharští obrozenci v Čechách o našem folkloru]. Sofia: Akademično izdatelstvo Prof. Marin Drinov, 1996; PENČEV, Vladimír. Paralax v ogledaloto, ili za migrantskite obštnosti v čuždoetnična sreda (čehi i slovaci v Balgarija, balgari v Čechija) [Paralax v zrcadle nebo o migračních společenstvích v cizoetnickém prostředí (Češi a Slováci v Bulharsku, Bulhaři v Čechách)]. Sofia: Heron Press, 2001; PENČEV, Vladimír; ANČEV, Anatol. Michail Arnaudov – edna naučna komandirovka v Makedonija [Michail Arnaudov – vědecká cesta v Makedonii]. Sofia: Akademično izdatelstvo Prof. Marin Drinov, Universitetsko izdatelstvo sv. Kl. Ochridski, 1999; PENČEV, Vladimír; SEDLÁKOVÁ, Katarína. Samuel Jaroslav Záchej – slovaškijat „konzul“ v Balgarija. [Samuel Jaroslav Záchej – slovenský „konzul“ v Bulharsku]. Sofia: Stigmati, 2010; RYCHLÍK, Jan; PENČEV, Vladimír. Istorija na Čehija. [Dějiny Česka]. Sofia: Paradigma, 2010; POBRATIM. Balgari po češkite zemi [Bulhaři v českých zemích]. Sofia: Universitetsko izdatelstvo sv. Kl. Ochridski, 1994; Epos–Etnos–Etos. Eposat vav folklornata kultura na slavyanskite i balkanskite narodi [Epika–etnikum–ethos. Epika ve folkorní kultuře slovanských a balkánských národů]. Sofia: Universitetsko izdatelstvo sv. Kl. Ochridski, 1995; Balgari v Slovakija. Etnokulturni charakteristiki i vzaimodejstvija. Terenno izsledvane [Bulhaři na Slovensku. Etnokulturní charakteristiky a souvislosti. Terénní výzkum]. Ed. PENČEV, Vladimír; RAŠKOVA, Natalija. Sofia: Akademično iz-*





datelstvo Prof. Marin Drinov. 2005; Bulhari na Slovensku. Etnokultúrne charakteristiky a súvislosti. Štúdie. Ed. PENČEV, Vladimír; KREKOVÍČOVÁ, Eva. Bratislava: Veda. 2005; Ej, Bugári, Bugári. Piesne bulharských Slovákov zozbierané Jánom Michalkom. Ed. PENČEV, Vladimír; SEDLÁKOVÁ, Katarína. Sofia: Stigmati. 2008; Balgarskata obštnost v Avstrija – istoričesko, lingvistično i etnološko izsledvane. [Bulharská komunita v Rakousku – historický, lingvistický a etnologický výzkum]. T. 1. Ed. JOVEVA-DIMITROVA, Snežana; KOČEVA, Ana; PENČEV, Vladimír. Věd. red. PENČEV, Vladimír. Sofia: DABČ, 2011.

E-mail: vladimir_penchev@yahoo.com

Швед Инна, проф., доктор. (1971) – профессор кафедры белорусского литературоведения, руководитель учебной фольклорно-краеведческой лаборатории Брестского государственного университета им. А.С. Пушкина. Исследует проблемы теории фольклора, реконструирует коды мифопоэтической модели мира белорусов и других славян. Автор около 300 статей в научных изданиях Беларуси и иных стран, монографий (*Распительные символы белорусского фольклора*, 2000, *Дендрологический код традиционного белорусского фольклора*, 2004, *Космос и человек в дендрологическом коде белорусского фольклора*, 2006, *Словацкий фольклор: формы, жанры, поэтика*, 2010, *Мифология цвета в традиционной белорусской культуре*, 2011), учебных пособий *Студенческая фольклорная практика*, 2007, *Введение в фольклористику*, ч. 1-2; 2009, 2010. Член редколлегии энциклопедического словаря «Белорусская мифология» (2004; 2006; 2011), соавтор энциклопедий «Белорусский фольклор» и «Республика Беларусь» (2008), учебных пособий «История белорусской литературной критики» (2008), учебников и учебных пособий для школ «Белорусская литература» (2009, 2010, 2011) и др. Руководитель научного коллектива, работающего над госпрограммой РБ «Семантика и функционирование цветового и природно-ландшафтного кодов белорусской традиционной культуры: традиции и инновации 21 века» (2011-2013 гг.). Член редколлегии научных журналов «Миф и фольклор» (Львов), «PAX SONORIS» (Астрахань). Член Комиссии IOV (International Organization of Folk Art).

E-mail: shved_inna@tut.by





FOLKLÓR A FOLKLORISTIKA VO SVETE POSTMODERNY XV. MEDZINÁRODNÝ ZJAZD SLAVISTOV V MINSKU

Rok vydania: 2013

Náklad: 150 ks

Editorka a vedecká redaktorka:

© Mgr. Zuzana Profantová, CSc., Ústav etnológie SAV v Bratislave

© Ústav etnológie SAV v Bratislave, 2013

Technická redakcia a počítačové spracovanie:

© Mgr. Juraj Molčányi

Grafická úprava obálky a tlač:

Ľuba Tomašítková

© Vydavateľstvo ZING PRINT, Bratislava 2013

ISBN 978-80-88997-51-1

EAN 9788088997511

