



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: O pragmatycznym i ideologicznym wymiarze folkloru

Author: Jan Kajfosz

Citation style: Kajfosz Jan. (2021). O pragmatycznym i ideologicznym wymiarze folkloru. W: S. Stanoev, V. Baeva, V. Penchev, V. Toncheva, I. Kolarska (red.), "Wandering ideas on the paths of humanities : studies in folkloristics, cultural anthropology and slavistics in honour of assoc. prof. dr Katya Mihaylova : in two volumes. Vol. 2" (S. 320-334). Sofia : Prof. Marin Drinov Publishing House of the Bulgarian Academy of Sciences



Uznanie autorstwa - Bez utworów zależnych Polska - Ta licencja zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu zarówno w celach komercyjnych i niekomercyjnych, pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



O pragmatycznym i ideologicznym wymiarze folkloru

Jan Kajfosz

Streszczenie: Celem artykułu jest zidentyfikowanie pragmatycznego i ideologicznego wymiaru folkloru. Autor (przywołując między innymi A. Gramsciego, B. Malinowskiego i R. Barthes'a) rozpatruje sposób, w jaki narracje folklorystyczne są uprawomocniane jako prawdziwe relacje o byłych zdarzeniach. Jednocześnie stawiane jest tu pytanie, w jaki sposób narracje folklorystyczne uczestniczą w kształtowaniu się ludzkich doświadczeń, przekonań oraz kognitywnych (poznawczych i działaniowych) nawyków, w jaki sposób folklor bierze udział w społecznym konstruowaniu rzeczywistości. Pojęcie folkloru odnosi się tutaj – zgodnie z propozycjami P. G. Bogatyriewa i R. Jakobsona – do tekstów poetyckich zorientowanych na *langue*. Podobne teksty są konwencjonalne w tym sensie, że ich struktury znaczeniowe na szerszą skalę są reprodukowane w ramach określonej społeczności komunikacyjnej.

Słowa kluczowe: folklor, pragmatyka, ideologia, legitymizacja

O pragmatycznym wymiarze folkloru można mówić co najmniej w dwóch podstawowych znaczeniach, które wiążą się z dwoma różnymi pytaniami. Pierwsze to kwestia, w jaki sposób legitymizowany jest sam tekst folkloru. Nie jest on uprawomocniany tylko przez zawierające się w nim formuły testimonialne, lecz także przez autorytet swego nadawcy bądź przez autorytet instytucji społecznej, którą taki nadawca reprezentuje. Drugie pytanie brzmi: w jaki sposób tekst folkloru legitymizuje zjawiska poza nim samym (np. instytucje społeczne), jak rzutuje na wiedzę, percepcje, działania swych użytkowników? Przedmiotem niniejszego przyczynku będzie pragmatyzm folkloru w obydwóch wymienionych znaczeniach. Interesuje mnie zarówno kwestia uprawomocnienia samego tekstu folkloru (kształtowania jego wiarygodności), jak i pytanie, na jakiej zasadzie teksty folkloru mogą wywoływać wymierne efekty w świecie, w jaki sposób potrafią kształtować rzeczywistość społeczną, między innymi: na jakich zasadach stają się środkiem produkcji i reprodukcji ideologii?

Folklor a konstruowanie świata doświadczanego

Powszechnie za przypadek *folkloru* uchodzi tylko narracja, którą nosiciele tego czy innego języka naturalnego rozpoznają jako tekst wątpliwy co do prawdy, którą wyjawia, bądź też narracja uchodząca w ogóle za fikcyjną, która ma wywoływać przede wszystkim doznanie estetyczne (np. dowcip, anegdota, bajka magiczna). Nosiciel folkloru nie może rozpoznawać *folkloru* w opowieści, która jawi mu się jako prawdziwa, potwierdzona przez wiarygodnych świadków, niebudząca cienia wątpliwości. Oznacza to, że co najmniej część jego własnego folkloru zawsze pozostaje dla niego nieświadoma.

W tym rozumieniu za przypadek *folkloru* nie może wśród swoich nosicieli uchodzić żywy mit. Doświadczana, zasłyszana i przekazana dalej prawda nie jest przeciw *folklorem*, przynajmniej nie dla tych, którzy ją podzielają i potwierdzają jej ważność w ramach praktyk społecznych. Nie mówię tu o późniejszych reprezentacjach mitu, które nie wyjawiają już prawdy i przynajmniej z tej uwagi nie są tym samym gatunkiem. Żywy mit – w odniesieniu do doświadczenia jego nosiciela (czyli: w fenomenologicznym sensie) – nie może uchodzić za *folklor*, skoro jest nie tylko opowiadaniem, lecz sensualnie doświadczaną rzeczywistością, prawdą, często wpisującą się w rytuał (por. Malinowski 2004: 229). Jak podkreśla Bronisław Malinowski, nie ma mitu bez żywej wiary w jego świat przedstawiony. Jeśli żywy mit jest dla swego nosiciela narracją, w której „zmartwychwstaje pradawna rzeczywistość” (Malinowski 2004: 229), nie może być w jego percepcji *folklorem*.

Jeśli pojęcie *folkloru* ma mieć jakąkolwiek wartość analityczną, jego znaczenie nie może mieć charakteru intuicyjnego ani skojarzeniowego, nie może się też opierać na różnicy między *ludem* a *elitami*, zwłaszcza że owa różnica ma w znacznym stopniu fantomowy (inaczej: wyobrażeniowy) charakter, choćby tylko dlatego, że kryteria stratyfikacji społecznych są relatywnie różne i zmienne. Folklorystyce dali szansę na życie poza paradygmatem romantycznym Piotr Grogorijewicz Bogatyriew i Roman Jakobson (Bogatyriew, Jakobson 1973). Dla nich ważna jest różnica między tekstem budowanym według norm poetyckich, które są powszechnie podzielane w tej czy innej społeczności komunikacyjnej, a tekstem, który takie normy narusza czy przekracza. Chodzi tu o różnicę między tekstem potocznym, odtwarzanym w ramach tej czy innej społeczności komunikacyjnej w różnych wariantach i nienaruszającym ogólnie podzielanych norm estetycznych czy wyobrażeń o porządku świata, a tekstem, który przekracza „estetyczny uzus” czy uzualny

system myślenia o świecie, mając tym samym mniej lub bardziej dekonstrukcyjny potencjał w odniesieniu do społecznie konstruowanej rzeczywistości (por. Kajfosz 2011).

P. G. Bogatyriew i R. Jakobson rezygnują z definicji folkloru opartej na kategorii *ludu* rozumianego jako homogeniczna (pozbawiona wewnętrznych różnicowań) klasa społeczna, będąca „nosicielem“ tekstów folkloru:

[...] *poważnym błędem teorii romantycznej, obok twierdzenia o genetycznej samoistności folkloru, była teza głosząca, że tylko niezróżnicowany klasowo lud, jakaś zbiorowa osobliwość z jedną duszą i jednym światopoglądem, czyli monolityczna społeczność pierwotna, której obcy jest 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).

W ujęciu Bogatyriewa i Jakobsona folklor to tekst zorientowany na *langue*, tekst o powtarzalnej strukturze znaczeniowej, który pełni funkcję poetycką (Bogatyriew, Jakobson 1973: 34). Pod tym względem folklor to tekst *popularny* w znaczeniu: 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*¹. – Chodzi o tekst popularny, powtarzany w różnych wariantach, w szerszej czy węższej zakrojonej społeczności komunikacyjnej osadzonej w konkretnej sytuacji historycznej.

Przywołani tu badacze zakładają oprócz tego, że folklor ma ewolucyjny charakter (Bogatyriew, Jakobson 1973: 33). O folklorze można mówić tylko w odniesieniu do konkretnej społeczności komunikacyjnej, która funkcjonuje w określonym miejscu i czasie (Bogatyriew, Jakobson 1973: 40). Idzie o to, że formalnie ten sam tekst, który w jednym kontekście społecznym 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 żadnemu tekstowi raz na zawsze, gdyż wynika

¹ <http://www.edupedia.pl/result> (30.07.2012); <http://sjp.pwn.pl/szukaj/popularny> (30.07.2012).

on ze sposobów jego funkcjonowania w konkretnej społeczności komunikacyjnej. Wszystko zależy od tego, na ile tekst zachowuje swój systemowy charakter.

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 będzie stereotypowy lub kliszowany (Bartmiński 1996; Bartmiński 2007: 50); będzie zorientowany na funkcjonujący w danym środowisku wzorzec (Niebrzegowska-Bartmińska 2007: 104); będzie miał w miarę stabilny plan znakowo-symboliczny (Sulima 2005: 576). Co ważne, konwencjonalność tekstu (jego zorientowanie na *langue*) przekłada się na konwencjonalność widzenia, myślenia i innych rodzajów działania; przekłada się na habitusy rządzące percepcją i analizą zjawisk oraz obchodzeniem się z nimi w życiu codziennym. Pod tym względem zorientowanie tekstu na *langue* stanowi podstawę społecznego konstruowania świata.

Jeśli trzymać się tej prostej, przekonującej i łatwo zrozumiałej propozycji Bogatyriewa i Jakobsona², postępujących przemian wątków narracyjnych – i nie tylko ich, bo także form czy kanałów przekazu – nie da się interpretować jako „zanikania folkloru”. Jeśli na przykład narracje o strzygach, wodnikach, diabłach czy rusalkach odchodzą w niepamięć, a ich miejsce zajmują narracje o wampirach energetycznych, zombich czy UFO, mamy do czynienia z transformacjami folkloru w wyżej określonym znaczeniu, a nie z jego zanikiem, zwłaszcza że reprodukowana w narracjach „gramatyka kulturowa” jest relatywnie oporna na zmiany. Na przykład struktura horroru – dawnego i współczesnego – często jest identyczna: zarówno w zapośredniczonym przez narrację doświadczeniu *strzygi*, jak i *kosmity*, którego ciało ma być ukrywane w tajnej bazie wojskowej w Nevadzie czy gdzie indziej, mamy do czynienia z tą samą ambiwalencją *sacrum* (Eliade 1993: 19–20); z tym samym „nieczystym” hybrydem, który przyciąga i odstrasza, bo nie wpisuje się w jednoznaczne kategorie naturalnego porządku świata (Douglas 2007; Kowalski 1998).

² W odniesieniu do folklorystyki zachodniosłowiańskiej (polskiej, czeskiej, słowackiej czy serbołużycyckiej) może zastanawiać, dlaczego większość współczesnych dyskusji i sporów o przedmiot folklorystyki omija Bogatyriewa i Jakobsona dość szerokim łukiem, mimo że wręcz obowiązkowo uwzględnia się ich w bibliografiach.

Istotną pułapką potocznych sposobów konceptualizacji folkloru jest zapominanie czy unieamiętnianie jego przemian, nazywane przez Waltera Onga *amnezją strukturalną*, dzięki której odniesienia do *początku* – włącznie z odniesieniami do *kiedyś* czy *dawniej* – często są odniesieniami (inter) subiektywnie, a nie obiektywnie ważnymi. Ong demonstruje taką amnezję na przykładzie pewnej zakładającej opowieści ludu Gonja w Ghanie, według której pierwszy król Ndewura 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 społeczno-politycznych. Po 60. latach opowieść zapisano ponownie: Ndewura Jakpa miał już tylko pięciu synów, z których każdy panował w jednej z pięciu prowincji. W ten sposób aktualny stan został niejako przeniesiony na *początek* (Ong 1992: 55–77). Funkcjonujące w pamięci społecznej opowieści o *początku* często mówią nam nie tyle o tym, co było ważne wtedy i tam, ile o tym, co jest ważne teraz i tutaj, zwłaszcza jeśli ich podstawowa funkcja sprowadza się do uprawomocniania aktualnie obowiązującego porządku społeczno-politycznego.

Byłoby zjawisko, istniejące tylko w postaci pamięciowego obrazu, z trudem stawia opór swym aktualnym zmysłowym reprezentacjom, gdyż samo jest już niedostępne. Z tej uwagi na pochłonięcie przez aktualnie obowiązujące systemy symboliczne najbardziej narażone są reprezentacje byłych zdarzeń w sytuacji, gdy z uwagi na brak wiarygodnych źródeł człowiekowi pozostaje porównywanie jednych pamięciowych reprezentacji z innymi. Pod wpływem zmieniających się sytuacji społeczno-politycznych i idących z nimi w parze systemów symbolicznych niewygodne lub niezrozumiałe fragmenty przeszłości zwykle są zastępowane znaczeniami, które bardziej odpowiadają współczesnym potrzebom i przyzwyczajeniom poznawczym. Jeśli dyskurs potoczny jest porządkiem mowy, który towarzyszy zaangażowaniu w praktyki społeczno-kulturowe, nie może dziwić, że nie ma w nim potrzeby rozróżniania między folklorem a folkloryzmem. Jedno w spontanicznym (sensualnym) doświadczeniu jest zazwyczaj tożsame z drugim, a wszelkie różnice funkcji, znaczeń i kontekstów najczęściej są niewidoczne (por. Kajfosz 2015: 250–261). Potoczna kategoria folkloru, funkcjonująca w kręgu miłośników kultury ludowej, stanowi raczej wynik procesów folkloryzacyjnych, aniżeli narzędzie rozumienia tychże procesów. Pod tym względem dyskurs towarzyszący zaangażowaniu w rekonstrukcję kultury ludowej

powinien być dla folklorysty przedmiotem badań, nie metodologicznym narzędziem³.

Z powrotem do Malinowskiego

Folklor w określonym tutaj znaczeniu stanowi odpowiedź na aktualne społeczne zapotrzebowanie, przy czym na jego postać zawsze wpływa władza rozumiana jako sieć jawnych i „milkących” przymusów rozproszonych do wielu ognisk, wykonywana nie z jednego centrum (Deleuze 1996: 101–116). Może ona przyjmować postać przywiązania nosicieli folkloru do autorytetów, instytucji społecznych, symboli czy rytuałów (Krawczyk-Wasilewska 1986: 27; por. Lyotard 1997: 72–73; Bourdieu 2008: 72–86). Dlatego też Antonio Gramsci mógł uznać folklor za narzędzie hegemonii (Gramsci 1994: 1375).

Antonio Gramsci 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 wyraża 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

³ Swoisty dystans do sensualnej naoczności da się mimo wszystko zaobserwować w dyskursie potocznym, choć jak na razie trudno oceniać skalę zjawiska. W języku czeskim słowo *folklor* zaczyna 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. Słowo *folklor* poszerzyło tym samym swe znaczenie na „negatywnie wartościowaną, wyszydzaną konwencję” (Holubová 2000: 218–219). Można przypuszczać, że nie tylko w języku czeskim. W polski dyskurs publicystyczny weszło na przykład określenie *folklor polityczny*, które zaczęło desygnować cyklicznie powtarzające się działania osoby czynnej w życiu politycznym według wcześniej ustalonego scenariusza, które wywiera na opinię publiczną zamierzone efekty wówczas, gdy owo działanie postrzegane jest jako autentyczna i spontaniczna reakcja na zaistniałe „problemy”. *Folklor polityczny* w takim rozumieniu odnosi się do mistyfikacyjnego widowiska medialnego, zorganizowanego w celu mobilizowania wyborców, które kompromituje się swoją powtarzalnością, swym konwencjonalnym charakterem.

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).

Pragmatyczny wymiar folkloru jest w tym rozumieniu także jego wymiarem ideologicznym. Zgodnie z propozycjami Gramsciego, ale też Rolanda Barthesa (Barthes 2000) przez ideologię nie rozumiem tu komunikowanych tekstów (*paroles*), które mogą być co najwyżej prefabrykatami ideologii. Jest nią raczej system porządkujący (*langue*), czyli system widzenia, myślenia, działania, który opatruje transmitowane teksty w intersubiektywnie podzielany sens. Chodzi o system znaczeniowy rzutujący na odbiór tekstów czy na poznanie w ogóle. Sprawia on, że członkowie szerzej czy węższej zakrojonej społeczności komunikacyjnej rozumieją tę czy inną wypowiedź w podobny sposób.

Bronisław Malinowski demonstruje, jak folklor, w tym konkretnym przypadku żywy mit opowiadający o zamierzchłej przeszłości (czyli: o *początku*), działa ideologicznie w praktyce społecznej. Pokazuje, że repertuar powtarzalnych opowieści może stwarzać pewien konsensus społeczny. Może kreować powszechnie akceptowany porządek rzeczy w świecie, który jawi się jako całkowicie naturalny, niemający żadnej wyobraźalnej alternatywy. Mit legitymizuje instytucje i stratyfikacje społeczne, czyni je – biorąc za punkt odniesienia jego nosiciele – odwiecznymi i naturalnymi, niemającymi żadnych alternatyw. Na Wyspach Trobrianda narracja mityczna służyła integracji społecznej (por. Durkheim 1990), służyła utrzymaniu ładu społecznego w drodze kreowania kolektywnie podzielanego obrazu przeszłości i związanego z nim systemu wartości; w drodze kształtowania wspólnych dyspozycji poznawczych, rzutujących na doświadczenia każdej jednostki.

W jednej z trobriandzkich wiosek reprodukowano taką opowieść o początku świata: gdy na *początku* przodkowie w postaci zwierząt totemicznych wyszli z otworu w ziemi, były między nimi świnia i pies. Idąc drogą, napotkali nieczystą roślinę. Świnia jej nie tknęła, jednak nierozumny pies powąchał ją i zjadł. Odtąd pies i jego potomkowie stali się nieczyści, w przeciwieństwie do świni i jej potomków. Co najważniejsze, w społeczności, w

której dana narracja była odtwarzana, klan psa faktycznie miał najniższą pozycję w hierarchii społecznej, podczas gdy klan świni najwyższą. Dzięki opowieści o początkowym precenedsie, dana stratyfikacja społeczna jawiła się wszystkim jako oczywista, zrozumiała sama przez się, wpisująca się w odwieczny porządek natury (Malinowski 2004: 236–237). Opowieść eksplcytnie nie nakazywała nikomu, jakie role społeczne ma pełnić. Niejawnie je tylko implikowała. Jeśli bowiem ktoś utożsamia się z początkowym psem jako jego potomek – bo tak go wychowano – utożsamia się jednocześnie z pozycją, jaką potomkowie psa pełnią w systemie społecznym. Jawnym nakazom i zakazom można się sprzeciwić. Trudno jednak poddawać w wątpliwość porządek znaczeniowy, który jest na tyle oczywisty, że go nie widać. To, co nie jest zwerbalizowane, nie wymaga żadnego wyjaśnienia. Utożsamienie się z pierwotnym psem jako z totemicznym przodkiem pociągało tu zatem w milczący sposób zgodę na takie, a nie inne miejsce w hierarchii społecznej.

Dana narracja nie była odpowiedzią na żadne pytania, niczego nie wyjaśniała (Malinowski 2004: 234). Nie była reakcją na czyjąś wątpliwość. Była raczej *prewencją*, dzięki której wątpliwość nie mogła zaistnieć. Owa narracja tworzyła tu nadwyżkę odpowiedzi na potencjalne pytanie, które z racji jej istnienia nikomu się nie nasuwało, w związku z tym obowiązujący tu porządek rzeczy nikogo raczej nie dziwił. Dzięki powtarzalnej opowieści każdy mieszkaniec wioski, implcytnie, czyli niejako z góry wiedział, co do niego należy i nie mógł się temu sprzeciwić, bo jakże można by wątpić w oczywisty porządek natury? Mityczna opowieść była tu narzędziem czegoś, co – posługując się dzisiejszym słownikiem – można by nazwać przemocą symboliczną, ponieważ w niewidoczny sposób przekonywała zarówno uprzywilejowanych, jak i mniej uprzywilejowanych o tym, że dany porządek społeczny nie ma i nie może mieć żadnej alternatywy. „Przemoc symboliczna jest, mówiąc najprościej jak tylko można, tą formą przemocy, która oddziałuje na podmiot społeczny przy jego współudziale” (Bourdieu, Wacquant 2001: 162).

Dla porównania można by w tym miejscu przytaczać przykłady z *Mitologii* Rolanda Barthesa, na przykład jego esej *Astrologia* (Barthes 2000: 208–210). Autor, odnosząc się do popularnpublicystycznego dyskursu Francji lat 50., pyta tutaj, jaka ideologiczna struktura i jaki milczący system wartości reprodukuje się w tle astrologicznych przepowiedni. Dziwi go, jak niezwykle służalcze są gwiazdy w odniesieniu do drobnomieszkańskiego systemu wartości; jak zaskakująco są konformistyczne. Barthes zauważa, że

reprezentowane w horoskopach gwiazdy nigdy nie podważają zastanego porządku świata, nigdy nie próbują wstrząsnąć czymś życiem. Czytelnikom – w zależności od znaku zodiaku, pod którym są urodzeni – gwiazdy pokazują co prawda szanse i zagrożenia, jednak wyłącznie w ramach drobnomieszczańskiego obrazu świata, w ramach drobnomieszczańskiego porządku rzeczy i związanego z nim systemu wartości, w strukturze codziennej rutyny urzędniczek, maszynistek, sprzedawczyń.

Jeśli gwiazdy zapowiadają w horoskopie konflikt w rodzinie, pojawienie się tajemniczego adoratora czy zazdrość, która grozi ze strony kolegów w pracy, w niewidoczny sposób uczą czytelników horoskopów, gdzie jest ich „właściwe”, naturalne miejsce w społeczeństwie, jakie jest ich pole manewrowania, gdzie są granice ich wyborów. Gwiazdy implicytnie uczą ich, co powinno być najważniejsze w ich życiu. Ideologicznie na wskroś poprawne gwiazdy nigdy nie przewidują radykalnych kryzysów, nigdy też nie namawiają do posunięć, które mogłyby podważać zastany porządek rzeczy.

Gdyby ów przykład ubrać w terminologię Louisa Althussera można by dopowiedzieć, że gwiazdy, przemawiające za pośrednictwem horoskopu, wchodzi w skład aparatów ideologicznych państwa, dzięki którym reprodukuje się warunki produkcji (Althusser 2017). Jeśli gwiazdy w niezauważalny sposób nieustannie przypominają urzędniczkom, maszynistkom itp. gdzie jest ich naturalne miejsce w świecie, pilnują w ten sposób ich miejsca w systemie ekonomicznym ówczesnej Francji. Zarówno gwiazdy z eseju Barthesa, jak i zwierzęta totemiczne z pism Malinowskiego, angażują się politycznie i ekonomicznie w tym sensie, że tworzą system społecznie podzielanych założeń, bez którego nie do pomyślenia byłaby produkcja dóbr według klucza podtrzymującego odpowiednie stratyfikacje społeczne.

Barthes demonstruje w mikroskali, na różnych przykładach życia codziennego ówczesnej Francji to, co na planie makroskali, rozumianej jako teoria filozoficzno-społeczna, stwierdził wcześniej Antonio Gramsci, który, jak zaznaczono, zobaczył narzędzie hegemonii, rozumianej jako niezauważalna, symboliczna przemoc, w pojęciach języka potocznego czy w języku wogóle, w wiedzy zdroworozsądkowej, w społecznie reprodukowanym systemie założeń, przekonań, poglądów czy przesądów – który nazwał folklorem. Na różnych poziomach powszechnie podzielanego języka i kultury reprodukuje się według Gramsciego system widzenia i porządkowania świata, który Gramsci nazywa „filozofią spontaniczną” (Gramsci 1994: 1375). Wskazuje przez to na fakt, że podobny system widzenia jest tylko jednym z możliwych systemów, zaś u jego podstaw stoją określone polityczne wybo-

ry, nawet jeśli tego nie widać, jako że społecznie konstruowany świat jawi się nosicielom tegoż systemu jako konieczny i naturalny, niewymagający jakichkolwiek epistemologicznych remanentów.

Dziewięć lat po pierwszym wydaniu *Mitologii* (w 1957 roku) Peter L. Berger i Thomas Luckmann w książce *Społeczne tworzenie rzeczywistości* (1966) napiszą, że relacja między człowiekiem i światem w świadomości zwykle jest odwrócona w tym znaczeniu, że twórca natury uważa się za jej wytwór, bo kreowane przez siebie systemy i instytucje społeczne postrzega jako coś, co odzwierciedla stany od niego niezależne (Berger, Luckmann 1999: 90–91). Berger i Luckmann stwierdzają, że socjalizacja, w trakcie której człowiek przyswaja sobie konstrukty społeczne jako zjawiska naturalne, najskuteczniejsza jest w społecznościach odznaczających się minimalnym stopniem społecznego podziału pracy i dywersyfikacji wiedzy. Tam, gdzie wiedza jest wspólna, jest ona jednocześnie spójna, a wspólny dyskurs jest jej warunkiem.

Gwarancją prawdy tekstu folkloru są społecznie uwarunkowane ramy referencyjne jego nosiciela (jego dotychczasowa wiedza o świecie), w które taki tekst musi przynajmniej po części się wpisywać. Ramy referencyjne, które decydują o wiarygodności odebranego tekstu, zostały jednak stworzone przez wcześniej zasłyszane czy przeczytane teksty, które odbiorca uznał za prawdziwe albo prawdopodobne. Pod tym względem teksty folkloru, które uchodzą za prawdziwe relacje zjawisk i zdarzeń, mogą produkować instancję cenzorską, która rozstrzygnie o wiarygodności innych jego tekstów.

Inną gwarancją prawdziwości przekazu jest jego nadawca, którym może być zarówno osoba, jak i instytucja bądź osoba reprezentująca instytucję. W śląskocieszyńskiej kulturze typu tradycyjnego – a zapewne nie tylko tutaj – prawda narracji legitymizowana była już przez to, że opowieść była drukowana, że zawierała się w książce lub w gazecie. Pod tym względem podobne medium nie było tu zwykłym przedmiotem, lecz instytucją, którą kojarzono z uczonością: książka była symbolem wartości najwyższych (por. Szczepański 2013: 50). Z tej uwagi potrafiła ona nadać wiarygodność treściom, które prezentowała.

Nawet jeśli w epoce wtórnej oralności książka czy gazeta w znacznej mierze utraciły swój sakralny wymiar, medium nadal podpowiada, na ile ważna i wiarygodna jest informacja przekazana za jego pośrednictwem. W odniesieniu do czasów współczesnych można by sprawę sprecyzować do postaci stwierdzenia, że najważniejszym przekazem, który legitymizuje prawdę komunikatu jest nie tyle samo medium, ile wiarygodna instytucja,

która stoi za danym medium i która jest z nim kojarzona. Jako przykład mogą posłużyć pseudodokumenty (mockumenty), jak na przykład *Mermaids: The Body Found* (reż. Sid Benett, 2011). Jeśli nadawane są przez kanały telewizyjne uchodzące w oczach widza za kanały (popularno)naukowe, rośnie szansa na to, że odebrane zostaną jako wiarygodne informacje o świecie (por. Kajfosz 2013: 81–84).

Gdyby pozostać przy folklorze oralnym, zasady legitymizowania prawdziwości jego tekstów są takie same. Komunikat będzie się jawił jako wiarygodny, jeśli jego nadawca będzie należał do osób, które w socjalizacji jednostki odgrywają rolę tzw. znaczącego innego (*significant other*) (por. Berger, Luckmann 1999: 128–160). Może chodzić np. o nauczyciela w szkole (którego wiarygodność uprawomocniona jest z kolei przez instytucję edukacyjną, którą reprezentuje), szanowanego członka rodziny, do którego odbiorca emocjonalnie jest przywiązany, przyjaciela czy ulubionego dziennikarza, który w oczach odbiorcy cieszy się opinią wnikliwego, krytycznie myślącego człowieka. Dla ilustracji można by tu przytoczyć słowa Jana Szczepańskiego, który, wypowiadając się na temat legitymizacji wiedzy na Śląsku Cieszyńskim na przełomie XIX i XX wieku, pisze: „Człowiek poważny mówił to, co wiedział naprawdę lub słyszał od człowieka godnego zaufania, od statecznego gazdy czy poważanego przybysza ze świata, jakimi byli na przykład druciarze. Słów kąpielorzy [wczasowiczów – przyp. J. K.] nie szanowano, przyjeżdżali i nic nie robili. Człowiek, który nic nie robił, nie zasługiwał na poważne traktowanie” (Szczepański 2013: 57). Cytat odczytuję tu jako wypowiedź, która odsyła do mechanizmów uprawomocniania tekstów folkloru prezentujących się jako prawdziwe relacje o świecie. Otóż gospodarz, który widzi wartość w pracy, łatwiej uwierzy temu, kto ciężko pracuje. Podobnie ktoś, kto widzi wartość w medialnej sławie, łatwiej uwierzy w coś, co opowiada celebryta.

Czy folklor da się wartościować?

Tekst folkloru może, w miarę jego upowszechnienia i trudno kontrolowanych przemian jego modalności (Kajfosz 2011: 53–77), wywoływać znaczące efekty w świecie trafiające w konkretnych ludzi. Żart w potocznym i medialnym obiegu może przemieniać się w „prawdę”, nie wspominając o celowych socjotechnicznych zabiegach. Pod tym względem za najbardziej błyskotliwych przedstawicieli współczesnej folklorystyki stosowanej

(a przynajmniej jednej z jej odmian) trzeba by uznać spin doktorów czy speców od PR czy marketingu. Kolektywne wyobrażenia, kreowane w ramach twórczości folklorystycznej bądź folkloropodobnej, które osiągają rangę prawdy bądź prawdopodobieństwa, są, jeśli iść za Williamem I. Thomasem, w swych konsekwencjach rzeczywiste (Merton 1995: 379–424).

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 – i za pośrednictwem różnych kanałów komunikacyjnych – narracje i związane z nimi przekonania (*beliefs*), że spożywany sproszkowany kiel słońca czy nosorożca poprawia potencję, żywią popyt na podobne towary, przez co wspierają kłusownictwo, co w konsekwencji prowadzi do zupełnie niepotrzebnego, wręcz absurdalnego wybijania tychże dzikich zwierząt. Pragmatyczny wymiar obiegowego tekstu, który uchodzi w społeczności swych nosicieli za narrację o obiektywnym stanie rzeczy czy zaistniałym prawdziwym wydarzeniu, może mieć na tyle rozmaite konsekwencje społeczne i polityczne, że folklorowi – w wyżej zdefiniowanym znaczeniu – nie da się przypisywać żadnych uniwersalnych atrybutów aksjologicznych.

Niektóre teksty folkloru (częściej jednak folkloryzmu) mogą być postrzegane jako wartość kulturowa, obejmowana nawet Konwencją UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, z uwagi na swój wymiar estetyczny. Teksty folkloru kreują społecznie podzielane sensory, porządkują świat, a pod tym względem łączą, wspomagają poczucie wspólnoty, cieszą. Mogą jednak równie dobrze jątrzyć, nakręcać właśnie w odniesieniu do różnie definiowanego *obcego* (np. teorie spiskowe, folklor kibiców zaangażowanych w skrajny nacjonalizm, zwanych potocznie *kibolami*) – a nawet zabijać. Za przykład niech posłużą memoraty ludu Sukuma w Tanzanii, przekładające się na przekonania, że albinosi są istotami nadprzyrodzonymi, a różne części ich ciał 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 albinosów jak również nielegalny handel „produktami ludzkimi”, które na lokalnym czarnym rynku osiągają zawrotne ceny (Tanner 2010: 229–236).

Folklorystyka Europy Środkowo-Wschodniej (a być może w ogóle folklorystyka kontynentalna) nie może stronić od budowania teoretyczno-metodologicznych warsztatów, które pozwolą jej głębiej rozumieć pragmatyczny wymiar replikujących się wątków folkloru oralnego, ale

tak samo medialnego. Zamykanie oczu na fakt, że w różnych częściach świata teksty folkloru – w wyżej określonym znaczeniu – przyczyniają się do rażących aktów przemocy, między innymi do polowań na czarownice (ter Haar 2007; Wesch 2007), byłoby wątpliwe co najmniej pod względem etycznym.

Literatura

Althusser, Louis 2017: *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*. – http://www.nowakrytyka.pl/pl/Ksiazki/Ksiazki_on-line/?id=888 (12.04.2017).

Barthes, Roland 2000: *Mitologie*. Tłum. Adam Dziadek. Warszawa: Wydawnictwo KR

Bartmiński, Jerzy et al. 1996: *Słownik stereotypów i symboli ludowych*. Koncepcja całości i redakcja Jerzy Bartmiński. Zastępca redaktora Stanisława Niebrzegowska. T. 1. *Kosmos. I. Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Bartmiński, Jerzy 2007: *Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Berger, Peter L., Thomas **Luckmann** 1999: *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Tłum. Jiří Svoboda. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

Bogatyriew, Piotr G., Roman **Jakobson** 1973: Folklor jako specyficzna forma twórczości. – *Literatura Ludowa* 3, 28–41.

Bourdieu, Pierre 2008: *Zmysł praktyczny*. Tłum. Maciej Falski. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Bourdieu, Pierre, Loïc J. D. **Wacquant** 2001: *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*. Tłum. Anna Sawisz. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Deleuze, Gilles 1996: *Foucault*. Tłum. Čestmír Pelikán. Praha: Herrmann.

Douglas, Mary 2007: *Czystość i zmaza*. Tłum. Marta Bucholc. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Durkheim, Émile 1990: *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*. Tłum. Anna Zadrożyńska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Eliade, Mircea 1993: *Traktat o historii religii*. Tłum. Jan Wierusz-Kowalski. Łódź: Wydawnictwo OPUS.

Gramsci, Antonio 1994: *Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe*. Bd. 6. *Philosophie der Praxis*. Hefte 10 und 11. Tłum. Wolfgang Fritz Haug. Hamburg: Argument.

Haar, Gerrie ter 2007: *Imagining Evil: Witchcraft Beliefs and Accusations in Contemporary Africa*. Trenton NJ: Africa World Press.

Holubová, Václava 2000: Slovo folklor v současném úzu. – *Naše řeč* 83 (4), 218–219.

Kajfosz, Jan 2011: Folklor jako tekst w obiegu i jego potencjał konstruowania rzeczywistości. – W: *Nowe konteksty badań folklorystycznych*. Red. naukowa Janina Hajduk-Nijakowska, Teresa Smolińska. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 53–77.

Kajfosz, Jan 2013: Faktoid i mistyfikacja w nowych mediach, czyli o strategiach czarowania umysłu. – W: *Netlor. Wiedza cyfrowych tubylców*. Pod red. Piotra Grochowskiego. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 65–90.

Kajfosz, Jan 2015: Folklorystyczna uroczystość, czyli o pewnym kognitywnym mechanizmie budowania potęgi historycznego chłopca. – W: *W krainie metarefleksji. Księga poświęcona profesorowi Czesławowi Robotyckiemu*. Pod red. Janusza Barańskiego, Moniki Golonki-Czajkowskiej i Anny Niedźwiedz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 250–261.

Kowalski, Piotr 1998: *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*. Warszawa–Wrocław: Wydawnictwa Naukowe PWN.

Krawczyk-Wasilewska, Violetta 1986: *Współczesna wiedza o folklorze*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Lyotard, Jean François 1997: *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*. Tłum. Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński. Warszawa: Fundacja „Aletheia”.

Malinowski, Bronisław 2004: Mít w psychice człowieka pierwotnego. Tłum. Barbara Leś. – W: *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*. Pod red. Grzegorza Godlewskiego, Andrzeja Mencwela i Rocha Sulimy. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 229–239.

Merton, Robert K. 1995: The Thomas Theorem and The Matthew Effect. – *Social Forces* 74 (2), 379–424.

Niebrzegowska-Bartmińska, Stanisława 2007: *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Ong, Walter Jackson 1992: *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*. Tłum. Józef Japola. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Sulima, Roch 2005: Folklorystyka jako antropologia słowa mówionego. – W: *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja*. T. 1. Pod red. Małgorzaty Czerwińskiej. Kraków: Universitas.

Szczepański, Jan 2013: *Korzeniami wrosłem w ziemię*. Ustroń: Galeria „Na Gojach”.

Tanner, Ralph 2010: Ideology and the Killing of Albinos in Tanzania. A Study in Cultural Relativities. – *Anthropologist* 12 (4), 229–236.

Wesch, Michael 2007: A Witch Hunt in New Guinea. Anthropology on Trial. – *Anthropology and Humanism* 32 (1), 4–17.

Prof. UŚ dr hab. Jan Kajfosz
Instytut Nauk o Kulturze
Wydział Humanistyczny
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Plac Sejmu Śląskiego 1
40-032 Katowice, POLSKA
jankajfosz@hotmail.com

On Pragmatic and Ideological Dimension of Folklore

Jan Kajfosz

Abstract: The aim of the paper is to identify pragmatic and ideological dimension of folklore. The author (referring i.a. to A. Gramsci, B. Malinowski and R. Barthes) reflects on the manner in which folklore narratives are being legitimised as true representations of past events. In the same way he raises the question how folklore narratives participate in constitution of experiences, beliefs and cognitive (noetic and behavioural) habits of its agents, how folklore participates in the social construction of reality. The notion of folklore relates here – in accordance with propositions of P. G. Bogatyrev and R. Jakobson – to poetic texts aimed at *la langue*. Such texts are conventional in the sense that their semantic structures are broadly reproduced inside a communicative society.

Keywords: folklore, pragmatics, ideology, legitimisation, social institutions

Prof. UŚ dr hab. Jan Kajfosz
Institute of Culture Studies
Faculty of Humanities
University of Silesia in Katowice
1 Sejmu Śląskiego Sq.
40 032 Katowice, POLAND
jankajfosz@hotmail.com