

## Requiem dla folkloru?.. Mity i prawda folkloryzmu

### I. Zrozumieć folklor

Istnieje zapewne niewiele nazw, które są równie wieloznaczne i rodzą tyle nieporozumień, co folklor. W rozważaniach o folklorze bardziej niż gdzie indziej powinna zatem obowiązywać trzeźwa zasada, aby precyzować, co ma się na myśli wtedy, kiedy się o nim mówi. Obie te nazwy – folklor i folkloryzm – są bowiem nadużywane. Jeśli więc deklarujemy się jako miłośnicy folkloru (cokolwiek by to znaczyło), a nasz rozmówca wyznaje, że go zupełnie nie ceni, należałoby zastanowić się, czy obiekt uwielbienia jest ten sam, co niechęci. Mogłoby okazać się bowiem, że występując z równym zapętem za folklorem albo przeciwko niemu, strony rozprawiły o czymś całkowicie różnym. W podobnej sytuacji spór dotyczyłby więc jedynie kontrastowych asocjacji wiązanych z hasłem folklor. Byłby sporem typu „golone – strzyżone”.

Warto również na wstępie zdać sobie w pełni sprawę z tego, że rozprawiamy o folklorze w obrębie, z perspektywy, w kategoriach i językiem społeczeństwa, które żyje poza zasięgiem jego oddziaływania. Dla nowoczesnej i ponowoczesnej cywilizacji o zasięgu globalnym lokalny folklor stał się sentymentalną „pamiątką z dzieciństwa”, zabytkiem muzealnym i egzotycznym archaizmem, słowem, rodzajem skansenu. Dla społeczności akademickiej bywa on z kolei konceptem, który oderwał się od swego pierwotnego, lokalnego, materialnego i międzyludzkiego podłoża, usamodzielniał się oraz zamienił w bodziec i temat intelektualnych dyskursów. Użytecznym pozostał być może w pewnym stopniu dla polityków i ideologów. Dzieje, całkiem zresztą niedawne, zaświadczyają, że rozmaite formacje polityczne niejednokrotnie powoływały się na wywodzące się z folkloru pojęcia i symbole. Używały ich, nawiasem mówiąc, zazwyczaj dla realizacji celów, które z podłożem niewiele miały wspólnego.

Świadomość dystansu, który dzieli nas od rzeczywistości folkloru w jego modelowej postaci – trzeba taki modelowy wzorzec przyjąć, aby nie pogubić się w pstrokatej masie drobiazgów i szczegółów – wydaje się pożądana z wielu względów. Jest ważna przede wszystkim poznawczo, albowiem uzmysławia różnicę między nim a nami. Otóż folklor w swym pierwotnym kształcie wyznacza pewien integralny, całościowy, spójny, wewnętrznie zróżnicowany sposób funkcjonowania i tryb życia lokalnej zbiorowości. Zakłada również szczególny, archaiczny typ społeczeństwa i więzi międzyludzkich, których współcześnie niepodobna wskrzesić, chyba że w geście regresji, której uleglibyśmy nagle w sposób zaskakujący i niewytłumaczalny.

Folklor wymaga więc przede wszystkim istnienia takiej czy innej wspólnotowej organizacji społecznej, a w konsekwencji również wspólnotowego obcowania jej członków ze sobą. Tę wspólnotowość należy zresztą pojmować możliwie szeroko, jako dłuższe, wspólne przebywanie gromady ludzkiej w określonej czasoprzestrzeni; jako zespołową działalność wytwórczą oraz międzyludzkie i zbiorowe komunikowanie się ze sobą. Typ takiej wspólnoty zależy także od warunków zewnętrznych (przyrodniczych), zwłaszcza od tego, w jaki sposób określona zbiorowość zdobywa oraz odtwarza środki swego utrzymania. Inaczej więzi wspólnotowe kształtują się, dajmy na to, w przemieszczających się z miejsca na miejsce hordach zbieracko-łowieckich, inaczej w gromadach osiadłych na dłużej na danym terenie, a więc w kompleksach miejskich, zespołach agrarnych (we wsiach) lub w osiedlach typu koszarowego.

Jeśli tedy za graniczne i konieczne warunki folkloru uznamy lokalność i wspólnotowość, to brak tych właściwości sprawia, że folklor zmienia swój charakter. Wylania się wówczas pytanie, czy lub na ile pozostaje nadal folklorem. Takie podstawowe kategorie społeczne i cywilizacyjne jak podział pracy na oddzielne zawody, różnicowanie się czynności, ról i pozycji, skupienie się na jednym, określonym typie działalności (na przykład na produkcji artystycznej), wąska specjalizacja, szeroko zakrojona wymiana idei i dóbr, posiadanie i rozwój talentu, bycie osobną „indywidualnością” nie mieszczą się w istocie rzeczy w granicach archaicznego folkloru. Nie należy do niego tym bardziej komercjalizacja i pojawienie się krajowego, a zwłaszcza międzynarodowego rynku produktów „kultury ludowej”. Zjawiska te należą do cywilizacji innego typu niż modelowa cywilizacja folklorystyczna. Jej cechą jest potencjalny uniwersalizm i globalny charakter. Można by ją nazwać nowożytną cywilizacją *recyclingu* wytwarzającą obiegowe atrapy i simulakry folkloru. Funkcjonują one w całkowicie innym obiegu społecznym niż obieg modelowy. Jego znamieniem są wielokrotne zapośredniczenia. Twory stemplowane w nim jako „folklor” przybierają inne znaczenia, ewokują różny od modelowego typ odbioru oraz mają odmiennie zastosowania.

Pierwotny, wspólnotowy folklor reprezentuje z tego względu specyficzny – do pewnego stopnia niepowtarzalny – typ kultury lokalnej, ściśle związany z określonymi formami życia społecznego i warunkami przestrzenno-przyrodniczymi. Związek z nimi jest wręcz konstytutywny dla tego typu folkloru. Poza tym związkiem folklor traci egzystencjalną, kulturową i historyczną tożsamość. Traci autentyzm. Staje się ersatzem form i zastosowań w obiegach pierwotnych. Zamienia się – o ile nie staje się komercyjną podróbką – w cytad, stylizację, aluzję.

Lokalny folklor, zauważmy, w ogóle nie konstituuje się jako kultura we współczesnym, akademickim, uniwersalnym znaczeniu tego terminu. Nie uświadamia sobie, że jest „kulturą”, „produkcją”, „obrzędem” czy „obyczajem”. Stapia się on natomiast z lokalnymi formami życia zbiorowego i staje się od nich w praktyce nieodróżnialny. Kategorie typu „folklor”, „kultura”, „obrzęd” „tradycjonalizm” powstają i funkcjonują *de facto* poza wewnętrznym kręgiem folkloru. Reprezentują inny, zewnętrzny, „badawczy” punkt widzenia. Opisujemy i interpretujemy tedy zjawiska folkloru w terminach względem

nich niewspółmiernych, oddalonych od nich i pojęciowo różnych. Kultura uniwersalna, kultura „dla wszystkich” – jako ta, która znajduje się na cywilizacyjnych antypodach folkloru – zawłaszcza i przetwarza zabytki i pamiątki folklorystyczne dla własnych potrzeb, nierzadko dla rozrywki i przyjemności. Ogałaca je z symbolicznych treści i praktycznych funkcji. Do pewnego stopnia zamienia także twórców, nosicieli i użytkowników folkloru w clownów – na podobieństwo indiańskiego wodza, zobrazowanego przez Henryka Sienkiewicza w noweli *Sachem*. Czym innym jest jednak tubylczy, folklorystyczny rytuał, a czymś zupełnie innym spektakl dla przypadkowej widowni. Ich przeznaczenie i funkcje polarnie się różnią.

Różnica ta stwarza sama w sobie ambarasujący dylemat hermeneutyczny. Już sam tryb rozprawiania o folklorze na łamach współczesnego czasopisma wydaje się niezręczny i przesunięty. Narzuca on zintelektualizowany sposób myślenia i mówienia o zjawisku, któremu przypisuje się z reguły charakter przedpiśmienny, przedcywilizacyjny i przedhistoryczny. Ten nowoczesny sposób myślenia i mówienia o folklorze, coraz bardziej zresztą akademicki i zinstytucjonalizowany, nie ma odpowiednika w samym folklorze. Jakakolwiek „intelektualizacja” i „dyskursywizacja” folkloru wewnątrz folkloru wydaje się nie do pomyślenia. Współczesne dyskusje o folklorze operują więc sposobami kategoryzacji, mówienia i wartościowania, które nie mają z nim w zasadzie punktów styčných. Dyskusje te, można by rzec, są rozmową o Innym bez jego udziału. Wydaje się w nich zazwyczaj wyroki zaoczne.

Dowodzi to, że współcześnie wywołana aktualność problemu folkloru nie wynika z jego potrzeb rozwojowych. Nie wynika tym bardziej, że kategoria „rozwoju” nie stosuje się do folkloru, jest mu obca. Nie powstaje w sytuacji cywilizacyjnej, w której kwestionuje się w ogóle możliwość egzystencji folkloru. Problem ten nie wyływa nawet z chęci porównania i rozpoznania relacji kultury najnowszej do dawnej. Stanowi on raczej, jak wszystko wskazuje, wewnętrzny dylemat kultury ponowoczesnej, która nie bardzo wie, co począć z nieustannie zmieniającą się rzeczywistością cywilizacyjną, jak ją interpretować i jak na nią reagować. Kultura ta w rezultacie nie bardzo wie także, co począć sama z sobą. Regresywny zwrot ku folklorowi uwydatnia jej wyczerpanie i kryzys.

„Folklor” i „folkloryzm” wydają się w tym kontekście problemami wtórnymi i zastępczymi (jeśli nie zgoła urojonymi). Tę „pustkę folkloru” uzmysławia w pierwszym rzędzie okoliczność, że tak zwany współczesny folklor wiejski i regionalny niewiele lub zgoła nic – poza ewentualną reklamą miejscowego biznesu i promocją turystyki – nie mają dziś do zaproponowania kulturze powszechnej. Reprezentują bowiem formy penetrowane i kontrolowane przez kulturę oficjalną, reprezentowaną przez media, państwowy mecenat, Kościół, ośrodki akademickie, sztukę (produkcję) profesjonalną oraz przemysł (biznes) kulturalny. Oferują tedy w najlepszym razie podróbki i stylizacje. Ich głównym efektem psychospołecznym wydaje się terapeutyczna regresja kulturowa.

W skali historycznej i poznawczej dylemat jest więc poważny. Na ile można zrozumieć ludzi i społeczności, które prawdopodobnie nie znały takiej kategorii jak „rozumieć innych” i „porozumiewać się z innymi”? Czy można, mówiąc obrazowo, w pełni

i dogłębnie zrozumieć („posmakować”) ludożercę, wprzód go odpowiednio nie przyrzędziwszy i nie posoliwszy? Jaki sens ma stosowanie kategorii folkloru w stosunku do wspólnotowych zachowań i form życia grupy, która tych zachowań i form nigdy za „folklor” nie uważała? Mówimy więc o cywilizacyjnej i kulturowej inności, znajdując się w sytuacji biegunowo różnej od tej, o której mówimy, którą staramy się zrozumieć i zdefiniować. Mówimy zatem o folklorystycznym micie, który tworzy i kultywuje kultura ponowoczesna i który daje najczęściej tyle satysfakcji, ile frustracji rodzi ona sama. Mowa o aktualności folkloru staje się w tych okolicznościach do pewnego stopnia mową wymówką, mową alibi. Fascynacja folklorem zamienia się w intelektualny masochizm. Daje słodkie, przyjemne złudzenie znalezienia się „gdzieś indziej” w sytuacji, gdy ciągle tkwimy w jednym i tym samym miejscu.

W kulturze nowożytnej, nowoczesnej i ponowoczesnej folklor, innymi słowami, staje się egzotyką, modą, przedmiotem konsumpcji, ideologią, narzędziem manipulacji, tematem uczonych studiów. W stosunkach kapitalistycznych w sposób nieunikniony zamienia się on również w towar. Doświadcza tą drogą głębokiej alienacji i transformacji. Ten proces rozpoczął się zresztą już w epoce romantyzmu i neoromantyzmu. Pisarzem, który go podpatrzył, przedstawił i udratyzował, był Stanisław Wyspiański. *Dramat Wesele* zaprezentował na przełomie XIX i XX wieku przenikliwie i dalekowzrocznie wtórny, sztuczny oraz nabyty charakter współczesnego folklorizmu. Uzmysłowił jego powierzchowną, udawaną „pierwotność” oraz „naturalność” w warunkach dziewiętnastowiecznego, rozwarstwowanego, społeczeństwa polskiego. Odstąpił historyczny proces ideologicznego zawłaszczania folkloru przez warstwę chłopską, wstępującą w XIX wieku na arenę dziejową, aspirującą w obliczu zachwiania pozycji szlachty i arystokracji do roli przywódczej siły narodu, zgodnie z dewizą „chłop potęgą jest i basta”. Zawłaszczanie miało zresztą spowodować w XX wieku dwa wielkie, masowe i monumentalne eksperymenty folklorystyczne, które zresztą skończyły się kompletnym fiaskiem i przyniosły katastrofalne efekty. O tym parę słów dalej.

## **II. Centrum i peryferie. Demontaż kultur lokalnych**

Na czym polega więc problem? Otóż zagrożenie dla zastanego folkloru lokalnego – szerzej, dla archaiki folklorystycznej – powoduje przede wszystkim nacisk (konkurencja) unifikujących form kultury uniwersalnej. Innym zagrożeniem stają się z kolei produktywnie, parafolklorystyczne formy kultury współczesnej, na przykład folklor młodzieżowy. Presja kultury powszechnej i „nowego folkloru” przejawia się w rozszczepieniu i hybrydyzacji tradycyjnego folkloru. Zaznacza się ona również w homonimii samej nazwy folklor, zastępowanej coraz częściej terminami etnografia i etnologia. W szerokim, swobodnym i przedmiotowym znaczeniu folklor występuje jednakże współcześnie w wielu rozmaitych odmianach, które niekiedy tylko pozornie mają ze sobą cokolwiek wspólnego. Spróbujmy tedy zdać sobie sprawę z tego stanu rzeczy. Naszkicowanie kilku sytuacji modelowych powinno naświetlić i uzmysłwić ów problem.

a) W znaczeniu modelowym, przenoszonym również na późniejsze epoki, **folklor pierwotny**, jak pokazują dane archeologiczne, określał kulturę (sposób życia) społeczeństw przedhistorycznych, które funkcjonowały we względnej izolacji, nie znały pisma, wykształconej organizacji państwowej ani instytucji religijnych. Społeczeństwa te stawała się lokalna tradycja. Społeczeństwa pierwotne, jak unaoczniają najnowsze badania nad miejską społecznością neolityczną Çatalhöyük w Turcji, nie praktykowały rozwiniętego podziału pracy. Zespół lokalnych praktyk, form i wartości kulturowych – i w tym znaczeniu folklor – powstawał w toku transmisji przyjętych wzorów (określonej organizacji przestrzeni, produkcji narzędzi, budownictwa, pochówku zmarłych, zdobywania środków utrzymania). Regulował więc wytwarzanie i odtwarzanie środków egzystencji, stosunki pokrewieństwa, stosunki grupowe i podstawowe formy życia codziennego. Zapewniał względnie stabilny sposób funkcjonowania zbiorowości. Podtrzymywał jej tożsamość, spójność i trwanie.

W długim trwaniu folklor tego typu ulegał jednakże ewolucyjnym przemianom pod wpływem przeobrażeń zbiorowości oraz jej ewentualnych kontaktów z innymi gromadami. Wraz z pojawieniem się podziału pracy, hierarchii, przywilejów i różnic społecznych folklor przechodził kolejne metamorfozy. Wykształcenie się kasty kapłańskiej i ośrodka władzy centralnej powodowało nieuniknione rozszczepienie i różnicowanie się wspólnotowej kultury.

b) Podział pracy, powstanie organizacji państwowej oraz hierarchiczne i funkcjonalne zróżnicowanie społeczeństwa zmieniały charakter tego pierwotnego, wspólnotowego folkloru. Najstarsze miasta sumeryjskie (Eridu, Ur, Lagasz, Umma, Uruk, Kisz, Sippar) mogły być przykładem idących w tym kierunku przeobrażeń. Rozszczepiały istniejące formy i wartości kulturowe na centralne, obowiązujące dla wszystkich, chronione przez władzę państwową i religijną, oraz na lokalne i profesjonalne. Zamiast dotychczasowej wspólnoty, eksponowały w folklorze pierwiastki odrębności oraz różnicy.

Te pierwsze, reprezentatywne dla całej zbiorowości politycznej, stawały się domeną warstw uprzywilejowanych, dysponujących władzą i bogactwami, organizujących państwowe ceremonie i nadzorujących religijne rytuały. Sprawowały one mecenat i stymulowały produkcję artystyczną, wytwarzającą zbiorowe symbole oraz zapewniającą rozrywkę i rozrzućną konsumpcję. Folklor jako taki stawał się natomiast własnością i znamieniem społeczności lokalnych oraz warstw podporządkowanych, zobligowanych do służby i produkcji. W życiu tych warstw podlegał on zresztą stałemu różnicowaniu się, stosownie do zwiększającego się podziału pracy, kształtowania się i konsolidacji odrębnych grup zawodowych, a także w zależności od warunków i tradycji lokalnych. W tym właśnie trybie powstawał **folklor zawodowy**: żeglarzy, rolników, pasterzy, górników, kamieniarzy, tkaczy, bednarzy, stolarzy, szewców, kowali, służby czy zaków.

Barieri społeczne, jakkolwiek byłyby one wysokie, **nie zdołały jednakże odizolować** ludowego folkloru ani **ochronić** go przed zewnętrzną ingerencją i zmianami. Na jego kształt i funkcje oddziaływały stale państwowe lub religijne działania centralizacyjne. Podważały one autonomię folkloru oraz osłabiały pluralizm

kulturowo-folklorystyczny, który mógł wyzwać dążenia separatystyczne i stawać się zagrożeniem dla pozycji władzy centralnej. Dość przywołać przykłady chrystianizacji lub islamizacji, które pod hasłami rozprawy z pogaństwem niszczyły niejednokrotnie zastane formy lokalnego folkloru oraz zastępowały je formami własnymi. Polscy romantycy nie bez przyczyny lamentowali z powodu zdruzgotania idyllicznej, słowiańskiej wspólnoty gminnej przez brutalny, feudalny i centralistyczny chrystianizm. Folklor tracił w tych okolicznościach niezależność oraz podlegał kontroli państwa i Kościoła.

c) Mimo że zwyczajowo pod wpływem dziewiętnastowiecznej ludomani folklor kojarzy się niemalże wyłącznie ze wsią – a więc z produkcją i zespołami typu agrarnego – na uwagę zasługuje **folklor miejski**, składnik formującej się od czasów neolitu kultury urbanistycznej. Jego wyjątkowe znaczenie kulturowe dostrzegł w XX wieku Michaił Bachtin w pracy *Twórczość Franciszka Rabelais'go a ludowa kultura średniowiecza i renesansu* (1940/1965). Folklor tego typu kształtował się głównie na rynku miejskim, podczas publicznych świąt religijnych oraz w czasie świeckiego karnawału<sup>1</sup>.

Warto w tym miejscu zauważyć, że cywilizacja miejska jest co najmniej równie archaiczna, jak cywilizacja agrarna, jeśli nawet nie starsza od niej. Pogląd, że cywilizacja agrarna poprzedza urbanistyczną, wydaje się współcześnie przestarzały, podobnie zresztą jak pogląd, że folklor należy łączyć wyłącznie ze wsią i ludnością rolniczą. Wykopaliska z Çatalhöyük w Anatolii, które odśloniły neolityczny zespół urbanistyczny pochodzący z okresu 7400–7300 p.n.e., zamieszkiwany w szczytowym okresie przez ok. 10.000 mieszkańców, mocno podważyły stereotypowy pogląd, że osiadłe społeczności agrarne poprzedzały oraz warunkowały pojawienie się zwartych społeczności typu miejskiego. Odkrycie to zachęca również do tego, ażeby nieco inaczej spojrzeć na zjawisko folkloru, a zwłaszcza kultur archaicznych i dawnych, w tym także tych, których wzory przetrwały w folklorze regionalnym.

Kluczowe wydaje się tutaj rozróżnienie preindustrialnych oraz industrialnych kompleksów miejskich<sup>2</sup>, albowiem burzliwy rozwój tych ostatnich w XIX i XX wieku zastąpił niejako istnienie oraz swoiste funkcje tych pierwszych. Otóż kompleksy preindustrialne powstawały zasadniczo w społecznościach utrzymujących się z ręcznej pracy ludzkiej i pracy zwierząt, pozbawionych wyrafinowanej technologii produkcyjnej i szerokich stosunków handlowych. Gideon Sjoberg podkreślał zintegrowany charakter kultur urbanistycznych tego typu, akcentujących pomoc sąsiedzką, pokrewieństwo rodzinne, klanowe i etniczne oraz więzi wyznaniowe. Typowe dla nowoczesnych kompleksów industrialnych zjawiska anomii, anarchii, chaosu i przypadkowości nie miały tu miejsca. Na pierwszym planie życia miejskiego znajdowały się publiczne fora, świątynie i obrzędy religijne, miejscowe targowiska. Czynności produkcyjne znajdowały się na dalszym planie.

<sup>1</sup> Zob. R.-E. Mohrmann, *Die Stadt als volkskundliches Forschungsfeld* [w:] „Österreichische Zeitschrift für Volkskunde” 1990, B. 93, s. 129–149 oraz T. Hengartner, *Forschungsfeld Stadt. Zur Geschichte der volkskundlichen Erforschung städtischer Lebensformen*, Berlin 1999.

<sup>2</sup> Terminy te wprowadził Gideon Sjoberg w pracy *The Preindustrial City. Past and Present*, 1960.

Umożliwiało to względną integrację i spójność społeczną kompleksu urbanistycznego. Rodziła się ona na gruncie wartości i wierzeń o charakterze kulturowym i kulturowym<sup>5</sup>.

Kompleksy tego rodzaju odgrywały trudną do przecenienia rolę kulturotwórczą, wykraczającą daleko poza ich miejskie granice. W pracy *The Pivot of the Four Quarters* (1971) Paul Wheatley wskazywał, że niektóre starożytne i średniowieczne zespoły miejskie (Urdu, Jerozolima, Babilon, Rzym, Mekka i inne) stawały się wpływowymi ośrodkami kultu religijnego. Kontrolowały, uniformizowały i centralizowały one za pośrednictwem ceremonii i praktyk religijnych regiony rolnicze i oddziaływały także na kultury lokalne. Wchłaniały pierwiastki lokalnego folkloru i same stwarzały dla niego ramy.

Nie jest więc prawdą romantyczny i młodopolski przekaz, że to wiejska, ludowa i chłopska społeczność stanowiła źródło folkloru, a tym samym rdzennych i jedynie autentycznych wartości narodowych. Rolę integrującą przejmowały przede wszystkim miasta rytualne (*ritual cities*), które na danym terenie tworzyły ośrodki kultu religijnego, władzy centralnej i wzorów kulturowych. I to właśnie one, jak pokazuje chociażby przykład starożytnej Jerozolimy lub nowożytnego, papieskiego Rzymu, propagowały, uniwersalizowały i konserwowały najstarsze, wywodzące się nierzadko z archaicznego folkloru, idee, symbole, wzory i tradycje. I to one zaciekle walczyły z tendencjami odśrodkowymi i separatystycznymi, reprezentowanymi przez ruchy rozłamowe.

Miasta tego typu pozostawały więc w bliskich, napiętych relacjach z lokalnym, okolicznym folklorem. Zajmując się kształtowaniem, kodyfikacją i wdrażaniem tradycji obowiązujących rozproszoną na rozległym terytorium wspólnotę językową, religijną i etniczną, pełniły funkcję integrującą i ortogenetyczną. Trzymały lokalne kultury niejako w ryzach. Stawały się, inaczej mówiąc, strażnikami ortodoksji, jakimi były na przykład Jerozolima, Bizancjum lub Rzym. Konstruowały „wielkie narracje” etniczne i religijne, obowiązujące całą społeczność, niezależnie od lokalnych różnic i osobliwości. Rola „świętych miast” tego typu kontrastowała z kompleksami miejskimi, które stanowiły ośrodki wszelkiego rodzaju innowacji i zmian, jak Marsylia, Paryż, Londyn czy Nowy York. Miasta tego typu niejednokrotnie dawały impuls do zasadniczych przewartościowań obowiązujących tradycji i wzorów, a także do rewolucyjnych zmian politycznych, społecznych lub ekonomicznych.

**d)** Wiek XIX przyczynił się do rozpropagowania **folkloru wiejskiego** i do wykreowania obrazu wsi jako źródła i skarbnicy folkloru, pojętego nie tylko jako alternatywa kultury „polerowanej”, kosmopolitycznej i uniwersalnej, lecz także jako podstawa odrębnej **kultury narodowej**. Ten awans folkloru wiejskiego dokonał się dzięki wielu różnym czynnikom sprawczym. Bodajże najważniejszym z nich był rozpad hierarchicznego społeczeństwa stanowego oraz demokratyczne przemiany społeczne, które usankcjonowały społeczeństwo obywatelskie. Upodmiotowiły one dominujący liczebnie stan mieszczański i chłopski. Upodmiotowienie polityczne i społeczne przenosiło się na upodmiotowienie kulturalne. Folklor wiejski stał się znakiem rozpoznawczym nie tylko zyskującej na znaczeniu kultury chłopskiej i ludowej, lecz także wspomnianej kultury

<sup>5</sup> Szerzej o tych zjawiskach traktuje praca zbiorowa pod redakcją Chrisa Jenksa, *Urban culture: critical concepts in literary and cultural studies*, t. 1-3, Routledge: London 2004.

narodowej, a nawet kultury uniwersalnej. Procesy tego typu osiągnęły apogeum na przełomie XIX i XX wieku. Z czasem jednak kategoria folkloru wiejskiego uległa uogólnieniu i neutralizacji. Konkurentem folkloru wiejskiego stał się na przykład **folklor robotniczy**, pojmowany jako subkultura przybierającej na liczbie i znaczeniu miejskiej, przemysłowej klasy robotniczej.

e) Epoka romantyzmu usankcjonowała wielokształtne zjawisko **folkloru literackiego**. Folklor tego typu objął zarówno twórczość ustną, intensywnie przekształcaną dzięki zapisom i przeróbkom w twórczość pisaną (a więc w literaturę w dosłownym znaczeniu tego słowa), jak i różnorodne stylizacje folkloru w indywidualnej twórczości artystycznej, uprawianej przez inteligencję, wywodzącą się najczęściej ze szlachty lub mieszczaństwa, a więc niekoniecznie z ludu, a tym bardziej z chłopstwa. Folklor literacki dowodnie świadczył o wejściu folkloru środowiskowego i lokalnego w obieg ogólnonarodowy i uniwersalny. Przyspieszał wszechstronny, kulturowy *recycling* folkloru oraz umożliwiał jego szeroką ideologizację.

f) Wiek XX znamienne zatarał granice między **folklorem w tradycyjnym**, „wiejskim” rozumieniu oraz rodzącymi się jak grzyby po deszczu licznymi **podkulturami**, jak – by ograniczyć się tylko do niektórych przykładów – podkultura hippisów, gitowców, punków, skinheadów, dresiarzy, killerów, streetboysów, metalowców, rockersów, skinersów, satanistów, straight edge’ów, gejów, rozmaitych mniejszości etnicznych, politycznych i religijnych, wtopionych w formacje większościowe. Podkultury tego typu kształtują własne, odrębne i rozpoznawalne na tle ogółu formy zachowań, komunikowania się, „noszenia się”, ubioru, konsumpcji, obcowania. Tracą jednakże zazwyczaj dwa kluczowe znamiona folkloru pierwotnego lub wiejskiego: lokalność i tradycjonalizm, zachowują natomiast inne cechy folkloryzacji. Pielęgnują na przykład ostentacyjne, zewnętrzne demonstrowanie własnej odmienności oraz identyfikowanie się z nią. Jest sprawą otwartą, czy współczesne podkultury zmierzają w stronę folkloru, czy ocalałe formy folkloru podążają ku przemianie w podkultury, oswobodzone od konieczności przypisywania się do określonego regionu i od nakazu celebrowania tradycji.

g) Ostatnim zjawiskiem, na które warto zwrócić uwagę, są procesy **uniwersalizacji folkloru**, zwłaszcza artystycznego. W globalnej cywilizacji również formy folkloru muszą przybierać globalny charakter. Działalność i produkcja folklorystyczna tracą w szerokim obiegu komercyjnym znamiona tradycjonalizmu i cechy lokalne. Przystają być „nieuczone”, anonimowe, amatorskie, wtopione w życie regionalnej społeczności, odmienne w kształcie i funkcji od artystycznej produkcji profesjonalnej, nowatorskiej czy awangardowej. Światowe występy narodowych lub regionalnych, „reprezentacyjnych” zespołów folklorystycznych typu „Mazowsze” lub „Śląsk” dobrze ilustrują wspomnianą uniwersalizację, połączoną z oderwaniem od rodzimego podłoża i hybrydyzacją form folklorystycznych. Sprawia ona, że dawny folklor przechodzi w obręb kultury powszechnej. Jego odrębność na tle i w stosunku do oryginalnych form działalności i produkcji kulturalnej zachowuje głównie walory anegdotyczne oraz promocyjno-reklamowe.



Trudno dzisiaj określić również granice, które przebiegają między prymitywistami lub autentystami z jednej strony a folklorystami z drugiej. Do której z tych grup zaliczyć na przykład Nikifora Krynickiego? Czy do grupy amatorów prymitywistów, czy też do przedstawicieli beskidzkiego folkloru regionalistycznego? I czy w ogóle jego rysunki-malunki spełniają jakiegokolwiek kryteria folklorystyczne? Podobne pytania można postawić Kurpiance Apolonii Nowak. Miernikami autentycznego folkloru były przede wszystkim anonimowość, spontaniczność oraz kolektywny charakter, ale w tym wypadku te kluczowe kryteria zawodzą. Współcześnie tak zwany twórca folklorystyczny, o ile tylko reprezentuje godną uwagi działalność, jest wchłaniany przez indywidualny obieg artystyczny i staje się profesjonalistą. Możemy wówczas w najlepszym razie mówić o jego folklorystycznych korzeniach (w tym sensie, że jego produkcja wywodzi się z regionalnego folkloru wiejskiego) lub o folklorystycznej stylizacji jego produkcji.

Przegląd różnych form folkloru i odmian folkloryzacji wskazuje, że tradycyjne lokowanie folkloru na wsi i wiązanie go z określonym regionem etniczno-terytorialnym traci sens. Trudno spotkać dzisiaj w Europie regiony etniczno-terytorialne, w których nie byłoby miast, a jeszcze trudniej znaleźć miasta, które oparłyby się nowoczesnej cywilizacji. Podobną sytuację spotykamy również na innych kontynentach. Współczesne miasta z samej swej istoty stanowią centra nowoczesności, różnorodności, międzynarodowej komunikacji i kultury uniwersalnej. Niwelują one archaiczny lub egzotyczny folklor wiejski albo podporządkowują go bezwzględnie logice nowoczesności. Jest ciągle sprawą otwartą, czy i na ile powołują one do życia własny, odrębny, nowoczesny „folklor”. Do roli tej aspiruje niewątpliwie współczesna kultura masowa, rozmaite podkultury oraz tak zwane kultury alternatywne.

Tubylcze społeczności pielęgnowały tradycyjną kulturę głównie dzięki izolacji, stosunkom demograficznym (słabe i rozproszone zaludnienie na wielkich przestrzeniach), ubogim środkom transportu i komunikowania się oraz ograniczonym możliwościom transferu idei, wzorów i dóbr. Wewnętrzny mechanizm kultury stawiał się w tych warunkach tradycjonalizm, a tradycjonalizm z kolei, wraz z właściwą mu niechęcią do innowacji, obcych, inności, sam z siebie sprzyjał izolacji. Taka izolacja jest jednak we współczesnym, przeludnionym i intensywnie, nieprzerwanie komunikującym się świecie już niemożliwa. Lokalna kultura, która dzięki środkom elektronicznej komunikacji oraz niezliczonym tekstom i komentarzom przygląda się sobie w zwierciadle tysięcy innych kultur i porównuje się z nimi, zatracą odrębne rysy i zmienia tożsamość. Przestaje być, jak w dawnych, zamkniętych społecznościach lokalnych, kulturą konieczną, bez alternatywy, a staje się niezobowiązującą podkulturą **z wyboru**.

### **III. Dwuznaczność folkloryzmu. Folklor a modernizm**

Dlaczego kwestia folkloru stała się aktualną i zapalną na przełomie XVIII i XIX wieku? Jakie potrzeby i siły historyczne wyniosły ją na powierzchnię ówczesnego życia? Jakie spowodowała następstwa i zmiany? Wszystko wskazuje na to, że awans folkloru wiązał się z ówczesnym kryzysem społecznym i kulturowym. Kultura dworska i klasycyzm wyczerpały

w XVIII wieku swoje możliwości. Nie były w stanie sprostać wyzwaniom niesionym przez rozkład feudalizmu, budzenie się do życia warstw upośledzonych, sekularyzację, rozwój nauki i oświaty, demokratyzację, postęp cywilizacyjny. Popularna poezja bukoliczna, pasterska czy sielankowa kreśliły sztuczny i nieprawdziwy („salonowy”) obraz rzeczywistości. Nie lepiej sprawował się klasycystyczny dramat. Także realistyczna, osiemnastowieczna powieść mieszczańska nie ogarniała konturów nowego świata, wyłaniającego się z rozkładu starego, skompromitowanego pod koniec XVIII wieku przez rewolucję amerykańską i francuską oraz wzruszonego w swych posiadach przez wojenny, napoleoński zamęt. Ujmowała go w zasadzie z punktu widzenia wyłącznie jednej, mieszczańskiej warstwy społecznej, skądinąd niezwykle prężnej i przedsiębiorczej, ale bardziej zajętej sobą samą i ugruntowaniem własnej pozycji politycznej niż przebudową całej rzeczywistości.

Na porządku dnia stawały natomiast dwie sprawy kardynalne, które domagały się – poza wszystkim innym – także literackiego i kulturowego naświetlenia i rozwiązania. Jedną z nich był problem narodowości, drugą kwestia ludu. Oba zagadnienia poruszały masy ludzkie. Należało w efekcie odpowiedzieć na pytanie, czym jest narodowość, skąd ona się wywodzi, jakie są jej przymioty i uprawnienia. W feudalnym ładzie państwowym nie miała ona samodzielnego znaczenia, ponieważ liczyła się władza „powoływanego z łaski Bożej” suwerena nad poddanymi, bez względu na to, jakiej byli oni narodowości czy religii.

Drugie pytanie było równie brzemiennie w skutki. Należało ustalić pozycję, rolę i znaczenie ludu. W stanowej, hierarchicznej wizji porządku społecznego ta pozycja była żadna. Lud uosabiał, jak to znacznie później ujął w trylogii obrazowo Henryk Sienkiewicz, „czern”, a więc stłoczoną, ciemną, nieuformowaną, anonimową masę, zobligowaną do posłuchu i zdaną jedynie do pracy fizycznej. W oczach osiemnastowiecznego racjonalisty i klasyka obyczaje ludu były dzikie, barbarzyńskie. Nie przedstawiały żadnej wartości, przeciwnie – zasługiwały na to, aby je wyplenić. Oświeceniowy, skondensowany obraz ludu kreślił Starzec Jan Śniadecki z *Romantyczności* Mickiewicza:

„Duchy karczemnej tworem gawiedzi,  
W głupstwa wywarzone kuźni,  
Dziewczyzna duby smalone bredzi,  
A gmin rozumowi bluźni”.

Nowoczesnym przełomem było upodmiotowienie ludu i narodowości oraz – zgodnie z dążnościami i klimatem epoki – dokonanie ich historycznej legitymizacji i nobilitacji. Lud i naród odzyskiwały historyczną metrykę, pamięć i świadomość. Otwierały się także na przyszłość, zmiany, nową rzeczywistość. Dotychczasowe peryferie i marginesy społeczne przesuwają się tym samym w centrum uwagi i „dramy” współczesności. Naród i lud, które w feudalnym obrazie świata stanowiły jedynie bierne tworzywo kształtowanej przez monarchów historii, słowem, ludzką glinę, z której lepiono władcom pomniki sławy, aspirowały do tego, aby stać się samodzielnymi i suwerennymi podmiotami tejsze historii.

Nobilitując narodowość, romantycy odkrywali jej korzenie w zamierzcztych czasach (Mickiewicz dopatrywał się świadomości narodowej już w starożytniej Grecji, w czasach

Peryklesa), a w ludzie odnaleźli z kolei jej rdzenne, jedynie autentyczne pierwiastki. Ludowość i narodowość znalazły się w ten sposób w bliskim pokrewieństwie. Podmiotowość narodu rodziła podmiotowość ludu i vice versa. Ta właśnie konstrukcja genetyczna i alegoryczna stała się ideologiczną kolebką modernizmu. I to ona właśnie ustanowiła rzeczywistą cezurę sygnalizującą zmierzch feudalizmu oraz polityczne i kulturowe narodziny nowoczesności.

Cezura ta skutkowałą również epokowym przewartościowaniem wartości i odwróceniem panujących hierarchii. Poszukując tego, co autentyczne, zwracając się ku temu, co pierwotne, oryginalne i naturalne, romantycy chętnie omijali wtórną, zdegradowaną i zepsutą współczesność. Z pogardą odnosili się do jej, jak pisał z przekąsem Johann Gottfried Herder, „polerowanej kultury”. Zagłębiali się natomiast w przeszłość. Znajdowali ów pożądany autentyzm w starożytnych i średniowiecznych mitach, sagach, bajkach i baśniach, pieśniach, podaniach i legendach. Ale – co ważniejsze – odkrywali go również w synchronii, „tuż obok siebie”, mianowicie w zapomnianych i często pogardzanych współczesnych formach życia: w obyczajach, rękodzielactwie i twórczości ustnej ludu wiejskiego. Odkrycia te miały niewątpliwie przełomowe znaczenie. Zaowocowały bowiem radykalną zmianą w sposobie pojmowania i wartościowania kultury oraz w ocenie relacji zawiązujących się między formami kultury a społeczeństwem.

Folklor uzyskiwał bowiem w ten sposób wszechstronną, kulturową legitymizację. Stawał się, jako cząstka kultury ludowej, co najmniej kulturą równoprawną w stosunku do wysokiej, elitarnej i wysublimowanej kultury salonów i dobrego towarzystwa. Zmieniało się równocześnie za jego sprawą elitarne, wąskie i jednostronne rozumienie kultury. Pojęcie kultury przestało się odnosić wyłącznie do wyrafinowanej produkcji artystycznej (malarstwa, muzyki, rzeźby, baletu, teatru), służącej głównie luksusowej konsumpcji zaможnych i wykształconych warstw wyższych, lecz objęło stopniowo rozległą dziedzinę artefaktów związanych z użytkową wytwórczością oraz życiem codziennym warstw średnich i niższych. Oprócz bliskiej i miłej romantykom twórczości ustnej – poezji ludowej – markę cenionego folkloru zdobyły ludowe zwyczaje i obyczaje, rozległa sfera wiejskiej i rzemieślniczej kultury materialnej (narzędzia rolnicze, garncarstwo, kowalstwo, budownictwo, tkactwo), sztuka dekoracyjna, ludowe święta i festyny, zabawy, przyrządzanie potraw, medycyna ludowa, wierzenia i przesady, ubiory, tańce, śpiewy.

Z punktu widzenia panującej kultury wysokiej kultura ludowa i folklor wydawały się archaiczne i tradycyjne, zbudowane na reprodukcji i trwaniu tych samych wzorów. Tradycjonalizm stał się ich cechą konstytutywną. Cecha ta jednakże dość wcześnie ujawniła swój ambiwalentny charakter i podatność na sprzeczne interpretacje. Tradycjonalizm ugruntowywał bowiem romantyczną koncepcję narodowości. Romantycy doszukiwali się w niej znamion tworu pierwotnego, ahistorycznego, niewzruszonego, wywodzącego się niemalże od stworzenia świata. Znamiona te umożliwiały swoistą mitologizację i **sakralizację** pojęcia ludu i narodu. Sankcjonowały koncepcję – skądinąd fałszywą – niezmiennego charakteru narodowego. Motywowały patriotyczny opór skierowany przeciwko siłom, które niewoliły narodowość lub ograniczały ją w swobodnym rozwoju.

I w tym względzie folklorystyczny tradycjonalizm uzasadniał walkę z kolonizacją i próbami asymilacji, które podejmowały ówczesne imperia europejskie: imperium Napoleona, państwo Romanowów, Habsburgów, Prusy czy Anglia. W polskich warunkach zaborowych ojczyźniani patrioci prowadzili walkę na dwa fronty: z rusyfikacją i germanizacją, aczkolwiek na byłych kresach wschodnich I Rzeczypospolitej Ukraińcy w imię tej samej idei – mianowicie w imię ocalenia ukraińskiej narodowości i rodzimego folkloru od groźby polonizacji – podejmowali z kolei walkę z polską, wielowiekową dominacją ekonomiczną i kulturową na zamieszkiwanych przez nich od niepamiętnych czasów ludnych i żyznych ziemiach kresowych.

Jeśli tedy folklorystyczny tradycjonalizm niejednokrotnie legitymizował i wzmacniał ideę narodowości, to ten sam tradycjonalizm wchodził w konfliktowe relacje z **modernizmem**. Zderzał się z programem nowoczesności, której hasłami stawały się przyspieszone zmiany, reformy, swoboda polityczna i obyczajowa, postęp, oświata i nauka, uprzemysłowienie, przebudowa stosunków społecznych, dobrobyt, demokratyzacja stosunków politycznych („ludowładztwo”), świeckość, nowatorstwo artystyczne, oryginalność zamiast naśladownictwa, szerokie upowszechnienie kultury.

Przyspieszone zmiany cywilizacyjne cechowały: homogenizacja wartości i niwelacja różnic kulturowych, mobilność społeczna, pojawienie się nowoczesnych środków transportu i komunikowania się (prasa), ulepszenia w sposobie życia i gospodarowania. Procesy te kłóciły się z zachowawczym etosem wiejskiego folkloru, kultywującym powielanie i trwanie wzorów, utrzymywanie patriarchalnych stosunków, osobowych więzi i form komunikowania się, okazywanie szacunku dla ustalonych autorytetów, skrupulatne przestrzeganie tradycji. Wielu romantyków przerażonych gwałtownym tempem zmian i społecznymi skutkami modernizacji, zwłaszcza upadkiem autorytetu Kościoła i anarchizacją życia, upatrywało z tego względu w folklorze macecznik zdrowych obyczajów i religijnych wartości: wiary, pobożności, cnót rodzinnych, społecznych i narodowych. Wydawało się, że to właśnie regionalny, chłopski folklor jest w stanie zachować więzi z przeszłością i ocalić niszczoną przez modernizm tradycję. Ale niemalże z tych samych powodów zwolennicy modernizacji postrzegali z kolei w folklorze zagrożenie i hamulec postępu.

Dwuznaczność folkloru przejawiała się tedy w tym, że z jednej strony stanowił on wytwór modernizmu – jego odkrycie wiązało się bowiem z upodmiotowieniem ludu, z wprowadzeniem go na scenę dziejów narodowych i powszechnych – a z drugiej strony jawił się jako rodzaj tradycjonalistycznej alternatywy w stosunku do niego. Ambiwalencja ta odślaniała jednocześnie **ideologiczne** funkcje folkloru, które w całej pełni miały objawić się dopiero w XX wieku, w dwóch wielkich eksperymentach ideologicznych i kulturowych. Warto im poświęcić nieco uwagi, ponieważ ujawniły one tkwiące w folklorze – i szerzej, w kulturze ludowej – zatrute żądła.

#### **IV. Apogeum i krach folkloru. Od romantyzmu do totalitaryzmu**

Jeden z tych eksperymentów wiązał się z rewolucją 1917 roku i budową państwa radzieckiego na gruzach carskiego, imperialnego samowładztwa. Społeczną podsta-

wę oraz ideologiczną nadbudowę tego państwa stanowiła, jak wiadomo, władza ludu, a konkretnie jego najnowszej, dziewiętnastowiecznej mutacji: przemysłowego proletariatu, działającego w przymierzu z chłopstwem, sprawującego rządy (dyktaturę proletariatu) za pośrednictwem partii bolszewickiej. Mimo tego, że państwo dyktatury proletariatu zwracało się przeciwko dawnej wsi, chłopstwu i gospodarce chłopskiej w ich tradycyjnym, indywidualnym, rodzinnym i patriarchalnym kształcie, programową nadbudowę tego państwa stanowiła **kultura ludowa**. Folklor odgrywał w niej niezastąpioną, pierwszoplanową rolę. Wspólnotowe tradycje folkloru idealnie wpisywały się w program kolektywizacji wsi i w masowe, świąteczne manifestacje poparcia dla partii. Pierwotna, folklorystyczna wspólnota ludowa i komunizm stanowiły według oficjalnych wykładni oblicze jednej i tej samej rzeczywistości społecznej.

Zapoczątkowana w XVIII wieku idealizacja ludu (warstw niższych, zajętych produkcją materialną) osiągała więc w państwie radzieckim swoje apogeum. Degradowana, tłamszona, wypierana z życia publicznego kultura ludowa miała według rewolucyjnego programu budowy nowego społeczeństwa zająć dotychczasowe miejsce kultury wysokiej, podporządkowanej w społeczeństwie klasowym warstwom zamożnym, uległej wobec ich potrzeb, zachcianek i upodobań. Miała tę kulturę wysoką w tym, co było w niej najlepsze, wchłonąć, oswoić i przetworzyć według własnych wartości i norm oraz spożytkować dla potrzeb ludu pracującego, odseparowanego w przeszłości od najcenniejszych dóbr kulturowych. Finalnym zadaniem polityki kulturalnej była więc przemiana kultury wysokiej w ludową, a kultury ludowej – w uniwersalną.

Tworzony przez lud i reprezentatywny dla ludu folklor zajmował w kulturze powszechnej dominującą pozycję. Z kultury nieoficjalnej przeobrażał się w kulturę oficjalną, na rozkaz aparatu państwowego i partii rządzącej. Wszystkie parametry folkloru ulegały jednakże w tej przemianie **inwersji**. Państwowa instytucjonalizacja niszczyła jego autentyczność, a propagandowe umasowienie odbierało mu identyfikujący i różnicujący charakter. Folklor, który w romantyzmie objawił się jako „wielka narracja” tożsamościowa i emancypacyjna oraz jako symbol autentyczności kultury i jej związku z powszednim życiem ludzkiej zbiorowości w upaństwowionym obiegu, zamieniał się w swoje własne przeciwieństwo. Z produktywnego czynnika kulturowych odrębności zamieniał się w polityczne narzędzie uniformizacji. W totalnym systemie społeczno-politycznym kultura ludowa i folklor przybierały totalne kształty.

Drugim wielkim eksperymentem folklorystycznym w XX wieku stało się niemieckie państwo narodowo-socjalistyczne<sup>4</sup>. Nie pojawiło się ono na zasadzie *Deus ex machina*. Jego doktryna wywodziła się z przesłanek, które narodziły się znacznie wcześniej. Należało do nich wybujały nacjonalizm i wspierający go folklorizm romantyków poszukujących źródeł germańskiej tożsamości w archaicznej, plemiennej i rasowej wspólnotie ludowej.

---

<sup>4</sup> Zagadnienie to omawia wnikliwie Hermann Bausinger, *Nazi Folk Ideology and Folk Research* [w:] *The Nazification of an Academic Discipline: Folklore in the Third Reich*, pod red. J.R. Dow, H. Lixfielda, Indianapolis 1994, s. 11–33. Zob. także T. Hauschild, *Lebenslust und Fremdenfurcht. Ethnologie im Dritten Reich*, Frankfurt a. M. 1995.

Kategorie ludu (*Volk*), podobnie jak narodu (*Nation*) uzyskały w okresie 1933–1945 kluczowe znaczenie ideologiczne i propagandowe, podobnie zresztą jak cała ówczesna, akademicka folklorystyka w Niemczech (*Volkskunde*), która zamieniła się w kontrolowaną przez państwo nazistowskie naukę polityczną. Za rządów NSDAP stała się ona bezsprzecznie jedną z wiodących – gorliwie wspieranych i hojnie finansowanych przez aparat III Rzeszy – dyscyplin akademickich. Tworzyła „naukowe” zaplecze rasistowskiej i ekspansjonistycznej polityki nazistów.

Folklorystyci odegrali pierwszoplanową rolę w idealizacji i nobilitacji pierwiastka germańskiego (identyfikowanego także z aryjskim lub nordyckim). Z chwilą zdobycia przez nazistów pełni władzy prześcigali się oni w katalogowaniu „przodujących” niemieckich zwyczajów, form życia i wartości nie tylko na terenach ówczesnej Rzeszy, lecz także daleko poza jej granicami, zwłaszcza wschodnimi, wszędzie tam, gdzie docierała średniowieczna i nowożytna niemiecka kolonizacja i gdzie zachowały się skupiska ludności mówiącej po niemiecku (*Sprachinsel*). Przygotowywali w ten sposób pośrednio ekspansję wojenną w okresie 1938–1945.

Intensywne badania folklorystyczne – w tym także badania folkloru historycznego – przyczyniły się do podniesienia splendoru symboli nazistowskich, jak swastyka czy germański krąg słoneczny. Alfred Rosenberg, główny ideolog III Rzeszy, autor kultowego dzieła nazizmu *Der Mythos des Zwanzig Jahrhunderts: eine Wertung der seelischgeistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit* (1930), uważał, że podstawą wiedzy o historii Niemiec powinny być nie tylko studia rasowe i starodawnych dziejów, lecz także **folklorystyka**, albowiem jedynie badania sięgające pradawnych źródeł etnicznych były według niego w stanie odtworzyć prawdziwego ducha germańskiego, stale fałszowanego przez późniejsze wpływy i kolejne epoki.

Za matczynik i uosobienie tego ducha germańskiego uchodziła promieniująca nordycką krzepą warstwa „chłopskich żywicieli” narodu niemieckiego, która dzielnie opierała się obcym wpływom i konserwowała to wszystko, co prawdziwie ludowe (*völkisch*) i niemieckie. Sam Hitler chwalił społeczność chłopską jako opokę i rdzeń całego narodu. Chłopi zachowywali bowiem w swoim folklorze pierwotne i prawdziwe wartości kulturowe, a zwłaszcza pełnego energii, nieskażonego ducha przodującej rasy niemieckiej. Zdrowa, krzepiąca ludowa kultura chłopska – prezentowana jako kultura całego „prostego ludu (*einfachen Volks*)” – stanowiła w oczach nazistów jaskrawe zaprzeczenie zdegenerowanej kultury liberalnej i bolszewickiej tworzonej przez rozwiązłe i znarkotyzowane elity artystyczne. Reprezentowała, mówiąc językiem naszych czasów, kulturę życia negującą kształtowaną przez obcych narodowi intelektualistów kulturę śmierci.

Poparcie władzy państwowej niewątpliwie sprzyjało materialnemu rozwojowi ówczesnej folklorystyki niemieckiej. Owocowało nowymi katedrami, instytucjami, bibliotekami, zbiorami muzealnymi, archiwami, wystawami, rytualnymi obrzędami, ludowymi festynami i innymi imprezami. Folklor przekraczał regionalne ramy, przenikał do codziennego życia i uzyskiwał znaczenie ogólnonarodowe. Ceną za to było jednakże podporządkowanie folkloru nazistowskiej władzy oraz jej nacjonalistycznej doktrynie i rasistowskiej

propagandzie. Ówczesni folklorysty III Rzeszy świadomie lub mimochodem przyczyniali się do wyniszczenia kultur i społeczności „obcych duchowi germańskiemu” lub uznanych za „niższe”, „słabe” czy zgoła bezwartościowe. Umożliwiali zresztą także sprawowanie totalitarnej kontroli nad samymi Niemcami. Uczestniczyli czynnie w degeneracji samego folkloru, ponieważ przekształcali go na użytek dyktatury w propagandową strawę, nacjonalistyczną mitologię i rodzaj zastępczej religii. Koniec końcem, wpisywali się w uniformizującą doktrynę zwięzle wyrażoną w hasła *Ein Volk, ein Reich, ein Führer*, a tym samym niwelowali własne dzieło: bogactwo wytwarzanych przez folklor różnic kulturowych.

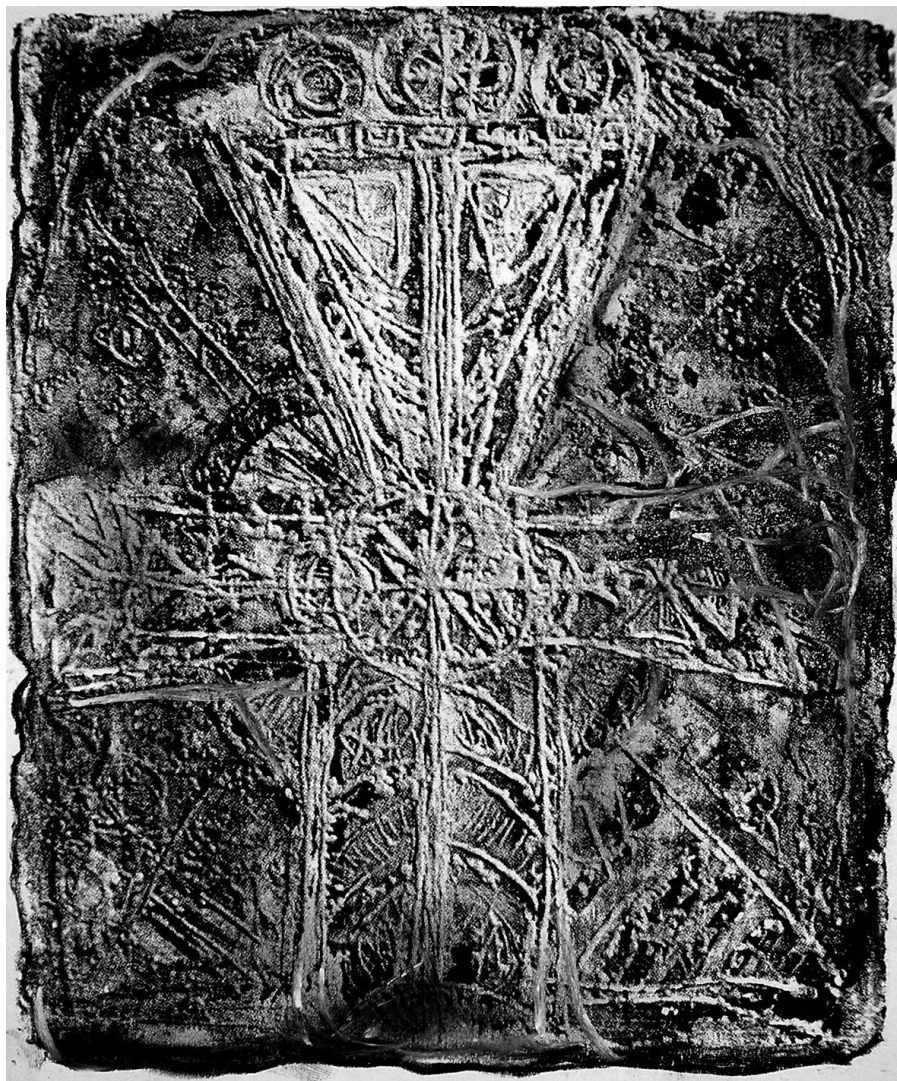
Dwudziestowieczne eksperymenty z folklorem nie były bynajmniej ani precedensem, ani rzadkim wyjątkiem. Kulturą ludową i folklorem manipulowały niejednokrotnie instytucje kościelne, poszczególne państwa, które w różnych sytuacjach kryzysowych chętnie odwoływały się do uczuć narodowych i znajdowały w folklorze ich zmysłowe wyobrażenie i ucieleśnienie, wreszcie mocarstwa kolonialne, które w swobodzie miejscowej, folklorystycznej ekspresji upatrywały antidotum na rzeczywiste dążenia niepodległościowe skolonizowanych terytoriów oraz na pragnienie autentycznej suwerenności u ludności tubylczej. Manipulowanie folklorem – jakkolwiek by je oceniał – dawało także w efekcie pewne wtórne korzyści folklorystom i folklorystyce, ponieważ pobudzało związane z nim zainteresowanie. Jest jednak rzeczą wysoce sporną, czy lub na ile korzyści tego typu usprawiedliwiały wspomnianą polityczną *folklore management*.

Na osobne studium zasługuje kondycja folkloru w warunkach kapitalizmu oraz współczesnej cywilizacji elektronicznej. Nie ulega też wątpliwości, że konkurencją dla tradycyjnego, wiejskiego i wspólnotowego folkloru stały się rozmaite, miejskie i przemysłowe formy kultury masowej oraz różnego rodzaju podkultury, wyrastające na gruncie wynalazków i zdobyczy cywilizacyjnych. Dobrze ilustrują to zjawisko gangi motocyklowe i samochodowe. Inne zagrożenia tworzą z kolei komercjalizacja i działalność mediów. Gwoździem do trumny folkloru wiejskiego stały się jednakże przede wszystkim cywilizacyjne przeobrażenia samej wsi, a zwłaszcza uprzemysłowienie gospodarki agrarnej. Łatwo sobie wyobrazić sielankowy folklor staropolskich żeńców, ale trudno połączyć z folklorem współczesnego traktorzystę czy kombajnistę. Rozrzędzenie wsi, warkot rolniczych maszyn i obecność na wsi kultury elektronicznej zwiastują prawdziwe *requiem* dla sentymentalnego folkloru prząsńniczek, wycinankarek i kołędników.

## Summary

### Requiem for Folklore?... The Myths and Truths of Folklorism

The article is concerned with the present state of folklore. There is a fundamental difference between what folklore really meant when it existed and what it means nowadays, in the era of global media. Original folklore was connected to a specific type of local culture and community relations, whereas currently it expresses a false commercial identity. Additionally, the article examines the risks involved in building an ideology or a political agenda on folklore and folklorism on the examples of nazism and communism, which were both based on social and nationalist myths of traditional culture.



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