

„Folklor to technika bycia w świecie, która jest zawsze pod ręką” – z Rochem Sulimą rozmawiają Żaneta Nalewajk i Agnieszka Wnuk

Żaneta Nalewajk: Na początek chciałam zapytać o definicję folkloru: jak pan rozumie ten termin oraz jakie rodzaje folkloru można wyróżnić? Jest to poniekąd pytanie o metody badań i o ich przedmiot oraz prośba o dookreślenie, na ile są to badania interdyscyplinarne. Czy mógłby pan wskazać w nich płaszczyzny wspólne pomiędzy etnografią, literaturoznawstwem i antropologią? Wiadomo przecież, że definicja folkloru to kwestia sporna. Podam tylko jeden przykład: w eseistycznej książce Wiesława Myśliwskiego *Kres kultury chłopskiej*, do której napisał pan postowie, autor zdecydowanie zaprotestował przeciwko rozciąganiu znaczenia terminu folklor na archaiczną, cechującą się swoistą wyobraźnią, specyficznym typem umysłowości i charakterystycznym stosunkiem do słowa kulturę chłopską oraz zaproponował używanie tego pojęcia w odniesieniu do współczesnych praktyk artystycznych i ich rezultatów traktowanych intencjonalnie przez samych wytwórców jako towar przeznaczony do sprzedaży.

Roch Sulima: Jak panie doskonale wiedz, próby uchwycenia zjawiska, które można nazwać folklorem, powinny być podejmowane w perspektywie historycznej. Od razu więc pojawia się problem, czy w badaniach wychodzimy od czasów współczesnych i stopniowo zanurzamy się w głąb historii, czy też obieramy kierunek odwrotny. Bardziej odpowiada mi ten drugi sposób, związany z koniecznością rozpoznania bieżącej sytuacji i potrzebą zaproponowania operacyjnej definicji, która byłaby przydatna współczesnemu badaczowi kultury. Najogólniej mówiąc, na folklor warto spojrzeć nie z perspektywy folklorystyki, literaturoznawstwa czy socjologii, ale z perspektywy wiedzy o kulturze, a węższej rzecz traktując: z perspektywy antropologii kultury. W pewnym momencie uświadomiłem sobie, że zamiast folklorystyki muszę dziś uprawiać antropologię codzienności¹, co nie unieważnia dorobku klasycznej folklorystyki ani współczesnych jej kontynuacji. To było moje ostateczne pożegnanie z paradygmatem filologicznym, aczkolwiek wielu moich kolegów-akademików w dalszym ciągu jest za tym, aby utrzymać ów paradygmat filologiczny, który ujmuje folklor jako sztukę słowa, a pozostałe jego komponenty, niedostępne procedurom filologicznym, uznaje za dodatkowe.

Warto w tym miejscu przypomnieć nazwisko wybitnego polihistora Juliana Krzyżanowskiego, który prowadził badania właśnie w ramach paradygmatu filologicznego. Dziś trzeba uznać je za historyczne, choć jeszcze w połowie XX wieku takie spojrzenie

¹ Zob. R. Sulima, *Antropologia codzienności*, Kraków 2000.

na folklor mogło spełniać wymogi warsztatu historyka literatury. Współcześnie należałoby jednak przyjąć inną definicję folkloru. Proszę mnie nie posądzać o to, że jestem entuzjastką kolejnych „zwrotów” w humanistyce; myślę jednak, że do antropologicznie zorientowanych badań folkloru znakomicie dzisiaj nadaje się performatyka. Patrząc na zjawiska z nim związane z perspektywy historycznej, a zwłaszcza na to, co z nich zostaje w historii, widać doskonale, że zawsze jawią się one jako forma sztuki wieloelementowej, wielotworzywowej, czasem krytycznej, wyraźnie zbliżającej się do performance’u, w którym wszystkie tworzywa semiotyczne i ewokowane przez nie pola znaczeń przenikają się nawzajem. To jest twór hybrydyczny, nierozkładalny na inne, drobniejsze elementy. Można powiedzieć, uchylając akademickie definicje, że folklor to taka technika bycia w świecie, która jest „zawsze pod ręką”. Stanowi symboliczną otoczkę życia praktycznego. W tym znaczeniu folklor to praktyka, wiedza, sztuka. Nie wykorzenią go ani procesy historyczne, ani technologie elektroniczne. Przykładem może być jego obecność w internecie. Dziś są to choćby fantastyczne relacje o upadku samolotu pod Smoleńskiem, można im przypisać odpowiednie formy gatunkowe. Społeczność internautów tworzy nowy, symboliczny typ więzi w elektronicznej sieci. Folklor to może być stała, choć w różnych typach kultur historycznych posiadająca różne dominanty, właściwość naszego funkcjonowania w kulturze, która za sprawą określonych technik symbolicznych pozwala nam odnaleźć się w rozmaitych sytuacjach niesionych przez przypadek, pozwala *ad hoc* typizować i stabilizować – nieogarnioną w ramach akademickiej wiedzy – zmienność praktyk życiowych. W tej hybrydycznej strukturze zjawiskowej, o czym już wspominałem, przenikają się komponenty: słowny, plastyczny, muzyczny, teatralny; a cielesny aspekt działań stanowi podstawowe pole znaczeń. Dzisiaj ten sposób patrzenia na świat i ten sposób bycia w świecie jest wyraźnie w defensywie. Natomiast w społecznościach typu tradycyjnego, w kulturach plemiennych stanowił dominującą formę symbolicznego odnoszenia się do rzeczywistości. Współcześnie mamy jednak do czynienia z analogiczną, jak w społecznościach tradycyjnych, pozycją obyczaju (to znana teza antropologiczna). Obyczaj jest zespołem niedefiniowalnych *explicite* reguł postępowania, o ile nie pojawi się na przykład drukowany kodeks, definiujący te zasady. Obyczaj, podobnie jak folklor, przypomina zbiór regulacji „zawsze pod ręką”, po które sięga się właśnie w sytuacjach przełomowych, progowych, wymagających wspólnotowego konsensu. Jest więc zbiorem idiomów potoczności, sposobem dawania sobie rady w codziennym życiu. Nawet w takim, w którym kultową narracją jest już globalna, w kilkudziesięciu językach świata, instrukcja obsługi jakiegoś kluczowego urządzenia: samochodu, komputera czy telefonu komórkowego. Zdaję sobie sprawę, że cały ten wywód jest próbą dekonstrukcji akademickiego rozumienia „folkloru”.

Żaneta Nalewajk: Obyczaj pełni zatem podobną funkcję jak przysłowia w kulturze tradycyjnej. One też „zawsze były pod ręką” i określały reguły zachowań w rozmaitych sytuacjach. Pomimo tego, że różne przysłowia zawierały nieraz zupełnie inne wskazania dotyczące postępowania w analogicznych przypadkach, członkowie społeczności tradycyjnych nie mieli poczucia sprzeczności zasad tego niepisanego kodeksu, ponieważ

dzięki ich różnorodności był on funkcjonalny – zawierał zestaw wzorców rozumienia i odnoszenia się do rzeczywistości, dawał użytkownikowi możliwość wyboru.

Roch Sulima: Przysłowia są mądrością narodów, jeśli innej mądrości narody nie znają. Ponadto: na wszystko jest przysłowie. Charakterystyczna sprzeczność przysłów wskazuje na kulturowy potencjał folkloru. Teksty folklorystyczne miały wysoką formułczość, natomiast zachowania obyczajowe mają wysoki stopień rytualizacji. Obyczaje służą sezonowemu, nierzadko cyklicznemu, odnawianiu progów. Wspomniane ponawianie jest konieczne, żeby życie miało sens. Progowość staje się widoczna chociażby w odniesieniu do momentu narodzin. A skoro były urodziny, to nadejdzie też kres. Nie sposób definitywnie zakwestionować istnienia wspomnianej progowości, nawet pomimo tego, że jako kategoria rozmyła się dziś na przykład z punktu widzenia filozofii przygodności. To właśnie progowością, podskórnymi regularnościami praktyk życiowych, zarówno w małej, domowej, jak i wspólnotowej skali, zajmują się folklorysty. Zresztą, nie tylko oni.

Żaneta Nalewajk: Podsumowując to, co pan powiedział wcześniej, można stwierdzić, że to właśnie intersemiotyczność folkloru jako zjawiska przesądza o tym, że metoda filologiczno-komparatystyczna, jaką stosował choćby Krzyżanowski, po prostu nie wystarcza. Może być ona jednym z narzędzi badawczych, ale nie wyjaśnia istotnych zjawisk związanych z folklorem.

Roch Sulima: To prawda. Natomiast pojęcie komparatystyki dzisiaj wróciło, ale, moim zdaniem, funkcjonuje nierzadko jako kostium nazewniczy nieprzystający do tego, do czego się odnosi. Zamiast terminu komparatystyka czy nawet interdyscyplinarność, wolalbym używać określenia transdziedziznowość, które wiąże się z pewną dynamiką procesów, a nie podtrzymywaniem *status quo*. Przecież interdyscyplinarność może być traktowana jako kompetencja czy orientacja w zastanej kondycji dyscyplin. Natomiast przedmioty wiedzy o człowieku tak powypadały z tradycyjnych szufladek, że musimy szukać zupełnie innej humanistyki, niekiedy nazywa się ją – humanistyką nieantropocentryczną.

Żaneta Nalewajk: Czy wyjście w badaniach poza perspektywę antropocentryczną jest wykonalne? Czy takie poszukiwania nie są jedynie wzniosłymi, niemożliwymi do realizacji postulatami?

Roch Sulima: To są oczywiście postulaty, ale mają ogromną wagę dla humanistyki. No, a czym innym, jak nie wielkim postulatem humanistycznym mogą być próby społecznej instrumentalizacji teorii dialogu Bachtina? Wróćmy jeszcze na chwilę do kwestii paradygmatu filologicznego. Otóż gdybyśmy spojrzeli na rzecz historycznie, a zwłaszcza na moment, w którym pojawia się pismo, to nietrudno byłoby nam dostrzec, że jeszcze w tamtym czasie kultury folklorystyczne, czyli kultury oralne, miały się bardzo dobrze. Jednak kiedy następuje ekspansja druku związana z powielaniem struktur pisanych, kultura mówiona zostaje zahibernowana. Na marginesie powiem, że jestem zwolennikiem koncepcji, która wiąże folklor z dominującą obecnością pierwiastków oralnych w kulturze, pierwotnych i wtórnych, a więc z tym, co jest oparte na mówieniu, ustności, na codziennych strukturach „dziania się” życia. Traktuję wspomniane zjawisko

nie tylko jako określony typ przekazu, lecz także jako rodzaj światopoglądu czy formuły bytu. Oczywiście niedaleko stąd do ontologii archaicznych, o których możemy przeczytać z jednej strony w pracach Heideggera, z drugiej zaś w książkach Eliadego. To, co mówione, stanowi niezbywalny komponent bycia człowieka w świecie. Kultura druku dokonała zamrożenia ustności, zaczęła kolportować jej drukowane obrazy. Zbiory Kolberga funkcjonują przecież nie w postaci płyt, nagrań video, ale przede wszystkim książek, są zbiorem tekstów, słów, zapisów nutowych. To ogromnie ogranicza nasz dostęp do dawnych kultur, choć nie zawsze zdajemy sobie z tego sprawę.

Żaneta Nalewajk: Istotnie. Inna rzecz, że pieśni zapisane przez Oskara Kolberga mogłyby zostać wydane na płytach, choć oczywiście mielibyśmy wtedy do czynienia ze współczesnymi wykonaniami utworów utrwalonych w postaci zapisów nutowych, a nie przejawem tradycyjnego śpiewu czy archaicznego sposobu gry. Podobną redukcję da się zaobserwować w wypadku żywej współcześnie, choć funkcjonującej już na innych zasadach, pamięci dawnej kultury. Jest ona w znacznej mierze zapośredniczona przez kulturę druku i dopiero wtórnie wchodzi ponownie w obieg muzyczny. Za przykład niech posłuży trzynomowa antologia *Puszcza Kurpiowska w pieśni* zawierająca wybór spośród 1490 pieśni kurpiowskich spisanych od 1913 roku do wybuchu II wojny światowej przez księdza Władysława Skierkowskiego. Trzydzieści, może czterdzieści tych utworów jest współcześnie dostępnych na płytach CD. To niewiele.

Roch Sulima: Właśnie. Poza tym trzeba pamiętać, że druk dokonał redukcji wszystkich komponentów folkloru, być może w mniejszym zakresie dotyczyło to komponentu słownego. W związku z tym mamy obraz kultur ustnych w postaci drukowanej, czego przykładem zbiory bajek, *Pieśń o Nibelungach*, a także liczne falsyfikaty w rodzaju *Pieśni Osjana*. Wspomniane zjawisko było dostrzegalne już dla Herdera.

W naszej rozmowie koncentrujemy się na antropologicznym podejściu do folkloru, ale przecież istnieje także ujęcie ideologiczne czy polityczne, które dominowało w kulturze polskiej. Weźmy choćby *Opis obyczajów za panowania Augusta III* autorstwa księdza Jędrzeja Kitowicza. Na końcu książki pojawia się półtorej strony opisu obyczajów chłopskich. Chodzi o passus poświęcony Krakowiakom i stałym elementom ich ubioru. Kitowicz opisuje między innymi rodzaj dębowej pały nabijanej krzemieniami, którą Krakowiacy posługiwali się na przykład w czasie bitek weselnych. Można żałować, że autor nie kontynuował swojej opowieści. Gdyby zdecydował się ją rozwinąć, mielibyśmy prawdziwy początek polskiej etnografii i folklorystyki. A tak za pierwszy tekst tego rodzaju wypada uznać słynny manifest Hugona Kołłątaja napisany w więzieniu carskim. W tekście tym pojawiła się idea badania kultury ludowej. Wspomniany projekt był refleksem ówczesnej mody europejskiej i światowej, która wpłynęła na wzrost zainteresowania folklorem. Potem rozpoczęły się poszukiwania starożytności słowiańskich – wyraz marzeń o prakulturze – a wszystko po to, aby w sytuacji koniunktury politycznej postawić na lud. Od tego zaczyna się ludowość ideologiczna – wątek bardzo mocno wyeksponowany w naszej historii literatury. Namysł antropologiczny i estetyczny nad folklorem jest ciągle w powijakach, a ciekawe, nierzadko systematyczne pomysły znajdziemy u Norwida.

Na marginesie dodam, że jeśli przyjrzymy się folklorom w skali nieetnicznej, globalnej, to dostrzeżemy też wersje folklorów antyludowych. Folklor nie musi być przypisany koniecznie do kultury ludowej. Możemy przecież mówić o folklorze kawiarni „Ziemiańska” czy folklorze uniwersyteckim. Mam nawet stustronicowy zbiór tekstów, zanotowanych przez moich studentów sprzed 15 czy 20 lat, w formie opowieści folklorystycznych o pracownikach naukowych warszawskiej polonistyki. Z pewnością trzeba go będzie kiedyś wydać. Może zrobię to, kiedy pójdę na emeryturę. Niech nowi studenci dowiedzą się, jakie ksywy mieli kiedyś profesorowie (*śmiech*). Wtedy, gdy powstawał wspomniany tekst, istniały jeszcze kultura i folklor studencki. Dziś nie ma już chyba tych zjawisk.

Podsumowując, odróżniłbym historyczną problematykę ludowości w kulturze i literaturze od antropologicznego spojrzenia na folklor, który jest, jak powiedziałem, jednym ze sposobów bycia w świecie. Sfera ustnych przekazów w kulturze, ustnych sposobów obecności w świecie, ulega redukcji, natomiast upowszechniają się zjawiska charakterystyczne dla społeczeństwa typu organizacyjnego.

Agnieszka Wnuk: Panie profesorze, chciałabym nawiązać do ekspansji druku, o której pan przed chwilą mówił, ponieważ w książce *Literatura a dialog kultur* dochodzi pan do wniosku, że związki literatury i folkloru nie opierają się na prostym przejściu od folkloru jako kultury pierwotnej do literatury jako kultury słowa pisanego, bądź od literatury do folkloru, ale – jak pan pisze – opierają się one raczej na dialektyce procesów kulturowych, swoistym udialogizowaniu, wzajemnym odniesieniu różnych pierwiastków społecznych w ramach jednej kultury, na przykład narodowej. Czy mógłby pan rozwinąć tę myśl?

Roch Sulima: To kłopotliwe. W przypadku tego problemu, mimo że nadal jesteśmy na obszarze literatury i literaturoznawstwa, wchodzi w grę także kategoria właściwa socjologii folkloru oraz folkloru środowiskowe, które notował już Oskar Kolberg, a ostatnio zajmował się nimi profesor Janusz Maciejewski. W przypadku historii polskiej kultury można by wyjść od tezy, że już w *Księdze henrykowskiej* mamy świadectwa, że ci, którzy się tam wypowiadają lub o których się mówi, nie stanowią społeczeństwa wyraźnie zróżnicowanego klasowo czy warstwowo. Wiadomo oczywiście, że w średniowieczu istniał plebs, ale jednocześnie istniała bardzo wyraźna granica oddzielająca to, co rycerskie. Stan rycerski, jego kultura były ekonomicznie, politycznie i symbolicznie chronione. Oczywiście możemy na to zjawisko popatrzeć przez pryzmat pism Bachtina i wówczas zaobserwujemy dialektykę „góry” i „dołu”, oficjalności i nieoficjalności. Ten trop jest chyba dobry. Nawet jeśli socjologicznie czy etnograficznie nie wydaje się już tak trafny, to jednak w myśleniu o człowieku i o kulturze ta dialektyka okazuje się istotna. W naszej kulturze, jak sądzę, relacji pomiędzy pierwiastkami „dołu” i „góry” nie da się w pełni zrekonstruować. Trafnie ujął to swego czasu, właśnie w perspektywie antropologicznej, Czesław Hernas w książce *W kalinowym lesie*, w której pisał o „obrazach” folkloru w kulturze wysokiej, o przekładaniu kodu formuł magicznych na kod formuł modlitewnych, o ludowych obscenach funkcjonujących w tamtych formach towarzyskości.

Agnieszka Wnuk: No tak, ale sam pan napisał, że związek między folklorem i literaturą nie opiera się na takim prostym przejściu od kultury oralnej do kultury pisanej, która może udawać dopiero oralność, tylko jest przede wszystkim komunikacją między kulturami społecznymi.

Roch Sulima: Tak, ale brniemy tu od razu w konstrukty ideologiczne. Nie wierzę w takie zjawisko jak odizolowanie pisarza od procesów żywej komunikacji społecznej. Cały czas jest on uwikłany w niejawne rytmy życia społecznego i widzi cele, zarówno te, które sam sobie stawia, jak i te realizowane przez środowisko, bo od nich zależy druk utworów i przychyłność czytelników, a przede wszystkim społeczny sens uprawiania literatury. Jako przykład zagadnienia, o którym pani wspomniała, należałoby podać wielkie dzieło Szekspira, a w kulturze polskiej dzieło Norwida. Pojawiają się tam bardzo ciekawe pomysły, częściowo zaczerpnięte od Giambattisty Vica, ale także postulat „podnoszenia ludowego do ludzkości”. Niestety Norwid utrwalił w ten sposób, a nawet „zaimpregnował”, rozumienie kultury ludowej i folkloru jako czegoś, co nie „podnosi się samo” mimo wewnętrznego rozwoju dojrzałości, ale co trzeba podźwignąć. Dokonać mogli tego Fryderyk Chopin albo jemu podobni geniusze. Pisarz nie dostrzegał tego, że gminni pieśniarze mogliby stać się literatami takimi jak on. W *Promethidionie* twórca kreśli na przykład wspaniały motyw szlachcica polskiego zapatrzonego w milejską Wenerę, który nie potrafi prosto zbudować komina i postawić równo płotu. Jak pamiętamy, Norwid, podobnie jak inni romantycy, przemierzał z kosturem w rękę okolice Warszawy, ale nie oznaczało to, że traktował kulturę chłopską jako autonomiczną, wprawdzie dostrzegał jej ogromny „źródłowy” potencjał, ale nie sądził, że mogłaby ona z powodzeniem zastąpić kulturę i literaturę oficjalną. Norwidowi bliższa była raczej koncepcja „krynicy”, sięgania do źródeł, „u-źródłania”, a więc – jak to zauważył Edward Kasperski – odwoływanie się do aksjologii „źródła” i „pionu”. Ten, kto zna źródła, posiada wiedzę o początku, jest tożsamy ze swoją kulturą. Romantycy między innymi o to właśnie chodzili.

Szczerze mówiąc, nie wiem, czy potrafię odpowiedzieć na pani pytanie w sposób nieabstrakcyjny, ponieważ w każdym okresie historycznym tę kwestię trzeba by rozpatrywać inaczej. Przy okazji przyznam, że jestem nieco znudzony teoretyzującą antropologią kultury. Coraz częściej zwracam się natomiast w stronę antropologicznej historii kultury. Wiedza antropologiczna zapisana nawet w najbardziej grafomańskim tekście słownym wydaje mi się niezmiernie cenna. Każdy, kto używa słowa, nawet w sposób nieudolny, wyraża przecież pewne intuicje antropologiczne. Nie można przejść obok nich obojętnie. Z tym wiążą się moje plany na przyszłość. Coraz gorzej się czuję w wielkich konstrukcjach ideologicznych, a książeczka *Literatura a dialog kultur* niestety taka była.

Agnieszka Wnuk: Ale wydaje mi się, że pan profesor tak naprawdę odpowiedział na to pytanie. Powiedział pan przecież, że nawet w najbardziej grafomańskim tekście te zasadnicze intuicje antropologiczne są widoczne. Zarówno one, jak i erudycyjny wywód literacki czy filozoficzny odstawiają w gruncie rzeczy jedno i to samo – prawdę o człowieku.

Roch Sulima: Każdy, kto pracuje w słowie, dokonuje tego odstąpienia. Przy okazji nasuwa się bardzo ryzykowna teza, że nasza kultura i kultury słowiańskie są logocentryczne. Oczywiście trzeba by tego dowieść. Weźmy na przykład Francję czy Włochy. Te kultury przemawiają do nas także kodem, najkrócej mówiąc, wizualnym, plastycznym, architektonicznym; finezją w budowaniu zamków i urządzaniu ogrodów. Natomiast nasza kultura jest rzeczywiście kulturą opartą na słowie, dlatego właśnie mogli pojawić się tacy badacze jak Oskar Kolberg w Polsce czy Vuk Karadžić w Serbii. Z tego zainteresowania kulturą opartą na słowie wyrosła przecież znakomita filologia rosyjska z Aleksandrem Wiesiołowskim, twórcą poetyki historycznej, na czele. Ba, coraz częściej mówi się, że na tym właśnie gruncie powstała nowoczesna teoria literatury. Przedstawiciele i twórcy wymienionych przykładowo orientacji to nie Amerykanie, Francuzi czy Niemcy, ale słowocentryczni Słowianie. Myślę, że należałoby docenić ów komponent słowny w antropologii. Zainteresowanie antropologią słowa wśród badaczy Instytutu Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego jest właśnie wyrazem zwrotu ku medium słowa. Wielkie mitologie słowa warto zderzyć z antropologią słowa jako kulturowego medium. Trzeba mieć przecież naprawdę sporo odwagi, żeby nazwać antologię tekstów z różnych macierzystych dziedzin humanistyki – *Antropologią słowa*. Do tej pory nie używano się tego pojęcia, dopiero teraz je zawłaszczyliśmy. Słowo zatem w dalszym ciągu, a szczególnie u nas, będzie komponentem istotnym, ponieważ, jak powiedziałem, rdzeń naszej kultury jest słowocentryczny.

Agnieszka Wnuk: A wracając do związków między folklorem a literaturą, wydaje mi się, że współcześnie często myli się takie pojęcia jak ludowość, „hasło-worek”, o którym pan wspominał, a także twórczość ludowa, literatura ludowa (silny nurt chłopski w literaturze polskiej II połowy XX wieku, którego reprezentanci to między innymi Tadeusz Nowak, Julian Kawalec, Edward Redliński, Wiesław Myśliwski), literatura regionalna. Jak się panu wydaje, z czego może wynikać takie zonglowanie tymi terminami, przecież nie są one równoznaczne?

Roch Sulima: Absolutnie nie. Oczywiście, kiedy używa się określonych pojęć, trzeba śledzić ich historyczną genezę i wcześniejsze użycia. To nie są latawce bujające sobie pod nieboskłonem, pojęcia zawsze pozostają zanurzone w określonej praktyce kulturowej. Myślę, że dzisiaj, w dobie globalizacji, istnieje potrzeba swobodnego kulturowego eskapizmu, nie tyle już odkrywania peryferii oraz inności, ile ich wytwarzania, a może nawet ich metodycznego fabrykowania jako towarów symbolicznych. Dawniej inności szukaliśmy na lądach Nowego Świata. W romantyzmie był to dzikus pod swojską strzechą. Współczesna kultura również potrzebuje rezerwuaru tego, co nie zostało jeszcze w pełni zagospodarowane, potrzebuje przecucia jakiegoś pogranicza, pobocza, peryferii. W związku z tym albo produkuje z całą świadomością konstrukty wyglądające na peryferyjne czy poboczne, albo rzeczywiście odnajduje je chociażby w tak zwanej literaturze regionalnej czy też literaturze chłopskiej. Wspomniane koncepty świadczą o tym, że jednak istnieje jakiś scentralizowany punkt widzenia, niekoniecznie stołeczny. Kultura polska, szczególnie w PRL-u, została scentralizowana, zinstytucjonalizowana.

Dotyczyło to także literatury. Związek Literatów Polskich liczył w porywach chyba około tysiąca członków, z czego większość mieszkała w Warszawie. Ideałem demokratycznego życia kulturalnego jest natomiast struktura polimorficzna czy też policentryczna, a więc taka, która dopuszcza do głosu wiele ośrodków. Takie właśnie było polskie życie literackie w dawnych wiekach. Wespazjan Kochowski, Wacław Potocki czy mój wielki krajan, Jan Kochanowski, żyli na wsi i tam tworzyli. Ich kulturowe kompetencje i erudycja musiały wystarczyć za grupową świadomość uczestników zorganizowanego, zinstytucjonalizowanego życia literackiego dziś. Myślę, że taki etos samotnika-prowincjusza nosi w sobie Wiesław Myśliwski, co przejawia się w jego twórczości, a nawet w sposobie bycia.

Wszystkie wymienione przez panią pojęcia zostały przecież wytworzone nie przez tych, do których się odnoszą. Powstały jako próba wykreowania całościowego obrazu literackich zjawisk. Twórczość ludowa ma swoją historię. W latach 30. XX w. weszły na dobre do obiegu wysokoartystycznego teksty pisarzy o ludowej genealogii, chociaż już wcześniej, na przełomie XIX i XX wieku, widać było pewne symptomy zapowiadające ten stan rzeczy. Na przykład twórczość znakomitego poety z Husowa pod Łańcutem, Jana Raka, którego zbiory można znaleźć w Muzeum Etnograficznym w Krakowie, sytuowała się na pograniczu folkloru oraz literatury popularnej i brukowej. Potem oczywiście „ludomani” zadbali o to, aby pojawili się „chłopi piszący”, tak jak Boy-Żeleński postarał się o to, aby nie zabrakło piszących robotników i dowartościował „klasyka w robotniczej bluzie” – Jakuba Wojciechowskiego, autora fundamentalnego zapisu egzystencji, czyli *Życiorysu własnego robotnika*. Prowadziło to jednak czasem do zabawnych sytuacji. Irena Krzywicka i Julian Tuwim zaprosili kiedyś Wojciechowskiego do Warszawy, żeby zobaczył, jak drukuje się gazety w drukarni na Smolnej. Oni zostali w kantorku, a pan Jakub, całe godziny spędzał między drukarzami. Krzywicka dziwiła się, jak on może wytrzymać w takim huku, jakby zapominając o jego robotniczej biografii. To był właśnie inteligencki sposób patrzenia na robotników. Podobnie wyglądał stosunek do ich twórczości.

Następnie w latach 30. pojawił się Stanisław Czernik, redaktor „Okolicy Poetów”, twórca koncepcji autentyzmu. Ukazała się antologia Karola Ludwika Konińskiego (*Pisarze ludowi*, 1938), a potem także *Zarys nowszej literatury ludowej* (1946) Stanisława Pigonia. Po wojnie zaistnieli natomiast tak zwani „twórcy ludowi”, którzy byli w gruncie rzeczy licencjonowani przez system. Dostawali fundusze, działali w organizacjach, uczestniczyli w ruchu zinstytucjonalizowanym. Niewielu spośród tych autorów miało rzeczywisty talent, jak na przykład znakomity poeta ludowy, Jan Pocek. Wreszcie w latach 70. dołączyli do nich piszący robotnicy. To oczywiście jeden nurt, nazwijmy go – „antologijnym”, ale – moim zdaniem – znacznie ważniejszy wydaje się autentyczny nurt pisarstwa pamiętnikarskiego.

Właśnie proza pamiętnikarska rozstrzyga o obrazie nowych warstw i społeczeństw w polskiej kulturze. Na lata 30., czas, w którym działała grupa np. „Przedmieście”, przypada ekspansja nowych języków społecznych w literaturze – to bardzo ważny moment w kulturze polskiej. Na skutek dopływu nowych języków socjalnych, następuje

złamanie dyktatu języka literackiego. Zresztą zdawali sobie z tego sprawę sami literaci, tacy jak Gombrowicz, Witkacy czy Leśmian. Wraz z wkraczaniem do literatury nowych języków, pojawiają się w niej inne orientacje światopoglądowe. Ważną publikacją było z pewnością znakomite dwutomowe wydanie *Pamiętników chłopów* (1935–1936). Do pierwszego tomu wstęp napisał Ludwik Krzywicki, a do drugiego Maria Dąbrowska. Autorka *Nocy i dni* upatrywała wartości zbioru w tym, że wypowiedzieli się w nim ci, którzy od zawsze byli nawykli tylko do słuchania.

Literatura musiała się określić wobec wspomnianych zjawisk. Nawet w wierszach Broniewskiego, pomimo jaskrawych deklaracji politycznych poety, widać ów inny, oddolny nurt słowa. Język peryferii będzie czymś pożądanym w literaturze lat 70. czy 80. W Europie i na świecie mówiło się wtedy o tak zwanej „dzikiej literaturze”. Miała nią być właśnie twórczość ludzi ze środowisk „peryferyjnych” wobec centrów życia literackiego, a więc środowisk robotniczych, chłopskich, twórczość ludowa, nieprofesjonalna, nierzadko ludzi z marginesu społecznego.

Przechodząc do literatury regionalnej, chciałbym podkreślić, że nie znam większych regionalistów od Faulknera i Caldwell, którzy w tak znakomity sposób patrzyli na amerykańską prowincję. Warto byłoby rozpatrzyć tę kwestię także w odniesieniu do literatury polskiej. Istnieją dwa sposoby rozumienia literatury regionalnej. Po pierwsze, jeśli uznać Caldwell za pisarza regionalnego, to wówczas nie określimy tym mianem wielu twórców, którzy sami siebie tak nazywają, twórców należących do towarzystw regionalnych, stawiających na przykład Podhale czy Kurpie. Często dążenie do skupiania się w takich grupach staje się dla autorów ucieczką od wolności. Tworzą literaturę, która ze środowiskowego zamknięcia próbuje uczynić wartość, zbić na nim kapitał. Mniej więcej w połowie XIX wieku pojawiła się moda na regionalizm w Europie, do dnia dzisiejszego niektórzy chcieliby na niej skorzystać. Oczywiście wśród wspomnianych twórców regionalnych są też znakomite nazwiska, ale jest ich niewiele.

Sytuację regionalnej twórczości literackiej zmieniło pojawienie się koncepcji literatury „małych ojczyzn”, dzięki której oglądamy literackie obrazy takich miast jak Gdańsk, Gliwice, Sandomierz. Sam zresztą napisałem tekst zatytułowany *Małe ojczyzny* opublikowany w książce *Głosy tradycji* (2001). Próbowałem skonceptualizować w nim między innymi pisarstwo Stasiuka jako odmianę eseju antropologicznego. Podobnie *Bohiń* Konwickiego czy utwory Miłosza wyrastają z paradygmatu małej ojczyzny czy nawet języków regionalnych, a także polska literatura kresowa, którą u nas zdiagnozowali teoretycznie Edward Kasperski i Eugeniusz Czaplejewicz. Jeśli literatura regionalna będzie coś znaczyć, to właśnie jako literatura małych ojczyzn.

W latach 60. XX wieku pojawił się tak zwany nurt chłopski, nazywany niezbyt fortunnie nurtem wiejskim. Pisarze tworzący najciekawsze dzieła w jego ramach nie mogli w żaden sposób odżegnać się od dopływu słowa „z dołu”, które pojawiło się wcześniej m.in. w ludowych pamiętnikach. Nurt chłopski próbowano włączyć także w reglamentowane działania polityki kulturalnej. Nie wszyscy autorzy zdołali się przed tym obronić. Podobnie chciano zaszufłakować Wiesława Myślińskiego czy Tadeusza Nowaka,

k którego jeden z krytyków przypisał niedawno do nurtu dworskiego. Nie pamiętam nazwiska tego krytyka. Michał Głowiński nazwał tę literaturę socparnasizmem. Ostała się twórczość Myśliwskiego, Nowaka, Pilota i Redlińskiego. *Konopielka* jest przecież książką zrobioną z języków mówionych. Pamiętam, jak autor opowiadał mi o jej powstawaniu. Fabuły i koncepty miał w głowie, brakowało mu języka. Nie chciał pisać tak jak Orzeszkowa, a później Dąbrowska czy wreszcie Kawalec. Kiedyś do Redlińskiego przyjechał kuzyn, który mówił językiem z pogranicza kultur miejskich i wiejskich, polskich i białoruskich. Redliński posłuchał go, jego brzmienie zapadło mu w pamięć i tak właśnie zabrzmiały głosy w *Konopielce*. Może nie jest to utwór rangi *Wesela* Wyspiańskiego, ale pełni trochę podobną funkcję. Z kolei twórczość Tadeusza Nowaka czeka na drugie odkrycie. W tym miejscu trzeba podkreślić zasługi Stanisława Balbusa, który wydał wybór jego utworów i napisał świetną książkę *Poezja w czasie marnym (O metafizyce i historii poezji Tadeusza Nowaka)* poświęconą *Psalmom*.

Myślę, że autorzy, którzy jeszcze w latach 60. i 70. odwoływali się do tych języków mówionych, języków utajonych, bardzo na tym skorzystali. Były one ukryte właśnie w świadectwach słowa z obszarów kultury peryferyjnej, ludowej. Redagowaliśmy przecież przez ćwierć wieku między innymi z Wiesławem Myśliwskim, Marianem Pilotem i Klemensem Górskim postmodernistyczne pismo „Regiony”, nie wiedząc wówczas, że możemy pod taki szyld trafić. Ale to jest już rzecz na dłuższą opowieść.

Agnieszka Wnuk: Może zanim przejdziemy do wspomnień o „Regionach”, chciałabym jeszcze zapytać, czy istnieje – i jeśli tak, to czym jest – styl folklorystyczny w literaturze i jakie są jego przykłady.

Roch Sulima: Pytanie nie należy do łatwych, ponieważ odpowiedź na nie wymaga dookreślenia tego, czym jest styl. Istotne okaże się, czy pojmujemy go wąsko, w kategoriach poetyki, tak jak rzecz traktuje największy specjalista w tej dziedzinie, czyli Stanisław Balbus, czy też określimy go jako sposób bycia. W tym drugim znaczeniu nie jest to już pojęcie literaturoznawcze. Styl folklorystyczny zyskuje wtedy odniesienie do terminu styl życia. Moglibyśmy mówić o stylu folklorystycznym wówczas, gdyby wiązał się on ze świadomą orientacją na wartości języka ludowego, jego semantykę. Takich operacji na języku było w literaturze sporo. Opisał je dobrze Jerzy Bartmiński w mało znanej książce *O derywacji stylistycznej*. Podobnie zapatrywał się kiedyś na tę kwestię Kazimierz Budzyk. Na styl folklorystyczny mogą składać się rozmaite stylizacje językowe, które znajdziemy w poezji Teofila Lenartowicza, transkrybującego swobodnie pieśni ukraińskie, lub Jana Kasprowicza. To wydaje mi się mniej interesujące. Natomiast Bolesław Leśmian sięgał nie tylko do języka, lecz także do światopoglądu archaicznego. Również w poezji Juliana Tuwima wyraźne są związki z kulturą popularną czy z potocznym obiegiem języka. Tę postawę da się odczytać w poezji i eseistyce Przybosa. A na marginesie: znudzony kiczowatym, obłym, tabloidowym obrazem świata współczesnego, coraz częściej sięgam po „starą” poezję awangardy. Jeśli jednak rozumieć styl folklorystyczny jako sposób patrzenia na świat, właśnie jako styl/sposób życia, to myślę, że takie książki są chyba w Polsce dopiero do napisania. Zaliczyłbym

do tego nurtu twórczość Wiesława Myśliwskiego i Edwarda Redlińskiego. W ich powieściach dostrzegam nawiązanie do takich właśnie pierwiastków chłopskiej kultury tradycyjnej, do innego sposobu widzenia świata. Szczercze mówiąc, nigdy wcześniej nie zastanawiałem się nad tym, jak użyć pojęcia styl folklorystyczny.

Żaneta Nalewajk: Styl, w rozumieniu, które pan zaproponował, powiązany został z językowym obrazem świata. Jesteśmy blisko koncepcji i badań kognitywistycznych, które rozwija w swoich pracach językoznawca Jerzy Bartmiński. To przekonujące ujęcie i myślę, że twórczość Wiesława Myśliwskiego świetnie się w nie wpisuje.

Roch Sulima: Zgoda. Myśliwski to, moim zdaniem, po prostu antropolog słowa, który znakomicie pracował w słowie i który także na co dzień jest jego wielkim miłośnikiem. Wspominałem o tym w *Etyce słowa*, tekście, który znalazł się jako postowie w fundamentalnym eseju Myśliwskiego pt. *Kres kultury chłopskiej* (2003). Kiedy przyjmie się taką trudną dla antropologa figurę jak wartość pierwiastków ludowych, to wtedy można powiedzieć wiele o stylu folklorystycznym. Może nawet *Wesele* Wyspiańskiego dałoby się analizować w ten sposób, choć byłoby to dość ryzykowne przedsięwzięcie. Próby pomieszczenia czy zderzenia światów i ich językowych obrazów w dalszym ciągu są interesujące dla naszej kultury. Nadal przecież wystawia się *Wesele*. Trzymałbym się jednak definicji stylu przyjętej na gruncie poetyki zorientowanej lingwistycznie, a nie ideologicznie czy antropologicznie.

Agnieszka Wnuk: Napisał pan kiedyś, że u podstaw estetycznego stanu folkloru leży estetyka tożsamości, nieustanne dążenie do tożsamości. Jak należy to rozumieć?

Roch Sulima: Jest to teza znakomitego badacza, Jurija Łotmana. Na przykład światopogląd literatury nowoczesnej jest właśnie światopoglądem różnicy. Operacje językowe mają tu cel analityczny, zgodnie z tym przekonaniem literaturę postrzega się jako przejaw refleksyjności, mówi się o jej ambicjach poznawczych i estetycznych, wyodrębnia na tej podstawie spośród innych dziedzin sztuki, określa się ją wreszcie jako świadomą swojej metody artystycznej, poetyki i historii. Natomiast światopoglądy folklorystyczne opierają się na potwierdzaniu tego, co było, to znaczy bazują na estetyce tożsamości, czyli na ponawianiu zasady wyjściowej, odgraniczaniu pola doświadczeń od niepewności, która jest wartością na obszarze literatury operującej kategorią nowości. Estetyka tożsamości przynależy do estetyk kanonicznych, czyli opartych na powtarzaniu wzorca. To, co nie jest z nim zgodne, nie istnieje, to, co nie posiada początku, jawi się jako podejrzan. Na tym się opiera istota mitu. Mit ma przecież zawsze jakieś metafizyczne umocowanie i kiedy zaczynamy o nim mówić, wykorzenia my się ze światopoglądu mitycznego. Mit to nic innego jak sankcjonowanie teraźniejszości przez coś, co było wcześniej, przez zasadę wyjściową. Świat ma sens o tyle, o ile posiada odniesienie do początku. Każde odstępstwo od niego jest zaburzeniem ładu świata. Estetyka tożsamości czy kanonu okazuje się konieczna w kulturach bez pisma, gdzie nie ma bibliotek ani pamięci mechanicznej, a funkcjonuje wyłącznie pamięć żywa, dla której muszą istnieć formy przetrwalnikowe. W kulturze europejskiej długo obowiązywała orientacja na wzorce kanoniczne. Do XVIII wieku dobrze wykształcony Europejczyk musiał znać Biblię, grecki epos, rzymski

antyk i co najmniej trzy języki: hebrajski, grecki i łacina. Romantyzm skierował uwagę na mitologię rodzimą. Widać to wyraźnie choćby w *Dzienniku mojej podróży z roku 1769* Herdera, w którym filozof kreował mit Północy (dopiero Tolkien wpisał na dobre ten mit do literatury popularnej). Od czasów romantyzmu, kiedy zaczęły się pojawiać języki narodowe i nowe mitologie, jeden obowiązujący kanon nie był już konieczny ani możliwy.

Żaneta Nalewajk: Chciałabym teraz poprosić pana o wskazanie tematów, których opracowanie mogłoby służyć ściślejszemu dookreśleniu związków między folklorem a literaturą.

Roch Sulima: Wspomniane związki trzeba badać historycznie w każdej wyraziście uchwytnej epoce. Inaczej wyglądały one w renesansie, a inaczej w oświeceniu. W baroku te dwie formacje kulturowe zbliżyły się do siebie. Istniała wówczas wtórna oralność, mieliśmy do czynienia z cofnięciem się ekspansji druku i swoistym przemieszaniem, które świetnie opisał Marek Prejs w książce *Oralność i mnemonika. Późny barok w kulturze polskiej* (2009). Wspomniana relacja prezentowała się odmienne w romantyzmie, inaczej w modernizmie. Współcześnie także ma swoją specyfikę. Badanie w ujęciu historycznym jest rozstrzygające. Ponadto należy wyraźniej odróżniać ujęcia ideologizujące od antropologicznych czy historycznych. Trzeba bardziej wyraziście rozpatrywać zjawiska takie jak społeczna mitologizacja folkloru czy światopoglądy folklorystyczne i lepiej zdawać sobie z nich sprawę. Warto rozważyć historię różnych nurtów i prądów kulturowych, dominujących koniunktur, zróżnicowania stylów i światopoglądowych kolizji. Ilekroć w ramach koniunktur politycznych i ideologicznych, w myśli społecznej, pojawia się problematyka społeczeństwa innego niż dominujące, tylekroć powraca problem ludowości, folkloru, obrazów ludu. Dziś, np. po tragedii smoleńskiej, jak twierdzą niektórzy publicyści, znów przemówił lud. Znamienne, że nie mamy w Polsce historii kultur folklorystycznych, mamy natomiast historię folklorystyki polskiej. Jest nauka, a nie ma wyrazistego przedmiotu badań.

Żaneta Nalewajk: Mieliśmy jednak wybitnych folklorystów, którzy przez całe życie prowadzili badania terenowe. Istotą ich pracy było właśnie autentyczne zainteresowanie przedmiotem badań. Myślę, że ich zasługi usprawiedliwiają częściowo niepokojący stan rzeczy, o którym pan wspominał. Nie zmienia to tego, że współcześnie przeważa tendencja do teoretycznych, abstrakcyjnych ujęć zagadnienia, niezwiązanych z mozołem pokonywania setek kilometrów w celu zebrania i uporządkowania materiału.

Roch Sulima: To prawda, że zasługi co najmniej kilku polskich folklorystów są nie do zakwestionowania. W ich podkreśleniu nie popisała się zresztą nawet etnografia. Otóż na przykład Lucjana Malinowskiego, ojca Bronisława, nie ma w *Historii etnografii polskiej*, ponieważ zajmował się językiem. Książki Lucjana Malinowskiego są m.in. relacjami z jego pobytu na Śląsku. Ze zdumieniem stwierdziłem kiedyś, że tam pojawiło się coś, co można by nazwać zaczątkiem myśli o intensywnych badaniach terenowych, które potem prowadził Malinowski syn. Korepetytorem Bronisława był profesor Kazimierz Nitsch, znakomity gwaroznawca. Z listów, które Malinowski wymieniał z Nitschem, wynika między innymi, że jego słynny artykuł z początku lat 20.

Problem znaczenia w językach pierwotnych, został przedyskutowany z profesorem. Potem Austin chyba ukradł Malinowskiemu te koncepcje. A przecież już u Lucjana Malinowskiego można było znaleźć sposoby kontekstowego zapisu wypowiedzi językowych uwzględniającego ich paralingwistyczne elementy. Związek słowa z sytuacją, z kontekstem jest kluczowy dla folkloru i dla życia jako egzystencjalnej performatyki, od czego przecież zaczęliśmy naszą rozmowę. Teraz mówi się o tym coraz częściej. Właśnie tego wątku brakowało w polskich pracach badawczych, dopóki nie pojawiła się na firmamencie gwiazda w osobie Jerzego Bartmińskiego, który wyszedł w badaniach od dialektologii i przeszedł w stronę kognitywistyki i etnolingwistyki, czyli antropologii słowa, ale pod performatyką chyba by się nie podpisał. To dzięki temu badaczowi przyjęło się wreszcie inne spojrzenie na problem folkloru. Wcześniej polska etnografia nie była otwarta na takie ujęcia. Przy okazji dodam, że brakuje mi rodzimej antropologii słowa, dlatego polemizuję z Grzegorzem Godlewskim, który znakomicie zna sytuację różnych egzotycznych języków, jest czytany w literaturze światowej, ale nie ma klucza czy formuły, które pomogłyby odpowiedzieć na pytanie, jak problematyka słowa mówionego mogłaby zaistnieć na podstawie polskich źródeł czy inaczej: jak wypełnić znakomitą teoretycznie antropologię słowa rodzimymi treściami. Antologie takich rodzimych zapisów „świata mówionego” można by ułożyć ze „świadcstw” ogłaszanych w „Regionach”.

Żaneta Nalewajk: Trzeba ją połączyć z badaniami historycznymi, o czym pan mówił przed chwilą.

Roch Sulima: Oczywiście, bez tego projekt nie ma szans na realizację. Właśnie dlatego jestem zwolennikiem badań historyczno-kulturowych. Ponadto pozostaje jeszcze jedna kwestia, kluczowa dla opisu kultury współczesnej. Chodzi o problem folklorizmu. Termin pojawił się w nauce niemieckiej w latach 60. Ukuty został przez profesora Hermanna Bausingera na określenie zjawiska celowego przenoszenia wybranych elementów kultury ludowej z ich naturalnego środowiska w inny kontekst kulturowy. Folklorizm znakomicie koresponduje ze wszystkimi narzędziami i terminami wykorzystywanymi do opisu kultury postmodernistycznej, takimi jak teatralizacja życia społecznego, karnawalizacja życia publicznego, jego wizualizacja itp. Wiąże się również z koncepcją kultury konsumpcyjnej. Folklorizm to jedna z rezerw kulturowych, którą trzeba będzie opanować poznawczo i estetycznie, opisać jako kolejny kostium kulturowy przejawiający się na przykład w modzie na kuchnie czy nuty etniczne. To folklorizm jest obecnie bardziej ekspansywny niż folklor. Kultury na skutek wpływu massmediów uległy deterytorializacji, ich przejawy funkcjonują na całym świecie w oderwaniu od macierzystego kontekstu. Trzeba jednak zauważyć, że globalizacja wzmacnia również procesy tożsamościowe. W Ameryce na niektórych uniwersytetach powstają obecnie katedry antropologii poszczególnych plemion indiańskich. W zespołach tych pracują doktorzy, których przodkowie byli Indianami.

W tym roku nakładem Akademii Podlaskiej w Siedlcach ukazała się książka Tomasza Rokosza *Od folkloru do folku. Metamorfozy pieśni tradycyjnych we współczesnej kulturze*. Jej autor przebadał współczesne użycia folkloru w kulturze popularnej. To rewelacyjna

praca pokazująca zjawisko żerowania popkultury na folklorze. Autor opisał najróżniejsze instytucje i inicjatywy, których powstanie powoduje, że kultura folklorystyczna przekształca się w kulturę typu organizacyjnego. Myślę, że obecność obrazu folkloru w kulturze popularnej będzie narastać, choćby z tego powodu, że – jak mówił jeden z antropologów – wszyscy chcą mieć dzisiaj kultury. Nie tyle mają, ile właśnie chcą mieć. To zjawisko zaobserwowała już Margaret Mead, kiedy prowadziła badania w Nowej Gwinei. Gdy przyjeżdżała tam w latach 30., miejscowi przychodzili do niej nieustannie po bandaże i lekarstwa, tłumacząc, że znowu ktoś zranił się czy pobił. Natomiast kiedy pojawiła się na Samoa w latach 60., ciągle pytano ją, czy ma magnetofon. Tubylcy usłyszeli wcześniej pieśni innych ludów i bardzo chcieli, żeby inni zapoznali się z ich rodzimą kulturą muzyczną. To jest prawdziwy przewrót kopernikański: ludzie chcą mieć kultury. Także z tego powodu samo pojęcie kultury tak bardzo narażone jest współcześnie na dewastację i dewaluację.

Żaneta Nalewajk: Czy mógłby pan opowiedzieć teraz o swoich doświadczeniach w redakcji „Regionów”? Był pan jej członkiem od pierwszego numeru, który ukazał się w 1975 roku do ostatniego opublikowanego w roku 2004?

Roch Sulima: Pamiętam, że Wiesław Myśliwski zawsze mówił, że gdyby ktoś zabrał pracownikom wyższych uczelni termin kultura, to instytucje te natychmiast by upadły. Myśliwski był w tym zakresie znakomicie antyakademicki, choć doskonale orientował się w kanonie współczesnej humanistyki, czytał np. prace Wittgensteina. Miał znakomite wykształcenie, oddawał się między innymi lekturze prac historycznych, doskonale znał „serię ceramowską”. Zawsze interesowały go wielkie konstrukcje historiozoficzne, moralitety, szekspirowskie kolizje. W „Regionach” łączyliśmy prace nad gwarowymi pamiętnikami, zapiskami domowymi służącej w pałacu w Łańcucie czy chłopskimi testamentami pisanymi gwarą z szeroko rozumianą refleksją humanistyczną. To było dla mnie jedno z najbardziej gruntownych doświadczeń, dopełniało i korygowało teoretyczny namysł nad antropologią słowa.

Żaneta Nalewajk: Trwało ono prawie trzydzieści lat...

Roch Sulima: Tak. Nasze spotkania redakcyjne miały w zasadzie charakter seminariów, które odbywały się w każdą środę od godziny 9:00 do 14:00. W kwartalniku! Nawet w tygodnikach pracuje się krócej. Na te spotkania przychodzili ludzie zewsząd, malarze, filozofowie, eseści, młodzi ludzie z uniwersytetu.

Żaneta Nalewajk: Czy na spotkaniach bywał również Andrzej Bieńkowski?

Roch Sulima: My bywaliśmy u niego. Bieńkowski to Kolberg naszych czasów. Pamiętam, że nierzadko spotkanie redakcyjne dobiegało końca, a my nie wspomnieliśmy ani słowem o numerze, który mieliśmy redagować. Nasze rozmowy dotyczyły przeważnie polskiego słowa i jego różnych dopływów. Im bardziej coś nas dziwiło, tym bardziej pobudzało poznawczo. Zastanawialiśmy się nawet, czy nie patrzeć na kulturę jak na tablicę Mendelejewa i nie szukać brakujących pierwiastków. Okazywało się potem, że nasza tablica rozszerzała się stopniowo, dzięki pomocy wielu osób znajdowaliśmy kolejne teksty, kolejne formacje słowa i odmienne obrazy świata. Na początku naszej

pracy, w latach 70., mieliśmy dozór ideologiczny. Ktoś musiał wtedy czuwać nad ideologią czasopisma, na szczęście nie był to nikt z redakcji. Z biegiem czasu coraz trudniej było znaleźć powód do likwidacji czasopisma, ponieważ zajmowaliśmy się sprawami nieideologicznymi. Uprawialiśmy antropologię słowa. Przygotowaliśmy nawet liczącą około 700 stron *Księgę słowa chłopskiego*, która niestety z różnych przyczyn nie ukazała się drukiem. Gdyby kiedyś wyszła, to wypełniłaby lukę w polskiej humanistyce, która raczej nie uprawia antropologii słowa na gruncie rodzimym. Gdyby ta księga była, to wszystko potoczyłoby się zupełnie inaczej, Grzegorz Godlewski miałby materiał do badań.

Jako redakcja nie otwieraliśmy się na nowinki literackie, z rozmysłem nie drukowaliśmy modnych pisarzy. Natomiast z lubością publikowaliśmy materiały z peryferii dominującej świadomości literackiej. Bliskie nam było to, co robił Białoszewski. W „Regionach” pojawiała się także eseistyka światowa i polska. Marian Pilot, który jest bardzo inteligentnym i wyczulonym na różne style pisarzem, prowadził prześmiewcze kroniki. Drukowaliśmy jednak na przykład fragmenty księzek Johna Bergera poświęconych teorii widzenia i fotografii oraz Jeana-Louisa Flandrina, socjologa rodziny, zanim jeszcze wspomniani autorzy pojawili się na dobre w Polsce. Teraz uświadomiłem sobie, że sklejałiśmy to pismo z różnego rodzaju „zapomnielisk” i ścinków kulturowych, że byliśmy w pewnym sensie, jak już zaznaczyłem, pismem postmodernistycznym.

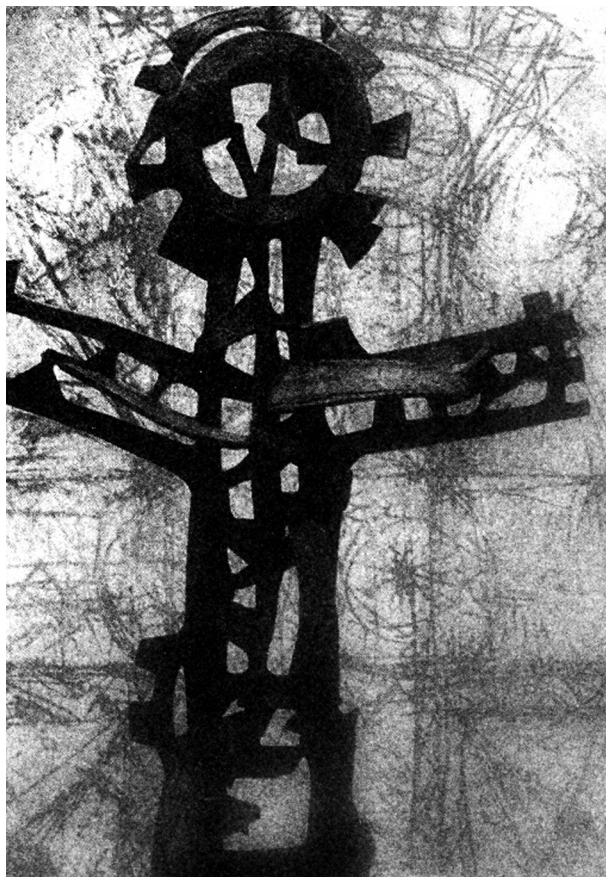
Żaneta Nalewajk: To zależy od perspektywy, z jakiej patrzymy na historię „Regionów”. Kiedy myślę o tym czasopiśmie, mój głęboki szacunek jako redaktora i jako filologa budzi zwłaszcza to, że wiele materiałów publikowanych na łamach tego kwartalnika miało charakter tekstów źródłowych, których pozyskanie wymagało pracy poszukiwawczej. To właśnie decydowało o specyfice „Regionów”. Pamięć źródła i praca ze źródłem były, moim zdaniem, głęboko niepostmodernistyczne.

Roch Sulima: No tak, ale z punktu widzenia centralnego systemu literackiego te wszystkie marginesy, pobocza, znaleźiska, pierwociny pisma, decydowały o stabilności profilu czasopisma. Oczywiście istotna była źródłowość. Niektórzy mówią, że te materiały nabiorą z czasem historycznego znaczenia i zaczną funkcjonować jak „Wiśła” wydawana na przełomie XIX i XX wieku albo „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” publikowany pod koniec wieku XIX. Niewątpliwie pod względem dokumentacyjnym ma pani rację.

Żaneta Nalewajk: Ta zastręga „Regionów” wydaje mi się trudna do przecenienia.

Roch Sulima: Rzeczywiście chcieliśmy to robić, ale po ponad 25 latach pracy, kiedy już wypełniliśmy trochę naszą „tablicę Mendelejewa”, formuła czasopisma uległa przynajmniej częściowemu wyczerpaniu. Byliśmy zmęczeni. Nie chcieliśmy konkurować z „Twórczością” czy „Odrą”, ponieważ nasz profil był zupełnie inny. Redakcja „Regionów” miała charakter towarzyski. Rozumieliśmy się w pół słowa. Poza tym chcieliśmy dać czytelnikom coś istotnego, co nie pojawiało się na giełdzie literackiej. Nie zbudowaliśmy może wielkiej świątyni z „obrazami” języków egzystencji, tylko małą katedrę polową. Przede wszystkim byliśmy antropologami słowa, zwróciliśmy się w stronę językowości polskiej kultury, różnych strumieni mowy, w stronę tego, jak słowo różnicuje praktyki egzystencji.

Być może jeszcze w tej chwili nie zdajemy sobie sprawy z tego, czym jest tych ponad 100 numerów, które zdołaliśmy wydać. Na szczęście udało się opublikować bibliografię ich zawartości („Regiony” nr 1, 2004). Przede wszystkim szukaliśmy inności, różnorodności, swojego miejsca i własnej formuły, nie wdawaliśmy się w jałowe bijatyki w świecie ideologicznym i literackim. Chętnie trzymaliśmy się „źródeł” w przeświadczeniu, że dają to nam wgląd w sprawy bardziej fundamentalne. Pamiętaliśmy, że to, co jest wielkie dzisiaj, umiera jako małe jutro. Sezonowość bywa zabójcza dla świata humanistyki. Staraliśmy się myśleć nie o tym, jaka formacja zwycięży w Związku Literatów Polskich, tylko o sprawach, które uważaliśmy za istotne w perspektywie stuleci, historycy powiedzieliby – w perspektywie „długiego trwania”.



Rossana Alexandrowa-Nowakowska, cykl: *Krzyże w stylu ludowym*