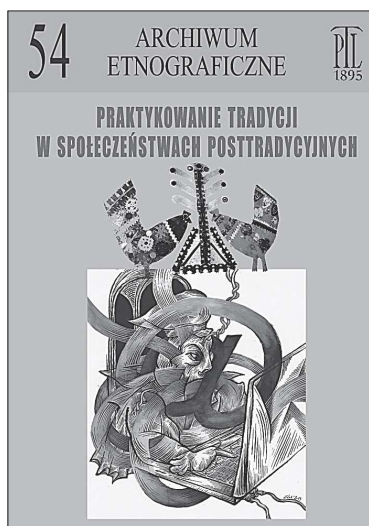


## Książki wydane w 2014 roku przez Opolskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk i Uniwersytet Opolski



*Archiwum etnograficzne, t. 54: Praktykowanie tradycji w społecznościach posttradycyjnych*

Autor: **Hajduk-Nijakowska Janina (red. nauk.)**

ISSN: **0066-6858**

Format: **B5** Rok wydania: **2014** Liczba stron: **380**

Wydawnictwo: **Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opolskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze**

Książka dofinansowana przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach działalności upowszechniającej naukę.

Systematycznie prowadzone obserwacje i badania terenowe dowiodły, że w wyniku przeobrażeń zachodzących we współczesnym świecie, postępującej mediatyzacji i komercjalizacji kultury, nasilają się przeobrażenia tradycyjnej obrzędowości. Dawna symbolika – dzisiaj często dla jej uczestników nieczytelna – jest wzbogacana nowymi interpretacjami. By prześledzić dokładniej ten proces, przynajmniej od ponad dwudziestu lat eksponowany w badaniach terenowych, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze zorganizowało w Opolu międzynarodową konferencję naukową pn. Tradycyjna obrzędowość w kulturze współczesnej. Wystąpienia zaproszonych naukowców oraz ciekawa dyskusja stały się zarysem tomu, jednak tytuł musiał ulec zmianie, aby oddać istotę spojrzenia na proces dokonujących się zmian, a jednocześnie uniknąć skojarzenia z tradycyjną etnograficzną perspektywą. Relacje pomiędzy współczesnością a tradycją podlegają w dobie globalizacji istotnym jakościowym przeobrażeniom; codzienna lokalna rzeczywistość nieustannie splata się z globalnym wymiarem kultury, a dążenie do celowej zmiany (radikalizacji) nowoczesności realizowane jest poprzez „procesy wymywania, drażenia i problematyzacji tradycji”. Analiza tych zjawisk dowiodła, że konieczność poddawania tradycji nieustannej rekonstrukcji, interpretacji, uzasadnia celowość ich stosowania. Po prostu tradycja jest dynamiczna i zmienna, bo zawsze funkcjonuje we współczesnych realizacjach i jeśli nawet są one pozbawione wielu dawnych treści, to zyskują jednak nowe. W tomie zgromadzono 26 artykułów w pięciu częściach.

## Wprowadzenie. Folkloryzm jako komponent współczesnej kultury popularnej

Systematycznie prowadzone obserwacje i badania terenowe dowiodły, że w wyniku przeobrażeń zachodzących we współczesnym świecie, postępującej mediatyzacji i komercjalizacji kultury, nasilają się przeobrażenia tradycyjnej obrzędowości. Dawna symbolika – dzisiaj często dla jej uczestników nieczytelna – jest wzbogacana nowymi interpretacjami. By prześledzić dokładniej ten proces, przynajmniej od ponad dwudziestu lat eksponowany w badaniach terenowych<sup>1</sup>, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze zorganizowało międzynarodową konferencję naukową pn. *Tradycyjna obrzędowość w kulturze współczesnej*, która towarzyszyła LXXXVII Walnemu Zgromadzeniu Delegatów w Opolu we wrześniu 2011 roku. Wystąpienia zaproszonych badaczy oraz ciekawa dyskusja stały się zaczynem tomu, który prezentujemy czytelnikom. Szerokie ujęcie problemów wpłynęło też na zmianę tytułu, aby podkreślić nowe spojrzenie na proces dokonujących się zmian, a jednocześnie uniknąć skojarzeń z tradycyjną etnograficzną perspektywą; tak zatem jest to *Praktykowanie tradycji w społeczeństwach posttradycyjnych*.

Tu wypada powtórzyć za Jerzym Szackim: tradycja, „co to takiego?” – i śledząc tok jego rozumowania, wzbogacony po ponad 40 latach pogłębionymi przemyśleniami<sup>2</sup>, w pełni zgodzić się z jego koncepcją podmiotowego rozumienia tradycji, eksponującego cechę jej zmienności i refleksyjności. „Jeżeli badamy tradycję, nie chodzi nam o to, co z przeszłości się zachowało, ale o to, jak oceniane są współcześnie zachowane elementy”<sup>3</sup>, interesuje nas zatem motywacja podejmowania określonych zachowań wartościowanych przez grupę społeczną, „co w oczach jej członków za dziedzictwo uchodzi niezależnie od stopnia swej «autentyczności»”<sup>4</sup>, co może być uznane współcześnie za ważne w utrzymaniu jej tożsamości. Dziedzictwo po przodkach „po prostu jest w nas i wokół nas, w duszach i w rzeczach. Możemy wyobrażać je sobie, interpretować i oceniać na najrozmaitsze, niekiedy bardzo rozbieżne lub jawnie sprzeczne, sposoby, możemy nawet je przeklinać i ostentacyjnie się go wyrzekać, ale nie jesteśmy w stanie spowodować, żeby go – na dobre czy na złe – nie było”<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Jedną z najważniejszych ostatnich inicjatyw wiąże się z systematycznie organizowanymi od 2007 roku przez naukowców z UMCS w Lublinie konferencjami naukowymi związanymi z różnymi aspektami tradycji i jej wpływu na współczesność, co zaowocowało serią wydawniczą pt. *Tradycja dla współczesności*.

<sup>2</sup> Zob. J. Szacki, *Tradycja*, wyd. II rozszerzone, Warszawa 2011.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 144.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 19.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 11–12.

Tak więc o praktykowanie tradycji w społeczeństwach posttradycyjnych tu chodzi. Przy czym pojęcie posttradycyjności używam w rozumieniu nadanym mu przez Anthony'ego Giddensa, dla którego „społeczeństwo posttradycyjne to [...] pierwsze *społeczeństwo globalne*. [...] Świat, w którym nikt nie znajduje się «na zewnątrz», to świat nieuchronnego stykania się praktykowanych od dawna tradycji z innymi tradycjami, a także odmiennymi stylami życia”<sup>6</sup>. Prowadzi to oczywiście do pluralizacji współczesnej kultury i znaczącego jej wewnętrznego zróżnicowania. Według Giddensa relacje pomiędzy współczesnością a tradycją podlegają w dobie globalizacji istotnym jakościowym przeobrażeniom; codzienna lokalna rzeczywistość nieustannie splata się z globalnym wymiarem kultury, a dążenie do celowej zmiany (radikalizacji) nowoczesności realizowane jest poprzez „procesy *wymywania*, drażenia i problematyzacji tradycji”<sup>7</sup>. Tradycja bowiem „zostaje zaprzęgnięta do wywierania potężnego wpływu na teraźniejszość. [...] ma również związek z przyszłością, jako że utrwalone praktyki wykorzystuje się jako sposób organizowania czasu przyszłego”<sup>8</sup>. Zakłada to konieczność poddawania tradycji (a ściślej powtarzalności jej rytuałów) nieustannej rekonstrukcji, interpretacji, by uzasadnić celowość jej stosowania. Po prostu, tradycja jest dynamiczna i zmienna, bo zawsze funkcjonuje we współczesnych realizacjach (rytuałach) i jeśli nawet są one pozbawiane wielu dawnych treści, to zyskują także nowe. Tradycja bowiem, co udowodnił klasyk Edward Shils, „znajduje się zawsze pod naciskiem modyfikacji”<sup>9</sup>. Podtrzymanie tej tezy doprowadziło Anthony'ego Giddensa do jednoznacznego stwierdzenia: „Tradycja [...] to *zorganizowane medium pamięci zbiorowej*. Prywatna tradycja jest w równym stopniu niemożliwa jak prywatny język. «Integralność» tradycji nie wynika z jej trwania w czasie, ale z nieustannej «pracy» interpretacyjnej prowadzonej w celu odnalezienia nici wiążących teraźniejszość z przeszłością”<sup>10</sup>.

Proponowane przez Giddensa pojęcie „**wymywanie tradycji**” niezwykle sugestywnie oddaje istotę dokonujących się współcześnie procesów „wymywania lokalnych kontekstów”, co prowadzi, jego zdaniem, do zachowania „eksponatów żywego muzeum”<sup>11</sup>, specyficznych reliktyw, które są jedną z form interpre-

---

<sup>6</sup> A. Giddens, *Życie w społeczeństwie posttradycyjnym*, [w:] U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, tłum. J. Konieczny, Warszawa 2009, s. 130.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 80.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 87.

<sup>9</sup> E. Shils, *Tradycja*, tłum. J. Szacki, [w:] *Tradycja i nowoczesność*, wybrali J. Kurczewska i J. Szacki, Warszawa 1984, s. 75.

<sup>10</sup> A. Giddens, op. cit., s. 88

<sup>11</sup> Ibidem, s. 137.

towania przeszłości. Praktykowanie tradycji nabiera wówczas bardziej refleksyjnego niż spontanicznego charakteru, uzasadniającego celowość realizowania w praktyce określonych działań (rytuałów). „W społeczeństwach przednowoczesnych tradycja i rutynizacja codziennych czynności są ze sobą ściśle powiązane, tymczasem w społeczeństwie posttradycyjnym rutynizacja zostaje pozbawiona treści, jeśli nie jest dostosowana do procesów refleksyjności instytucjonalnej”<sup>12</sup>.

Proces ten badacze kultury już dawno nazwali **folkloryzmem**: elementy kultury tradycyjnej „wyrwane” z własnego (tzw. „autentycznego”) kontekstu kulturowego i przeniesione w nową („nieautentyczną”) przestrzeń – sceniczną lub festynową – poddane mechanizmom funkcjonowania kultury popularnej, współtworzyły i propagowały określone wyobrażenia o tradycyjnych źródłach współczesnej kultury; często dowartościowywanych ideologicznie. Józef Burszta, który w Polsce jako pierwszy gruntownie przeanalizował to zjawisko, zdawał sobie sprawę z negatywnych cech folkloryzmu; wyliczał kolejno: „zmierzanie do ograniczenia różnorodności w kierunku uniformizmu (wybrane szablony i modele w plastyce, sięganie w pokazach amatorskich i zawodowych zespołów folklorystycznych do ujednoczonego repertuaru interregionalnego jako postaci «reprezentatywnych»). Następnie teatralizacja, dekoratywność, izolowanie wykonawców od publiczności i dawanie sztywnej inscenizacji zamiast twórczości spontanicznej; [...] angażowania specjalistów [...] komercjalizacja [...] oraz nadużycia ideologiczne”<sup>13</sup>. Z kolei, analizując folklor widowiskowy, zauważył, że jest on „tradycją przeważnie «odtwarzania» głównie dla potrzeb konsumpcji kulturalnej i to już całego egalitarnego społeczeństwa. Podstawą zaś transmisji z przeszłości i odtwarzania tych wzorów tradycji są przypisywane im konkretne wartości same w sobie”<sup>14</sup>.

Po latach zjawiska te stają się przede wszystkim częścią kultury popularnej i są odbierane jako przedłużenie ludowych tradycji, co skutkuje „spaczonym” (stereotypowym) wyobrażeniem na temat dziedzictwa kulturowego. Instytucjonalnie inspirowana tak zwana amatorska działalność folklorystyczna, wspierana autorytetem etnograficznych gremiów naukowych i działaczy kulturalnych, w efekcie owej „refleksji instytucjonalnej” z jednej strony popularyzuje w społeczeństwie całkowicie błędne wyobrażenia o „autentycznej kulturze ludowej”, ale z drugiej – co warto podkreślić – przyczynia się też do rozwoju

---

<sup>12</sup> Ibidem, s. 98.

<sup>13</sup> J. Burszta, *Folkloryzm* [hasło w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. nauk. Z. Staszczak, Warszawa – Poznań 1987, s. 132.

<sup>14</sup> J. Burszta, *Kultura ludowa – kultura narodowa. Szkice i rozprawy*, Warszawa 1974, s. 335–336.

twórczej aktywności artystycznej, odwołującej się do źródeł kultury ludowej. Dlatego Roch Sulima uznał folklorizm za „określony profil uczestnictwa jednostki w kulturze”, za „wariant czy współkomponent stylu uczestnictwa w kulturze masowej”<sup>15</sup>. Analizowanie współczesnego folklorizmu wymaga więc uwzględniania obu tych perspektyw, które często wzajemnie się wspomagają<sup>16</sup>.

Ponieważ Józef Burszta postrzegał folklorizm jako „ważny czynnik współczesnego świętowania”, a także istotny element kształtowania tożsamości regionalnej i narodowej, „co uwidacznia się ze szczególną siłą zwłaszcza w życiu społeczności emigranckich”<sup>17</sup>, ciekawa w tym kontekście jest opinia Anny Brzozowskiej-Krajki. Przeanalizowała ona amerykańskie badania folkloru polskiego i polsko-amerykańskiego i jej zdaniem: „Współcześnie najszerszy zasięg w realiach amerykańskich ma **etniczny folklorizm** jako «wtórna forma kulturowa wprowadzona do nowego układu społeczno-politycznego w celu pełnienia w nim nowych funkcji». Do jego cech charakterystycznych Alexander Posern-Zieliński zalicza z jednej strony «tendencję do manifestacyjnego demonstrowania folkloru dla wyrażenia swej etnicznej dumy i podkreślenia własnej identyczności» – są to tzw. zewnętrzne zwyczaje etniczne (*external ethnic customs*), z drugiej zaś tzw. wewnętrzne zwyczaje etniczne (*internal ethnic customs*), obchodzone nie na pokaz, lecz dla własnej wewnętrznej potrzeby, np. obrzędy rodzinne czy doroczne. Amerykańskim folklorystom nie jest jednak znana europejska teoria i praktyka folklorizmu, lecz amerykańska (*fakelore*), zaproponowana w 1950 roku przez Richarda Dorsona”<sup>18</sup>. Otrzymujemy tym samym ważny dowód, że tradycja postrzegana jako wartościowa część dziedzictwa kulturowego z czasem przemieszcza się w stronę *fakelore* (folkloru podrabianego, fałszywego), który funkcjonuje obok praktykowanych i zmieniających się) w przekazie rodzinnym zachowań zwyczajowych i obrzędów.

---

<sup>15</sup> R. Sulima, *Słowo i etos. Szkice o kulturze*, Kraków 1992, s. 181, 182.

<sup>16</sup> Jedną z takich propozycji jest koncepcja Tomasza Rokosza, który przeciwstawia folklorizm wiejski folklorizmowi miejskiemu, koncentrując się jednak głównie na obecności tradycyjnej muzyki ludowej w instytucjonalnym obiegu kultury współczesnej. Ujawnia się to, jego zdaniem, w pięciu nurtach: „1) drugi byt folkloru – wiejskie zespoły śpiewacze, 2) zespoły pieśni i tańca, 3) zjawisko folku, 4) rekonstrukcje folkloru w wykonaniu zespołów miejskich, 5) teatry eksperymentalne”, które szczegółowo prezentuje w: *Oblicza folklorizmu we współczesnej kulturze – prolegomena*, „Literatura Ludowa” 2004, nr 1, s. 21-41.

<sup>17</sup> J. Burszta, *Folklorizm*, op.cit., s. 132.

<sup>18</sup> A. Brzozowska-Krajka, *Folklorystyka w diasporze – perspektywa amerykańska*, [w:] *Nowe konteksty badań folklorystycznych*, red. J. Hajduk-Nijakowska, T. Smolińska, Wrocław 2011, s. 168.

Bez wątpienia podobne odniesienia do kulturowej tradycji, służące podkreślaniu własnej tożsamości, obserwujemy dzisiaj w „postsocjalistycznych” krajach środkowowschodniej Europy. Reinterpretacja dziedzictwa kulturowego, symbolizacja zachowań w sferze publicznej, szybka rytualizacja nowych tradycji skłania do przeanalizowania tego zjawiska z odwołaniem się do koncepcji tradycji wynalezionej. Eric Hobsbawm uzasadniając potrzebę takich badań stwierdził wprost: „wymyślone tradycje są istotnymi symptomami, a przez to i wskaźnikami, istnienia problemów, których w inny sposób można byłoby nie rozpoznać, oraz przemian, które inaczej trudno byłoby zidentyfikować i umiejscowić w czasie. Są one świadectwami. [...] Po wtóre, zgłębianie wymyślonych tradycji rzuca światło na ludzkie związki z przeszłością”<sup>19</sup>.

Szeroki kontekst współczesnego folkloryzmu przeanalizował też Wojciech J. Burszta, doprecyzowując i wzbogacając ustalenia Józefa Burszty. „To co dzieje się w ramach folkloryzmu [...] jest **korzystaniem z treści różnych dziedzin kultury symbolicznej**, a co przedstawia się jako korzystanie z treści folkloru”, co więcej „w ramach działań folklorystycznych eliminuje się wszelkie światopoglądowe uwikłania wybranych elementów danej kultury, a tym samym powoduje, że folkloryzm jest zjawiskiem **podwójnie sztucznym**, gdyż [a] pozbawia preferowane elementy kultury ich właściwych kontekstów symboliczno-światopoglądowych, aby [b] jako «ludyczny» folklor poddać zabiegom adaptacyjnym, teraz już o charakterze wyłącznie artystycznym lub quasi-artystycznym. Nieporozumieniem jest mówienie o stopniu «autentyzmu» folkloryzmu; żaden, nawet sprawiający wrażenie «żywcem przeniesionego», zespół działań czy wytworów tego rodzaju nie jest autentyczny w prawdziwym sensie”<sup>20</sup>. Jak już podkreślałam, folkloryzm może też mieć swoje pozytywne odniesienia, bo „«folkloryzm» w etnologii i dyscyplinach pokrewnych, i stan kultury nazwany «folkloryzmem» nie pokrywają się ze sobą”<sup>21</sup>, są to dwa zupełnie odmienne jakościowo zjawiska. „Folkloryzm uaktywnił kulturowo określone kręgi społeczeństwa, stanowi czynnik współczesnego świętowania, wzmacnia poczucie tożsamości lokalnej, regionalnej oraz ogólnonarodowej. [...] Ale folkloryzm nie jest zjawiskiem statycznym, w jego ramach zachodzą procesy

---

<sup>19</sup> E. Hobsbawm, *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*, [w:] *Tradycja wynaleziona*, red. idem i T. Ranger, przeł. M. Godyń, F. Godyń, Kraków 2008, s.20. Por. też: M. Lubaś, *Tradycjonalizacja kultury. O zaletach i ograniczeniach koncepcji „tradycji wymyślonych”*, [w:] *Tworzenie i odtwarzanie kultury. Tradycja jako wymiar zmian społecznych. Studia z dziedziny antropologii społecznej*, red. G. Kubica i M. Lubaś, Kraków 2008, s. 33-69.

<sup>20</sup> W.J. Burszta, *Od folkloru lokalnego do folkloryzmu «narodowego»*, [w:] idem, *Od mowy magicznej do szumu popkultury*, Warszawa 2009, s. 68 [podkreśl. JHN].

<sup>21</sup> Ibidem, s. 69.

bardzo symptomatyczne”<sup>22</sup>. Zdaniem W. Burszty jest to stopniowa degradacja folkloryzmu, doprowadzonego do „krańcowej konwencjonalizacji i monosemityczności, który wkracza w [...] fazę **postfolkloryzmu narodowego**”, a ten „charakteryzuje się jednak nie tylko maksymalnym uproszczeniem treści przekazu folklorystycznego, jego kulturowego ładunku, ale też jego zupełnym oderwaniem od kontekstu kulturowego”<sup>23</sup> (używając metafory Giddensa: całkowitym „wymyciem kontekstu” kulturowego). Co więcej, „folklorizm przygotował grunt pod globalne już obecnie zjawisko traktowania kultur (nie tylko ludowych, ale wszelkich kultur etnicznych) jako towarów. [...] Wielokulturowy kicz jest faktem coraz bardziej rzucającym się w oczy jako zjawisko nowego globalnego folkloryzmu”<sup>24</sup>. Bez wątpienia wiele zjawisk, które analizują autorzy zapowiadanego tomu, mieści się w formule postfolkloryzmu narodowego, wpisującego się w teatralizującą się kulturę popularną. I co ważne, podlegającą jednocześnie znaczącej komercjalizacji i wyzwalającą nowe przestrzenie zabawy<sup>25</sup>.

\* \* \*

Prezentowany tom otwiera Ewa Kosowska, która dowodzi wyższości wariantów nad inwariantami w badawczych penetracjach współczesnych kulturoznawców. Społeczna fascynacja nowoczesnymi wariantami zachowań, które wyrastają z twórczej, indywidualnej kreacji, „przysłania” inwariant, który, jej zdaniem, „mimo że przetrwał, należy do repertuaru praktycznie zapomnianych treści kulturowych. Zachowała się jednak świadomość jego wagi i znaczenia”. Śledzi to autorka na przykładzie współczesnego wesela: „Podstawa inwariantna pierwotnej formy, czyli zmówiny, zrękowiny, zdawiny, pokładziny i ocepiny [...] stawały się powoli dodatkiem do ślubu, ale dodatkiem na tyle atrakcyjnym i silnie zakorzenionym w odległej tradycji, by przetrwać chociażby w postaci zabawowo-ornamentalnej”<sup>26</sup>. Zdaniem Kosowskiej stawia to ważne wymagania przed współczesnymi badaczami, których rola „nie powinna dzisiaj polegać na «ocalaniu od zapomnienia», ale raczej zmierzać w stronę śledzenia ciągłości i rozszyfrowywania sensu inwariantów, których ślady pozostają dla przeciętnego dzisiejszego użytkownika kultury coraz mniej czytelne”.

---

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 74 i 75 [podkreśl. JHN].

<sup>24</sup> W. Burszta, *Wielokulturowość – nowy globalny folklorizm*, [w:] idem, E. A. Sekuła (red.), *Kiczosfery współczesności*, Warszawa 2008, s. 65.

<sup>25</sup> Por. R. Kantor, *Zabawa w dobie społeczeństwa konsumpcyjnego. Szkice o ludzynie, ludyczności i powadze, a w istocie o jej braku*, Kraków 2013.

<sup>26</sup> E. Kosowska, Tradycyjne obrzędy w kulturze współczesnej. O wyższości wariantów nad inwariantami (artykuł w tym tomie).

Relikty, inwarianty, czy „puste skorupy”, jak nazywa realizowane współcześnie zewnętrzne formy dawnych zachowań obrzędowych Anna Szyfer<sup>27</sup>, stają się dla współczesnych badaczy kultury interesującym materiałem. Elżbietę Dąbrowską zafascynował proces teatralizacji obrzędowości współczesnej, która jej zdaniem ma swe źródła w tradycji, a przejście od magicznego rytuału do teatralnej gry z tradycją wiąże się przede wszystkim z wyeksponowaniem jej walorów estetycznych. Inną zgoła sytuację wywołują nawiązania w obrzędowości współczesnej do sfery *sacrum*. Podtrzymują one rytualizację zachowań społecznych związanych z ważnymi zdarzeniami, co analizuje Jan Adamowski, którego zainteresowała przede wszystkim rola religijnej interpretacji w przekazie tradycji obrzędowych, ich obecnego kształtu, zmian funkcjonalnych, jak i powstawania nowych zjawisk.

Te wstępne rozważania teoretyczne, pomieszczone w części noszącej tytuł „Trwanie w zmienności”, wprowadzają do kolejnych artykułów, bazujących głównie na materiałach pozyskanych w badaniach terenowych. W części drugiej pt. „W poszukiwaniu tożsamości. Rewitalizacja tradycyjnej obrzędowości w procesie transformacji ustrojowej” pomieszczono refleksje badaczy obserwujących kulturowe konsekwencje owego procesu zachodzącego w krajach postkomunistycznych, przejawiające się między innymi w rewitalizacji własnej tożsamości: narodowej, etnicznej lub regionalnej, przede wszystkim poprzez nobilitację tradycyjnej obrzędowości. Najszerzej przeanalizował ten proces Marian G. Gerlich na przykładzie postępującej mitologizacji i rewitalizacji grupowej tożsamości przez śląską ludność rodzimą na Górnym Śląsku. Postępująca globalizacja kultury bez wątpienia nasila też potrzebę manifestowania własnej tożsamości kulturowej przez mniejszości narodowe, co prowadzi do programowego eksponowania wielu obrzędów na imprezach o charakterze festynowym. Spostrzeżenia te potwierdzają nie tak dawne refleksje Rocha Sulimy, który – formułując teorię *małej ojczyzny* jako figury myślenia antropologicznego – napisał między innymi: „Figura *małej ojczyzny* nie tylko modeluje myślenie antropologiczne, ale ożywia również współczesny dyskurs aksjologiczny (aksjologia *źródła* i aksjologia *pionu*); rewaloryzuje np. kategorię *autentyczności*, wiążąc ją z różnorodnością lokalnych odmian języka, systemów imion, kodów muzycznych czy kulinarnych, wielością lokalnych stylów życia, z dialogiem kultur w przestrzeni małej ojczyzny. Przywraca antropologiczną i aksjologiczną realność takim kategoriom, jak *rodowód*, *genealogia*, *biografizm*; przybliża historyczną treść pojęciom *rodzimości*, *swojskości*, *obcości* i *inności*”<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> A. Szyfer, *Sacrum czy profanum*. Elementy obrzędowości ludowej dzisiaj (artykuł w tym tomie).

<sup>28</sup> R. Sulima, *Głosy tradycji*, Warszawa 2001, s. 149.



Bez wątplenia potwierdzeniem słuszności tej tezy są też materiały zaprezentowane w artykule Larisy Vakhniny, która obserwuje aktywność Polaków we współczesnym ruchu festiwalowym na Ukrainie. Wszystkie te formy nieuchronnie prowadzą do teatralizacji życia współczesnego, zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej, zwłaszcza w dobie transformacji ustrojowej. Wyjątkowo mocno pojawił się ten aspekt w opracowaniach naukowców z Czech i Słowacji, dla których przejście ich krajów w „czasy postsocjalistyczne” oznacza nie tylko przyspieszony proces zmian w tradycyjnej obrzędowości rodzinnej i dorocznej. Eksponuje to zwłaszcza Kornelia Jakubiková, analizując wpływ nowej sytuacji społeczno-ekonomicznej, a zwłaszcza „wolności religijnej” na te przeobrażenia, ale także programową rewitalizację tradycyjnej kultury na terenie dawnej Czechosłowacji, na czym koncentruje się Miroslav Válka. Podkreśla on przede wszystkim instytucjonalne inspiracje rozwoju obrzędowości, m.in. zapustnej, prezentowanej w skansenach i na festiwalach, którą UNESCO wpisało na listę światowego niematerialnego dziedzictwa kulturowego.

Konwencja<sup>29</sup> podpisana przez Polskę dopiero w 2011 roku może rodzić jednak pewne wątpliwości. Czy instytucjonalne inspirowanie ochrony i promocji niematerialnego dziedzictwa kultury rzeczywiście sprzyja jego „wzmacnianiu i transmisji”? Czy „wymuszone” zbiurokratyzowane zachowania mogą w ogóle „ochronić” „zabezpieczyć”, „promować” tradycyjne obrzędy i rytuały? Czy zatem realizując ustalenia Konwencji UNESCO nie inspirujemy, nie współtworzymy nowych zjawisk w kulturze? Czy tym samym nie powstaje też nowy przedmiot badań, który wchodzić będzie, jak sądzę, w zróżnicowane relacje z rozwijającą się równolegle, poza sferą instytucjonalnych działań, kulturą społeczeństwa posttradycyjnego? Bo jeśli dzięki dotacjom z UNESCO lub funduszom europejskim odrodzą się, w komercyjnej już formie, zanikające elementy dziedzictwa, to towarzyszący temu proces uświadamiania wspólnoty o potrzebie kultywowania określonych wartości, edukowania chętnych do realizowania zachowań, umiejętności i postaw „takich, które były ważne dla naszych przodków”, doprowadzi w zasadzie do powstania zupełnie innej jakościowo i funkcjonalnie kultury. Po prostu konsekwentnie i systematycznie, pod okiem urzędników z Narodowego Instytutu Dziedzictwa, dopracujemy się własnego postfolklorizmu narodowego<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r., Dziennik Ustaw z 19 sierpnia 2011 roku, nr 172, poz. 1018.

<sup>30</sup> Por. J. Hajduk-Nijakowska, *Ochrona dziedzictwa czy postfolklorizm narodowy?* (w druku). Już wcześniej Piotr Kowalski napisał wprost o „kreowaniu kultury ludowej”, komentując dokument pt. „Rekomendacja Ochrony Kultury Tradycyjnej i Folkloru”, przyjęty na konferencji

Wydaje się, że podjęcie dyskusji na wskazane problemy ważne jest nie tylko dla badacza współczesnej kultury popularnej. O tym przekonuje część trzecia prezentowanego tomu pt. „Praktykowanie obrzędowości rodzinnej”, z obszerną sferą naukowej refleksji związanej z zachowaniami społecznymi, które wiążą się z najstarszymi obrzędami przejścia: obrzędowością weselną i pogrzebową. Artykuły te, co warto podkreślić, bazują przede wszystkim na materiałach współcześnie gromadzonych w trakcie badań terenowych w różnych regionach. Dynamika przemian zachodzących w obrzędowości weselnej dowodzi niezbicie, że oscyluje ona zdecydowanie w stronę świątecznej zabawy, ponieważ utraciła swój symboliczny i rytualny wymiar: młodzi już wcześniej się z sobą połączyli, a wesele staje się dla nich głównie sposobem publicznego zaakcentowania nowej (głównie prawnej) sytuacji społecznej. Dotychczasowe obrzędowe zachowania, zwłaszcza w miastach, o tym wspominała już Ewa Kosowska, realizują więc przede wszystkim funkcje ludyczne i tym samym te elementy obrzędu, które sprzyjają rozrywkowej formule (np. wieczory kawalerskie i panieńskie) w szybkim tempie rozrastają się; nie tylko tracą symboliczną wymowę, ale wyzwalają jednocześnie potrzebę kreowania zachowań performatywnych, o czym szerzej dalej pisze Teresa Smolińska<sup>31</sup>. Zaspokojenie tych potrzeb oferują powstające na rynku firmy specjalizujące się nie tylko w przygotowaniu wybranych elementów obrzędowości weselnej (przez tak zwanych konsultantów ślubnych), ale nawet w ich prowadzeniu, co potwierdził także projekt badawczy „Wesele 21”, realizowany od 2008 roku przez pracowników Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie. Magdalena Zych, relacjonując przebieg tego projektu, podkreśla, że badacze chcą ustalić, „co kieruje weselną wyobraźnią, jakie dzisiaj są kanony obrzędu, co nowego, co starego, a co pożyczonego w weselnej strukturze jego uczestnicy uznają za istotne i jak ją praktykują”. Po prostu badacze „wchodzą” w codzienną przestrzeń pozamuzealną, przeprowadzają wywiady z uczestnikami i organizatorami uroczystości weselnych, uczestniczą w ślubach, rejestrują, dokumentują, gromadzą materiały do planowanej muzealnej wystawy, by możliwie w pełni ukazać sposoby współczesnych praktyk weselnych.

---

UNESCO w 1989 r.: „[...] nie ma wszak «nosicieli» poddawanego ochronie folkloru, są jedynie uczestnicy – działacze, twórcy, konsumenci – przekonani o specyficznych wartościach dawnej kultury ludowej, która w tej postaci przestała być produktywna [...] Kultura ludowa nie odrodzi się; lecz – ważna dla np. rozwoju «przemysłu ludowego» – produkcja artefaktów do muzeów”. P. Kowalski, *O wielbicielach folkloru – z dystansem i niepokojem*, [w:] *Tradycja z przyszłością. Zadania współczesnej etnologii. Teoria i praktyka w zachowaniu ludowego dziedzictwa kulturowego dla zjednoczonej Europy*, Sandomierz 2004, s. 32.

<sup>31</sup> T. Smolińska, W łańcuchu tradycji: ślub na ludowo (artykuł w tym tomie).

Z kolei przywołana już Teresa Smolińska analizowała widowiskowość obrzędów weselnych, z perspektywy postępującej współcześnie hybrydyzacji tradycyjnej obrzędowości. W oparciu o bogate materiały przeprowadziła typologię zróżnicowanych inscenizacji weselnych, realizujących tak zwane śluby „na ludowo”, starając się jednocześnie dociec źródeł zainteresowania taką formą „odwołania” do dawnych tradycji. Eksponując fakt postępującej teatralizacji tej obrzędowości i przemiany folkloryzmu, zwróciła też uwagę na nasilające się współcześnie zjawisko organizowania ślubów w „autentycznej” konwencji ludowej. Skanseny, stowarzyszenia i organizacje „podtrzymujące tradycję” nie tylko oferują młodym zorganizowanie wesela zgodnie z opracowanym scenariuszem (na podstawie dokumentacji, najczęściej dziewiętnastowiecznej), ale aktywnie, z dbałością o każdy szczegół, włączają się w przygotowanie barwnego widowiska wieńczącego zawarcie związku małżeńskiego. Ale mamy wówczas już do czynienia ze specyficzną imprezą komercyjną, firmowaną przez muzeum lub dom kultury i wpisującą się we współczesną kulturę popularną.

Oczywiście, nie wszędzie przemiany obrzędowości weselnej przebiegają z tym samym nasileniem. Dobrawa Skonieczna-Gawlik, zestawiając dokumentację XIX-wieczną z wynikami własnych badań prowadzonych na terenie Zagłębia Dąbrowskiego, zwraca uwagę na zmiany zachodzące w obrzędowości weselnej, a także obrzędowości związanej z narodzinami dziecka. Z kolei Mariola Tymochowicz rejestruje przemiany obrzędowości weselnej zachodzące współcześnie na Lubelszczyźnie. Okazuje się, jak było do przewidzenia, że z jednej strony obserwujemy świadome podtrzymywanie dawnych tradycyjnych zachowań, prowadzących najczęściej do rozbudowanych ceremonialnie widowisk; z drugiej – ekspansję nowych ludycznych form świętowania formalnej zmiany statusu społecznego, najczęściej pozbawionych już dawnej symboliki związanej ze sferą *sacrum*. Wśród „weselnych” tematów odmienny jest tekst Katarzyny Marcol, która prowadziła badania wśród Ślązaków, potomków emigrantów z beskidzkiej Wisły, żyjących dzisiaj we wsi Ostojcevo w Serbii, wśród Węgrów, Słowaków, Serbów i Romów. Dowiodła, że zawieranie małżeństw mieszanych etnicznie w tak zróżnicowanym kulturowo środowisku w naturalny sposób prowadzi do powstania spójnej obrzędowości weselnej, choć składającej się z wielu różnych kodów i tradycji kulturowych.

Badania terenowe poprzedziły też wnioski dotyczące przemian obrzędowości pogrzebowej, która wydaje się być najbardziej stabilna ze wszystkich obrzędów rodzinnych i zapewne dlatego zachowały się w niej także archaiczne wierzenia. Ewa Banasiewicz-Ossowska skoncentrowała swą uwagę na kontynuowaniu zwyczajów związanych ze śmiercią i pogrzebem przez Żydów wrocławskich, zarówno tych przywiązanych do religii i tradycji, jak i Żydów świeckich; a po-

stępujące zmiany w tej obrzędowości wynikają, jej zdaniem, między innymi z narastającej asymilacji społeczności żydowskiej w Polsce. Z kolei Magdalena Wójtowicz prześledziła zmiany zachodzące w obrzędowości pogrzebowej na terenie Lubelszczyzny. Natomiast Katia Michajłowa analizując przemiany zachodzące w bułgarskiej obrzędowości pogrzebowej, zwróciła uwagę na ludową wizję zaświatów, która zdeterminowała praktyki rytualne związane ze śmiercią i pogrzebem – co ważne – wyeksponowała kulturowe konsekwencje zmian w miejskiej obrzędowości pogrzebowej wywołane ideologiczną i instytucjonalną ingerencją państwa socjalistycznego w tę sferę zachowań społecznych. Podobne działania eksponowali już badacze z Czech i Słowacji, a także Ewa Kocój, która od lat prowadzi badania w Rumunii. Udowodniła ona, że *călușari*, jeden z najbardziej znanych rytuałów rumuńskiego kalendarza dorocznego, odbywający się podczas prawosławnego święta Zesłania Ducha Świętego, za sprawą politycznych manipulacji tzw. animatorów kultury, zwalczających w komunistycznej Rumunii przejawy mistycyzmu i religijności, przeniesiony na scenę całkowicie zmienił swoją symbolikę; ale co ciekawe, dzięki temu przetrwał i choć odarty z głębokiej symboliki, to jednak wspomógł zaktywizowanie pamięci o tradycyjnej obrzędowości.

Niezwykle bogate źródłowo rozważania Ewy Kocój, znalazły się już w kolejnej części tomu, pt. „Postfolklorizm, czyli festiwalowo i karnawałowo”, albowiem rumuński rytualny taniec *călușari* już w latach międzywojennych XX wieku wpisał się w działania określane mianem folklorizmu i do dzisiaj funkcjonuje głównie jako zdarzenie sceniczne. Natomiast wpisanie go przez UNESCO na listę arcydzieł niematerialnego dziedzictwa kulturowego, budzi jak najbardziej zasadne wątpliwości autorki, która pyta retorycznie: „co to znaczy dla etnografów i antropologów kultury, że obrzęd ma być ochraniaany, zachowany i promowany we współczesnej kulturze? Warto bowiem zauważyć, że w słowach «ochraniaany, zachowany i promowany» tkwi podstawowa sprzeczność z punktu widzenia tradycyjnych obrzędów i rytuałów. Bo promocja pochodzi z innego obszaru – z zarządzania i ekonomii wolnego rynku. A do takich mechanizmów kategoria *sacrum* obrzędów i rytuałów nie przystaje. Bliżej jej też do tradycyjnej formy zapłaty «co łaska» niż do odgórnie sterowanych w tym przypadku mechanizmów wolnorynkowych, mających produkt wypromować i dobrze sprzedać”<sup>32</sup>. Niezbędne jest w tym miejscu przywołanie Jerzego Szackiego, który dowodząc konsekwentnie konieczności zaistnienia zmian w procesie przekazu kulturowego, pisze wprost: „Żłudną jest wiara w możliwość dochowania *in toto* wierności «ojcom», ponieważ wymagałoby ono czegoś

---

<sup>32</sup> E. Kocój, Rumuński rytuał *călușari* – między zapomnieniem sensu a przetrwaniem struktury (publikowany w tym tomie).

niemożliwego: życia w takim samym jak oni świecie. [...] każdy fakt kulturowy trwa o tyle, o ile się zmienia. Transmisja jest metamorfozą”<sup>33</sup>. A w innym miejscu konstatuje: „Już samo staranie się o ocalenie śladów przeszłości przez jakąś ich «obiektywizację» okazuje się nieuchronnie innowacją”<sup>34</sup>.

Potwierdzają to także refleksje Anny Szyfer, będące wprowadzeniem do tej części tomu. Badaczka od wielu lat analizuje zmiany w obrzędowości ludowej, zwraca między innymi uwagę na funkcjonujące w kulturze współczesnej „puste skorupy”, czyli zewnętrzne formy dawnych zachowań obrzędowych, które funkcjonują jako dekoracja zachowań ludycznych (najczęściej na festynach), ale są już wypełniane nową treścią i nową interpretacją. Ów proces symbolicznego przechodzenia od sfery *sacrum* do *profanum* zaprezentowała Katarzyna Ignas na przykładzie wielkopostnego „chodzenia” oddziałów Turków w powiecie przeworskim, strażaków paradnie wpisujących się w tradycję wielkanocnego kolędowania („„chodzenie za jajami» czyli wizyty turków w domach”<sup>35</sup>), ale niezbędnych także współcześnie w trakcie uroczystości weselnych, w czasie patriotycznych widowisk czy obrzędowości kościelnej (straż w kościele przy grobie Chrystusa). Owa formuła ludyczna barwnych przebierańców, charakterystyczna dla różnych form współczesnego kolędowania w Polsce, zainspirowała toruńskich muzealników do nazwania ich „akwizytorami szczęścia”<sup>36</sup>, co bez wątplenia podkreśla specyfikę ich działalności. Z kolei Tomasz Siemiński i Jaromir Szroeder, którzy przeanalizowali współczesne praktykowanie tradycji „ściananie kani” na Kaszubach, przeróżne świętojańskie biesiady i festyny, zwrócili także uwagę na aktywny udział instytucji kulturalnych w organizowaniu sobótkowego świętowania. Dopełnieniem części pt. „Postfolklorizm, czyli festiwalowo i karnawałowo” jest tekst Oleksandry Matyukhiny, która przeanalizowała zmiany zachodzące w ukraińskiej obrzędowości noworocznej w drugiej połowie XX wieku i w początkach XXI wieku w środowiskach miejskich, podtrzymujących częściowo dawne obrzędy ludowe, ale uczestniczących także w zorganizowanych formach noworocznego świętowania, zarówno z ideologicznej inspiracji instytucji kulturalnych, jak i telewizji państwowej oraz współczesnej fascynacji magicznymi rekwizytami chińskimi.

Warto tu podkreślić, że zdecydowany wpływ na postępujące przemiany w tradycyjnej obrzędowości rodzinnej i dorocznej ma technika filmowania,

---

<sup>33</sup> J. Szacki, op. cit., s. 118.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 19.

<sup>35</sup> K. Ignas, Turki – wielkanocne straże grobowe w powiecie przeworskim (artykuł publikowany w tym tomie).

<sup>36</sup> H. Czachowski, A. Kostrzewa-Majoch, H.M. Łopatyńska, *Akwizytorzy szczęścia. O dawnych i współczesnych kolędnikach. Komentarz wystawy*, Toruń 2004.

która wkraczając do kultury, zainicjowała istotne zmiany widoczne szczególnie w obrzędowości weselnej. Zaczęło się od fotografii ślubnych, które stosunkowo szybko stały się nieodłączną częścią ceremonii zaślubin, a później zawieszane na ścianie towarzyszyły życiu rodziny przez pokolenia. Wykonywał je zawodowy fotograf, stosując się ściśle do obowiązujących konwencji, popularyzujących model „szczęśliwej pary”, a ten – jak wiadomo – im bliżej współczesności tym szybciej ulegał zmianom, starając się sprostać wyobrażeniom o „weselu jak z filmu...”<sup>37</sup>. Rejestracja przebiegu obrzędu weselnego na kasecie wideo służy nie tylko utwaleniu uroczystości, ale stanowi również swoisty „lokalny obieg przekazu telewizyjnego”, albowiem w trakcie różnorodnych spotkań rodzinnych i sąsiedzkich odbywa się wielokrotne oglądanie filmu; „opowieść wizualna pozostaje silnie podporządkowana scenariuszowi uroczystości [...] Film ten jest filmem etnograficznym, samoprezentacją kultury”<sup>38</sup> i dowodzi postępującej mediatyzacji rytuałów. Rejestracje filmowe, zresztą nie tylko weselne, ale utrwalające także inne uroczystości rodzinne i przyjacielskie, z miejsca trafiają na internetowe portale (Facebook, You Tube, Nasza klasa), gdzie odbywa się swoiste rywalizacja, obrastająca przeróżnymi komentarzami.

Upowszechnienie się zapisu filmowego nie tylko przyspieszyło proces teatralizacji obrzędowości rodzinnej i dorocznej, ale nasiliło także jej funkcję ludyczną, co na przykład szczególnie wyraźnie występuje w przypadku popularnych na Opolszczyźnie obrzędów zapustnych: *wodzenia niedźwiedzia*, *chowania basa* i *babskiego combru*. Dawno utraciły one swój magiczny wymiar, stając się głównie okazją do zabawy, czego dowody odnajdujemy później w Internecie, zwłaszcza na YouTube, gdzie trafiają setki zdjęć i filmiki z zarejestrowanymi zabawami. W Internecie aż roi się od relacji i zdjęć z imprez oraz wymiany opinii i komentarzy na forach. Szansa zawieszenia w sieci fotografii z zabawy nie tylko sprzyja dodatkowemu nagłośnieniu imprezy, ale również popularyzuje określony sposób jej aranżacji. To tylko jeden z przykładów wpływu nowych technologii komunikacyjnych na przyspieszenie przemian tradycji i folkloru. Internet stał się bowiem współcześnie miejscem wirtualnych spotkań „sieciowych tłumów”, przenikania różnorodnych treści oraz ścierania się kultur narodowych, masowych i ludowych<sup>39</sup>. I w tej właśnie przestrzeni współczesny kulturoznawca

---

<sup>37</sup> K. J. Dudek, *Filmy weselne. Nowe media a zmiany w rytuale*, „Kultura i Społeczeństwo” 2009, nr 4, s. 122

<sup>38</sup> R. Dziecielski, *Uroczyste wideofilmowanie. Kilka uwag etnografa*, [w:] *Antropologia wobec fotografii i filmu*, red. G. Pełczyński, R. Vorbrich, Poznań 2004, s. 163.

<sup>39</sup> Por. Hajduk-Nijakowska J. *Folklorystyczny nerw Internetu. Wspólnotowa przestrzeń emocji i wyobraźni*, „Kultura Popularna” 2012, nr 3, s. 6–18.

powinien także prowadzić badania, by przeanalizować zjawisko folklorystyki jako komponentu współczesnej kultury popularnej.

Niedawno badania nad obecnością dziedzictwa kulturowego w późnej nowoczesności, opublikowali pod intrygującym tytułem „Flirty tradycji z popkulturą”<sup>40</sup> socjologowie Elżbieta Nieroba, Anna Czerner i Marek S. Szczepański, koncentrując się jednak przede wszystkim na zjawiskach inspirowanych i realizowanych przez instytucje kulturalne oraz stowarzyszenia funkcjonujące na Śląsku. Niestety opierając się głównie na materiałach pozyskanych z lokalnej prasy i wywiadach z ekspertami<sup>41</sup>. Interesowały ich bowiem przede wszystkim konteksty komercyjne współczesnej kultury popularnej („dziedzictwo (pop)kulturowe”), imprezy, festiwale, konkursy, widowiska, rekonstrukcje historyczne odbywające się często dzięki wsparciu środków unijnych i pod patronatem mniej lub bardziej ważnych placówek lub organizacji, muzeów lub samorządów, czy wspomnianego już UNESCO, eksponujące głównie specyfikę lokalnej tożsamości (od kuchni po zabytki, „pamiętki” i zwyczaje), a nadto prowadzenie aktywnej działalności zmierzającej do refleksyjnego „ogarnięcia” przez współczesną społeczność bogatej tradycji regionalizmu na wielokulturowym Śląsku. Z takiej perspektywy obserwowane „flirty tradycji z popkulturą” koncentrują się głównie na przeobrażeniach folklorystyki (choć takie pojęcie w tym miejscu się nie pojawia), eksponowaniu marketingowego wymiaru lokalnego dziedzictwa kulturowego, teatralizacji i karnawalizacji współczesnego społeczeństwa. Bez wątplenia karnawalizacja współczesnej kultury, eksponowanie jej funkcji rozrywkowej skłania do poszukiwania nowych form wspólnej zabawy, a obserwując współczesne fascynacje napływającymi z innych kultur zjawiskami: Oktoberfestami, Walentynkami, Halloweenami, obchodami dnia św. Marcina czy św. Patryka<sup>42</sup>, prześciganiem się w kolorowym oświetlaniu domostw

<sup>40</sup> E. Nieroba, A. Czerner, M. S. Szczepański, *Flirty tradycji z popkulturą. Dziedzictwo kulturowe w późnej nowoczesności*, Warszawa 2010.

<sup>41</sup> Do „kategorii nowych ekspertów, szczególnie ważnej w kontekście społecznego konstruowania dziedzictwa kulturowego” zaliczyli autorzy miłośników-amatorów lokalnej historii i kultury, twórców izb regionalnych, autorów monografii o rodzinnej wsi itp., lokując ich „w drugim obiegu” dziedzictwa kulturowego. Na przykład opolski twórca ludowy Konrad Miętus z Dańca na Opolszczyźnie to według nich „modelowy niemalże przykład wewnętrznego eksperta i lokalny autorytet”: *Flirty tradycji z popkulturą...*, [s. 111 i 113]. Rola i znaczenie miłośników lokalnej tradycji kulturowej, to jednak odrębne zjawisko w kulturze współczesnej, a znaczący wpływ na ich działalność „społecznikowska” miało, a często nadal posiada Stowarzyszenie Twórców Ludowych, współtworzące już w czasach PRL zjawisko folklorystyki.

<sup>42</sup> Por. T. Smolińska, «Śląsko samba» i «śląskie mambo» na scenie, czyli o nadużyciach wzorów folklorystycznych, [w:] *Życie po polsku, czyli o przemianach obyczaju w drugiej połowie XX wieku*, red. B. Gołębiowski, Łomża 1998; też: «Nowe» tradycje w obrzędowości dorocznej na Górnym Śląsku, [w:] *Tradycja w kontekstach kulturowych*, t. 4, red. J. Adamowski, M. Wójcicka, Lublin 2011.

w czasie świątecznym, całym tym „wielokulturowym kiczem typu butikowego”, śledzimy jednocześnie proces kształtowania się postfolklorizmu narodowego.

Dla pełnej prezentacji i analizy współczesnego folkloryzmu konieczne jest jednak przede wszystkim spojrzenie także z drugiej perspektywy: praktykowania tradycji przez nosicieli kultury, czyli eksponowania podmiotowej refleksji na temat dziedzictwa kulturowego, skłaniającej do podejmowania określonych zachowań, która oczywiście może być również kształtowana przez lokalne autorytety i promowana instytucjonalną refleksją wpisaną w politykę kulturalną państwa czy regionu, ale zawsze realizowana wspólnotowo w konkretnej czasoprzestrzeni. Przywołajmy jeszcze raz Jerzego Szackiego: „Przeszłość jako taka nie dostarcza żadnych wzorów jednoznacznych i tak samo godnych naśladowania dla każdego, ktokolwiek wzorów szuka. Jako t r a d y c j a (lub raczej t r a d y c j e, gdyż liczba pojedyncza rzadko ma zastosowanie) zostaje dopiero «wynaaleziona» w rezultacie skomplikowanych procesów zapamiętywania i zapomnienia, wybierania i odrzucania, afirmowania i negowania, a nawet po prostu zmyślenia i ponawianych raz po raz prób ustanawiania – procesów, o których najwięcej do powiedzenia mają nie tyle znawcy tego, co i jak rzeczywiście było, ile badacze współczesnego społeczeństwa, jego ulegającej nieustannym zmianom kultury i polityki. Paradoksalnie, być może, oznacza to nie tylko «detradycjonalizację» w tym znaczeniu, jakie nadawali temu słowu dawni prorocy nowoczesności i postępu, ale i swego rodzaju rehabilitację tradycji jako uniwersalnego i nieusuwalnego zjawiska społecznego”<sup>43</sup>. Mam nadzieję, że autorzy tomu dostarczą wiele przemyśleń na ten temat.

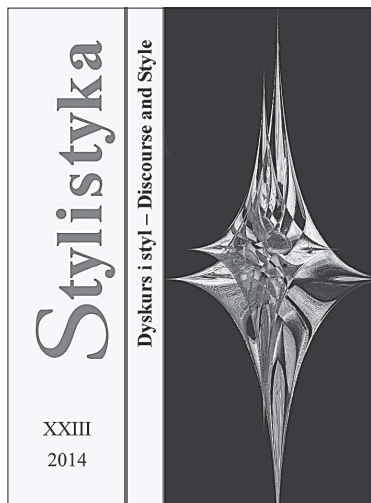
Tom zamyka część pt. „Dopowiedzenia”, w której znajdują się uwagi Marty Wójcickiej na temat *Roli obrzędów przejścia w podaniach wierzeniowych i legendach miejskich* oraz Urszuli Wróblewskiej raport z badań na temat przemian obrzędowości szkolnej. A także „kulinarne” spostrzeżenia Katarzyny Łeńskiej-Bąk, wszak sposoby jedzenia mają także swój własny kulturowy kontekst (postępujące zmiany w jadłospisach świątecznych towarzyszących obrzędowości rodzinnej), co sygnalizuje prowokacyjny tytuł artykułu: *Od obżarstwa do kulinarnego wyrzeczenia*. Bogato zastawione świąteczne stoły są nie tylko polską tradycją, na co dowody dostarczają pośrednio także autorzy z Czech, Słowacji i Ukrainy.

(Przedruk: *Wprowadzenie. Folkloryzm jako komponent współczesnej kultury popularnej*, [w:] *Archiwum etnograficzne*, t. 54: *Praktykowanie tradycji w społeczeństwach posttradycyjnych*, red. J. Hajduk-Nijakowska)

---

<sup>43</sup> J. Szacki, op.cit., s. 25.





**„Stylistyka XXIII”: *Dyskurs i styl – Discourse and Style***

Autor: **Malinowska Ewa (red. nauk.)**

ISSN: **1230-2287**

Format: **B5** Rok wydania: **2014** Liczba stron: **546**

Wydawnictwo: **Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opolskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk**

Książka dofinansowana przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach działalności upowszechniającej naukę.

XXIII tom międzynarodowego czasopisma „Stylistyka” (2014) zgodnie z tytułem *Dyskurs i styl – Discourse and Style* prezentuje prace, których celem badawczym są rozważania i egzemplifikacja możliwości, jakie stwarza przyjęcie w analizach stylistycznych perspektywy dyskursu. Perspektywa ta oznacza zmianę postaw badawczych w kierunku opisu własności tekstu w powiązaniu z jego szeroko rozumianym kontekstem.

Tom zawiera 31 artykułów, w większości autorów zagranicznych, reprezentujących różne ośrodki akademickie Rosji, Ukrainy, Litwy, Austrii, oraz 11 tekstów pióra autorów polskich (w tym 2 w języku angielskim). Roczник zawiera ponadto 6 recenzji i omówień stylistycznych publikacji naukowych, które ukazały się w 2013 roku.

Kolejne roczniki „Stylistyki” ukazały się pod następującymi hasłami: I (1992) – *Stylistyka dziś*, II (1993) – *Przemiany stylowe*, III (1994) – *Stylistyka porównawcza*, IV (1995) – *Tekst i styl*, V (1996) – *Stylistyka stosowana*, VI (1997) – *Stylistyka rosyjska*, VII (1998) – *Stylistyka słowiańska*, VIII (1999) – *Styl i gatunek*, IX (2000) – *Stylistyka czeska*, X (2001) – *Styl i humor*, XI (2002) – *Stylistyka a poetyka*, XII (2003) – *Wielojęzyczność a styl*, XIII (2004) – *Styl a pleć*, XIV (2005) – *Stylistyka i Kożyna*, XV (2006) – *Styl i kultura*, XVI (2007) – *Styl i czas*, XVII (2008) – *Znaczenie i styl*, XVIII (2009) – *Styl i kreatywność*, XIX (2010) – *Styl a media*, XX (2011) – *Integracja w stylistyce*, XXI (2012) – *Styl narodowy*, XXII (2013) – *Styl w kulturze – Style in Culture*.

