

ФОЛКЛОРНИ НАРАТИВНИ ТЕОРИИ И НОВИ ПРАКТИКИ

Лидија Стојановиќ-Лафазановска

Институт за фолклор „Марко Цепенков“, Скопје, Македонија

Keywords: continuity, consistency of assessment, ethnolinguistics, folk etymology.

Summary: In order to find the distinctive characteristics in Slavic and West-European / American folkloristics, the paper analyzes their relationship in continuity. The further explication is based on discovering the other conceptual differences, in order to get a representation of the contemporary state in the international folklore narrative researches.

Во трудот накусо би се задржала на неколку поважни поими преку кои во книжевната фолклористика се изградени основните теории и школи во периодот од 90-тите години на 20 век, па до денес. Во таа смисла, ова би претставувал еден пресек на тенденциите, кои се јавуваат во западноевропската, американската и словенската фолклористика. Односот што го имаат овие школи кон: континуитетот, општеството, јазичките споменици, како и еуфоријата од новите облици на фолклор, кои се создаваат во секојдневната култура, или притаениот страв од изумирање на оваа дисциплина, можат да помогнат во одредувањето на состојбата во која се наоѓа современата фолклористика.

Континуитетот (т.е. одомаќување на лат. *continuitas*) во фолклористиката претставува еден особено значаен поим означувајќи непрекинато траење. Покривајќи го подрачјето на наративниот фолклор, тој означува опстојење на една нарација во подолг временски период. Ј. Грим зборуваше за „непрекинатиот проток на живите обичаи и преданија“, обезбедувајќи го, на овој начин, конкретниот чин на пренесувањето, меѓутоа зборува и за „преданијата и обичаите, кои долго време биваат предавани и раскажувани од татковците на синовите. Ова ни ја предочува и втората широко распространета слика во фолклористиката, според која, раскажувачот „претставува член на еден непрекинат раскажувачки синцир“. Оттука Ранке ќе укаже дека „опстојувањето на една творба се реализира од генерацијата на дедовците на онаа на внуците и дека осум- до десетчленската група во раскажувачкиот синцир претставува одлика веќе во средниот век (Ranke, 1969: pp. 102-116).

Баузингер, претставник на критичката етнологија, не потсеќа дека „Во доменот на наративниот фолклор долго време континуитетот

претставуваше синоним за традицијата. Примената на поимот го истакнуваше не само долгото траење во пренесувањето, туку многу поголемо тежиште се ставаше на непроменливоста на пренесеното во овој процес“. Всушност, не смееме да го испуштиме од вид фактот дека „пренесеното е во неверојатна зависност од историските промени на коишто им е потчинето; тоа, дури и кога во неговиот надворешен облик останува неизменето, според правилата на новите пренесувања (раскажвачи), ги менува своите функции, смислата и значењето“ (Bausinger, 1969: pp. 9-30).

Според Луц Рерих, континуитетот во никој случај не смее да претставува константност, значи нешто статичко, непроменливо (Röhrich, 1969: pp. 124). Вигелман, пак, го акцентира следниот момент: континуитетот треба да биде резервиран за оние случаи, во кои „културните елементи остануваат издржани, дури и ако важните сродни доминанти се променети“, предлагајќи примена на термините *културна константност* и *културно фиксирање*, кое многу поедноставно се објаснува како „многу долга традиција“ (Wiegelman, 1969: pp. 154-171). Ваквите расудувања доведоа до релативизирање на овој поим, при што веќе не беше возможна и изводлива јасна поделба меѓу континуитетот и културната константност. Та дури, константноста може да се согледа како израз и наследник на континуитетот.

Во фолклористиката и етнологијата, инсистирањето и проширувањето на поимот е платено со значајното губење на аналитичката острина. Оттука доаѓаме до конкретните и ограничените прашања на континуитетот. Херман Аубин докажува дека континуитетот не постои во сите области на ист начин и во иста мера, навестувајќи го, со ова, проблемот на супстратот и суперстратот (Bausinger, 2002: str. 92-93). Критичката анализа покажува дека идејата за континуитетот е по дефиниција аисторична и секогаш се појавува со цел на некое оправдување или објаснување (2002: str. 89). Ова може добро да се увиди преку публикациите за македонскиот крал Александар, или пак Крали Марко, каде што истото се постулира како нешто вредно, без оглед на тоа што се случувало во текот на 2 милениума. Така, доаѓаме до парадоксалната, аисторичната идеја за континуитетот. Дури може да се каже дека токму континуитетот и константноста на одредена појава (нарација, мотив) станува возможна благодарение на длабоките општествени промени.

Ако е пресудно одреден поимот на традицијата со емфатичкиот постулат на траењето, ако важат за прастари феномените од народната култура сè додека не се докаже спротивното, тогаш мора, со одреден став, да се настапи кон траењето. Традицијата, тогаш се предочува како тивка река, која постојано тече и за која не е потребно додатно објаснување. Интересот што е фокусиран исклучиво на *традициите*,

на сочувваното културно наследство (кои најчесто се движат на релацијата: антика, среден век, современ фолклор), не дозволуваат да се согледа колку во суштина се менуваат ставовите кон неа. Впечатокот за континуитетот често настанува веќе со самото редење на доказите околу константноста на одредените нешта и појави, што е најчест случај со мотивите од народната проза и епика.

Според Баузингер, под триасот на најзначајните наративни жанрови никако не спаѓаат приказната или легендата, туку најексплицитното право на континуитет го обезбедува шегата. Тезата дека човекот во сите времиња се смее на истото не е никако издржлива, но сепак се јавуваат комични ситуации и констелации, кои се специфични за долги временски периоди (Bausinger, 1996: pp. 242-43). Континуитетот на пренесувањето на една нарација е обезбеден онаму каде што постојат објективни услови и дадености за тоа. Тука, на пр., може да се наведат шегите за прељубата, политичките вицеви и сл. Како многу позначаен за континуитетот во однос на културната константност и фиксација, Баузингер го истакнува моментот наречен константност на проценката. Покрај шегата, во оваа насока треба да се наведат моралните секојдневни приказки, каде што не смее да се испушти од вид „развлекувањето на континуитетот“. Ваквата појава е речиси втемелена во религиозните раскажувања. Кај нас се најзабележливи во Зборниците и Архивските матерјали на Институтот за фолклор посветени на Легендите и преданијата за Светците, а не е помалку присутна и во секојдневните раскажувања. Ваквите претпоставки за континуитетот беа многу поретко воочувани, во однос на стабилизирачките обликковни елементи, како кај стихот и народната приказна (бајката), коишто, пак, од своја страна можат суштински да ја предочат вкочанетоста овозможена преку слепото придржување кон сталните обрасци. Овие формални елементи се врзуваат за варијациите, чиешто цврсто јадро придонесува кон засилувањето на впечатокот на континуитетот на раскажувачките типови. Сепак, колку и да се обидуваат, тие едвај да можат да го продолжат своето животно траење во моментот кога е изгубена внатрешната врска во нивната содржина (Bausinger, 1996: p. 243). Ранке, исто така, укажа дека одредени мотиви од преданијата и од приказните со текот на времето се враќаат во една комична форма (1969: p. 108). (Да се спореди: традиционалниот образец на приказните за *невино прогонетата хероина* и корективите предочени кај Гмелин и Лере, или кај Гагнер). Меѓутоа, токму потрагата по праиндоевропските корени (пред сè етнолингвистички и етимолошки) претставува главен предизвик за словенската фолклористика, која со потполна сериозност во истражувањата ги зема предвид дискутираните моменти, и со помош на јазичниот, се обидува да го

отркие поширокиот културен код. Но, за оваа школа ќе стане збор нешто подоцна.

Резимирано, би можело да се претстави на следниот начин: додека германската и американската фолклористичка ориентација ги анализира наративите како општествена критика, односно пронаоѓање корективи на општествените аномалии (Баузингер, Бендикс, Кестлин, Деднис, Зајпс, Бронер, Линда Деј и др.), дотогаш словенската фолклористика не отстапувајќи од филолошката ориентација, го открива поширокиот културен код, пред сè со помош на јазичниот.

Дендис е потполно во право во неговото последно обраќање одржано во 2004 година во рамките на годишното собрание на American Folklore Society, тврдејќи дека кон крајот на 20 век во оваа дисциплина се прават почетнички обиди (нормално изведени од разни недоволно образовани фолклористи), кои се обидуваат да направат разграничување меѓу фолклорот како собирачка дејност и фолклористиката – како наука за таа граѓа, што е решено еден век претходно (да се присетиме на Реихолд Келер, кој 1887 ја наведе назначената дистинкција¹).

Од друга страна, Дендис со право забележува дека фолклористичките истражувања од крајот на 20 и во почетокот на 21 век стануваат сè повеќе етнолошки ориентирани (сп. Dundes, 2005).

Следната негова позната забелешка се однесуваше на оние истражувачи што вршеа само дескриптивни анализи, според кого, еден текст не смее само буквално, етнографски, т.е. дескриптивно да биде прикажан, без да се почувствуваа рефлексивната мисла, која била евентуална причина за создавањето на тој фолклорен текст. Тој секогаш се залагаше за тоа дека фолклористите треба да го доловат значењето на фолклорот од самиот народ. Според него, фолклорот претставува *издувен вентил* на народот. Применувајќи ја фројдистичката теорија (иако малку застарена, а понекогаш знаеше и да застрани во своите екстремни идеи), Дендис го согледува фолклорот како лек, кој му служи на народот против сите анксиозности и фрустрации што му ги нуди општеството.

Дендис има свои наследници од типот на: Симон Бронер, Џек Зајпс, Регина Бендикс, кои, секој на свој начин (следејќи ја неговата основна идеја) вршат одредена критика на општеството преку зафаќање со разни аспекти од фолклорниот ресурс (теориски и емпириски). Џек Зајпс, на пример, смета дека волшебната приказна претставува субверзија на романтичарската мисла, и анализирајќи ја

¹ За оваа дискусија да се видат одредниците: *фолклористика, фолклор*, во *Поимник на книжевната теорија* Скопје, 2007, (Ур. Катица Кулафкова).

Црвенкапа од еден модерен, актуелен и психоаналитички аспект смета дека во оригиналната верзија Црвенкапа се спасува сама, додека во духот на патријархалниот машки-доминантен свет се јавува ловецот во улога на спасител, со што бива задоволена агендата на машката идеологија. Ваквиот тип на преработка се јавува во XIX век во зборниците, како оној на браќата Грим. Постојат голем број фолклористи, во периодот од последните децении на 20 век, па сè до денес, од типот на Никол Белмон, кои сметаат дека детето не е на таа возраст да може да го разбере значењето на бајките (Belmont, 2010).

Од друга страна, се јавува Баузингер, оснивач на критичката етнологија во Германија, кој е голем противник на психоаналитички ориентираното толкување на фолклорот.

Според него, прашањето околу значењето на бајката се чини како нешто возвишено, безвремено и секогаш валидно. Но, ова е исто така прашање на омеѓеноста од самото време. Ревносната потрага по значењата на бајката² е секако поврзана со моменталната констелација. Станува збор за последните децении од 20 век, кога се открива светот на една брутална и тотална перфекција, свет кој не дозволува никаква широчина – таму тешко би можело да се оствари поголем контраст кон играта на стаклените перли од самиот свет на бајката. И очигледно, токму во тоа е мамакот, провокацијата која не` наведува на бајковитата лага (Bausinger, 2001: p. 75).

Ова е еден од тие парадокси што можат да бидат проследени насекаде. Ние живееме во светот на разочарувањето, но каде и да е можно, најневеројатната магија (волшебството) ни станува достапна благодарение на медиумите, преку техничките водичи на хитпарадите, до техничкото чудо на видеото и на Интернетот. Ние живееме во светот на флексибилна машинерија и модернитет, но токму од оваа причина, опишаните застарени нешта се проценуваат многу грубо и круто, стриктно, нефлексибилно. Ние живееме во свет на жолчна трезвост. Од оваа причина суптилната природа на бајката добива посебно значење.

Баузингер е против Бетелхајмовиот психоаналитички пристап во одгатнувањето на суштината на бајките, кој пак им даде поттик на подоцнежната генерација – фолклористи. Спротивно на ваквата ориентација во европската и во американската фолклористика (откривање на едиповиот комплекс, проектирана инверзија во инцестуозните мотиви што ги разработува Дендис и др.), Баузингер се обидува да ја врати слободата на бајката, која е осудена на пропаст во модерниот свет, токму благодарение на фрустрирачките анализи. Сепак, Баузингер се обидува да даде свое толкување. Според него, многу е важно бајката

² Таа не беше никогаш поинтензивна од периодот во кој Баузингер ги врши своите истражувања (1985).

да се сфати сериозно, онака како што е раскажана, за да не се изгуби смислата, т.е. да не се трансформира во комплетно друга приказна. Слично, интерпретациите мораат да бидат едноставни, незамрсени и искрени, без никакви длабински анализи, кои се губат во сопствената продлабоченост (исто, стр.77). Другата основна премиса е прифаќање на супериорноста на симболичката анализа, која ги остава зад себе сите интерпретации. Можеме да зборуваме само за пристапи: 1. страв и заминување, 2. болест и смрт, 3. свет на фантазија и реалност 4. моралност и добра среќа (исто, стр.77).

Бајката е водена од самиот свој почеток од нејзиниот крај. „Среќата“ не се појавува сè до самиот крај, но сите раскажани авантури го даваат своето значење од состојбата на „среќа“, која се јавува на крајот. Среќата секогаш има своја приказна – дури и реална „среќа“. Меѓутоа, таа може да се појави, а и настанува од одредени процеси. Зигмунд Фројд ги карактеризираше заедно структурата на овие процеси и невоедначената дистрибуција на „среќата“ (исто, стр. 81).

Жанрот на бајката не би требало конечно да се пренесе преку чувството на реалноста, туку попрво преку или со чувството на возможното што го дефинираше Музил како: „сето она што би можело да биде толку добро за мислење, и она што е, не поважно за размислување од она што не е“. Во секојдневниот живот ние, честопати, си го отфрламе самите чувството на возможното – и многу често, од бајката, поставуваме, и тоа многу слободно, инаетски барања за репрезентација на реалното, како едно единствено барање. И повторно Музил: „Секој поредок е некако апсурден и шаблонизиран (кога следи по пат на слика). Кога се зема многу сериозно, секоја работа е сериозен поединечен случај на неговата можност“ (стр. 81).

Особеното значење на бајката лежи во фактот дека таа го поврзува естетскиот поредок со дефинитивната сугестија дека тој поредок не се зема пресериозно.

Бајката живее слободно во просторот на фантазијата не водејќи сметка за сите можни значења. И ова е, исто така, дел од нејзините значења (исто, стр. 81).

Во овој контекст треба да се наведе и интердисциплинарната тенденција, која се појави во руската семиотичка школа и е ориентирана кон етнолингвистиката. Основите ги дава Никита Толстој (1988), заедно со Светлана Толстаја (1988, 1992, 2002, 2005). Никита Толстој истакна дека најподобно подрачје за овој тип на истражување претставуваат кратките фолклорни жанрови (пословици, поговорки, здравици и др.).

Словенската етнолингвистика претставува комплексна дисциплина, која ја опфаќа целосната содржина на културата, народната психологија и митологија, во сите облици во кои тие се манифестираат. Предмет на проучување на таквата етнолингвистика не претставува само јазикот (иако се признава како главен израз и чувар на културната информација во времето), туку и другите облици и супстанции, во кои се изразува колективната свест, народниот менталитет, „сликата на светот“ формирана кај некој народ или воопшто, во општеството, односно доживување на реалноста од страна на човекот, нејзината категоризација и интерпретација“ (Толстој, 2002: стр. 28). Во потесна смисла, етнолингвистиката е насока во лингвистиката, која го ориентира истражувачот на разгледување на односот и на врските на јазикот и на духовната култура, на јазикот и на народниот менталитет, на јазикот и на народното творештво, нивните меѓусебни зависности и различни врски на нивната кореспонденција (Толстој, 2002: стр. 28).

Никита и Светлана Толстој особено внимание му посветуваат на двонасочното влијание меѓу обредот и текстот, одредувајќи ја народната етимологија и „етимолошката магија“ како процеси преку кои овие влијанија се вообличуваат (сп. Толстая/Толстой 1988).

Од изнесените теориски и методолошки ориентации може да се резимира следното: додека западноевропската и американската етнологија и фолклористика се ориентирани сè повеќе на истражување на секојдневната култура и на урбаните светови (урбани легенди), на фолклорот и светот на техниката, дефинирањата на новите обичаи и навика, наративи и сл., или пак анализа на бајката како дел на едно современо патолошко општество, од друга страна, се јавува словенската фолклористика (во: Русија, Украина, Полска, Белорусија, Србија, Бугарија), кои го имаат следното начело: со постојаното разградување на традиционалната култура и со нејзиното исчезнување, или со измената на нејзините форми, не значи дека автоматски фолклористиката од филолошката и од семиотичка насоченост би го изгубила предметот на своето истражување. Дури и во услови на исчезнување на заедниците, кои ги паметат и усно ги пренесуваат старите облици на фолклор, и понатаму ќе постои фолклористика заснована на овие облици. Предмет на филологијата се и мртвите јазици (на пр. хетитски, тохарски, санскрит, старогрчки, латински), кои се и тоа како значајни за истражување на граматичкиот систем на индоевропските јазици и на погледот на свет на старите Индоевро-пејци (Раденковиќ, 2008: стр. 11). Овде би ги набројала неколкуте претставници, кои се јавија со свои истражувања, од Србија: А. Лома, Т. Петровиќ, Љ. Раденковиќ и

др. Проектите на Александар Лома претставуваат едно интересно интердисциплинарно истражување (откривајќи во него едно суптилно надградување на теоријата на Димезил и Бенвенист), чии компаративно-митолошки анализи на фолклорната граѓа се пред сè етимолошки засновани (сп. Лома, 2002).

Ни останува само да го завршиме претставувањето со последната порака на Дендис, претставена како едно големо *ура* за фолклорот и за фолклористиката, чие опстојување е овозможено благодарение на Интернетот и електронските пораки. Наспроти неколкуте песимистички визии, како онаа на Киршенблат Гимблет, дека „нашата дисциплина се заснова на еден предмет што исчезнува“, Дендис не потсетува на Марк Твен: дискусиите околу прогнозите за смртта на фолклористиката се навистина претерани (Dundes, 2005: p. 406). Едноставно кажано: додека некои теоретичари попусто ја трошат енергијата на реално непостоечки проблеми и опасности, дотогаш вториот тип истражувачи, со цел ентузијазам, ги вршат своите истражувања: во Германија се ориентирани кон урбаните светови и техниката, а словенските фолклористи и филолози – кон истражување на словенските и на праиндоевропските древности.

Литература:

- Гагер. Џејмс Фин. 2001. Политички коректни приспивни приказни. Современи бајки на нашето време. Скопје: Табернакул.
- Лома. Александар. 2002. Пракосово. Београд: САНУ, Балканолошки Институт.
- Петровиќ. Тања. 2006. Здравича код Балканских Словена. Етнолингвистички преглед. Београд: САНУ, Балканолошки Институт.
- Раденковиќ. Љ. 2008. Словенски фолклор и фолклорстика на размеѓи два миленијума. Београд: САНУ, Балканолошки Институт.
- С. М. Толстая и Н. И. Толстой. 1988. Народная этимология и структура славянского ритуального текста, Славянское языкознание. X Международный съезд славистов, София, сентябрь 1988, доклады советской делегации, Москва: стр. 250-264.
- С. М. Толстая и Н. И. Толстой. 1995. Этнолингвистика в современной славистике, Лингвистика на исходе XX века: итоги и перспективы, Москва, 488-489.
- С. М. Толстая и Н. И. Толстой. 1995а. Народная этимология и этимологическая магия, Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. Москва: стр. 317-332.
- С. М. Толстой. 2002. Словенска етнолингвистика: проблеми и перспективе, Глас СССРСIV Српске академије наука и уметности, Одељење језика и књижевности, 19, Београд, 27-36.
- Цивьян. Т. В. 1990. Лингвистические основы балканской модели мира, Москва.
- _____. 1999. Движение и путь в балканской модели мира. Исследования по структуре текста, Москва.

- Bausinger. Hermann. 1969. Zur Algebra der Kontinuität. In: *Kontinuität? Geschichtlichkeit und Dauer als volkskundliches Problem*, ed. by Hermann Bausinger und Wolfgang Brückner. Berlin, 9-30.
- _____. 1996. Kontinuität. Rolf Wilhlm Brednich (ed). In: *Enzyklopädie des Märchens*. Berlin/New York: de Gruyter, 8: 237-245.
- _____. 2001. Concerning the Content and Meaning of Fairy Tales, In: *The Germanic review*, 2001. Pp. 75-82.
- Bauzinger. Herman. 2002. Kritika osnovnih pojmova. Od proučavanja starine do kulturologije. Beograd: Biblioteka XX vek, 79-153. (1st ed. *Volkskunde. von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse*. Darmstadt, Carl Habel Verlagsbuchhandlung, Darmstadt, 1971).
- Belmont. Nicole. 2010. *Mythe, conte et enfance. Les écritures d'Orphée et de Cendrillon*. Paris: L'Harmattan.
- Bendix. Regina. 1997. In Search of Authenticity.
- Dundes. Alan. 2005. Folkloristics in the 21st Century. In: *Journal of American Folklore*, 118 (470), pp.385-408.
- Lerche Doris and Otto F. Gmelin. 1978. *Märchen für tapfere Mädchen*. Giessen: Edition Schlot.
- Ranke. Kurt. 1969. Orale und literale Kontinuität. In: *Kontinuität? Geschichtlichkeit und Dauer als volkskundliches Problem*, ed. by Hermann Bausinger und Wolfgang Brückner. Berlin, 102-116.
- Röhrich. Lutz. 1969. Das Kontinuitätsproblem bei der Erforschung der Volksprosa. In: *Kontinuität? Geschichtlichkeit und Dauer als volkskundliches Problem*, ed. by Hermann Bausinger und Wolfgang Brückner. Berlin, pp. 117-133.
- Wiegelmann. G. 1969. Kontinuität und Konstanz in der Volksnahrung. In: *Kontinuität? Geschichtlichkeit und Dauer als volkskundliches Problem*, ed. by Hermann Bausinger und Wolfgang Brückner. Berlin, pp. 154-171.
- Zipes. Jack. 1988. *Fairy Tales and Art of Subversion*.