

Roch Sulima
(Warszawa)

FOLKLORYSTYKA I ETNOLINGWISTYKA A HORYZONT POZNAWCZY ANTROPOLOGII KULTURY

Autor zajmuje się stosunkiem etnolingwistyki do tradycyjnej folklorystyki w sytuacji rozpadu pozytywistycznej „tabeli nauk” i mody na interdyscyplinarność. Preferując nie tyle interdyscyplinarność, co raczej badania „transdziedzinowe”, podkreśla, że obie dyscypliny (etnolingwistyka i folklorystyka) podejmują podobne problemy antropologiczne: problem obrazu świata, roli słowa mówionego i aksjologii oralności, języka w kontekście działań, integrującej wspólnotę funkcji języka i kultury, idiom potoczności i codzienności — które wyznaczają im wspólny „horyzont” poznawczy. Jako teoretyk kultury i jej badacz dostrzega inspirującą rolę etnolingwistyki w antropologizacji folklorystyki i nawet szerzej — humanistyki, rolę znaczącą zwłaszcza wtedy, kiedy podejmuje się problem społecznych wyobrażeń o świecie i szuka wyznaczników tożsamości zbiorowej, etnicznej, narodowej. Kolejne tomy „Słownika stereotypów i symboli ludowych” — twierdzi — „mogą mieć kapitalne znaczenie dla historyka myśli społecznej czy nawet historyka idei”, bo „ujęcie etnolingwistyczne pozwala zobaczyć w ludowej pieśni czy bajce światopogląd i jego aktywny, działający podmiot”.

Kłopotliwe bywa rozważanie relacji między dyscyplinami, których przedmioty badania, metody, a także typy źródeł są wspólne, albo się krzyżują. Stosunkowo najpewniej można wypowiadać się o folklorystyce i etnolingwistyce praktykowanej, znacznie trudniej o postulowanym kształcie tych dyscyplin, a więc dyscyplin poszukujących swojej przedmiotowej i metodologicznej wyrazistości i tożsamości. Powstaje zresztą ogólniejsze pytanie: czy dziś, kiedy interdyscyplinarność staje się — powtarzaniem przez administratorów nauki — frazesem, kiedy — pozytywna jeszcze w swej proweniencji — „tabela nauk” się rozpadła, kiedy interdyscyplinarność ustępuje miejsca transdziedzinowości, da się sensownie, a więc z poznawczym rezultatem, rozpatrywać relacje między bliskimi sobie, posiadającymi

akademicki status dyscyplinami. Łatwość tworzenia nowych pojęć, sezonowych nazw nowych dyscyplin, jest symptomem kryzysu tradycyjnie rozumianej interdyscyplinarności. Rozpatrywanie relacji między folklorystyką a etnolingwistyką ma sens, kiedy próbujemy pytać — jak czyni to socjologia wiedzy — o szerszy, transdziedzinowy horyzont poznawczy nauk humanistycznych, o ich współczesny przedmiot poznania oraz różnorodność metod i przedmiotów badania, w tym np. socjolingwistyki czy psycholingwistyki. Pokrewieństwa i różnice między folklorystyką i etnolingwistyką dają się rozważać w ramach coraz wyraźniej narastającej dziś tendencji do *antropologizacji* wszelkich odmian humanistyki.

Na początek kilka oczywistości. Kiedy przyjmujemy mentalistyczne (ideacyjne), rozumienie kultury zaznacza się ostro staje fundamentalna dla opisów ludzkiej rzeczywistości relacja: *język a kultura*, czy szerzej: *umysł a kultura*. To jest macierzyste pole etnolingwistyki, antropologii kognitywnej, psycholingwistyki itp. Ujęcie przeciwstawne: *kultura a język* wyznacza pole zainteresowań folklorystyki, socjolingwistyki, dialektologii, ale też literaturoznawstwa, w tym m.in. poetyki historycznej czy badań „języka pisarzy”, np. badań nad językiem Oświecenia itp. Dziś widać, że nawet w badaniu języka pisarzy coraz częściej towarzyszy stanowisko kognitywistyczne.

W polskiej tradycji badawczej na pograniczu tych dwu zasadniczych ujęć zagadnień *języka i kultury* umieściłbym pionierską książkę Jerzego Bartmińskiego *O języku folkloru* (Ossolineum, 1973), z której można odczytać: co w warstwie poetycko-estetycznej czy gatunkowej folkloru dane jest wraz z językiem mówionym. W nauce polskiej był to zupełnie nowy pomost przerzucony w stronę literaturoznawczo zorientowanej folklorystyki, przyczyniający się generalnie do zmiany (reinterpretacji) jej przedmiotu badań, a zarazem pokazujący (czy tylko zapowiadający) przejście od dialektologii, przez folklorystykę (poetykę tekstu ustnego) do etnolingwistyki teoretycznej („Etnolingwistyka”) i praktykowanej, której wspaniałym ukoronowaniem jest *Słownik stereotypów i symboli ludowych* (SSiSL 1996, 1999). Było to również otwarcie na docierające do nas nurty *antropologii kultury*, która w Polsce nie ma jakiegoś swoistego („z tradycjami”) przedmiotu badań i jest budowana z najróżniejszych „dopływów”. Przyjdzie do tego jeszcze wrócić, ale już w tym miejscu warto skonstatować, że antropologiczne ujęcia spod znaku lubelskiej szkoły etnolingwistyki mają stosunkowo pewne — pod względem metodycznym i systemowym — źródła przydatne do opisu oraz interpretacji polskiej kultury ludowej na tle słowiańskim i winny spotykać się z innymi nurtami polskiej antropologii. Wypada żałować, że te spotkania są jeszcze stosunkowo rzadkie.

Prywatnie przyznam, że przed laty, kiedy jeszcze nie zaczęły pojawiać się tomy *Słownika stereotypów i symboli ludowych* czy *Słowiańskich drewnostiej*, w antropologizujących interpretacjach literatury polskiej oraz w praktyce krytycznolite-

rackiej posługiwałem się indeksem do *Kultury ludowej Słowian* Kazimierza Moszyńskiego, indeksami do dzieł Eliadego, rekonstrukcjami z zakresu historycznej semantyki kultury sygnowanymi przez autorów szkoły „tartusko-moskiewskiej”. Wskazuję tu okazjonalnie tylko jeden, wykraczający poza ścisły przedmiot etnolingwistyki, walor lubelskiego słownika stereotypów, którego znaczenie w humanistyce polskiej i europejskiej będzie rosło.

O relacjach między folklorystyką i etnolingwistyką, zgodnie z przyjętą wyżej hipotezą szerszego horyzontu poznawczego antropologii kultury, łatwiej mi się wypowiadać z perspektywy kogoś, kto stara się uprawiać antropologiczną historię kultury (ujęcie diachroniczne) oraz antropologa współczesności (ujęcie synchroniczne), ściślej: antropologa codzienności.

Kiedy mówi się o antropologicznym horyzoncie poznawczym folklorystyki i etnolingwistyki warto też rozważyć doniosłość ujęć etnolingwistycznych dla kształtującej się u nas antropologii słowa (por. *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, opr. G. Godlewski, A. Mencwel, R. Sulima, Warszawa 2003). Projekt antropologii słowa ma wspólne zakresy z poszukiwaniami etnolingwistów (językowy obraz świata, problematyka oralności, słowo w kontekście działania), ale koncentruje się na zagadnieniach historyczno-teoretycznych (zmiana dominującego medium a zmiana typu kultury), gdy tymczasem praktyka etnolingwistów akcentuje ujęcie synchroniczne (językowe modele świata), preferuje prace analityczne i systematyzacyjne — z otwarciem na antropologiczną syntezę, odnosi się też do terenu (duże znaczenie empirii).

Nie będę powtarzał tez, które zgłosiłem w artykule pt. *Rekonstrukcje i interpretacje. Od folklorystyki do antropologii codzienności* [w:] *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy*, (red.) D. Simonides, Opole 1995) gdzie zwracałem uwagę na rozmywanie się granic współczesnej folklorystyki, akcentowałem fakt, iż — kiedy odwołuje się ona do inspiracji antropologicznych — dzieli wówczas swój przedmiot i metody z innymi dyscyplinami. Dzieli je w znacznej mierze właśnie z etnolingwistyką, gdy za jeden z przedmiotów badań folklorystyki, a także antropologii codzienności, czy szerzej: „filozofii życia”, uznamy idiomy potoczności, m.in. stereotypy, symbole, formuły, „prototypy”, potoczne personologie i aksjologie (językowe wyrażanie sądów, ocen, wartości). W tym zakresie kategorie „językowego obrazu świata” czy „punktu widzenia”, konkretyzowane np. w ramach lubelskiej szkoły etnolingwistycznej mają kapitalne znaczenie dla folklorysty, który wypowiada się jako historyk kultury.

Rozwój etnolingwistyki redefiniuje pola zainteresowań współczesnej polskiej folklorystyki. Jej przedmiot, czyli — mówiąc w największym skrócie — kultura ludowa, staje się historyczny i przynależy coraz bardziej do historii kultury. Inspiracje etnolingwistyczne, sprowadzające się nawet do najbardziej ogólnych tez np. o językowych podstawach obrazu świata; akcentujące przekonanie o tym, że język

integruje (całościuje i konfiguruje) sferę znaczeń kultury; kładące nacisk na rolę kategorii semantycznych i ich synchronicznych konfiguracji („kompleksy znaczeniowe”). Przekonanie o tym, że struktury językowe są interpretantami świata oraz wzorami modelującymi zachowania, dostarczają nowego instrumentarium dla antropologicznie uprawianej historii kultury, która u nas jest w powijkach.

Etnolingwistyka, która akcentuje semantykę i pragmatykę tekstów kultury (wypowiedzeń językowych), pozwala inaczej spojrzeć np. na „enumeracyjnie” skonstruowany obraz polskiego folkloru i kultury popularnej XIX wieku w monumentalnym *Ludzie* Oskara Kolberga. Przecież *Słownik stereotypów i symboli ludowych* jest nowym, choć nie wprost, pomysłem na odczytanie Kolberga, próbą zadania mu pytań o „swoistość” i „uniwersalność” historycznych struktur kulturowych. Jest również *Słownik* swoistym uhistorycznieniem dzieła Kolberga za sprawą interpretacji — w tych samych kategoriach — tekstów folkloru późniejszych, bardzo często pozyskanych przez autorów *Słownika* w czasie własnych eksploracji terenowych.

W tym sensie inspiracje etnolingwistyczne pozwalają budować u nas historyczną folklorystykę antropologiczną, odwoływać się do takich — językowo uchwytnych — uniwersaliów antropologicznych, jak czas, przestrzeń, ciało, osoba, miary, normy, oceny, wartości. Dla przykładu wymienię tu książkę Jana Adamowskiego pt. *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne* (Lublin 1999). Narzędzia i teoretyczne założenia etnolingwistyki, odwołujące się do stereotypu, symbolu, prototypu, pozwalają rekonstruować modele świata zapisane w *Ludzie* Kolberga, przekraczają więc horyzont poznawczy folklorystyki, ale ugruntowują dziś jej status jako nauki historycznej, a przy tym ową „historyczność” uwalniają od dominacji dyrektyw historii literatury, która w folklorze śledziła, jak to zdarzało się najczęściej, odwieczne toposy, wędrowne wątki i motywy.

Przyszłe tomy *Słownika* (*Człowiek, Społeczeństwo, Religia, Czas, przestrzeń, miary, kolory*) mogą mieć kapitalne znaczenie dla historyka myśli społecznej czy nawet historyka idei. Zapisany w folklorze obraz świata, zrekonstruowany i zinterpretowany w kategoriach etnolingwistycznych, może wyłonić się jako rzeczywistość „przekładalna” na inne wzory i normy kultury, które funkcjonują historycznie w ramach polskiego etnosu. W polskiej historii kultury symbolicznej, poza dokonaniem folklorystyki i etnografii, rzadko pojawia się obraz kultur i środowisk „niżej” społecznie usytuowanych, a przede wszystkim tych, które nie wytwarzają własnych źródeł. Etnolingwistyczne, a więc systemowe odczytywanie *Ludu*, rekonstruujące m.in. jego semantykę i aksjologię, byłoby ważne dla historyka kultury polskiej XIX w., mogłoby nawet współbrzmieć z pracami historyków idei (por. m.in. Jerzy Jedlicki, *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują. Studia z dziejów idei i wyobraźni XIX wieku*, 1988), tak jak współbrzmi dziś z tamtym rodzajem

poszukiwań tom pt. *Język — wartości — polityka. Zmiany rozumienia wartości w okresie transformacji ustrojowej w Polsce. Raport z badań empirycznych* (red. J. Bartmiński, Lublin 2006).

Zdawała sobie z tego wszystkiego sprawę prof. Antonina Kłosowska upominając się kiedyś o socjologiczne odczytanie *Ludu* Kolberga. Autorka *Socjologii kultury* widziała w nim obraz zjawisk kulturowych, bez których nie jest możliwy opis społeczeństwa polskiego w XIX i XX wieku. Joanna Tokarska-Bakir (por. m.in. *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*, Kraków, 2000) podjęła próbę hermeneutycznego odczytania m.in. zasobów tekstowych *Ludu*. Folklorystyczne odczytania Kolberga sprowadzały się zazwyczaj do rekonstrukcji zasobu gatunkowego, traktowały dzieło jako antologię tekstów. Jeśli gdzieś, w sposób najbardziej klarowny, można obserwować relacje między folklorystyką i etnolingwistyką, to wydaje mi się, że jest to stosunek do *Ludu* Kolberga, dzieła wciąż „milczącego” w polskiej myśli społecznej. Dlatego poświęciłem mu tak wiele miejsca.

Folklorystyka ma więc swoje obowiązki wobec antropologicznie zorientowanej historii kultury, w głównej mierze dziś chyba źródłoznawcze, sprowadzające się do prób rekonstrukcji pozycji folkloru w systemie innych kultur społecznych w obrębie etnosu. Podejmuje badanie historycznych napięć i styków tych kultur w świetle źródeł wytworzonych „na zewnątrz” kultury ludowej. Opozycja folklor — literatura, która była do tej pory głównym przedmiotem badania, za sprawą m.in. narzędzi etnolingwistycznych może zostać zinterpretowana jako opozycja: oralność — piśmienność, za którą stoją dwa sposoby modelowania świata. Do tej pory, poza etnolingwistyką, rzadko — w sposób systemowy i konsekwentny — sprawy oralności i piśmienności podejmowano.

Etnolingwistyka pozwala przybliżyć te językowe modele świata oralnego, które zostały zepchnięte na margines oficjalnej kultury przez cywilizacyjne formacje pisma i druku, a więc modele zawarte w zapisanym i „wydrukowanym” folklorze, traktowanym najczęściej przez folklorystów w sposób literaturoznawczy. Z tego (sztucznego) marginalizowania oralności zdawał sobie doskonale sprawę — w bliższych nam czasach — Herder, pisząc o unicestwianiu bogactwa świata słowa ustnego przez technologię pisma i druku, która ostatecznie zawładnęła „sztuką słowa”. Takimi obrazami słowa ustnego, spreparowanymi przez kulturę druku, zajmowała się najczęściej akademicka folklorystyka traktowana ostatecznie jako gałąź estetyki słowa. Można zatem zaryzykować twierdzenie, że folklorystyka, starając się odpowiadać na nowe pytania, weszła dziś w fazę etnolingwistyczną, jak w latach 60. i 70. weszła w fazę lingwistyki strukturalnej (np. strukturalne analizy narracji folklorowych). Ujęcie etnolingwistyczne — mówiąc obrazowo — pozwala zobaczyć w ludowej pieśni czy bajce — światopogląd i jego aktywny, działający podmiot. Etnolingwistyka umożliwia opis oraz interpretację tekstów

folkloru w ramach „całości kulturowych” widzianych antropologicznie, włącza też rzeczywistość folkloru w podstawowy spór relatywistów z obiektywistami (na temat tego sporu pisali u nas m.in. Anna Wierzbicka i Wojciech Burszta). Mówiąc w największym uproszczeniu: relatywizm ideologiczny (ludowość) zostaje zastąpiony relatywizmem poznawczym, ale nie w znanej, radykalnej wersji.

Charakterystyczna, traktowana jako cecha inherentna, peryferyjność folkloru w stosunku do typu dominującej kultury, rzadko była traktowana jako strukturalny element całości kulturowej widzianej antropologicznie. Stanowisko etnolingwistyczne umożliwia poszukiwanie tego, co wspólne i tego co różne w wypowiedziach literackich i tekstach folkloru traktowanych zazwyczaj jako swoiste typy idealne. Może się okazać, że — postrzegana w kategoriach etnolingwistycznych — wspólnota literackiego i folklorystycznego obrazu świata (w obrębie etnosu) jest daleko rozleglejsza niż do tej pory sądziliśmy. Przywołam w tym miejscu Nikitę Iljicza Tołstoja: „Wyłania się pytanie, czy człowiek albo grupa ludzi, inteligencja narodowa, może być jednocześnie nosicielem kilku kultur — lokalnej, narodowej, regionalnej? Odpowiedź, jak się zdaje, może być pozytywna, wtedy jednak trzeba rozstrzygnąć problem „ojczyzny” i „kultury”. A tego problemu nie wolno upraszczać” („Etnolingwistyka”, t. 12).

Dla folklorysty, który chce włączyć się do antropologicznie uprawianej historii kultury, ważne byłyby przede wszystkim zagadnienia historycznej semantyki kultury, a więc ostatecznie tradycji kultury narodowej, którą dałoby się odczytywać jako pewien typ żywego doświadczenia wpisanego w językowy obraz świata użytkowników polszczyzny. Otwiera to zupełnie inną perspektywę mówienia o tradycji kultury narodowej, uwalnia od dyktatu ideologicznych koniunktur, odsyła do „struktur głębokich” tradycji. W ten sposób mamy także więcej danych, które pozwalają pytać: na ile folklor jest rzeczywistością kulturową (osobnym typem światopoglądu), a na ile — często jawnie zideologizowaną — figurą myślenia o człowieku i społeczeństwie.

Te zagadnienia wielokrotnie pojawiały się na łamach „Etnolingwistyki”. Podejmował je m.in. Jerzy Bartmiński kiedy kreślił sylwetkę naukową Nikity Iljicza Tołstoja oraz rekonstruował jego koncepcję „etnolingwistyki historycznej”, zwracał na nie również sam Tołstoj w programowym tekście *Język a kultura* („Etnolingwistyka”, t. 5). Warto więc powtórzyć, że rosyjska szkoła etnolingwistyki ma wyraźne nastawienie historyczne, akcentuje problem ciągłości wierzeniowego rdzenia tradycji. Etnolingwistyka polska, co widać w pracach szkoły lubelskiej, akcentuje — jako swoisty punkt dojścia — zagadnienia aksjologiczne, interesuje ją nie tylko synchronia, ale również dynamika procesów społecznych, ruch idei, a niekiedy nawet językowo-światopoglądowe przesłanki diagnoz społecznych/historycznych. Stąd też na łamach „Etnolingwistyki” całe bloki tekstów włączających dane etnolingwistyczne w potężniejący

dziś dyskurs tożsamości, stawiających problem „swojskości” i „obcości”/„inności” kulturowej (zagadnienie „ojczyzny” w językowym obrazie świata, t. 11); problem stereotypów narodowych (t. 14, 15 i 17). Są tam również teksty poświęcone działaniu słowa w praktykach religijnych, magicznych, w polityce oraz rytuałach politycznych (t. 13). Dziś, jak twierdzi choćby A. Appadurai, to kultura — w sposób wręcz metodyczny — wytwarza „różnice”, których postrzeganie i „praktykowanie” służy wyznaczaniu tożsamości zbiorowych.

Etnolingwistyka, ze swoimi pytaniami i narzędziami, mogłaby dziś wiele powiedzieć o tym, jak głęboko oddziałują — w strategiach kulturowych jednostki — procesy globalizacji i „lokalizacji” treści kultury. Rekonstrukcje językowego obrazu świata mogą zastępować konstrukcje kiedyś literaturocentrycznego, a dziś ikonicznego (obrazkowego) k a n o n u kulturowego grup, społeczeństw i narodów. Będą przybliżać procesy tożsamości grupowych. Można też sądzić, że etnolingwiści mają szansę wzmacniać te etyczne powinności antropologów kultury, które neutralizują partykularne doświadczenia pobudzonej dziś mocno e t n i c z n o ś c i.

Folklorysta milknie wobec audiowizualnej wrzawy współczesności. Folklorysta środowiskowe, bo te jeszcze miały w ostatnich dziesięcioleciach rację bytu, roztopiły się w subkulturach, koncesjonowanych silnie przez masowe media, i to w wymiarze globalnym. Nie ma szans na odrodzenie się dziś folkloru politycznego, jego funkcje w znacznej mierze przejęła „nieoficjalna” rzeczywistość internetowych sieci. Folklorysta w tak silnie zmediatyzowanym typie kultury traci teren własnych eksploracji badawczych. Coraz silniej doświadcza, że nie ma już dziś rzeczywistości w terenie. Rzeczywistość znajduje się w mediach. Obiegające świat „obrazy” folklorów środowiskowych czy etnicznych stają się treścią kultury popularnej, towarem kultury konsumpcyjnej (globalny folklorizm). Natomiast interesująca etnolingwistę „językowość” świata brzmi wszędzie. W ramach jednej kultury narodowej może istnieć wiele języków. Kompetencja życiowa coraz częściej sprowadza się do umiejętności „przekładu” międzykulturowego. Etnolingwista otwiera się na wielość światów językowych i kulturowych; wielość punktów widzenia, wielość wzorów kultury. Jego cele badawcze i metody dobrze dziś współbrzmiają z „wielogłosowym”, multikulturowym charakterem świata społecznego. Można zaryzykować przypuszczenie, iż folklorysta będzie się stawał coraz częściej kompetentnym reżyserem widowisk kulturowych, gdy etnolingwista i antropolog będzie ich kompetentnym sędzią i krytykiem (zwrot etyczny w antropologii).

Podjąłem tu najbardziej szkieletowo zaledwie kilka problemów, które pozwalają traktować rodzimą etnolingwistykę, a przede wszystkim dorobek badaczy skupionych w „lubelskiej szkole etnolingwistycznej”, za jeden z najbardziej oryginalnych, oddziałujących poza kraj, nurtów polskiej antropologii kultury, komplementarny wobec jej nurtów teoretycznych oraz tych, które odwołują się do bogatego dorobku polskiej etnografii i etnologii.

FOLK STUDIES, ETHNOGRAPHY AND THE EPISTEMOLOGICAL HORIZON
OF THE ANTHROPOLOGY OF CULTURE

The author considers the relationship between ethnolinguistics and traditional folk studies at the time when the positivistic “table of research disciplines” disintegrates and interdisciplinary endeavours become more and more fashionable. By supporting not interdisciplinary but rather trans-disciplinary research, he underscores the fact that both disciplines (ethnolinguistics and folk studies) concentrate on similar anthropological issues, which delimit their common epistemological “horizon”: the worldview, the problem of the spoken word, its axiology, language in the context of action, the community-integrating function of language and culture, the idiom of colloquialness and everyday language use. As a theoretician and researcher of culture, the author recognizes the inspirational role of ethnolinguistics in adding the anthropological aspect to folk studies, or even to the humanities as a whole, which role is especially significant when one focuses on the problem of social images of the world and seeks the determinants of collective, ethnic or national identity. The subsequent volumes of *Słownik stereotypów i symboli ludowych* [A Dictionary of Folk Stereotypes and Symbols], he claims, “may be vital for historians of social thought or even historians of ideas” because “the ethnolinguistic approach allows one to identify, in a folk song or a fairy tale, a worldview together with its active and acting subject”.