

MOŻLIWOŚCI WYKORZYSTANIA TEKSTÓW FOLKLORU W DOCIEKANIACH HISTORYCZNYCH UWAGI BADACZA KULTURY WSI POLSKIEJ XIX I POCZĄTKU XX WIEKU

ELWIRA WILCZYŃSKA

PRÓBA DEFINICJI FOLKLORU

Z problemem definiowania nad wyraz pojemnego i rozmytego terminu „folklor” zmierzyło się wielu literaturoznawców, etnologów, antropologicznie zorientowanych historyków oraz oczywiście folklorystów¹. Do koncepcji tych ostatnich będę odwoływać się najszerzej (choć nie zamierzam pomijać refleksji metodologicznych z pola innych wymienionych wyżej dziedzin), próbując zdefiniować folklor zarówno jako przedmiot moich badań, jak i rodzaj źródła historycznego. Działanie to jest konieczne ze względu na nieostrość i wielość definicji folkloru, których w literaturze przedmiotu funkcjonuje co najmniej tyle, ilu badaczy tego zjawiska. Nie będę w tym miejscu szczegółowo śledzić historii terminu oraz różnych szkół jego interpretacji, ponieważ opracowania tego tematu podjęło się już wielu przedstawicieli nauk humanistycznych (Cocchiara 1971; Hajduk-Nijakowska i Smolińska 2011; Kapełus i Krzyżanowski 1970; Kapełus i Krzyżanowski 1982; Kowalski 1990; Krawczyk-Wasilewska 1995; Simonides, 1991; Simonides 1995; Utley 1974).

Zaproponowany przez Williama Thomsa w 1846 roku termin *folklore* (Merton [Thoms] 1996) jako bardziej adekwatny niż „starożytności ludowe” czy

ELWIRA WILCZYŃSKA – filolog, etnolog, doktorantka na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. E-mail: elwirawilczynska@gmail.com

¹ Artykuł stanowi fragment rozprawy doktorskiej pt. *Niemcy w polskiej kulturze chłopskiej XIX i początku XX wieku w świetle materiałów etnograficzno-historycznych* pisanej pod kierunkiem dr hab. Violetty Wróblewskiej, prof. UMK na Wydziale Nauk Historycznych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

„literatura ludowa” dla określenia „obyczajów, zwyczajów, tradycji, przesądów, ballad, przysłów itp.” (Merton [Thoms] 1996) przyjął się bardzo szybko i zadowolił w nauce, stając się terminem międzynarodowym i nie tracąc na popularności przez sto siedemdziesiąt lat obecności w dyskursie humanistycznym² (Sobczyk 2014, 418). Główną intencją Thomsa było odróżnienie od kultury materialnej powiązanych z nią zjawisk kultury duchowej (Simonides 1991, 70), z czasem jednak ukuty przez niego termin zaczął ewoluować w nieprzewidziany sposób, uniezależniając się od pierwotnych założeń swojego twórcy (Gusiew 1974, 63–80). Dość wspomnieć, że mianem folkloru określano zarówno przedmiot zainteresowania badaczy, jak i zajmującą się nim dziedzinę (Brencz 1999, 248). Z czasem trafił on też do mowy potocznej, występując w coraz to nowych kontekstach i nabierając nowych znaczeń (Krawczyk-Wasilewska 1979, 11; Wróblewska 2016, 7–18). Początkowo poszerzano zakres semantyczny tego słowa, aż jego znaczenie stało się na tyle rozmyte i nieczytelne, że pojawiła się potrzeba jego dookreślenia, co zrodziło z kolei dążenie do zawężenia pojęcia folkloru. W latach 60. XX wieku Wiktor Gusiew pisał:

Te dwie tendencje w krańcowych manifestacjach – do maksymalnego rozszerzenia lub do skrajnego zawężenia terminu – widoczne są do tej pory. Jeśli jedna z nich na pierwszy plan wysuwa cechy charakterystyczne dla całej kultury ludu, nie wyróżniając różnych z natury zjawisk (...), to druga, przeciwnie, skrajnie różnicuje związki między formami pokrewnymi, co prowadzi do nieuzasadnionego ograniczenia terminu „folklor” do utworów słownych (Gusiew 1974, 79).

Pierwsza z przedstawionych powyżej orientacji umieszcza badanie folkloru w polu zainteresowania etnografią, druga zaś – literaturoznawstwem. W polskiej folklorystyce wyraźnie zaznaczyła się ta druga tendencja, czego przyczyną upatruje się w różnych zjawiskach.

Niewątpliwie dominujący na gruncie polskim sposób rozumienia folkloru uwarunkowany jest historycznie, a decydujący wpływ w tym zakresie miały dokonania ojców dziedziny. Piotr Grochowski i Violetta Wróblewska, pisząc o Kolbergowskim dziedzictwie polskiej folklorystyki, zauważyli, że zbiory tego zasłużonego etnografa

² Do polskiej humanistyki wprowadził go w 1888 roku Jan Karłowicz na łamach miesięcznika „Wisła”. Początkowo termin ten budził zastrzeżenia jako wyraz obcy – podejmowano nawet próby zastąpienia go polskim odpowiednikiem, jednak bezskutecznie.

[s]tanowią dla folklorystów cenny spadek, ale z drugiej strony w pewnych okolicznościach mogą okazywać się dość kłopotliwym bagażem. Wydaje się, że ogrom owego bagażu w postaci „niewyczerpanego” źródła tekstów, wręcz domagających się opracowania i analizy, mógł być jedną z przyczyn, dla których w Polsce – inaczej niż w wielu innych krajach – lepiej rozwijała się „folklorystyka gabinetowa”, co z kolei w jakimś stopniu na pewno warunkowało oddalenie się całej dziedziny od etnologii, a zbliżenie do filologii (Grochowski i Wróblewska 2014, 41–42).

Jeśli dodamy do tego, że wielu pierwszych ludoznawców koncentrowało się na gromadzeniu tekstów pieśni, podań, bajek i innych gatunków przekazywanych ustnie, zaniedbując przy tym opis kontekstu wykonawczego, bardziej zrozumiałe stanie się przechylenie badania folkloru w Polsce w stronę literaturoznawstwa, którego narzędzia i metody znajdowały zastosowanie w badaniu tego rodzaju materiału.

Zwolennicy filologicznej orientacji folklorystyki ograniczali definicję folkloru do zjawisk, które można by objąć terminem „literatura ludowa”³. Wśród autorów tak sformułowanych definicji można wymienić Pawła Nedo (Nedo 1965) czy Jana Mirosława Kasjana, dla którego

[w]łaściwym przedmiotem badań w folklorystyce polskiej jest literatura ludowa przekazywana w drodze tradycji ustnej, a więc bajki, podania i legendy, opowieści wierzeniowe i powiastki ajtiologiczne, kawały i humoreski, pieśni i śpiewki, przysłowia i zagadki, zamawiania, zaklęcia i modlitwy (Kasjan 1986, 184).

Podobne stanowisko zajmuje Ewa Kosowska, wyrażając jednocześnie przekonanie, że szersze rozumienie tego problematycznego terminu wiąże się ze starszą postawą badawczą i należy wywodzić je wprost od enumeratywnej definicji Thomsa (E. Kosowska 1985, 5–6). Jako ludową twórczość ustną definiuje folklor także Violetta Krawczyk-Wasilewska. Wprawdzie dostrzega ona, że

(...) we współczesnej folklorystyce zjawisko folkloru bywa pojmowane szeroko (sensu largo) oraz wąsko (sensu stricto). W sensie szerokim folklorem są wyróżniające się kulturowo tradycje przekazywane w sposób naśladowczy ustnie

³ O niefortunności posługiwania się określeniem „literatura” w odniesieniu do twórczości ustnej pisał m.in. Walter Jackson Ong, zauważając, że „literatura oralna, to znaczy oralne pisma” (Ong 2011, 41–47).

lub wizualnie. Do tradycji tych należą: literatura, muzyka, taniec i sztuki wizualne, a także wierzenia, obrzędy itp. W wąskim natomiast rozumieniu folklorem oznacza się literaturę tzw. ludową (Krawczyk-Wasilewska 1986, 21–22).

Warto jednak zauważyć, że przedstawione rozważania faworyzują pozycję twórczości ustnej w stosunku do innych dziedzin folkloru, np. tańca czy obrzędowości. Świadczy o tym nie tylko umieszczenie literatury na pierwszym miejscu w wyliczeniu składowych zbioru tworzącego folklor, ale także przekonanie, że to właśnie literatura jest folklorem *sensu stricto*, które na kartach przytoczonej publikacji powtarza się w takich sformułowaniach jak: „mianem folkloru określiliśmy literaturę tzw. ludową” (Krawczyk-Wasilewska 1986, 21–22).

Inną tendencją, która silnie wpłynęła na definiowanie folkloru przez polskich badaczy tego zjawiska, było dążenie do uzasadnienia odrębności folklorystyki jako dyscypliny naukowej (zarówno wobec literaturoznawstwa, jak i etnografii). Wobec tego wiele definicji folkloru zostało zdominowanych przez intencję uwypuklenia jego swoistości jako przedmiotu poznania naukowego (Burszta 1987, 126; Krzyżanowski 1965, 106). Dorota Simonides, powołując się na spostrzeżenia Clauda Lévi-Straussa (Lévi-Strauss 2000, 315), twierdzi, że ciągnięcie polskiej folklorystyki ku samodzielności jest wynikiem stosunku pierwszych ludoznawców do tradycji narodowej (Simonides 1991, 61). Zdaniem badaczki przykład polskiej nauki o folklorze, która w pierwszym okresie swojego istnienia była podporządkowana idei narodowej, potwierdza tezę francuskiego strukturalisty, że:

(...) badania folklorystyczne należą niewątpliwie do antropologii bądź przez swój przedmiot, bądź przez swą metodę (a zapewne przez jedno i drugie razem). Jeśli w pewnych krajach, zwłaszcza w krajach skandynawskich, wybierają one, jak się zdaje, częściową izolację, to dzieje się tak dlatego, że kraje te postawiły przed sobą względnie późno problemy antropologiczne, podczas gdy bardzo wcześnie zaczęły zajmować się zagadnieniami dotyczącymi ich własnej tradycji (Lévi-Strauss 2000, 315).

Co ciekawe, zwolennicy odrębności folklorystyki definiowali jej przedmiot w duchu filologicznym (Kasjan 1986, 184–185; Krzyżanowski 1965, 108–109). Rozstrzygnięcie o samodzielności folklorystyki jako dyscypliny naukowej nie jest konieczne z punktu widzenia badacza kultury wsi polskiej XIX i początku XX wieku. Posługiwanie się jej narzędziami w analizie tego rodzaju zagadnień nie wymaga bowiem określenia jej statusu formalnego jako dyscypliny, subdyscypliny, nauki pomocniczej wobec którejś z dziedzin albo specjalizacji w jej

ramach. Pozwolę sobie zatem zrezygnować z rozstrzygnięcia o wyższości którejś z rozpatrywanych tu perspektyw, postaram się jednak zająć stanowisko w dyskusji o antropologiczny bądź filologiczny wymiar badań folklorystycznych. Zajęcie miejsca między tymi dwoma skrajnymi punktami będzie miało bowiem niemały wpływ na definicję folkloru, którą będę się posługiwać w dalszej części moich rozważań.

W 1961 roku Francis Lee Utley na łamach „Journal of American Folklore” zaproponował rozwiązanie dla nierozstrzygalnego sporu o definicję folkloru. Mianowicie przedstawił metodę definiowania operacyjnego (Utley 1974, 45), to jest najbardziej funkcjonalnego z punktu widzenia prowadzonych badań. Na własne potrzeby uczony dokonał „operacyjnego wykluczenia zwyczaju, wierzenia i rzemiosła” (Utley 1974, 61) poza obręb definicji problematycznego pojęcia, podkreślając jednocześnie, że nadal uważa te obszary za przejaw „wiedzy ludu” (Utley 1974, 61).

Niemal trzy dekady później nową definicję operacyjną zaproponował Piotr Kowalski w artykule opublikowanym w „Literaturze Ludowej” (Kowalski 1989, 3–26), będącym zapowiedzią wydanej rok później monografii (Kowalski 1990). Kowalski postuluje antropologiczny wymiar badań folklorystycznych, rozszerzając w konsekwencji definicję ich przedmiotu:

(...) folklor to zbiór tekstów-zachowań (pojmowanych semiotycznie), które zawierają w sobie manifestacje mechanizmów (tzn. sposobów i konkretnych rozwiązań) zaspokajania podstawowych potrzeb psychospołecznych jednostki. Regulacja potrzeb poznawczych, które w ostatecznej instancji rządzą zabiegami usensowniania Kosmosu stwarza rudymenty kultury; są one często poza refleksyjnymi działaniami jednostki, ale one sprawiają, że działania te są sensowne, one także gwarantują nosicielowi folkloru poczucie bezpieczeństwa i wspólnoty. Folklor więc to zbiór zachowań-tekstów, które współtworzą społeczną rzeczywistość. Są one aktywnym, akceptowanym repertuarem grupy społecznej, stanowią wspólne, „oczywiste” dobro przekazywane w bezpośrednich kontaktach. Przysługuje im znamię „nieoficjalności”, co odróżnia je funkcjonalnie i komunikacyjnie od treści i komunikatów w instytucjonalnych (wg terminologii A. Kłoskowskiej) kanałach przekazu (Kowalski 1990, 131).

Przytoczona powyżej nowa definicja operacyjna folkloru wydaje się mało przejrzysta oraz – wbrew zamierzeniom autora – mało funkcjonalna. O ile postulowana antropologizacja folklorystyki i otwarcie jej na pozafilologiczne metody opisu badanych zjawisk uważam za jak najbardziej słuszne, to zaproponowana przez Kowalskiego definicja należy raczej do – aby odwołać się znów do Utleya – teoretycznych (Utley 1974, 45). Wynika to zapewne z faktu, że autor

próbował objąć w jej ramach zarówno folklor tradycyjny, jak i współczesny, a także różne jego przejawy, nie tylko słowny, ale także obrzędowy, wierzeniowy, muzyczny itd. Sprawia to jednak, że trudno uznać ją za operacyjną w takim rozumieniu, jakie w swoim artykule zaproponował uczony amerykański.

Znaczna większość polskich humanistów zajmujących się folklorem stara się zawęzić zakres znaczeniowy tego pojęcia, a nawet proponuje różne jego znaczenia w zależności od kontekstu badawczego. Józef Burszta na początku lat 70. XX wieku stwierdził, że istnieją „trzy różne jego rozumienia” (Burszta 1972, 83) – *sensu stricto*, *sensu largo* oraz *sensu largissimo* (Burszta 1972, 84). Pierwsze charakterystyczne jest dla folklorystyki, gdzie folklor utożsamia się z ludową twórczością ustną, a badania koncentrują się na warstwie tekstowej utworów z niewielkim tylko odniesieniem do kontekstu kulturowego, w jakim się one pojawiały. Typowa dla etnografii definicja *sensu largo* – oprócz literatury ludowej – obejmuje również „wierzenia, zwyczaje i obrzędy, dramaty i muzykę, a także tradycyjną wiedzę, religię, magię, wróżby, gry i zabawy, taniec i prawo zwyczajowe” (Burszta 1972, 84) ujmowane na tle całokształtu kultury wsi. Najszerze i – w odróżnieniu od dwóch poprzednich – nie naukowe, lecz potoczne pojmowanie folkloru odnosi go do wszystkich zjawisk, które mają jakiś bezpośredni związek (nawet jeśli jest on bardzo powierzchowny) z kulturą tradycyjną wsi (Burszta 1972, 84).

W swoich rozważaniach skłaniam się ku pojmowaniu folkloru *sensu stricto*, to jest jako specyficznego rodzaju ludowej twórczości ustnej. Chciałabym jednak zauważyć, że sformułowany przez Bursztę zarzut pod adresem folklorystów, jakoby nie doceniali w swoich badaniach roli kontekstu kulturowego stracił na aktualności. Wprawdzie interpretacja tekstów folkloru sprzed wieku w oczywisty sposób uniemożliwia analizę sytuacji wykonawczej, ale odwoływanie się do tradycyjnego światopoglądu, wierzeń, podłoża społecznego jest we współczesnej folklorystyce jednym z podstawowych działań (Bogatyriew i Jakobson 1973, 28–41; Grochowski i Wróblewska 2014; Kowalski 1990; Ługowska 1995; Simonides 1969). Badanie dzieła literatury ludowej na tle rzeczywistości pozatekstowej otwiera nowe pola interpretacyjne oraz pozwala uniknąć zasadniczych błędów w pojmowaniu roli danego utworu w społeczności tradycyjnej. Niemożliwe jest już chyba pomijanie problematyki pozatekstowych odniesień folkloru, ponieważ nawet filologicznie zorientowani badacze wychodzą z założenia, że „program folklorystyki tekstocentrycznej nie oznacza (...) i oznaczać nie może zawężenia zakresu poszukiwań do tekstu werbalnego” (Ługowska 1995, 127).

TEKST FOLKLORU JAKO ŹRÓDŁO HISTORYCZNE

Pisząc o folklorze, nie wolno zapominać o historyczno-kulturowej zmienności tego zjawiska. Wbrew powszechnej opinii nie odnosi się ono tylko do tradycyjnych społeczności wiejskich XIX i początku XX wieku, ale funkcjonuje w różnych środowiskach i zmienia się wraz z upływem czasu, przystosowując się do nowej rzeczywistości. Zmienność zjawisk folklorystycznych uzależniona jest przede wszystkim od bieżących potrzeb twórców-odbiorców (Bogatyrjew i Jakobson 1973, 30–31), którzy eksplorują wciąż nowe treści i formy wyrazu, stawiając tym samym nowe wyzwania przed badaczami folkloru (Grochowski 2013; Kowalski 2011, 39–52; Krawczyk-Wasilewska 2011, 99–104; Waliński 1979, 19–32). Roch Sulima postuluje wobec tego podział folklorystyki na historyczną, zajmującą się dawnymi typami kultury, oraz diagnostyczno-interpretacyjną, skupioną na analizie kultury współczesnej (Sulima 1995, 66). O tej pierwszej – bliższej mojej perspektywie badawczej – Sulima pisze:

Mówiąc o folklorystyce jako dyscyplinie historycznej mam na uwadze przede wszystkim historycznie uwarunkowany przedmiot badania, czyli historyczne odmiany oralności. Niewątpliwie jest zawężenie się zakresu i funkcji kultur folklorystycznych opartych na oralności, rozumianej jako kategoria swoiście ontologiczna. Kultury te właściwe są społeczeństwom przedindustrialnym. Tym samym folklorystyka staje się coraz bardziej dyscypliną historyczną, wpisującą się w krąg antropologicznie zorientowanej historii kultury (Sulima 1995, 66–67).

Warto w tym miejscu podkreślić, że przedstawiona przez Sulimę propozycja badawcza odnosi się do – przyjmowanej także przeze mnie – tekstocentrycznej, lecz przy tym szeroko kontekstowej koncepcji folkloru jako spontanicznego przekazu ustnego o charakterze kolektywnym (Sulima 1995, 60–65). Antropolog dostrzega także korzyści płynące z umieszczenia folklorystyki historycznej w planie nowocześnie rozumianego źródłoznawstwa, zwracając uwagę na przydatność jej narzędzi w badaniu historii życia codziennego czy mentalności (Sulima 1995, 67).

Historycy bardzo długo odnosili się z rezerwą do przekazów folkloru, uznając je za nieprzydatne w procesie odkrywania przeszłości, a nawet zacierające jej prawdziwy kształt i uniemożliwiające rzetelne poznanie problemu (Dorson 1964, 220–221). Postawa taka była zapewne następstwem pozytywistycznego przekonania o obowiązku odkrywania przez historyków prawdy obiektywnej oraz zbyt dosłownej interpretacji przedstawionych w tekstach folkloru wydarzeń. Brak zainteresowania tradycją ustną wynikał również z dominujących w historiografii tendencji – przewagi historii politycznej, a później społecznej, której

zwolennicy mimo metodologicznego założenia, że każdy ślad ludzkiej działalności może być źródłem historycznym, pomijali folklor w swoich dociekaniach (McNeil 1982, 33). Źródła folklorystyczne zostały docenione w pierwszej kolejności przez historyków starożytności i mediewistów, dla których stały się uzupełnieniem szczupłego zasobu innego rodzaju dokumentów. Trzeba jednak pamiętać, że także oni pozostawali skupieni na samych wydarzeniach historycznych i ich przebiegu, toteż ich lektura przekazów ustnych zakładała konieczność oddzielenia ziaren prawdy od mitycznych czy bajkowych naleciałości (Dorson 1964), co w znacznym stopniu utrudniała skonwencjonalizowana forma przekazu folklorystycznego oraz nieograniczona fantazja jego twórców (Geremek 1978, 122).

Jako pierwsi możliwością wykorzystania tekstów folkloru w roli źródeł historycznych zainteresowali się folklorysty – w Rosji już w drugiej połowie XIX wieku (Łysiak 1992b, 150), natomiast w Stanach Zjednoczonych niemal sto lat później dzięki działalności Romana Jakobsona na Uniwersytecie w Harvardzie (Łysiak 1992b, 158–159). Z czasem debata nad przydatnością przekazu ustnego w badaniu historii grup ludzkich zaangażowała także przedstawicieli innych dyscyplin humanistycznych, w tym historyków, co jednak nie stało się od razu. William Kinneth McNeil zauważył, że wina za niedostrzeżenie przydatności źródeł folklorystycznych w badaniach historycznych leży zarówno po stronie historyków, jak i folklorystów. Ci pierwsi stali się zakładnikami własnego przekonania o istocie źródła jako dokumentu pisanego⁴ oraz pogoni za odkrywaniem „faktów”, rozumianych jako to, co wydarzyło się naprawdę (McNeil 1982, 33–34). Drudzy natomiast zgrzeszyli powielaniem i utrwalaniem nieprawdziwych przekonań na temat folkloru: po pierwsze, że folklor rozwija się tylko na niektórych obszarach, po drugie, że istnieje tylko w wyizolowanych, prymitywnych grupach, po trzecie wreszcie, że jest pozostałością dawnych wierzeń (McNeil 1982, 35). Doprowadziło to do powstania sztucznego rozłam między historykami, którzy zajmowali się dziejami grup dominujących, a folklorystami, których przedmiotem badań były grupy zmarginalizowane i ich przeszłość (McNeil 1982).

⁴ W 1965 roku Kazimierz Tymieniecki pisał: „Utrwalenie słowa w piśmie broni go przede wszystkim przed dalszymi zmianami. Przekaz ustny jest zmienny prawie bezgranicznie. Z tego samego faktu wynika wyższość przekazu pisemnego nad ustnym” (Tymieniecki 1965, 105). Uczony zdaje się nie dostrzegać możliwości pojawienia się błędu lub zamierzonego przeinaczenia w dokumencie pisany ani wynikającej z trwałości przekazu pisemnego groźby powielania i utrwalania informacji nieprawdziwej, choć pisze o podobnych wypadkach w tym samym artykule (Tymieniecki 1965, 102–104; por. Topolski 1998, 67).

Punktem zwrotnym w relacji obu dziedzin stało się dostrzeżenie przez humanistów, że nie istnieje jedna obiektywna „prawda”, a to, co jest powszechnie uważane za wydarzenie historyczne, jest często równie ważne jak to, co wydarzyło się rzeczywiście (McNeil 1982, 34). Takie ujęcie problemu „prawdy historycznej” przeniosło punkt ciężkości z rozważań nad tym, czy teksty folkloru zawierają informacje o prawdziwych wydarzeniach z przeszłości na zainteresowanie funkcją, jaką pełnią w powielającej je społeczności (Łysiak 1992b, 162). Nie oznacza to oczywiście, że całkowicie porzucono możliwość odczytywania folkloru jako rezerwuaru zbiorowej pamięci o przeszłych dziejach, poddano ją jednak innej refleksji metodologicznej.

Richard M. Dorson wyróżnił trzy płaszczyzny eksploatacji podań ustnych w badaniach historycznych: traktowanie folkloru jako nośnika wiedzy o faktach historycznych (Dorson 1964, 231), odczytywanie przedstawionych w folklorze wydarzeń jako prawdziwych psychologicznie, to jest ważnych dla danej społeczności bez względu na to, czy faktycznie miały kiedyś miejsce, czy też nie (Dorson 1964, 230), oraz wykorzystywanie przekazów ustnych do poznawania historii grup marginalizowanych, których przeszłość jest słabo udokumentowana w klasycznych źródłach pisanych oraz których trwanie i tożsamość uzależnione były od oralnej transmisji ważnych dla grupy treści (Dorson 1964, 232). Każdy z tych sposobów wyszukiwania folkloru w historiografii wymaga odrębnego podejścia do źródła oraz przyjęcia specyficznej strategii badań.

Pierwszy z wymienionych powyżej sposobów wykorzystania w folkloru w badaniu przeszłości – to jest potraktowanie go jako rezerwuaru informacji o minionych wydarzeniach – jest najbardziej odległym od perspektywy przyjmowanej przez badaczy historii kultury. Tego rodzaju podejście bliskie jest natomiast archeologom jako tym, którzy posiadają narzędzia do weryfikacji prawdziwości przedstawionych w folklorze przekazów odnoszących się niejednokrotnie do bardzo odległej przeszłości (Dorson 1964, 230–231; Jażdżewski 1963, 7–19) i jako tym, którzy często nie dysponują innymi źródłami do poznania interesującego ich wycinka dziejów⁵. Oczywiście wykorzystywanie folkloru jako źródła historycznego *sensu stricto* wymaga dużej ostrożności, użycia dodatkowych instrumentów weryfikacji oraz bardzo dobrej znajomości mechanizmów rządzących twórczością ustną. Gruntowna wiedza folklorystyczna jest zresztą jednym z niezbywalnych warunków badania tradycji ustnej pod kątem historycznym, dlatego Wojciech Łysiak, zajmując się ludowym historyzmem, postulował „konieczność ścisłej współpracy interdyscyplinarnej” (Łysiak 1992b,

⁵ W takiej sytuacji znajdują się także m.in. historycy Afryki (Assorodobraj 1967, 89–90, 97–103; J. Vansina 1985).

197; Dorson 1972, 217) na tym polu, nie wykluczając jednakże możliwości przyswojenia sobie przez historyków podstaw warsztatu folklorysty (Łysiak 1992b, 197).

Dobrym przykładem historyka sprawnie operującego w swoich rozważaniach metodami wypracowanymi na gruncie filologii i kulturoznawstwa jest Jakub Morawiec, badacz wykorzystujący poezję skaldów oraz sagi staronordyckie jako źródło do poznania historii wikingów (Morawiec 2007a, 202–217; Morawiec 2007b, 259–278; Morawiec 2009a, 17–34; Morawiec 2009b, 19–42). Szczegółowość analizy oraz ostrożność w formułowaniu wniosków świadczą zarówno o szacunku do źródła, jak i o dużej świadomości jego specyficznego charakteru, który nie ułatwia bynajmniej pracy interpretacyjnej.

Za przykład negatywnego wpływu nieznamomości podstaw warsztatu folklorysty na kształt formułowanych wniosków może służyć artykuł Kazimierza Tymienieckiego (Tymieniecki 1965), w którym badacz postuluje, że przekazu ustnego nie można traktować jako źródła historycznego ze względu na nieprawdziwość zawartych w nim informacji. Dla poparcia tej tezy uczony przywołuje wspomnienia z pobytu pod Rabką, gdzie od swojego gospodarza, miejscowego górala, usłyszał bajkę o śpiącej królewnie. Akcja utworu rozgrywała się we wspańiałym kościele, świątynia była na tyle imponująca i inspirująca, że bajorz poświęcił jej opisowi wiele miejsca w swojej opowieści, a nawet podał dokładną lokalizację tego przybytku – miasto Malanda. Informacja ta na tyle zafrapowała historyka, że wszczął poszukiwania tajemniczego miasta, którego tożsamość – dzięki niesłychanej dociekliwości badacza – udało się ustalić. Okazało się, że gospodarz Tymienieckiego usłyszał przywołaną narrację z ust nieżyjącego już wówczas górala, rekruta armii austriackiej, stacjonującego ze swym oddziałem między innymi we Włoszech, pod Mediolanem, „którego nazwę służący w wojsku austriackim żołnierz słyszał normalnie w brzmieniu niemieckim – Mailand, co dawało z kolei w sposób najbardziej prawidłowy spolszczoną Malandę” (Tymieniecki 1965, 105). Doprowadziło to Tymienieckiego do wniosku, że „dziwnymi nieraz drogami chodzi przekaz ustny” (Tymieniecki 1965, 105–106) oraz że

[w]łaściwym wędrownym motywem jest tylko treść opowieści [to jest fabuła bajki o śpiącej królewnie – E.W.], której związek zarówno z Italią, jak i z Beskidem jest zupełnie przypadkowy. Właśnie te wędrowne motywy (...) świadczą, jak dalece ich związek z podłożem miejscowym może być przypadkowy i dla dziejów danego kraju oraz jego kultury mało przydatny (Tymieniecki 1965, 106).

Takie postawienie sprawy wynika w mojej ocenie z niedostatecznego rozpoznania specyfiki folkloru i braku rozumienia mechanizmów funkcjonowania

przekazu ustnego. Pierwszy zasadniczy błąd rozumowania Kazimierza Tymienieckiego ma swoje źródło w niedocenieniu przez tego badacza modelującej funkcji gatunku w literaturze ustnej. Jak zauważyła Jolanta Ługowska, „dla folklorysty bycie genologiem staje się warsztatową koniecznością” (Ługowska 1993, 23) i podobnie dzieje się w przypadku każdego, kto chce pisać o folklorze w perspektywie naukowej. Tymieniecki tymczasem zupełnie ignoruje fakt, że opowieść o śpiącej królewnie, którą przywołuje w swoim artykule, jest bajką magiczną⁶, a więc gatunkiem, który ze względu na swoje cechy i funkcje (Krzyżanowski 1965a, 34–35) przedstawia znikomą wartość jako źródło historyczne⁷. Zważywszy zaś na rozpowszechnienie przywołanego wątku na obszarze całego kontynentu, narracja ta jest szczególnie mało przydatna do poznania „dziejów danego kraju oraz jego kultury”, czego już jednak nie można powiedzieć o podaniu lokalnym albo historycznym (Górny 2004, 37–45), które Tymieniecki zdaje się traktować na równi z fabułą będącą przedmiotem jego refleksji.

Opisany przez Kazimierza Tymienieckiego przypadek ilustruje jeszcze jedną, także niedocenioną przez badacza, cechę przekazu ustnego – mianowicie jego trwałość oraz potencjalną zdolność do utrwalania ważnych dla grupy doświadczeń. Odtworzona przez Tymienieckiego droga, którą opis katedry w Mediolanie przedostał się do bajki ludowej, pokazuje, w jaki sposób osobiste doświadczeń chłopów przetwarzane są na drodze transmisji w fabułę uniwersalną. W folklorystyce zjawisko to opisuje się, wykorzystując terminologię ukutą przez Karla Sydowa. Zgodnie z koncepcją szwedzkiego etnologa osobista relacja z własnego doświadczenia to memorat (Simonides 1981, 28), ten zaś – o ile okaże się interesujący z punktu widzenia odbiorców – może ulec przekształceniu, zatracając znamiona indywidualnych przeżyć, ulegając typizacji i uniwersalizacji połączonej z wyeksponowaniem niezwykłości. Efekt tego procesu to z kolei fabulat, czyli sfabularyzowana relacja z wydarzenia (Simonides 1981, 29). Sam Sydow wyodrębnił te kategorie w celu badania prozy niebajkowej, przede wszystkim podania wierzeniowego (Hajduk-Nijakowska 1980, 10), jednak sam proces fabularyzowania opowieści o indywidualnym doświadczeniu przedstawiony w artykule Tymienieckiego odpowiada mecha-

⁶ Wątek T 410 Śpiąca królewna (Krzyżanowski 1962, 132).

⁷ W swoich rozważaniach do bajek magicznych odwołują się m.in. Robert Darnton (Darnton 2012, 23–91) i Eugen Weber (Weber 1981, 93–113). Obaj badacze poruszają się na bardzo wysokim poziomie ogólności, odnosząc treść bajek magicznych do materialnych warunków życia chłopstwa w nowożytnej Europie Zachodniej, problemów demograficznych czy stosunków rodzinnych. Na podstawie materiału baśniowego wnioskują przede wszystkim o potrzebach i aspiracjach chłopów europejskich, pozostając w zgodzie z duchem gatunku, którego główną rolą była wyobrażona rekompensata doznawanych na co dzień trudów i swego rodzaju wizualizacja spełnienia marzeń (Ługowska 1993, 172–188).

nizmom badanym przez Sydowa i zainspirowanych jego teorią folklorystów. Wprawdzie przyjmuje się, że memorat przekształcany jest w fabulat na drodze przekazu treści, jednak badania psychologiczne wykazały, że sam przeżywający może poddać swoją osobistą relację uogólnieniu, czyniąc ją fabulem (Simonides 1981, 35). W tym konkretnym przypadku zaszła jednak jeszcze inna forma zapożyczenia indywidualnego doświadczenia przez literaturę ludową – własne przeżycia austriackiego rekruta posłużyły mu jako tworzywo do wzbogacenia ludowej bajki magicznej.

Akcja *Śpiącej królowny* w całości rozgrywa się w zamku królewskim, o czym wspominał Tymieniecki i co znajduje potwierdzenie w zgromadzonych wariantach utworu (por. warianty zebrane w: Federowski 1902, 195; Zdziarski 1903, 166–167). Można wobec tego przypuszczać, że ogrom katedry w Mediolanie oraz jej piękno i bogactwo wystroju wywarły na góralu spod Rabki tak silne wrażenie, że uznał ją za miejsce wręcz nierzeczywiste, a jako takie – spełniające kryteria bajkowości. Z tego względu włączył własny opis kościoła do znanej powszechnie narracji o rodzinie królewskiej, a jej akcję umieścił w odległej bądź co bądź krainie – Malandzie. Działanie takie stoi w zgodzie z założeniami gatunku i wymaganiami odbiorcy, aby – w przeciwieństwie do podania – bajka przedstawiała świat lepszy od faktycznie istniejącego (Mianecki 1999, 67). Skoro zatem opis zamku-kościoła (element fabularnie mało istotny i stanowiący jedynie swoisty ozdóbek) został z taką wiernością odtworzony przez kolejnego narratora⁸, można domyślać się, jaką wagę przykładano do transmisji treści istotnych z punktu widzenia społeczności lokalnej (Łysiak 1992b, 118).

Przytoczony przez Kazimierza Tymienieckiego przykład nie może stanowić argumentu na rzecz nieprzydatności legendy ludowej jako źródła historycznego. Przeciwnie: pokazuje mechanizmy powielania i petryfikacji pewnych treści w przekazie ustnym, stając się dowodem na jego trwałość wbrew postawionej przez uczonego tezie, że „przekaz ustny jest zmienny prawie bezgranicznie” (Tymieniecki 1965, 105). Celem mojej polemiki z argumentami Tymienieckiego nie jest jednak podważenie zasadności samego postulatu ograniczonego zaufania wobec źródeł folklorystycznych i konieczności solidnej ich weryfikacji, ale wskazanie błędów, do jakich prowadzić może brak dostatecznej znajomości podstaw folklorystyki. Tezę postawioną w artykule *Legends i spór o tradycję historyczną* dałoby się bowiem obronić w oparciu o lepiej dobrane przykłady z szerokiego i różnorodnego repertuaru rodzimego folkloru.

⁸ Sam Tymieniecki wyraził uznanie dla dokładności opisu: „Można tylko podziwiać wierność samego przekazu, a także wrażliwość chłopca polskiego z połowy XIX wieku na wspaniałość i piękno katedry mediolańskiej” (Tymieniecki 1965, 105).

Drugi z zaproponowanych przez Dorsona obszarów eksploatacji folkloru w badaniach historycznych, czyli wykorzystania go jako źródła do poznania historii mentalności albo kultury danej grupy, stanowi ujęcie najbliższe przyjmowanej przeze mnie perspektywie badawczej. Jest ono także najszerzej reprezentowane w literaturze przedmiotu i wykorzystywane w dążeniu do poznawania historii kulturowej społeczeństw. Podejście to, w przeciwieństwie do wspomnianej wyżej optyki, zakłada lekturę tekstów folkloru nie wprost, mając na względzie fakt, że „rzeczywistość historyczna w folklorze wyrażała się nie bezpośrednio, nie w dosłownym tego słowa znaczeniu, lecz było to raczej ludowe odniesienie do przeszłości, określony sposób jej pojmowania i przetworzenia” (Łysiak 1992a, 32). Wobec tego na podstawie przekazu ustnego nie próbuje się odtwarzać faktograficznego przebiegu wydarzeń, ale raczej dąży się do sięgnięcia poza warstwę zdarzeniową utworu lub utworów i umieszczenia ich w jak najszerszym kontekście kulturowym (Łysiak 1992a, 33). Dzięki tej metodzie można powiedzieć wiele o stosunku danej grupy do przeszłości, o jej systemie wartości i sposobach budowania zbiorowej tożsamości, niekoniecznie jednak o jej dziejach jako takich (Łysiak 1992b, 165–174; Sulima 1989, 28).

Tego rodzaju podejście do folkloru implikuje podjęcie rozważań o historyzmie bądź ahistoryzmie grup, których twórczość usną się analizuje. W pracach na ten temat często przeciwstawia się kultury oralne piśmiennym, tradycyjne – nowoczesnym, ahistoryczne – historycznym, oparte na micie – opartym na historii (Goody i Watt 2011, 329–345; Ong 2011; Topolski 1998). W dyskusji tej pojawiają się jednak także głosy zacierające granice między mitem i historią, które każą widzieć je jako – mimo oczywistych między nimi różnic – służące temu samemu celowi, jakim jest przedstawianie historii (Hastrup 1997, 22–27). Z jednej strony mamy zatem do czynienia z poglądem, jakoby tradycja ustna stanowiła narzędzie społeczeństw przedhistorycznych, które nie rozwinęły nauki historycznej takiej, jak ją rozumiemy współcześnie, z drugiej zaś z przekonaniem, że obie formy transmisji treści o przeszłości są równoprawne i żadna z nich nie może być uważana za bardziej rzetelną czy „naukową” od innej.

Pierwszą z wymienionych wyżej perspektyw przyjął Jerzy Topolski, który w *Świecie bez historii* (Topolski 1998) stara się opisać proces powstania współczesnej historiografii, wychodząc od społeczeństw przedpiśmiennych/ahistorycznych/tradycyjnych, na rozważaniach o przyszłości historiografii kończąc. Zdaniem tego badacza w rozwoju historiografii ścierały się ze sobą dwa nurty myślenia – historyczne, zmierzające do utrwalania historii i budowania pamięci zbiorowej oraz sakralno-dogmatyczne, ahistoryczne w swej istocie, oporne wobec zmieniającej się rzeczywistości i dążące do utrwalania zastanej tradycji (Topolski 1998, 43). Pierwszy charakterystyczny miał być dla społeczeństw rozwiniętych, drugi natomiast – tradycyjnych, petryfikujących istniejący porzą-

dek świata w oparciu o mit i religię, ale nie oznacza to, że tendencje te nie istniały obok siebie. Wręcz przeciwnie, wpływały równolegle na proces kształtowania się współczesnej historiografii, choć ta druga tendencja przedstawiana jest przez Topolskiego jako czynnik hamujący, zaś pierwsza – przyspieszający rozwój.

Najdonioślejsze znaczenie w kształtowaniu się nauki o historii miał mieć rozwój pisma, które zdaniem badacza było „pierwszym krokiem na drodze do świata z historią” (Topolski 1998, 51), umożliwiając kumulację wiedzy o wydarzeniach z przeszłości i poszerzenie pamięci historycznej, ale także weryfikację przeszłości. Kolejny krok przybliżający ludzkość do rozwoju myśli historycznej stanowiło przezwyciężenie mitu wiecznego powrotu na rzecz linearnej koncepcji dziejów (Topolski 1998, 55). Następnym warunkiem rozwoju było według Topolskiego „oczyszczenie relacji historycznej z wszelkich bajek, legend, mitów i fantazji, czyli elementów niehistorycznych” (Topolski 1998, 64). Tym samym historyk przeciwstawił sobie nie tylko dwa typy myślenia o dziejach, ale także dwa typy kultur, dla których są one charakterystyczne. Z jednej strony wyróżnił kultury oralne, posługujące się cyklicznym pojmowaniem czasu i odwołujące do mitu jako instancji organizującej sposób myślenia o świecie oraz formy mówienia o przeszłości, a z drugiej strony – piśmienne, postrzegające czas linearnie, które pozbywszy się naleciałości mitycznych, wykształciły historiografię, czyli „pisarstwo historyczne, [które – E.W.] można w każdym okresie uznać za najwyższy szczebel osiągniętej przez dane społeczeństwo wiedzy historycznej, a zarazem historycznego myślenia” (Topolski 1998, 64).

Zgoła odmienne podejście do zagadnienia relacji mitu i historii przedstawia Kirsten Hastrup, stwierdzając, że „mit przedstawia historię w kulturze typu ustnego, podczas gdy historia jest mitem kultury słowa pisanego” (Hastrup 1997, 23). Duńska badaczka porównuje dwie relacje o przeszłości, dwa źródła do poznania historii relacji chrześcijan z niechrześcijanami – opowieść Indian Mataco z Argentyny, która powszechnie uznawana jest za mit oraz islandzki opis wydarzeń z XI wieku sporządzony 120 lat później, który klasyfikowany jest jako historia (Hastrup 1997, 22–23). Hastrup, podobnie jak Topolski w swoim rozróżnieniu między myśleniem mitycznym (sakralno-dogmatycznym) i historycznym, dostrzega przeciwstawne cechy obu relacji – mit jest przekazywany ustnie, ma charakter kolektywny i stanowi narrację przegranych (Indianie nie przyjęli chrześcijaństwa, a ich kultura została zdominowana przez kulturę kolonizatorów), historia natomiast jest napisana przez znanego z imienia i nazwiska autora oraz opowiedziana z punktu widzenia wygranych (jak wiadomo, Islandczycy przyjęli chrzest w 1000 roku, wkracząc tym samym w obręb dominującej wówczas kultury). Mimo tych różnic mit i historia nie tworzą zdaniem Hastrup dwóch odrębnych klas narracji, co autorka wyraża niejednokrotnie pisząc w artykule, że mit jest historią, a historia jest mitem. Mit jest

historią (historiografią) społeczności niepiśmiennych, które nie posługują się metodyczną chronologią, ale porządkują wydarzenia na zasadzie asocjacji (Hastrup 1997, 24). Historia z kolei jest mitem społeczności piśmiennych, podporządkowanym chronologii i wzorcowi wynikania. Obie formy wyrażania przeszłości podlegają aktualizacji – mit, gdy zmienia się obecna sytuacja, która zawsze jest punktem odniesienia dla przeszłości (Kotula 1969, 168–184), historia, gdy jest weryfikowana w obliczu nowszych ustaleń⁹ lub reinterpretowana ze względów ideologicznych (Hastrup 1997, 24–25; Topolski 1998, 47–48). Ponadto mit posługuje się metaforą, dzięki czemu znaczy więcej niż mówi, podczas gdy środkiem wyrazu historii jest metonimia, ograniczająca narrację wymogiem czasowej ciągłości między zdarzeniami. Tym samym mit „osadza przeszłość w teraźniejszości”, czyli uaktualnia ją, czyni ważną z punktu widzenia tu i teraz, natomiast historia „osadza teraźniejszość w przeszłości”, czyniąc ją wynikiem poprzednich wydarzeń i ich splotów (Hastrup 1997, 25–26). Duńska badaczka konkluduje, że „zarówno mit, jak i historia są integralnymi częściami antropologicznego sposobu pisania o kulturach” (Hastrup 1997, 26), i przestrzega przed faworyzowaniem któregośkolwiek z nich:

Te dwie formy przedstawiania i różne sposoby łączenia przeszłości z teraźniejszością stają się bardziej odbiciem różnicy pomiędzy kulturami, dysponującymi lub nie pismem i pisemnymi zapisami, niż różnymi sposobami myślenia. W związku z tym, że w naszej kulturze kładziemy taki nacisk na widzialność jako kryterium prawdziwości, mamy skłonność sądzić, iż historia jest bardziej prawdziwa niż mit. W rzeczywistości tak nie jest. Oba sposoby przedstawiania są selektywnymi opowiadaniem o przeszłości, które w równym stopniu podlegają przymusowi konwencji. Linearna, lub też podporządkowana następstwom konwencja historii nie ma pierwszeństwa w dążeniu do prawdy nad asocjacyjną formą mitu (Hastrup 1997, 24).

Wychodząc z podobnego punktu, porównując historyczny i ahistoryczny styl mówienia o przeszłości, Topolski i Hastrup dochodzą do całkowicie odmiennych wniosków. Historyk ujmuje proces powstawania historiografii w sposób ewolucjonistyczny – jako dochodzenie ludzkości do najdoskonalszej formy uprawiania nauki historycznej, gdzie myślenie ahistoryczne poprzedza myślenie historyczne w czasie i przedstawia wcześniejszy etap rozwoju cywilizacji (nawet

⁹ Jako przykład Hastrup podaje *casus* islandzkich sag, które do pewnego momentu traktowane były jak zapis historyczny, z czasem zaś zaczęły występować jako mity (Hastrup 1997, 23).

jeśli współwystępują ze sobą, to pierwsze jest bardziej archaiczne (Topolski 1998, 42). Antropolog z kolei traktuje przeciwstawne sposoby mówienia o przeszłości jako komplementarne, nie faworyzując żadnego z nich i nie różnicując ich chronologicznie – oba są równie uprawnione i równoczesne. Mimo ogromnej różnicy dzielącej oboje badaczy w ich podejściu do tradycji ustnej żadne z nich nie kwestionuje jednak odmienności dwóch typów narracji historycznej typowych dla kultur oralnych/tradycyjnych i piśmiennych/nowoczesnych.

Pisząc o folklorze w perspektywie historycznej, należy mieć na względzie tę różnicę i wynikającą z niej specyfikę przekazu historycznego, jaki odnajdujemy w zapisie tekstów literatury ludowej. Czytanie ich jako źródła do poznania sposobu myślenia i przeżywania rzeczywistości przez XIX-wiecznego chłopą wymaga nie tylko znajomości zagadnień związanych z folklorem, o czym była już mowa, ale także wiedzy o kulturze, w jakiej ten funkcjonował. Należy zatem poznać nie tylko przekaz, ale również jego kulturowy kontekst, a dopiero spełnienie obu tych warunków umożliwi odczytanie zawartych w tekście informacji o ludowej wizji świata i człowieka.

Przekazywana w folklorze ustnym wiedza o przeszłości kształtowana była w ramach określonej kultury i musiała być zgodna z panującymi w grupie zasadami moralno-etycznymi oraz dominującym światopoglądem. Gwarantem prawdziwości przekazu był autorytet osoby opowiadającej¹⁰ albo tradycja (Szacki 2011, 102–105), wobec czego przekazywany obraz historii stanowił już interpretację faktów, a nie samą relację o nich. Interpretacja ta oparta była na zasadach myślenia ahistorycznego (Łysiak 1992b, 120), co jednak nie oznaczało życia poza historią czy bez historii ani nawet ograniczonej świadomości historycznej (Bystroń 1925, 6), stanowiło natomiast określony sposób pojmowania przeszłości i jej roli w życiu społeczności. Jak zauważył Wojciech Łysiak:

[t]radycja historyczna grup lokalnych i jej wypadkowa wyrażona tzw. „pamięcią zbiorową” należy do mitycznego porządku opisu rzeczywistości. Stąd też przemiana rzeczywistości historycznej w mit, czyli nadanie jej waloru „naszej”, „tutejszej” i „teraźniejszej” historii jest podstawową cechą wyróżniającą opis przeszłości widzianej oczyma szerokich mas ludowych (Łysiak 1992b, 8).

Ludowe pojmowanie historii oznacza więc odniesienie faktów historycznych do życia danej grupy i zamieszkiwanego przez nią obszaru oraz uobecnienie ich

¹⁰ „Starsza kobieta (...) opowiadała mi następujące historie, których co prawda sama nie przeżyła, ale dowiedziała się o nich od swojej babki, a więc z bardzo wiarygodnego źródła” (cyt. za: Łysiak 1992b, 119; por. Hajduk-Nijakowska 1983, 11).

w teraźniejszości. Jeśli warunki te nie zostaną spełnione, pamięć o wydarzeniu zostanie zatracona, okaże się ono bowiem zupełnie nieistotne z punktu widzenia społeczności. Wspomniane przez Łysiaka „uswojszczenie” historii przez nadanie jej waloru „naszej” przejawia się między innymi w pielęgnowaniu pamięci o zajściach, które wywarły wpływ na życie społeczności lokalnej (Łysiak 1992b, 118) bądź powszechnej tendencji do podkreślania związku najważniejszych postaci historycznych z chłopstwem (Hajduk-Nijakowska 1983, 7–8; Ziejka 1984). O lokalnym wymiarze historii świadczy chociażby wiązanie jej z charakterystycznymi dla danego terenu formami krajobrazu i tłumaczenie ich powstania przez odniesienie do dawnych dziejów (Łysiak 1992b, 121–122), stanowiąc nawiązanie do chłopskiego „tu”. Z kolei związek historii z chłopskim „teraz” wyraża się w wartości „teraźniejszości” historii, czyli jej ciągłego uobecniania się w codzienności grupy. Każdy dzień jest tym, w którym dzieją się najważniejsze wydarzenia historyczne, podlegające stałej reaktualizacji w działaniu członków społeczności (Łysiak 1992b, 121). To ukierunkowanie na tu i teraz stanowi o ahistoryczności kultury ludowej, która nie może być rozpatrywana ani jako retrospektywna, ani prospektywna (Szacki 2011, 38).

Należy pamiętać, że ograniczenie wiedzy historycznej ludu do swojskiego *hic et nunc* było efektem nie tylko specyfiki kultury ludowej, ale także swego rodzaju bariery technicznej – brak innych niż przekaz ustny środków utrwalania informacji w równym stopniu determinował chłopski sposób postrzegania historii. Z jednej strony poleganie na pamięci jednostek i grupy wymuszało selekcję faktów historycznych i odrzucenie tych, które nie miały bezpośredniego związku z życiem wspólnoty (Hajduk-Nijakowska 1985, 107), z drugiej natomiast – wraz z przemijaniem pokoleń i odchodzeniem świadków wydarzeń, wiedza o przeszłości podlegać musiała obiektywizacji (Tomicki 1981, 359). W wyniku tych procesów eliminacji ulegała ich czasowa lokalizacja (Tomicki 1981, 359), a chronologia zacierała się i – jak to obrazowo określił Wojciech Łysiak – „spłaszczała” do niedookreślonego „dawno temu” czy „przed wiekami”. Kolejność następstwa wydarzeń nie miała z punktu widzenia społeczności wiejskiej większego znaczenia (Hajduk-Nijakowska 1983, 9), wiedza o historii służyła bowiem celom innym niż rozważanie przyczyn i skutków poszczególnych epizodów z przeszłości, a ich interpretacja oparta była na „zakorzenionych regułach myślenia typowych dla kultury danej grupy społecznej” (Hajduk-Nijakowska 1985, 108).

Podstawową funkcją chłopskiej narracji historycznej była odpowiedź na pytanie o początek poszczególnych elementów świata (Tomicki 1981, 360). Opowieści aitiologiczne niejednokrotnie nawiązywały do wydarzeń historycznych, umiejscawiając je w nieokreślonej przeszłości gdzieś pomiędzy czasem mitycznym a teraźniejszością, służąc potwierdzaniu istniejącego ładu. Kryterium

dawności stanowiło bowiem jeden z najważniejszych czynników konstytuujących zastany ład i uzasadniających jego niezmiennność (Tomicki 1981, 360–361). Z aitiologizmem ludowej wizji przeszłości wiąże się jej funkcja regulacyjna – to przeszłość decyduje o kształcie współczesności i stabilizuje ją (Tomicki 1981, 361), warunkuje obecne w życiu grupy wzory zachowań i normy, tłumacząc ich pozytywne znaczenie w życiu społeczności. Ponadto wspólna historia integruje grupę (Hajduk-Nijakowska 1983, 7), dając jej poczucie własnej wyjątkowości i fundament do budowania wspólnotowej tożsamości, a w konsekwencji prowadzi także do przekonania o wyższości kultury własnej nad innymi.

Kosmizacja teraźniejszości, a więc nacechowanie otoczenia śladami wydarzeń mitycznych i przypisanie sobie roli kontynuatora „początku” (a przez to odpowiedzialności za trwanie świata), była niezwykle istotnym stymulatorem świadomości grupowej i poczucia własnej wartości. Samoidentyfikacja bowiem społeczności lokalnych dokonywać się mogła wyłącznie w porządku synchronicznym w kategoriach przestrzennych: centrum – peryferia lub kulturowych: kultura prawdziwa (lepszta) – kultura nie w pełni prawdziwa (gorsza) (Tomicki 1981, 361).

Sfunkcjonalizowana w ten sposób wiedza o przeszłości odznaczała się przeświadczeniem o nieuchronności biegu dziejów, wynikającym z wiary w opatrność i los. Fatalizmem chłopskiej wizji historii badacze tłumaczą obecność w podaniach historycznych elementów fantastycznych – ingerencja zaświatów w przebieg wydarzeń jest z tego punktu widzenia oczywista. Skoro grupa lokalna stoi na straży porządku świata, to siły, które ów porządek ustanowiły nie mogą pozostać obojętne w sytuacji jego zagrożenia. Stąd liczne w przekazach tradycyjnych cuda dokonywane ręką natury lub samego Boga (Łysiak 1992b, 134), który zawsze opowiada się po stronie wartości wyznawanych przez grupę własną (Hajduk-Nijakowska 1983, 14–15). Nawet jeśli fakty świadczą o czymś zgoła odmiennym, w ludowej interpretacji klęska zostanie przedstawiona jako odroczenie zwycięstwa, a śmierć żołnierzy zamieniona w sen i oczekiwanie na ostateczne rozstrzygnięcie (Łysiak 1992b, 134).

Silne zakorzenienie ludowych przekazów o przeszłości w strukturach myślenia magicznego i wartościach wyznawanych przez grupę sprawia, że trudno oczekiwać od przekazów folklorystycznych rzetelnych (w naukowym rozumieniu tego słowa) informacji o minionych wypadkach. Chłopska narracja historyczna stanowi bowiem nie tyle relację o minionych dziejach (por. Trojanowski 1917, 121–186), co opowieść o całym chłopskim kosmosie. Daniel Kadłubiec zauważył, że podania historyczne

są dlatego jakby symbolem historycznym, personifikacją historii, u podłoża której leży doświadczenie, nieograniczające się w folklorze do tego, co ludzie widzą i słyszą, ale obejmujące obszerny kontekst problemów moralnych, etycznych. Ma więc wymiar głębszy. Słuchacz podań nie pragnie się dowiedzieć, czy coś takiego naprawdę się wydarzyło, ale przekonać się, że tak powinno się było stać w imię uznawanych przez społeczność zasad moralnych, etycznych, w imię sprawiedliwości ludzkiej, a w końcu i historycznej (Kadłubiec 2011, 103).

Kończąc rozważania o roli folkloru w historiografii, chciałabym powrócić do zaproponowanej przez Richarda Dorsona możliwości wykorzystania tradycji ustnej w badaniu przeszłości grup marginalizowanych (Dorson 1964, 232). Założenia tego podejścia badawczego zbieżne są nieco z przedstawianą powyżej perspektywą przyjętą przez Kirsten Hastrup – skoro grupy zdominowane nie dysponowały innymi narzędziami zapisu własnych dziejów, należy ich twórczość słowną traktować analogicznie do dokumentów pisanych, wytworzonych w łonie kultur dominujących. W odniesieniu do historii polskich chłopów tę postawę metodologiczną prezentowali przede wszystkim badacze zajmujący się historią pańszczyzny (Łysiak 1992b, 163), skoncentrowani wokół zagadnienia walki chłopów z uciskiem klas wyższych (Baranowski 1953, 59; Simonides 1964, 51–60).

Mogłoby się wydawać, że ta perspektywa badawcza zbieżna jest z punktem widzenia historyka tradycyjnej kultury chłopskiej. Trzeba jednak z dużą dozą ostrożności traktować postulat możliwości wykorzystania tekstu folkloru jako zapisu kulturoznawczego z perspektywy emicznej. Źródła te mają bowiem charakter zapośredniczony – zostały zapisane przez folklorystów i etnografów, których metody badawcze nie są do końca wiarygodne, a często nawet do końca rozpoznane. Ponadto materiał zastany w terenie został przez zbieraczy poddany autorytatywnej selekcji, na co zwróciła uwagę Dorota Simonides, pisząc, że

sami folklorysty tworzą w dużej mierze nasze pojęcia o folklorze. Zbierają w terenie tylko to, co w ich mniemaniu wchodzi w skład folkloru, nie poświęcając uwagi prawdziwemu, obiegowemu repertuariowi. W gruncie rzeczy nie wiemy, jak istotnie wyglądał repertuar ludu, ponieważ to, co zebrano, jest raczej świadectwem pojmowania folkloru przez zbieraczy (Simonides 1981, 31).

Nie jest moim zamiarem podważać w tym miejscu zasadność wykorzystywania folkloru do rekonstruowania historii grup marginalizowanych przez pryzmat ich własnych doświadczeń. W wielu przypadkach metoda ta znajduje bowiem zastosowanie (Dorson 1972, 225–259). Chciałabym jednak podkreślić,

że teksty folkloru polskiego spisane na przełomie XIX i XX wieku należy analizować ze szczególną ostrożnością i świadomością intencji, jakie przyświecały zbieraczom (a rzadko była to chęć utrwalenia lokalnej wizji przeszłości), ponieważ to one w dużej mierze determinowały wybór repertuaru oraz jego interpretację.

BIBLIOGRAFIA

- Assorodobraj, Nina. 1967. „Rola historii w narodzinach świadomości narodowej w Afryce Zachodniej.” *Studia Socjologiczne* (1): 73–109.
- Baranowski, Bohdan. 1953. *Z dziejów antyfeudalnych ruchów chłopskich na Podlasiu*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Bogatyrjew, Piotr G., i Roman Jakobson. 1973. „Folklor jako specyficzna forma twórczości.” *Literatura Ludowa* 17 (3), przeł. Aleksander Bereza, 28–41.
- Brencz, Andrzej. 1999. „Folklor.” W *Britannica. Edycja polska*, red. Wojciech Wolarski. Poznań: Wydawnictwo Kurpisz.
- Burszta, Józef. 1987. „Folklor.” W *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Zofia Staszczak. Warszawa, Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Burszta, Józef. 1972. „Współczesny folklor widowiskowy. Zarys postaci zjawiska.” *Lud* 56: 83–102.
- Bystron, Jan Stanisław. 1925. *Historja w pieśni ludu polskiego*. Kraków: Gebethner i Wolff.
- Cocchiara, Giuseppe. 1971. *Dzieje folklorystyki w Europie*, przeł. Wojciech Jekiel. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Darnton, Robert. 2012. *Wielka masakra kotów i inne epizody francuskiej historii kulturowej*, przeł. Dorota Guzowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dorson, Richard M. 1964. „Oral Tradition and Written History: the Case for United States.” *Journal of the Folklore Institute* 1 (3): 220–234.
- Dorson, Richard. 1972. *Folklore. Selected Essays*. Bloomington, London: Indiana University Press.
- Federowski, Michał. 1902. *Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1893*. T. 2. Kraków: Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński.
- Geremek, Bronisław. 1978. „Fabuła, konwencja i źródło. Utwór literacki w badaniu kultury średniowiecznej.” W *Dzieło literackie jako źródło historyczne*, red. Zofia Stefanowska i Janusz Sławiński. Warszawa: Czytelnik.
- Goody, Jack i Watt, Ian. 2011. „Następstwa piśmienności.” Przeł. Justyna Jaworska. W *Antropologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów*. Oprac. Włodzimierz Lengauer, Paweł Majewski, Lech Trzcionkowski. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

- Górny, Konrad, 2004. „Obecna przeszłości – lokalne wymiary historii.” *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej* 6 (1): 37–45.
- Grochowski, Piotr, red. 2013. *Netlor. Wiedza cyfrowych tubylców*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Grochowski, Piotr, i Wróblewska, Violetta. 2014. „Materiały Kolbergowskie a metodologia badań folklorystycznych.” *Lud* (98): 41–62.
- Gusiew, Wiktor J. 1974. „Folklor. Historia i aktualne znaczenia terminu.” *Literatura Ludowa* 18 (4/5), przeł. Tadeusz Zieliński, 63–80.
- Hajduk-Nijakowska, Janina. 1980. *Temat śpiącego wojska w folklorze polskim. Próba typologii*. Opole: Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Powstańców Śląskich w Opolu.
- Hajduk-Nijakowska, Janina. 1983. *Nie wszystko bajka. Polskie ludowe podania historyczne*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Hajduk-Nijakowska, Janina. 1985. „Problematyka badań nad świadomością historyczną w folklorze.” *Etnografia Polska* 29 (1): 105–109.
- Hajduk-Nijakowska, Janina, i Teresa Smolińska, red. 2011. *Nowe konteksty badań folklorystycznych*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Hastrup, Kirsten. 1997. „Przedstawianie przeszłości. Uwagi na temat mitu i historii.” *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa* 51 (1–2), przeł. Sławomir Sikora, 22–27.
- Jażdżewski, Konrad. 1963. „O trwałości i wiarygodności ustnej tradycji historycznej u ludów niepiśmiennych.” W *Munera archaeologica Iosepho Kostrzewski. Quinquagesimum annum optimarum artium studiis deditum peragenti ab amicis collegis discipulis oblate*, red. Konrad Jażdżewski, Witold Hensel, Wojciech Kočka, Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kadłubiec, Daniel. 2011. „O modelowaniu historii w folklorze.” W *Nowe konteksty badań folklorystycznych*, red. Janina Hajduk-Nijakowska, Teresa Smolińska. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kapełuś, Helena, i Julian Krzyżanowski, red. 1970. *Dzieje folklorystyki polskiej 1800–1863. Epoka przedkolbergowska*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Kapełuś, Helena, i Julian Krzyżanowski, red. 1982. *Dzieje folklorystyki polskiej 1864–1918*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kasjan, Jan M. 1986. *Siostrzane muzy. Studia o literaturze ustnej i pisanej*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Kosowska, Ewa. 1985. *Legenda. Kanon i transformacje. Św. Jerzy w polskiej kulturze ludowej*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN.
- Kotula, Franciszek. 1969. *Folklor słowny osobliwy Lasowiaków, Rzeszowiaków i Podgórzan*. Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.
- Kowalski, Piotr. 1989. „Folklor – próba nowej definicji operacyjnej.” W *Literatura Ludowa* 33 (3): 3–26.
- Kowalski, Piotr. 1990. *Współczesny folklor i folklorystyka. O przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kowalski, Piotr. 2011. „Folklorystyka na nowych obszarach: antropologia mediów.” W *Nowe konteksty badań folklorystycznych*, red. Janina Hajduk-Nijakowska i Teresa Smolińska. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

- Krawczyk-Wasilewska, Violetta. 1979. *Wprowadzenie do folklorystyki*. Łódź: Uniwersytet Łódzki.
- Krawczyk-Wasilewska, Violetta. 1986. *Współczesna wiedza o folklorze*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Krawczyk-Wasilewska, Violetta. 1995. „O folklorystyce polskiej w stulecie *Ludu*.”, *Lud* 78: 43–54.
- Krawczyk-Wasilewska, Violetta. 2011. „W obronie folkloru, czyli dialog między tradycją a współczesnością.” W *Nowe konteksty badań folklorystycznych*, red. Janina Hajduk-Nijkowska i Teresa Smolińska. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Krzyżanowski, Julian. 1962. *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*. T. 1. Wrocław 1962: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN.
- Krzyżanowski, Julian. 1965a. „Bajka magiczna.” W *Słownik folkloru polskiego*, red. Julian Krzyżanowski. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Krzyżanowski, Julian. 1965b. „Folklor.” W *Słownik folkloru polskiego*, red. Julian Krzyżanowski. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Krzyżanowski, Julian. 1965c. „Folklorystyka.” W *Słownik folkloru polskiego*, red. Julian Krzyżanowski. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Lévi-Strauss, Claude. 2000. *Antropologia strukturalna*, przeł. Krzysztof Pomian. Warszawa 2000: Wydawnictwo KR.
- Ługowska, Jolanta. 1993. *W świecie ludowych opowiadań. Teksty, gatunki, intencje narracyjne*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Ługowska, Jolanta. 1995. „Dylematy współczesnego folklorysty (i literaturoznawcy).” W *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy*, red. Dorota Simonides. Opole: Uniwersytet Opolski. Instytut Filologii Polskiej.
- Łysiak, Wojciech. 1992a. „Folklor jako źródło historyczne.” *Literatura Ludowa* 36 (3): 31–42.
- Łysiak, Wojciech. 1992b. *Ludowa wizja przeszłości. Historyzm folkloru Wielkopolski*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- McNeil, W.K. 1982. „History in American Folklore. An American Perspective.” *Western Folklore* 41 (1): 30–35.
- Mianeki, Adrian. 1999. „Kilka uwag o genologii podań wierzeniowych.” *Literatura Ludowa* 43 (2): 51–73.
- Morawiec, Jakub. 2007a. „Poezja skaldów jako źródło wiedzy o wojskowości w Skandynawii okresu wikingów.” W *Wojskowość ludów Morza Bałtyckiego*, red. Michał Bogacki, Maciej Franz, Zbigniew Pilarczyk. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Morawiec, Jakub. 2007b. „*Skipt es á gumna giptu*. Hallfreðr Óttarsson vandræðaskáld i jego poezja na tle przełomowych wydarzeń w Norwegii końca X i początku XI wieku.” *Studia Historyczne* 50 (3–4): 259–278.
- Morawiec, Jakub. 2009a. „Anonimowy poemat *Liðsmannaflakkr* i problem jego odbiorcy. Ślad pobytu córki Mieszka I, matki Knuta Wielkiego, w Anglii?” *Studia Źródłoznawcze* 47: 17–34.
- Morawiec, Jakub. 2009b. „Kontakty Olafa Tryggvasona z Jomsborgiem – pomiędzy legendą a historyczną rzeczywistością.” *Średniowiecze Polskie i Powszechne* 1: 19–42.

- Nedo, Paweł. 1965. *Folklorystyka. Ogólne wprowadzenie*, przeł. Ligia Jasnosz. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Ong, Walter J. 2011. *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. Józef Japola. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Simonides, Dorota. 1964. „Obraz krzywdy społecznej w śląskiej prozie ludowej.” *Kwartalnik Opolski* 10 (2): 51–60.
- Simonides, Dorota. 1969. „Współczesna śląska proza ludowa.” *Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Powstańców Śląskich w Opolu. Seria B. Studia i Monografie*. Opole: WSP.
- Simonides, Dorota. 1981. „Memorat i fabulat we współczesnej folklorystyce.” W *Literatura popularna – folklor – język*, red. Witold Nawrocki, Michał Waliński. Katowice: Uniwersytet Śląski.
- Simonides, Dorota. 1991. „Folklorystyka wobec etnologii i innych nauk humanistycznych.” W *Etnografia wśród nauk humanistycznych*, red. Czesław Robotycki. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- Simonides, Dorota, red. 1995. *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy*. Opole: Uniwersytet Opolski. Instytut Filologii Polskiej.
- Sobczyk, Urszula. 2014. „Dzieje pojęcia folklor w polskim dyskursie humanistycznym.” *Ogrody nauk i sztuk* 4: 417–425.
- Sulima, Roch. 1989. „Wieczność – biografia – historia (o ludowych podaniach historycznych niefolklorystycznie).” *Literatura Ludowa* 33 (2): 15–35.
- Sulima, Roch. 1995. „Rekonstrukcje i interpretacje. Od folklorystyki do antropologii codzienności.” W *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy*, red. Dorota Simonides. Opole: Uniwersytet Opolski, Instytut Filologii Polskiej.
- Szacki, Jerzy. 2011. *Tradycja*. Warszawa 2011: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Thoms, William J. 1996. „Folk-lore.” *Journal of Folklore Research* 33 (3): 187–189. Pierwodruk 1846.
- Tomicki, Ryszard. 1981. „Kultura – dziedzictwo – tradycja.” W *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, red. Maria Biernacka, Maria Frankowska, Wanda Paprocka. T. 2. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN.
- Topolski, Jerzy. 1998. *Świat bez historii*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Trojanowski, Wincenty. 1917. „Podania mityczne z dziejów polskich w oświetleniu wiaroznawstwa porównawczego i obrzędów ludowych.” *Wiśła. Miesięcznik Geograficzno-Etnograficzny* 20 (2): 121–186.
- Tymieniecki, Kazimierz. 1965. „Legends and the dispute over historical narrative.” *Studia Źródłoznawcze* 10: 101–108.
- Vansina, Jan. 1985. *Oral Tradition as History*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Waliński, Michał. 1979. „Współczesna rzeczywistość folkloru. Głos do dyskusji.” *Literatura Ludowa* 23 (1–3): 19–32.
- Weber, Eugen. 1981. „Fairies and Hard Facts: The Reality of Folktales.” *Journal of the History of Ideas* 42 (1): 93–113.
- Wróblewska, Violetta. 2016. „Folklor – tradycja i współczesność. Wprowadzenie.” *Folklor – tradycja i współczesność*, red. Roksana Sitniewska, Elwira Wilczyńska,

- Violetta Wróblewska. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Zdziarski, Stanisław. 1903. „Garść baśni ludu ruskiego z Nałuża w Trembowelskiem.” *Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne* 6: 153–172.
- Ziejka, Franciszek. 1984. *Złota legenda chłopów polskich*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

THE POSSIBILITIES OF USING FOLKLORE TEXTS IN HISTORICAL
INVESTIGATIONS. NOTES BY A RESEARCHER OF THE POLISH RURAL CULTURE
OF THE 19TH AND BEGINNING OF THE 20TH CENTURY

SUMMARY

The starting point for considering the possibilities of using folklore sources in historical research is the ambiguity of the term “folklore” and the multitude of interpretative perspectives appearing on the grounds of Polish folklore studies. Following the historical development of interest in this subject in various fields of the humanities, the author tries to answer the question of why “knowledge of the people” has long been underestimated in the historical discourse and under what circumstances it was incorporated into scientific considerations. Recognizing the cognitive potential of folklore, the author presents its shortcomings as a historical source and postulates the necessity for the use of folkloristics methods in the historical analysis of such materials.

Keywords: folklore, history of folkloristics, history of ethnography, methodology, historical sources, folk culture, peasants culture