

# Jan Kajfosz

---

## Miejsce folkloru w konstruowaniu współczesnego świata

---

Kultura Popularna nr 3 (33), 44-60

---

2012

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jan Kajfosz

**Miejsce  
folkloru  
w kon-  
struowaniu współ-  
czesnego świata**

Celem niniejszego tekstu jest zbadanie światotwórczego wymiaru folkloru transmitowanego różnymi kanałami komunikacyjnymi włącznie nowych mediów. Podejmowane jest w nim pytanie, czy narzędziem komunikacyjnego tworzenia świata doświadczanego są tylko obiegowe teksty, które funkcjonują jako reprezentacje rzeczywistych wydarzeń i rzeczywistych stanów świata, czy może również teksty nadawane i odbierane jako fikcyjne. Jak ma się do światotwórczego wymiaru tekstu jego modalność i jak ma się do niej intencja, z którą taki tekst jest nadawany i odbierany? Jeśli podobne pytania mają się odnosić do współczesnego folkloru, między innymi do e-folkloru (cokolwiek mogłoby to oznaczać), który czerpie większość swoich tematów i wzorów ich konceptualizacyjnego opracowywania z mediów i na odwrót, nie można w tym miejscu pominąć dynamicznej relacji między tekstami folkloru i tekstami medialnymi polegającej między innymi na wzajemnym uprawomocnianiu.

Trzeba na wstępie zahaczyć o kłopotliwą kwestię definicji folkloru. Powtarzane w różnych kontekstach stwierdzenie, że folklor ma wiele definicji, nie musi wskazywać tylko na zwykły brak konsensusu w sprawie konceptualizacji zjawiska, do którego dane pojęcie się odnosi. Można się raczej obawiać, że wielość nie zawsze spójnych definicji oznacza, że dane słowo ma większą ilość niewspółmiernych znaczeń. Trudno je łączyć w jedną całość tylko dlatego, że wszystkie dają się „podciągnąć” pod jedną pojęciową formę. Bezwarunkowa zgoda na intuicyjne używanie pojęcia *folklor* byłaby w tym wypadku zgodą na magiczną jedność (nierozróżnialność) nie zawsze przystających do siebie zjawisk, zapewnianą przez tożsamość wspólnego oznaczającego. Słowem: forma *folklor* może po prostu „maskować” wielość niesprowadzalnych do siebie treści, z którymi się wiąże, tworząc w ten sposób iluzję ich tożsamości. W takiej sytuacji łatwo o błędne koło dyskusji na temat różnych zjawisk w przekonaniu, że mowa o tym samym.

Wystarczy wspomnieć o tym, że znaczenie, jakie przypisano terminowi *folklor* w ramach paradygmatu romantycznego (Thoms, 1975), nie jest tożsame ze znaczeniami tego terminu powstałymi po „śmierci ludu” w dyskursie etnograficznym, i to zarówno w znaczeniu przedmiotowym (zanik kultury typu tradycyjnego w naszych szerokościach geograficznych), jak i podmiotowym (rezygnacja ze słowa *lud* w rozumieniu homogenicznej klasy społecznej, jawiącego się jako wątpliwy konstrukt myśli romantycznej) (por. Bogatyriew, Jakobson, 1973: 37). Koncepty ukute w okresie romantyzmu – zwłaszcza te, które zadomowiły się w dyskursie potocznym – nie wszędzie jednak budzą dziś podejrzliwość, co znaczy, że *lud* nie umarł dla każdego, a nawet w przypadku tych, dla których umarł, umarł nie zawsze w tym samym znaczeniu.

Tam, gdzie jedni widzą wierne odtworzenie tekstu pochodzącego z przeszłości czy z innego środowiska społecznego, inni widzą złudzenie podobnej reprodukcji z uwagi na zasadnicze dyskontynuacje znaczeń lub też na fikcyjny charakter odtwarzanych pierwowzorów czy iluzoryczność związanych z nimi wyobrażeń. Ma być folklorem twórczość ludowa, która zanikła w przeszłości? (W której przeszłości? – jeśli zważyć na fakt, że ona sama pełna jest dyskontynuacji.) Ma nim być twórczość, która bez względu na to, co chce reprezentować, nieświadomie kontynuuje coś, co występowało już wcześniej? Ma być folklorem twórczość, która jest reprodukcją czasowo, przestrzennie i społecznie obcych pierwowzorów uważanych według potrzeby za swoje? Czy twórczość oparta na złudzeniu, że reaktywuje takie pierwowzory? – Różnice zdań, a zwłaszcza różnice milczących założeń poznawczych są tu na tyle fundamentalne, że można mieć pewność, iż użytkownicy słowa *folklor*, przyjmujący różne widoczne i niewidoczne opcje, nie zawsze mówią

Jan Kajfosz – dr hab. prof. UŚ, etnolog, zajmuje się problematyką społecznego konstruowania obrazów świata; jest kierownikiem Zakładu Teorii i Badań Kultury Współczesnej w IEiAK UŚ w Cieszyźnie.

o tym samym. Jeśli słowo *folklor* używane jest na wiele diametralnie różnych sposobów, oznacza to, że tożsamość *folkloru* opiera się, powtórzmy, nie zawsze na jednym przedmiocie zainteresowania, lecz często na czysto formalnej zgodności niewspółmiernych pojęć.

Rezygnacja z semantycznej ścisłości w tej kwestii (w imię ciągłości tradycji badawczej folklorystyki, w imię ponowoczesnego pluralizmu czy odciążania nazbyt analitycznych stylów) – równoznaczna ze zgodą na intuicyjne używanie słowa *folklor* – równałaby się w tym kontekście przyzwoleniu na zaczarowanie naszego umysłu przez język (por. Wittgenstein, 1998: 63–64). W próbach jego względnego „odczarowania” nie pomaga pytanie: *czym jest folklor?*, które cicho implikuje, że mamy do czynienia z jednym przedmiotem (oprócz tego przedmiotem istniejącym w tej samej postaci niezależnie od zmiennych paradygmatów poznawczych) wymagającym tylko dokładniejszego określenia, albo odwrotnie – zaprzestania mnożenia owych określeń, skoro i tak intuicyjnie wiadomo, o co chodzi. Zaczarowanie, któremu chcemy stawić czoła, przejawia się właśnie w owej milczącej implikacji. Jednym ze sposobów na wybrnięcie z sytuacji może być zastąpienie nagminnie replikującego się pytania: *co to jest folklor?* mniej ambitnym pytaniem: *jakie zalety i wady wynikają z używania danego pojęcia w takim czy innym znaczeniu?* Ową zmianę można by zalecać z uwagi na fakt, że definicja folkloru, zamiast lepiej czy gorzej ujmować swój uprzednio istniejący przedmiot, w znacznej mierze sama go tworzy. Wskazuje bowiem kryteria, na podstawie których człowiek z wielości tekstów<sup>1</sup> wyprodukowanych w ramach określonej społeczności komunikacyjnej wybiera te, które nazywa folklorem, wiążąc z nimi określone oczekiwania.

Zamiast odpowiadać na pytanie: *czym jest folklor?* chciałbym przedstawić heurystyczne zalety pojęcia folkloru jako *tekstu poetyckiego zorientowanego na langue*, lansowanego przez P.G. Bogatyriewa i R. Jakobsona (Bogatyriew i Jakobson, 1973: 34), czyli tekstu obiegowego – a pod tym względem konwencjonalnego – mniej lub bardziej dokładnie replikującego się w procesie komunikacji. Ową kategorię chciałbym odróżnić od potocznego pojęcia *folkloru*, która jako kategoria analityczna nie zdaje egzaminu o tyle, o ile żywi iluzję stabilności określonych tekstów kultury, która wynika z ich formalnego podobieństwa, czy iluzję możliwości reaktywowania ich zakładanych „pierwotnych” bądź gdzie indziej istniejących postaci przez *formalne odtworzenie*. Istnie magiczne utożsamianie aktualnych reprezentacji produkcji kulturowej – a zwłaszcza twórczości słownej – Innego (w rozumieniu czasowym, przestrzennym czy społecznym) z samą ową twórczością może być ciekawym przedmiotem antropologicznej refleksji, jednak nie jej niezauważonym metodologicznym założeniem. Odnosząc to do sytuacji, gdy za przypadek *e-folkloru* zaczynają uchodzić internetowe archiwa anonimowych tekstów szerzonych drogą elektroniczną, z całą siłą powraca znany skądinąd problem utożsamiania obiegowych elektronicznych tekstów z ich równie elektronicznymi archiwalnymi reprezentacjami, które różnią się od swych pierwowzorów z uwagi na „milczące” (trudno zauważalne) funkcje i konteksty nadawczo-odbiorcze, choć nie różnią się od nich pod względem formalnym. Powstanie kategorii *e-folkloru* być może pociąga za sobą potrzebę powołania do życia kategorii *e-folkloryzmu* czy też jeszcze innych kategorii, za pomocą których można by uporządkować semantyczną zawartość owego zanadto zbiorczego terminu.

1 Pojęcie *tekstu* można przy tym rozumieć nie tylko w *stricte* językowym znaczeniu jako *sekwencję znaków językowych*, ale także w znaczeniu szerszym, semiotycznym, jako *sekwencję znaków* w ogóle. Owo poszerzone rozumienie pozwala mówić nie tylko o folklorze słownym, ale też np. muzycznym, itd.

Wracając do kwestii konstruktywnego wymiaru folkloru (w zdefiniowanym wyżej znaczeniu), warto stwierdzić, że jego poetyka nie jest sprawą samych tylko estetycznych doznań, ale też sprawą transmisji wzorców myślenia, postrzegania, działania czy też sprawą strategii legitymizacyjnych, dzięki którym folklor może na szerszą skalę uprawomocniać różne instytucje społeczne włącznie z samym sobą (Lyotard, 1997: 71–72). Z koncepcją folkloru Bogatyriewa i Jakobsona (1929) korespondują niektóre tezy Adorno i Horkheimera (1944) formułowane w odniesieniu do tekstów transmitowanych drogą medialną. Wymienieni autorzy obawiali się konwencjotwórczej siły przemysłu kulturowego, który, stanowiąc technologiczną odpowiedź na społeczną potrzebę konwencji, sam może ową potrzebę napędzać (Adorno i Horkheimer, 2009: 135). W obliczu pluralizmu recepcji (odczytań) produktów owego przemysłu, jak również jego ofert reagujących na wielość grup docelowych, a tym samym na dość indywidualne konsumpcyjne wybory, obawy przed „umasowieniem” i całkowitym skonwencjonalizowaniem tekstów medialnych wydają się dziś raczej nieuzasadnione (Strinati, 1998: 67–75, Kuligowski, 2010: 154–157). Nadal przekonuje jednak teza, że podstawą tworzenia i przetwarzania estetycznych i kognitywnych nawyków są powtarzalne schematy, formuły i klisza (Adorno i Horkheimer, 2009: 123–139).

Bez konwencji nie ma społeczności komunikacyjnej, której członkowie, jakkolwiek by się od siebie wzajemnie różnili, muszą dzielić razem określony repertuar znaczeń, a co za tym idzie – nawyków poznawczo-interpretacyjnych i argumentacyjnych, by móc się z sobą w ogóle porozumiewać, przy czym za istnienie owego repertuaru odpowiedzialne są reprodukowane teksty. Podobna konwencja jest w tym rozumieniu rodzajem „milczącego” konsensusu społecznego, który w komunikacyjnym obcowaniu rodzi się nawet wówczas, gdy nikt do niego nie dąży. (Ów konsensus jest czymś innym niż wynikiem celowego uzgadniania czy szukania porozumienia w określonej sprawie.) Konwencję mogą *implicité* podtrzymywać nawet teksty, które określają się przez dystans do niej, zaś te z nich, które mają największe zasługi dla jej budowania, nazwać można – w myśl koncepcji Bogatyriewa i Jakobsona – *folklorem*. Rozumiany w ten sposób folklor ma, powtórzmy, zasługi dla budowania podzielanego systemu znaczeniowego, nadającego „wstępną” tożsamość wszystkim podmiotom i przedmiotom; ma zasługi dla budowania wspólnych komunikacyjnych systemów, na bazie którego mogą jednocześnie wyrastać nawet najbardziej niespójne dyskursywne formacje.

Trawestując wczesnego Wittgensteina, można stwierdzić, że granice rozumianego w ten sposób *folkloru* są granicami mojego przedteoretycznego świata czy świata mej potocznej codzienności. Tekstowe *langue* jest przy tym czymś innym niż *langue* językowe, które daje nieporównywalnie szersze możliwości wypowiedzi. Nadawca, który korzysta z pełni możliwości, jakie daje mu język, nie może oczekiwać, że zawsze będzie powszechnie rozumiany zgodnie z własnymi intencjami. Różnicę między tekstami folkloru a resztą tekstów określa stopień ich powszechnej zrozumiałości, „chwytliwości”, reprodukcji wśród ich odbiorców. Koncepcji folkloru w ujęciu Bogatyriewa i Jakobsona nie jest przy tym potrzebne apriori w postaci założenia o istnieniu „niezróżnicowanego klasowo ludu (...) z jedną duszą i jednym światopoglądem” (Bogatyriew i Jakobson, 1973: 37). Owo pojęcie da się zastosować zarówno do dziewiętnastowiecznego chłopca czy mieszczanina, jak i do współczesnego użytkownika portali społecznościowych, jako że nawet najgłębsze przemiany historyczno-społeczne czy technologiczne nie są w stanie pozbawić społeczności ludzkiej obiegowych tekstów i komunikacyjnych przyzwyczajzeń, które można

wręcz nazwać *habitusami komunikacyjnymi*. Fakt funkcjonowania w społeczności komunikacyjnej tekstów zorientowanych na *langue* jest najwyraźniej transkulturowy i transhistoryczny, nawet jeżeli zasięg ich funkcjonowania, ich treści czy sposoby przekazu mogą się wyraźnie różnić i zmieniać.

Omawianą tu koncepcję da się pogodzić z poglądem A. Gramsciego, że folklor może być zarówno efektem, jak i narzędziem ekonomii, polityki, władzy. W ujęciu tego autora słowna (a jednocześnie symboliczna, interpretacyjna i działaniowa) konwencja wyrasta ze „spontanicznej filozofii”, która może w ten sposób uchodzić za sferę oczywistości i konieczności i co ważne – nie musi sprzyjać wszystkim członkom społeczności komunikacyjnej w równym stopniu. Owa spontaniczna filozofia przyjmuje według Gramsciego postać habitualnych tekstowych i pojęciowych (czy w ogóle znakowych) reprezentacji świata odtwarzanych w ramach różnych praktyk społecznych, reprezentacji, które cieszą się statusem oczywistości w tym znaczeniu, że nie wywołują potrzeby swej weryfikacji z uwagi na swój habitualny wymiar. Podobna spontaniczna filozofia ma się według Gramsciego zawierać w: „1. samym języku będącym zespołem pewnych określeń i pojęć, a nie tylko gramatycznie pustych słów; 2. w wiedzy potocznej i zdroworozsądkowej; 3. w religii popularnej, a co za tym idzie – w całym systemie wierzeń, przesądów, przekonań, sposobów widzenia i działania, które ujawniają się w tym, co powszechnie nazywane jest «folklorem»” (Gramsci, 1994: 1375)<sup>2</sup>. Autor zwraca uwagę na światotwórczy wymiar folkloru, widząc w nim podstawę czegoś, co z dzisiejszego punktu widzenia można by nazwać „dyskursywnym obrazem świata” (Czachur, 2011: 79–97).

Warto przy okazji przypomnieć, że fakt zakorzenienia „milczącego” społecznego konsensusu w folklorze dostrzega już Malinowski, który podczas badań na Wyspach Trobriandzkich zauważył, iż powszechnie odtwarzane struktury znaczeniowe w postaci replikujących się narracji mogą zapewniać ład społeczny, jako że konstruują powszechnie akceptowaną rzeczywistość co najmniej w ten sposób, że uprawomocniają instytucje i stratyfikacje społeczne, czynią je „odwiecznymi” i oczywistymi, przez co zapewniają im kontynuność – lub przynajmniej stwarzają iluzję takiej kontynułości. Za przykład podaje m.in. oralną narrację historyczną odnotowaną w jednej z trobriandzkich wiosek, która opowiada o tym, jak dawno temu pies i świnia zauważyli owoc nieczystej rośliny. Rozsądna świnia go nie tknęła, podczas gdy nierozumny pies powąchał go i zjadł. Odtąd świnia stała w hierarchii społecznej najwyżej w przeciwieństwie do najniżej położonego psa. – W społeczności, w której przy cyklicznie powracających okazjach rytualnie odtwarzano daną opowieść, rzeczywistość istniała wyraźna różnica między klanem psa, któremu przypisana była najniższa pozycja w hierarchii społecznej, i klanem świni, który stał najwyżej (Malinowski, 2004: 236–237). Dzięki danej narracji podobna hierarchia stawała się *zrozumiała sama przez się*. Utożsamienie się z pierwotnym psem jako totemicznym przodkiem pociągało tutaj za sobą zgodę na takie, a nie inne miejsce w hierarchii społecznej. Powszechnie reprodukowany tekst (jako przypadek folkloru), miał tu więc istnie magiczną moc przemieniania aktualnie obowiązującego porządku społecznego w ład na tyle odwieczny, konieczny i naturalny, że jego uprzedmiotowienie czy zakwestionowanie – i związane z tym wyobrażenie sobie możliwych alternatyw – stawało się w gruncie rzeczy niemożliwe. Dana narracja nie była odpowiedzią na żadne pytania, niczego nie wyjaśniała (Malinowski, 2004: 234). Nie była reakcją na

2 Projektowanie owego systemu na Innego (np. na XIX-wiecznego chłopca, mieszkańca wsi, „prostego” człowieka itp.) byłoby zaprzepaszczeniem całego analitycznego impetu przytoczonych słów.

czyjaś wątpliwość, lecz raczej *prewencją*, dzięki której żadna wątpliwość nie mogła zaistnieć. Owa narracja tworzyła tu niejako „nadwyżkę odpowiedzi” na potencjalne pytanie, które z racji jej istnienia nikomu się nie nasuwało, w związku z czym obowiązujący tu porządek rzeczy nikogo raczej nie dziwił.

Przechodząc od Trobriandów początku XX wieku do ery komunikacji elektronicznej, można zauważyć, że historia folkloru jest przede wszystkim historią postępującego rozpadu integralności struktur znaczeniowych tekstów potocznych, powodowanego szerzeniem się technologii komunikacyjnych. Za efekt ich stosowania można uznać nasilającą się konfrontację człowieka ze społeczno-kulturowymi rozwiązaniami istniejącymi „wcześniej” i „gdzie indziej” (Giddens, 1998: 23–27). Społecznie konstruowana „natura” traci w ten sposób po części status natury, przemieniając się w rozpoznawalne kulturowe „swoje”, którego albo bronimy, albo go porzucamy na korzyść alternatywnych rozwiązań bądź też działamy w jeden i drugi sposób jednocześnie, jako że do „obcego” można się przyzwyczajać czy też poddawać mu się ukradkiem. Mimo wszystko nie wydaje się, że konieczność dokonywania wyborów opanowała wszelkie sfery współczesnej codzienności, tak że już niczego nie dałoby się pominąć czy zapomnieć i zniknęłyby wszelkie „milczące” konsensusy oparte na konwencji. Wielość czy niewspółmierność struktur znaczeniowych w obiegu komunikacyjnym, która powoduje, że komunikacyjnie podzielane obrazy świata tracą swą oczywistość, a ich poszczególne treści zaczynają żądać wyjaśnień, trudno absolutyzować. Niewspółmierne obrazy świata mogą się „zderzać” i stawać się w ten sposób powodem egzystencjalnych wątpliwości czy refleksji, jednak nie oznacza to jeszcze, że człowiek na zawsze został pozabawiony poznawczego komfortu i bezpieczeństwa, jakie daje mu estetyczna, interpretacyjno-poznawcza czy działaniowa konwencja.

Nie wiadomo, na ile ogłoszony przez J.F. Lyotarda rozpad „wielkich narracji” (Lyotard, 1997: 69–109) dotyczy naszego potocznego myślenia, gdzie wzajemnie wykluczające się opowieści mogą się syntetyzować bezpośrednio lub pośrednio (przez „podciąganie” ich pod wspólne symbole), albo układać w hierarchie według ich społecznej doniosłości – w zależności od zmiennych potrzeb. Mimo że nasze obiegowe teksty, kolektywnie podzielane systemy znaczenia i struktury społeczne różnią się od tych trobriandzkich, sądzę, że współczesne konsensusy społeczne nadal w wyraźnym stopniu opierają się na folklorze w rozumieniu Bogatyriewa i Jakobsona, m.in. na repertuarze symboli przekładających się na opowieści, z których – według potrzeby chwili – niektóre uzyskują status wielkich narracji (w Lyotardowskim rozumieniu), by w zależności od zmiany kontekstu utracić go na korzyść innych opowieści, a w ślad za ponowną zmianą sytuacji – jeszcze innych. Trudno też stwierdzić, na ile dramatyczny jest rozpad tożsamości opierających się na potocznych narracjach i na ile desperackie są próby ich „utrzymywania” czy poszukiwania.

Problemy współczesnych publicystów wynikające z widocznej niewspółmierności zderzających się tradycji, narracji, symboli i ich wykładni, nie zawsze są bowiem problemami szerokich rzesz ich potencjalnych czytelników, widzów, słuchaczy – a jeśli tak, to nie w każdej sytuacji. Frustracje powodowane pluralizmem i dynamizmem światów nie wydają się *frustracjami potocznego myślenia*. Wielogłoś tekstów naukowych, artystycznych czy publicystycznych (np. wykluczające się wykładnie przeszłości) nie zdaje się wywoływać dramatycznych niespójności na planie potocznych narracji. Były one zresztą relatywnie niespójne dawno przed pojawieniem się formacji nazywanej *postmodernizmem*, co w codziennym życiu raczej nie przeszkadzało i nie zastanawiało najwyraźniej dlatego, że myślenie potoczne z niespójnymi

wykładniami świata potrafi się obchodzić sytuacyjnie (Hołówka, 1986: 137) i w zadziwiający sposób potrafi je syntetyzować. Dysponuje ono na tyle skutecznymi mechanizmami adaptacyjnymi i w ogóle „obronnymi”, by mogło łagodzić dramaty wykorzenienia bądź też konflikty społeczne, jako że łatwo zapomina (przekształcając „nowinki” w odwieczne oczywistości) i łatwo łączy ze sobą elementy, które w ramach teoretycznej refleksji mogłyby wywoływać światopoglądowe rozterki, dylematy, kryzysy.

Współistnienie w portalach informacyjnych sensacyjnych informacji o zjawiających się demonach, kosmitach (skrupulatnie ukrywanych przed opinią publiczną przez CIA), globalnych ekonomicznych spiskach itp. z informacjami ze świata pozytywistycznej nauki i instytucjonalnej religii, a dalej – z wykluczającymi się wzajemnie komentarzami odbiorców tychże informacji (i komentarzami owych komentarzy), niekoniecznie wywołuje poważniejsze światopoglądowe frustracje m.in. dlatego, że użytkownicy podobnych portali relatywnie szybko potrafią się zaadaptować (przyzwyczać) do podobnego współistnienia. Wszelka kontrowersja – dająca pretekst do retorycznych popisów – bardziej przyciąga niż odstrasza, a większość sensacji przyjmuje tu taką postać, by były atrakcyjne w ramach różnych recepcji. Formalnie identyczne teksty, w zależności od aktualnych intencji ich odbiorców, mogą przy tym potwierdzać różne przekonania: w jednym odczytaniu identycznego tekstu mogą np. dostarczać dowodów na potrzebę egzorcyzmów, w innym na potrzebę odchodzenia od nich. W ten sposób mogą się stawać atrakcyjne w gruncie rzeczy dla wszystkich.

Jeśli integralności potocznie konstruowanych obrazów świata – opierających się na tekstach zorientowanych na *langue* – nie zagroził pluralizm tekstów w archiwach i bibliotekach, trudno przypuszczać, by na szerszą skalę mogła jej zagrozić dostępność informacji, jaką oferuje internet, oraz możliwość ich bezpośredniego lub pośredniego współtworzenia (np. w *Wikipedii*). Dostępność wykluczających się reprezentacji świata a „konsumowanie” owych reprezentacji to dwie różne rzeczy, podobnie jak istnienie biblioteki nie jest tym samym, co korzystanie z niej, a korzystanie z niej nie jest tym samym, co „chłonięcie” i skrupulatne porównywanie wszystkich jej zasobów. Nieograniczoną globalną sieć informacyjną jest w odniesieniu do każdego jej pojedynczego użytkownika raczej potencją niż aktem, bo nie może on uczestniczyć w niej „wszędzie”, ponadto jego ruchami w sieci wyraźnie rządzą nawyki, jako że *chętnie konsumuje i współtworzy to, co już zna*. Przestrzeń wirtualna – w odniesieniu do internauty – pełna jest miejsc czy środowisk oswojonych, a wyszukiwarki potrafiące reagować na konsumpcyjne przyzwyczajenia podsuwają swym użytkownikom to, co ich interesuje. Potencjalny informacyjny *chaos* może pod tym względem stawać się oswojonym *kosmosem*, i to właśnie dzięki adaptacji i konwencjonalizacji, w ramach której kształtują się podobne do siebie habitusy. – Do konfrontacji z „obcym” można się przyzwyczać, podobnie jak można się przyzwyczać do nowych retoryk, które się wokół niego zawiązują. – Nie ma powodów do tego, by przypuszczać, że przez internet „dekonstrukcja” świata mogłaby przeważyć nad jego komunikacyjną konstrukcją. Stopień zadomowienia się struktur znaczeniowych w świadomości członków społeczności komunikacyjnej jest przy tym wprost proporcjonalny do stopnia komunikacyjnej reprodukcji formuł, symboli, wątków, logicznych związków między znaczeniami i funkcji. Nawet sama argumentacja może nabierać habitualnego charakteru.

Teza o kreatywnym wymiarze produkcji folklorystycznej nie kłóci się z tezą o budowaniu tekstowego *langue* w drodze odtwarzania znaczeń, gdzie treści



ulegające replikacji kreują estetyczne i kognitywne przyzwyczajenia. Nawet najbardziej oryginalne wypowiedzi czy chwytły stylistyczno-kompozycyjne stosowane w twórczości folklorystycznej mogą się przyczynić do reprodukcji konwencji. Naocznym przykładem mogą być dowcipy o policjantach w byłym bloku wschodnim, wyparte z biegiem czasu przez dowcipy o blondynkach. Mogą zaskakiwać inwencją twórczą (oryginalnymi zderzeniami znaczeń), a mimo to na innym poziomie reprodukować identyczne stereotypowe obrazy, które proporcjonalnie do miary swej replikacji funkcjonują jako kryteria produkcji i recepcji następných dowcipów oraz ich kolektywnej selekcji, jako że z nowo powstających przenikną do powszechnej świadomości tylko te, które są dostosowane do tworzonego społecznie „środowiska naturalnego“ ich funkcjonowania (Bogatyriew i Jakobson, 1973: 29–32).

System językowy i kulturowy kształtuje się i zmienia w ten sposób, że w zależności od konkretnych warunków niektóre innowacje na płaszczyźnie *parole* zaczynają się replikować, uzyskują powtarzalny charakter, co przekłada się na zmianę systemową na płaszczyźnie tekstowego *langue*. W ten sposób może ewoluować warstwa znakowo-symboliczna tekstów, która w przypadku folkloru jest relatywnie stabilna (Sulima, 2005: 576), dzięki czemu teksty folkloru mogą pełnić funkcję podzielanych konceptualizacyjnych wzorców. Replikujący się tekst – tekst konwencjonalny czy stereotypowy – staje się w ten sposób pryzmatem tworzenia i odczytywania następnych tekstów.

Na marginesie warto zaznaczyć, że koncepcja folkloru w ujęciu Bogatyriewa i Jakobsona koresponduje po części z teorią memetyczną, gdzie za właściwe „podmioty” konfliktów i rywalizacji w przestrzeni społecznej uznaje się nie ludzi, tylko informacje<sup>3</sup> (teksty, koncepty mentalne, metafory konceptualne czy nawet całe systemy mówienia, myślenia i działania), które replikują się, mutują i konkurują wzajemnie między sobą, rozprzestrzeniając się niczym wirusy (Gladwell, 2009: 13). Tekstami folkloru nazywam w tym rozumieniu teksty, które w konkretnych warunkach (m.in. społecznych, ekonomicznych, politycznych, technologicznych) replikują się w obiegu komunikacyjnym w postaci wielu mutacji, z których tylko niektóre potrafią przetrwać i etablować się w systemie (*langue*), współtworząc w ten sposób „środowisko naturalne”, w ramach którego będą powstawać, replikować się i mutować następne teksty rozprzestrzeniające się różnymi kanałami komunikacyjnymi.

Trudno nie zauważyć wspólnych konceptualnych gramatyk, które współczesny folklor dzieli co najmniej z częścią tekstów medialnych, trudno też przeoczyć ich wzajemne uzależnienie (Kowalski, 2006: 7–45). Jeżeli tekst medialny ma być łatwo czytelny i pożądaný, nie może rozmijać się z habitualnymi potrzebami, oczekiwaniem i gustami jak największej liczby potencjalnych odbiorców w całej społeczności komunikacyjnej (czy tylko w określonej grupie docelowej, w określonym środowisku). Atrakcyjny tekst medialny ma w tym rozumieniu strukturalne cechy tekstu folkloru (w znaczeniu, w jakim używamy tu danego słowa): jest potencjalnym tekstem folkloru lub też jego prefabrykatem.

Oparcie tekstów uchodzących za wierne reprezentacje rzeczywistości na samych zdarzeniach może być bardzo różny. Tak samo różna może być tutaj miara selekcji (m.in. wybiórczej kompozycji) i twórczej interpretacji faktów

3 W ramach podobnej teorii owe informacje (nazywane memami) uważane są za kulturowe analogony genów, które wykorzystują komunikujących się ludzi – jako nosicieli – do swej replikacji. Tylko niektórym mutacjom udaje się przeżyć w ramach określonego środowiska (które po części samo jest produktem memów), podobnie jak mówi o tym teoria selekcji naturalnej Ch. Darwina (Blackmore, 2000).

bez względu na to, czy owe „fakty” są relacjonowane w przekazie ustnym, elektronicznym, czy medialnym. Stosując terminy folklorystyki, można stwierdzić, że tekst, który w subiektywnym lub intersubiektywnym rozumieniu uchodzi za memorat, w obiektywnym rozumieniu może być dotwarzany mniej lub bardziej istotnymi fabulacjami. To samo może dotyczyć uwiecznionych za pomocą aparatu cyfrowego czy kamery wideo „autentycznych” wydarzeń (śmiesznych, paranormalnych *etc.*) zamieszczanych na Youtubie, gdzie najczęściej nie sposób rozstrzygnąć, które są sfabrykowane (*fakes*), a które nie. Ich autentyczność bywa nierzadko potwierdzana „z zewnątrz” – na przykład przez autorytet agencji informacyjnych, oczywiście włącznie z tymi, które budują swój sukces na sensacjach. Nie jest zresztą odkryciem, że procesy folkloryzacji mogą być napędzane dialektyczną współgrą wzajemnego uwierzytelniania i inspirowania się przekazów rozprzestrzeniających się różnymi kanałami komunikacyjnymi (Grębecka 2006, Hajduk-Nijkowska, 2009: 139–145).

W przypadku folkloru słownego memoraty mogą się przekształcać w fabulaty w subiektywnym i obiektywnym znaczeniu. Transformację memoratu w fabulat rozumiem, w znaczeniu obiektywnym, jako przemianę świata przedstawionego tekstu, podczas której jego ontologiczny status (na przykład status wiernej reprezentacji zaszłych zdarzeń) może pozostawać bez zmian. W znaczeniu subiektywnym ową transformację rozumiem jako zmianę ontologicznego statusu świata przedstawionego tekstu pod tym względem, że narracja wcześniej uchodząca za prawdziwą zaczyna uchodzić za fikcyjną. W subiektywnym rozumieniu możliwa jest też odwrotna przemiana: treść tekstu uchodząca pierwotnie za fikcyjną uzyskuje w społecznym obiegu modus możliwości, prawdopodobieństwa, prawdziwości (pod względem subiektywnym fabulat transformuje się w memorat). W trakcie transmisji teksty mogą się przekształcać jednocześnie w obiektywnym i subiektywnym rozumieniu. W grę wchodzi potencjalne przemiany intencji (Ługowska, 1988: 14) i modalności tekstu. W ramach obiegu mogą zanikać i powstawać formuły uwierzytelniające, co znaczy, że nawet ich nie można uważać za ostateczne poręczenie ontologicznego statusu świata przedstawionego tekstu ani intencji, z jaką tekst będzie dalej przekazywany i odbierany.

Modalność tekstu jest kategorią zarówno poznawczą, jak i poetycką, jako że poczucie „realności” przekłada się zwykle na siłę estetycznych doznań, co dotyczy jakiegokolwiek narracji, nie tylko folklorystycznej. Grozę wywoływaną na przykład przez horror można pogłębiać budzeniem wrażenia, że film w trudnym do ustalenia stopniu reprezentuje zaszłe zdarzenia, że zawiera „ziarnko prawdy”. Horror może być uwierzytelniany przez inicjalną formułę „opartą na prawdziwych zdarzeniach”<sup>4</sup>. Podobny zabieg jest arbitralny, ponieważ nie da się w wiążący sposób określić miary koniecznej autentyczności filmu, która dawałaby upoważnienie do zastosowania przytoczonej formuły uwierzytelniającej. Owa formuła jest chwytem poetyckim, którego skutkiem ubocznym mogą być zasadnicze światotwórcze implikacje. Oparty na prawdziwych zdarzeniach film fantastyczny przesuwając granicę między „faktycznym” i „wymagowanym”, a podobne przesunięcie może zachowywać ważność również po skończeniu filmu. (Gdyby było inaczej, nigdy nie mogłoby się zdarzyć, że w wyniku obejrzenia filmu fabularnego widz będzie się bał ciemności.) Fabulat może nawet uzyskiwać rangę newsa czy dokumentu, a to,

4 por. *The Haunting in Connecticut* (2009, reż. P. Cornwell), *The Fourth Kind* (2009, reż. O. Osunsanmi), *The Exorcism of Emily Rose* (2005, reż. S. Derrickson), *The Mothman Prophecies* (2002, reż. M. Pellington), *The Entity* (1981, reż. S.J. Furie), *The Amityville Horror* (1979, reż. S. Rosenberg) itp.

na ile wiarygodne będą poszczególne elementy jego świata przedstawionego, będzie kwestią habitualnych strategii poznawczych odbiorcy i jego podatności na sugestię, przy czym jedna akceptacja uwierzytelnionej „realności” otwiera odbiorcę na inną. Twórcy kultowego paradokumentu *Blair Witch Project* (1999, reż. D. Myrick, E. Sánchez), opartego na motywacjach magicznych, promowali swe dzieło filmowe przez jego uwierzytelnianie za pośrednictwem różnych „dowodów”, m.in. celowo produkowanych legend miejskich publikowanych w Internecie<sup>5</sup>. Inną epidemię przedstawień wywołała przed laty powieść *Kod Leonarda da Vinci* D. Browna, której świat przedstawiony po wydaniu książki w znacznym stopniu się „urealnił”, wchodząc w dialektyczną relację wzajemnego uwierzytelniania z różnego rodzaju teoriami spiskowymi na przekór dementi autora, że jego powieść to fikcja.

Przesuwanie granic między „faktycznym” i „wymagowanym” dokonywane z myślą o poetyce czy ludyczności może zatem nabierać światotwórczego wymiaru nawet na przekór intencjom nadawcy. Mało tego, owa granica ma – przynajmniej do pewnego stopnia – sytuacyjny charakter, jako że w różnych kontekstach jej przebieg może być inny. Sięgnę do autopsji. W 2005 r. w gminie Zebrydowice nagrywałem z grupą studentów podania o *utopcach/wasermónach* (wodnikach). Informatorzy nadawali im najczęściej, choć nie zawsze, status fikcji. Z badań wracaliśmy po zmroku, a droga prowadziła koło stawu, w którym woda niespodziewanie zapluskawała. Wszyscy przyspieszyliśmy kroku, a w bezpiecznej odległości od stawu półzartem zgodzili się co do tego, że każdemu – na moment – przebiegło przez myśl przerażające pytanie: „Czyżby utopiec?”. Wydaje się, że choćby chwilowym źródłem samowolnie nasuwających się tłumaczeń nieoczekiwanych, „kategorialnych” doświadczeń mogą być między innymi kategorie wywodzące się także z narracji uchodzących za imaginarne. To, co „fikcyjne”, może w ten sposób – w zależności od potrzeby chwili (Hołówka, 1986: 137) – stawać się „rzeczywistym” i na odwrót. Łatwiej to sobie wyobrazić, gdy zastąpimy utopca wampirem, poltergeistem i całą rzeszą innych zjawisk włącznie z tymi, które mają swe źródła w zinstytucjonalizowanych systemach religijnych. Replikujące się teksty i utrwalane przez nie koncepty mentalne mogą się zatem odznaczać określonym eksplikacyjnym potencjałem w sytuacjach, gdy uaktywnione zostaną przez nieoczekiwane bodźce lub uprawomocnione przez znaczenia pochodzące z innych źródeł.

Przemiany modalności tekstu w trakcie jego transmisji za pośrednictwem różnych kanałów komunikacyjnych można zademonstrować na wielu przykładach. Proponuję przyjrzeć się bliżej jednemu z odcinków globalnie ulubionego cyklu dokumentalnych rekonstrukcji *Mayday (Katastrofy w przestworzach)* kanadyjskiej spółki Cineflix<sup>6</sup>, poświęconych katastrofom lotniczym i badaniom ich przyczyn. Poszczególne odcinki utwierdzają widza w najwyraźniej słusznym przekonaniu, że latanie jest nadzwyczaj bezpieczne dzięki konsekwentnemu stosowaniu coraz to doskonalszych technologii związanych z produkcją i eksploatacją odrzutowców. *Mayday* w ten sposób przekonuje

5 por. [www.blairwitch.com](http://www.blairwitch.com), data dostępu: 15.08.2011.

6 Polskiemu widzowi cykl znany jest z cyfrowego kanału *National Geographic Channel*, z telewizji TVN i TV-Puls, gdzie cykl emitowano pod nazwą *Podniebny horror*. Znaczną popularność zyskał sobie też u widzów Telewizji Czeskiej (ČT1), gdzie emitowany był pod nazwą *Letecké katastrofy*, nie mniejszą u widzów niemieckojęzycznych kanałów RTL, Vox, n-tv, ProSieben itd., gdzie seria nosiła nazwę *Mayday – Alarm im Cockpit*. Poszczególne odcinki dostępne są w Internecie w postaci ripów, a o ich atrakcyjności czy mierze ich legalnego i pirackiego odtwarzania i „chomikowania” łatwo można się przekonać, wpisując odpowiednie hasła w wyszukiwarkę Google.

widza o niebagatelnych zaletach scjentyzmu gwarantującego potencjalnym pasażerom najwyższy stopień bezpieczeństwa. Na popularność cyklu składa się powodzenie, jakim cieszą się technologie związane z lotnictwem, rekonstrukcje wypadków czy świadectwa byłych pasażerów, którym na pokładach samolotów przyszło doświadczyć sytuacji granicznych. Ich odtwarzanie dostarcza widzowi styczności z *sacrum* określanym przez R. Otto jako *mysterium tremendum et fascinans* (Otto, 1999: 43). Widz przeżywa tu mroźną krew w żyłach sytuację, podczas gdy obiektywnie – przed telewizorem – nic mu nie zagraża. W trakcie seansu jego świat zmysłowy łączy się ze światem przedstawionym dokumentu: widz w magicznym zapośredniczeniu realnie towarzyszy bohaterowi, a nawet się weń wciela (Tokarska-Bakir, 2000: 39–40).

Podobny mechanizm może oczywiście działać także w trakcie percepcji zwykłego filmu fabularnego tzw. stylu zerowego (stylu „przeźroczystego”) (Lewicki, 2007: 80), mimo to wydaje się, że świadomość realności zdokumentowanych czy poświadczonych wydarzeń potęguje przeżycia bardziej niż fabulat, o czym najlepiej wiedzą gawędziarze, którzy potrafią zamieniać wątki podaniowe we własne historie życiowe (Kadłubiec, 1999: 63–69), a najlepsi z nich potrafią nawet – czasowo lub ostatecznie – uwierzyć w to, co opowiadają. Modalność tekstu sprowadzająca się do jego statusu memoratu (wspomnienia) lub dokumentu odzwierciedlającego rzeczywiste zdarzenia, jest, jak już zauważono, znaczącym elementem poetyki zapewniającym odbiorcy większą intensywność doznań, niż zapewniłby mu kompozycyjnie identyczny fabulat. Jeśli poczucie realności stanowi znaczącą kategorię poetycką kształtującą jakość doznań odbiorcy, trzeba zakładać, że presja do zdramatyzowania, uwpuklenia, a zwłaszcza do *urealnienia* wszystkiego, co urealnić się da, bynajmniej nie będzie dotyczyła tylko średniowiecznego nosiciela folkloru.

Wróćmy do wzmiankowanego serialu. W ósmym odcinku jego piątej serii, który niesie nazwę *Fatal Distraction* (lub też *Who's at the Controls?*, po polsku: *Kto siedzi za sterem?*) i relacjonuje rozbiec odrzutowca Eastern Airlines na florydzkich bagnach Everglades, sakralny wymiar zaszłego zdarzenia zostaje niezwykle spotęgowany. Filmową rekonstrukcją zdarzenia zamyka tu informacja, że feralny kapitan po tym, jak stracił życie w owym wypadku, pokazał się wiele razy naocznych świadkom na pokładach innych samolotów. W scjentyzmiczno-inwestygatywnym duchu, który przenika cały dokument, widzowi oferuje się tu logiczne wytłumaczenie zjawiska: martwy pilot nie pokazuje się byle gdzie, lecz tylko w samolotach z zamontowanymi częściami zamiennymi pozyskanymi z wraku odrzutowca, w którym sam zginął. Narrator snuje też przypuszczenie, że duch kapitana (czasem też jego kopylota) wcale nie straszy, tylko chroni pasażerów w przestworzach w ten sposób, że zwraca uwagę poszczególnym załogom na ukryte wady eksploatowanych maszyn.

Początkiem udokumentowanego w ten sposób zaangażowania martwego kapitana i jego pomocnika w bezpieczeństwo transportu lotniczego była legenda miejska, którą można by nazwać środowiskową, jako że powstała w środowisku ludzi związanych zawodowo z lataniem – w środowisku wyszkolonych profesjonalistów o niezłej pozycji społecznej, co dla legitymizacji ontologicznego statusu relacjonowanych zdarzeń nie było bez znaczenia, zwłaszcza że bezpośrednimi świadkami zjawiających się duchów byli piloci, nawet jeśli nie chcieli ujawniać swych nazwisk. (Nazwisk przyjaciół naszych przyjaciół, którzy bezpośrednio doświadczyli przeróżnych sensacyjnych zjawisk, również nie znamy.) Wędrujące z ust do ust opowieści o zjawach na pokładach lecących samolotów uzyskały postać inwestygatywnego bestselleru

J.G. Fullera pt. *The Ghost of Flight 401*, a później przywoływanej tu dokumentalnej rekonstrukcji, funkcjonując jednocześnie na stronach internetowych i forach dyskusyjnych<sup>7</sup>, przy czym wszystkie owe postacie wzajemnie się uprawomocniają i uatrakcyjniają.

Warunkiem analizy zachodzących tu wielorakich wzajemnych legitymizacyjnych odniesień posiadających moc tworzenia rzeczywistości jest konsekwentna powściągliwość wobec podniecającego skądinąd pytania, czy duchy feralnej załogi *faktycznie* się zjawiają. Zamknięcie podobnej kwestii w szczerłym Husserlowskim nawiasie umożliwia zauważenie innej, ciekawszej dla folklorysty kwestii, mianowicie, w jaki sposób w ramach dokumentu poświęconego feralnemu lotowi 401 konstytuuje się modalność narracji o zjawiających się martwych pilotach. Na początek przypomnijmy, że każda opowieść może ulegać w trakcie swej transmisji zasadniczym metamorfozom z uwagi na ontologiczny status jej świata przedstawionego, zmieniając – często na przemian i w zależności od potrzeby chwili – swój status prawdy na prawdopodobieństwo, możliwość, nieprawdopodobieństwo, fikcję i na odwrót. Oprócz tego w trakcie migracji tekstu od nadawców do odbiorców, którzy przekształcają się w nowych nadawców, mogą się zmieniać świadome i nieświadomiane intencje jego nadawania i odbierania, rzutujące na modalność transmitowanych tekstów.

Gdy informacja o umarłych, którzy zjawiają się w lecących maszynach, pojawi się jako część składowa dokumentu pośród wypowiedzi ekspertów reprezentujących poważane instytucje, spełnione są warunki ku temu, by modalność relacji o zjawiających się duchach dostosowała się do modalności całego dokumentu opartego na *faktach*. W ten sposób narracja o pośmiertnym udziale pilotów w transporcie lotniczym może uzyskać status *news*a. Mało tego, uwierzytelniona w ten sposób wiadomość może dalej uwiarygodniać narracje o identycznych lub podobnych wątkach pochodzących z innych źródeł, albo też wspierać ich przenikanie do przestrzeni medialnej w postaci relacji świadków czy w ogóle *faktów*. W ten sposób może powstawać coś w rodzaju „spirali legitymizacyjnej”.

Jednym z możliwych sposobów tłumaczenia strategii legitymizacyjnych, które potrafią się obejść bez formuł uwierzytelniających (łatwych do zauważenia i ewentualnego podważenia), może być magia sympatyczna we Frazerowskim ujęciu, gdzie w spontanicznym doświadczeniu cechy części przenoszą się na całość (*pars pro toto*) i odwrotnie – cechy całości na każdą z jej poszczególnych części. W tym rozumieniu narracja o duchach pilotów jako część składowa całego dokumentu może się niejako „rozmywać” w całości odcinka, który prezentuje się widzowi jako obiektywne zrelacjonowanie zaszytych wydarzeń, uprawomocnione na poziomie denotacji przez zeznania świadków, ekspertyzy przeprowadzających dochodzenie profesjonalistów, oświadczenia wydawane przez międzynarodowe instytucje itp., a na poziomie konotacji przez niereflektowane wartościujące skojarzenia związane z uniformami, przyrządami laboratoryjnymi, stylami przytaczanych wypowiedzi, dokumentami, pieczętkami, nazwami międzynarodowych organizacji, tytułami naukowymi ekspertów czy wreszcie z żurnalistyką inwestygatywną. Słowem: modalność filmowego dokumentu jako dokumentu stworzonego przez wysoce krytycznych profesjonalistów (których status przekłada się na

7 <http://www.subversiveelement.com/Flight401EasternAirlines.html>, data dostępu: 15.08.2011, <http://www.ghost-mysteries.com/forum/index.php?showtopic=2483>, data dostępu: 15.08.2011, [http://en.wikipedia.org/wiki/The\\_Ghost\\_of\\_Flight\\_401#The\\_Ghosts\\_of\\_Flight\\_401](http://en.wikipedia.org/wiki/The_Ghost_of_Flight_401#The_Ghosts_of_Flight_401), data dostępu: 15.08.2011, itd.

prawdziwość dokumentu) „przenosi się” w ten sposób na wszystkie wpisane w niego subnarracje, włącznie z opowieścią o zjawiających się duchach pilotów.

Warto przy okazji zauważyć, że dokumentalna relacja o lotniczych duchach ochronnych dzieli swą konceptualizacyjną gramatykę z innymi tekstami współczesnego folkloru, m.in. z wątkiem *znikającego autostopowicza* (Czubala, 1993: 36–47, Janeček, 2006: 37–45). Jego bohaterem jest zwykle kierowca (naoczny świadek), który podwozi autostopowicza i widzi, jak autostopowicz znika, czasem w chwili, gdy samochód mija cmentarz. Po jakimś czasie kierowca rozpoznaje w nim ofiarę wypadku drogowego, która poniosła śmierć w tym samym miejscu, w którym wsiadła do jego samochodu (w innych wariantach w miejscu, z którego wysiadła). Często pojawia się tu informacja, że do niezwykłego zdarzenia doszło dokładnie po roku od tragedii. Co ważne, w wielu wariantach umarły uratuje kierowcę przed podobnym wypadkiem, w którym sam wcześniej zginął, i to w ten sposób, że zwróci mu uwagę na grożące niebezpieczeństwo, skręci kierownicą itp. Również tutaj umarły zmienia się w ducha ochronnego.

Oprócz zgody funkcji martwego autostopowicza i kapitana (bądź jego kopilota albo jednego i drugiego), zgodne są tutaj systemy budowania logicznych zależności między poszczególnymi elementami światów przedstawionych. Autostopowicz zjawia się w miejscu, w którym stracił życie albo został pogrzebany. Czas, w którym się pojawia, odpowiada chwili jego śmierci. Wraca bowiem podczas rocznicy reaktualizującej pierwotne wydarzenie – przywołującej go w mniej lub bardziej „materialnym” rozumieniu. Jeśli uratuje kierowcę przed wypadkiem, dzieje się tak w okolicznościach podobnych do sytuacji, w której sam zginął: wszystko powtarza się dokładnie, z tą tylko różnicą, że tym razem do wypadku nie dojdzie. Z pilotem rzecz się ma podobnie z uwagi na miejsce, jako że duch zjawia się na pokładach odrzutowców, do których zamontowano części zamienne z jego pierwotnego samolotu. Według zasady *pars* (część zamienna z wraku) *pro toto* (inny samolot) – obydwie maszyny są w jakimś sensie tożsame. Czynność umarłego jest tak samo zgodna z czynnością pierwotną: stara się, by samolot szczęśliwie doleciał do celu. Identyczną dyskursywną gramatykę da się zidentyfikować w wielu innych legendach miejskich czy gatunkach filmowych, m.in. w horrorach, choćby w popularnym wątku *dom, w którym straszy*. Paranormalne zjawiska zachodzą w tym przypadku w miejscu nieuprawnionej mediacji, najczęściej w miejscu zbrodni lub wypadku, którego ofiara nie może zaznać spokoju. Można by tu wręcz zaryzykować stwierdzenie, że magia sympatyczna tworzy najwyraźniej jedyny system, który pozwala logicznie uporządkować wszelkie formy mediacji między światem i zaświatami. Jak już zauważono, do reprodukcji podobnej konceptualizacyjnej gramatyki mogą się przyczyniać teksty szerzone wszelkimi możliwymi kanałami informacyjnymi.

Jak zauważyłem, do legitymizacji prawd dystrybuowanych w komunikacyjnym obiegu wystarczają konotacje zakrzeplę w języku naturalnym, które można określić jako znaczenia towarzyszące związane ze znakami (Bartmiński, 2007: 69). Owe znaczenia towarzyszące synkretycznie przenikają się ze znakami, jak w znanym przykładzie bukietu róż, w którym milcząco obecna jest namiętność, i to nie tylko w samym owym przedmiocie, ale też w jego reprezentacjach w postaci obrazków itp. (Barthes, 2000: 243). Wartościująca, niezauważalna konotacja potrafi zatem „spłynąć” ze znakiem, któremu towarzyszy, potrafi się z nim połączyć w istnie magiczną jedność podobnie, jak w spontanicznym przeżyciu „zlewa się” Desaussure’owski element oznaczający z oznaczanym (*signifiant z signifié*) czy słowo z przedmiotem, dopóki

człowiek abstrahujący od swych doznań nie odróżni jednego od drugiego i nie zauważy, że słowo (znak) może swój przedmiot współkształtować albo nawet tworzyć (Malinowski, 1987: 37, 102, 373). Barthes uważa niewidoczną konotację za postać mitu z uwagi na jej zdolność tworzenia przejrzystego, łatwo czytelnego, oczywistego świata (Barthes, 2000: 252–264). W tym kontekście ważne jest zwłaszcza to, że instrumentalnie wykorzystana konotacja jest w stanie uprawomocnić dosłownie wszystko.

Gdyby narracja (tekst) czy słowo – opatrzone w konotacje – nie potrafiły tworzyć samowystarczalnej wiedzy, nie sposób byłoby na przykład wyobrazić sobie dyskusji toczonych od 2008 r. (z różną intensywnością) w pubach czy na forach internetowych w związku z eksploatacją *Wielkiego Zderzacza Hadronów*. Jeśli zważyć na fakt, że folklor żywi się w coraz większym stopniu sensacyjnymi doniesieniami mediów o odkryciach naukowych, warto kwestię Zderzacza potraktować w sposób modelowy, przyjrzeć się sposobowi funkcjonowania tej kategorii w dyskursach potocznych i zidentyfikować związane z nią obrazy przekładające się na wysoce ambiwalentne opowieści. Owe opowieści nabierają sakralnego wymiaru co najmniej w tym znaczeniu, że syntetyzują w jeden sens dwie zasadnicze kosmologiczne kategorie: *początek* świata i jego przepowiedany *koniec*. Według ówczesnych doniesień mediów, pęd naukowców do rozwiązania zagadki początku świata (pęd będący odpowiednikiem antycznej *hybris* jako zuchwałego ingerowania w sprawy boskie), może doprowadzić do apokalipsy, jako że w Zderzaczu może się pojawić czarna dziura, która pochłonie cały świat<sup>8</sup>.

*Wielki Zderzacz Hadronów* nabiera sakralnego wymiaru już na poziomie swojej nazwy. Jako użytkownik języka wiem, że *wielkie* urządzenia bywają zwykle bardziej niebezpieczne niż mniejsze, i to na tej samej zasadzie, na jakiej manipulacja z ogniem w pobliżu *pustych* beczek po benzynie jawi mi się jako bardziej bezpieczna niż w pobliżu beczek *pełnych* benzyny (Whorf, 1982: 16–17). Jako użytkownik języka – a jednocześnie uczestnik ruchu drogowego, fan skoków narciarskich itp. – za niebezpieczne uważam też *zderzenie* jako potencjalne źródło destrukcji, nie mówiąc o *wielkich* zderzeniach. *Hadron* formalnie, pod względem słowotwórczym, przypomina *proton* i *neutron*, co może się przekładać na podobieństwo rzeczowe: jest czymś równie małym i tajemniczym. Powołując się na doniesienia mediów (i swoją wyobraźnię), można stwierdzić, że zderzanie hadronów ma pozwolić uzyskać „boską cząstkę”<sup>9</sup>, *sacrum par excellence*. Podobna nazwa, która wskazuje na klucz do zrozumienia ostatecznych zagadek kosmosu, nabiera wręcz teologicznego znaczenia, wywołując jednocześnie fascynację i grozę.

Między reprezentacjami powstającymi w dyskursie nauk ścisłych, opierającymi się na obliczeniach oraz eksperymentach, a potocznymi reprezentacjami owych reprezentacji nie ma (w odniesieniu do nie-fizyków) żadnej ciągłości. Wydawałoby się w związku z tym, że jedynym sposobem na pokonanie powstającej tu weryfikacyjnej przepaści jest zdobycie odpowiednich kompetencji lub też zaufanie do ekspertów w myśl Kierkegaardowskiego „skoku wiary”, który nie obejdzie się bez ryzyka. Dzięki magii słowa (znaku) mamy jednak jeszcze inną możliwość. Poczucie wglądu czy zrozumienia, bez którego nie do

8 Wizualizację możliwej apokalipsy spowodowanej eksperymentami w Zderzaczu obejrzano w portalu Youtube przeszło 4,5 miliona razy (<http://www.youtube.com/watch?v=BXZu-gu39PKM> feature=related, data dostępu: 15.08. 2011).

9 Dany termin od czasu, gdy został użyty w książce L. Ledermana i D. Teresiego z roku 1993 pt. *The God Particle: If the Universe is the Answer, What is the Question?*, zdążył zasadniczo zmienić swoje znaczenie dzięki konotacjom, w które z biegiem czasu obrosnął.

pomyślenia byłyby nieeksperskie spory na temat Zderzacza, może być zapewniane przez światotwórcze metafory, np. kolorowa kulka jako wizualny model cząsteczki elementarnej może się w spontanicznym doświadczeniu stawać jej rzeczywistym odbiciem, a nawet nią samą. Na tej podstawie można „wiedzieć”. Mało tego, dzięki konotacjom przekładającym się na znaczenia denotacyjne podobna wiedza łatwo staje się samowystarczalna. W ogóle wydaje się, że myślenie magiczne stanowi uniwersalny sposób na niwelowanie niespójności (uskoków) między dyskursami, dzięki czemu świat może nabierać ciągłości.

Odwołajmy się do przykładu zaczerpniętego z *Mitologii* Barthes'a (Barthes, 2000: 123–125): dzięki metonimicznemu związkowi między równaniem  $E = mc^2$  oraz matematycznością, Einsteinem, inteligencją i w ogóle naukowością z najwyższej półki, mogą owo równanie *rozumieć* – mogą doświadczać jego transcendentalnej głębi – zapominając o tym, że nie mam zielonego pojęcia, o co w nim tak naprawdę chodzi. Podobnie rzecz może się mieć z *hadronem*, z *czarną dziurą* czy w ogóle z całym *Zderzaczem*<sup>10</sup>. Dzięki wzmiankowanym światotwórczym mechanizmom zaangażowany w sprawę forumowicz (mam tu na myśli uczestnika potocznego dyskursu niezależnie od jego pochodzenia, wykształcenia, pozycji społecznej itp.) może się stawać autentycznym fizykiem na tyle, na ile niegdysiejszy wyznawca kultu cargo stawał się autentycznym pracownikiem obsługi lotniska.

Stwierdzenie, że legitymizacja fizyki na poziomie potocznych obiegowych tekstów (ustnych i elektronicznych) może się opierać na magii, nie oznacza jeszcze jej kwestionowania czy zrównywania jej z innymi interpretacjami rzeczywistości. Mało tego, potrafię zrozumieć obawy niektórych autorów przed utratą przewagi oświeceniowego obrazu świata (z jego specyficzną wiarą w jedność rozumu) nad innymi wersjami rzeczywistości (When, 2006: 120–122). Nawet jeśli w funkcjonowaniu tekstów da się zidentyfikować przeróżne świadome i nieświadomiane intencje czy roszczenia i rozpoznawać w nich produkty przeróżnych językowo i kulturowo uwarunkowanych kognitywnych systemów oraz dyskursywnych praktyk, trudno je bez reszty – bez koniecznych rozróżnień – uważać za równoważące reprezentacje innych reprezentacji.

Jeśli by w nawiązaniu do wątpliwości J. Baudrillarda odnośnie do ontologicznego statusu obrazów medialnych sprawę bardziej wyostrzyć, można by na przykład zauważyć, że różnica między narracją o królowie Śnieżce i relacją CNN z wojny w Zatoce Perskiej – która w naszym *common sense* na szczęście ciągle obowiązuje – nie wynika wyłącznie z różnic między legitymizacjami owych tekstów oraz ich społecznymi czy psychologicznymi funkcjami czy zapotrzebowaniami bądź ewentualnymi interesami nadawców. Wynika również z miary, w jakiej owe teksty reprezentują same *wydarzenia*<sup>11</sup>. – Owszem, wydarzenie też jest czymś odczytanym w ramach konkretnego światotwórczego *langue*, niemniej jednak jeśli nazwiemy śmierć ofiary działań wojennych „tekstem”, musi być to słowo rozumiane przez nadawcę i odbiorcę w zasadniczo innym znaczeniu niż „tekst”, jakim jest

10 Wizualizacje pracy urządzenia stworzone w celach oświatowych nie różnią się w tym znaczeniu od wizualizacji ostatecznej apokalipsy, a legitymizacyjne odniesienia do przepowiedni Nostradamusa mogą pełnić tę samą sensotwórczą funkcję, co odniesienia do autorytetów świata fizyki. W ten sposób może się kształtować nasza potoczna wiedza na temat Zderzacza, upoważniając nas do zażartych dyskusji na jego temat. Por.: <http://www.youtube.com/watch?v=qQNPucos9wc>, data dostępu: 15.08.2011, <http://www.youtube.com/watch?v=uctj7jAwghA>, data dostępu: 15.08.2011.

11 Pojawienie się sensoryjnego doniesienia w mediach też jest wydarzeniem, jednak w innym sensie – na przekór możliwej nierozróżnialności reprezentującego i reprezentowanego w potocznym odbiorze (Tokarska-Bakir 2000: 39).



śmierć królowej Śnieżki w wyniku skosztowania zatrutego jabłka. Śnieżkę cudownie bowiem ocucił pocałunek, a jej zwłok nikt nigdy nie znalazł (Norris, 2001: 25–35, Lacarpa, 2009: 51–53). Rozważaniom na temat konstruktywnego wymiaru folkloru potrzeba czegoś w rodzaju hamulca bezpieczeństwa. Taką funkcję mogłyby na przykład odegrać słowa R. Barthes'a, który zauważa, że „mit może pochłoniąć nawet ruch, który mu się przeciwstawia” (Barthes, 2000: 265). Proponuję je w tym kontekście odczytać jako ostrzeżenie przed folkloryzacją odkrywczego skądinąd stwierdzenia, że wszystko jest tekstem. Może się ono bowiem stosunkowo łatwo przekształcać w uniwersalną mądrość ludową, która zachowuje jednakową ważność we wszystkich kontekstach, nie wymagając analizy ani weryfikacji.

## BIBLIOGRAFIA:

- Adorno T.W., Horkheimer M., 2009, *Dialektika oświecenství*, Praha.
- Barthes R., 2000, *Mitologie*, Warszawa.
- Bartmiński J., 2007, *Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne*, Lublin.
- Blackmore S., 2000, *Teorie memů: kultura a její evoluce*, Praha.
- Bogatyriew P.G., Jakobson R., 1973, *Folklor jako specyficzna forma twórczości*, „Literatura Ludowa” nr 3, s. 28–41.
- Czachur W., 2011, *Dyskursywny obraz świata, Kilka refleksji*, „Tekst i dyskurs – Text und Diskurs” nr 4, s. 79–97.
- Czubala D., 1993, *Współczesne legendy miejskie*, Katowice.
- Giddens A., 1998, *Důsledky modernity*, Praha.
- Gladwell M., 2009, *Punkt przełomowy*, Kraków.
- Gramsci A., 1994, *Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe.*, Bd 6., Philosophie der Praxis, Hefte 10 und 11, Hamburg.
- Grębecka Z., 2006, *Słowo magiczne poddane technologii, Magia ludowa w praktykach postsowieckiej kultury popularnej*, Kraków.
- Hajduk-Nijakowska J., 2009, *Proces folkloryzacji tekstów w dyskursie informacyjnym współczesnej kultury newsów*, [w:] D. Czubala, M. Miczka-Pajestka (red.), *Tradycja i współczesność, Folklor – język – kultura, Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Karolowi Danielowi Kadłubcowi*, Bielsko-Biała.
- Hołówna T., 1986, *Myslenie potoczne, Heterogeniczność zdrowego rozsądku*, Warszawa.
- Janeček P., 2006, *Černá sanitka a jiné děsivé příběhy, Současné pověsti a fámy v České republice*, Praha.
- Kadłubiec K.D., 1999, *Między memoratem a fabulatem*, [w:] T. Smolińska (red.), *Folklorystyczne i antropologiczne opisanie świata*, Opole.
- Kowalski P., 2006, *Encyklopedia i palimpsest*, [w:] P. Kowalski, Z. Libera (red.), *Poszukiwanie sensów, Lekcja z czytania kultury*, Kraków.
- Kuligowski W., 2010, *Ludowa – masowa – popularna, Antropologiczne rozróżnienie typów kultury*, [w:] T. Smolińska (red.), *Między kulturą ludową a masową, Historia, terażniejszość i perspektywy badań*, Kraków–Opole.
- Lacarpa D., 2009, *Historia w okresie przejściowym, Doświadczenie, tożsamość, teoria krytyczna*, Kraków.
- Lewicki A., 2007, *Sztuczne światy. Postmodernizm w filmie fabularnym*, Wrocław.
- Ługowska J., 1988, *Sposoby określania intencji w gwarowym tekście mówionym*, „Literatura Ludowa” nr 1, s. 3–14.
- Lytard J.F., 1997, *Kondycja ponowoczesna, Raport o stanie wiedzy*, Warszawa.

- Malinowski B., 2004, *Mit w psychice człowieka pierwotnego*, [w:] G. Godlewski, A. Mencwel, R. Sulima (red.), *Antropologia słowa, Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa.
- Malinowski B., 1987, *Dziela*, T. 5., *Ogrody koralowe i ich magia, Studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda, Język magii i ogrodnictwa*, Warszawa.
- Norris C., 2001, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi, Teoria krytyczna i prawo rozumu*, Kraków.
- Otto R., 1999, *Świętość, Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Warszawa.
- Strinati D., 1998, *Wprowadzenie do kultury popularnej*, Poznań.
- Sulima R., 2005, *Folklorystyka jako antropologia słowa mówionego*, [w:] M. Czermińska (red.), *Polonistyka w przebudowie*, T. 1, Kraków.
- Thoms W., 1975, *Folklor*, „Literatura Ludowa” nr 6.
- Tokarska-Bakir J., 2000, *Obraz osobliwy, Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych, Wielkie opowieści*, Kraków.
- When F., 2006, *Jak brednie podbiły świat, Krótka historia współczesnych urojeń*, Warszawa.
- Whorf B.L., 1982, *Język, myślenie i rzeczywistość*, Warszawa.
- Wittgenstein L., 1998, *Filosofická zkoumání*, Praha.