

Piotr Grochowski

**JARMARK TRADYCJI**  
**Studia i szkice folklorystyczne**

WYDAWNICTWO NAUKOWE  
UNIwersytetu  
MIKOŁAJA KOPERNIKA  
TORUŃ 2016

Recenzent  
*Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska*

Redaktor wydawniczy  
*Ewelina Gajewska*

Projekt okładki  
*Tomasz Jaroszewski*

Na okładce *Jarmark*, drzeworyt Kazimierza Krzyżanowskiego  
według rysunku Juliusza Kossaka,  
„Tygodnik Ilustrowany” 1864, nr 231.

Printed in Poland  
© Copyright by Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika  
Toruń 2016

ISBN 978-83-231-3588-3

WYDAWNICTWO NAUKOWE  
UNIwersytetu MIKOŁAJA KOPERNIKA  
Redakcja: ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń  
tel. +48 56 611 42 95, fax +48 56 611 47 05  
e-mail: [wydawnictwo@umk.pl](mailto:wydawnictwo@umk.pl)  
Dystrybucja: ul. Mickiewicza 2/4, 87-100 Toruń  
tel./fax +48 56 611 42 38, e-mail: [books@umk.pl](mailto:books@umk.pl)  
**[www.wydawnictwoumk.pl](http://www.wydawnictwoumk.pl)**

Wydanie I  
Druk: Drukarnia Wydawnictwa Naukowego UMK  
ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń

# Nowe drogi i stare problemy współczesnej folklorystyki

## Wstęp

Celem, jaki stawiam sobie w niniejszych rozważaniach, jest diagnoza kondycji polskiej folklorystyki w zakresie poszukiwania i definiowania przedmiotu badań oraz stosowanych metod badawczych w kontekście pojawiania się nowych perspektyw związanych z eksploracją komunikacji zapośredniczonej komputerowo. Punktem wyjścia, a zarazem płaszczyzną odniesienia dla tej diagnozy chciałbym jednak uczynić koncepcję folkloru wyłaniającą się z prac Józefa Burszty, którego folklorystyczny dorobek nie jest może szczególnie bogaty pod względem ilościowym (i dlatego być może często się o nim zapomina), jednak w moim przekonaniu godny jest uwagi ze względu na jego walory teoretyczne, wartość przypomnienia, a zarazem skonfrontowania z nowszymi ustaleniami poczynionymi w nauce o folklorze.

Koncepcję folkloru Józefa Burszty można zrekonstruować w postaci kilku zasadniczych tez. Po pierwsze, mocno podkreślał on różnorodność sposobów rozumienia kategorii folkloru i jego definicji, wskazując przy tym na trzy główne ujęcia: wąskie (*sensu stricto*), w którym folklor utożsamia się z twórczością słowną, czyli literaturą ustną; szerokie (*sensu largo*), w którym włącza się w obręb tego pojęcia również wierzenia, zwyczaje, obrzędy, gry, zabawy, tańce, wraz z towarzyszącym im kontekstem kulturowym, czyli to, co w innym ujęciu zwykło się nazywać kulturą symboliczną; i wreszcie bardzo szerokie (*sensu largissimo*), w którym folklor jest

synonimem całej tradycyjnej kultury ludowej<sup>1</sup>. Po drugie, akcentował on estetyczne aspekty folkloru, stwierdzając, że „folklor – obojętnie, czy pojmujemy go wąsko, czy najszerzej – jest określoną wiedzą i twórczą umiejętnością artystyczną danej społeczności”<sup>2</sup>. Po trzecie, za Stefanem Czarnowskim przyjmował, że istnieje wiele folklorów (miejskich, wiejskich, zawodowych, klasowych, klasztornych itd.), nie definiował więc interesującego nas pojęcia poprzez kategorię chłopskości/wiejskości<sup>3</sup>. Po czwarte, zakładał, że folklor jest zjawiskiem zmiennym, a zarazem żywym, tzn. istnieje tylko wtedy, kiedy jego treści są spontanicznie przekazywane w obrębie danej grupy społecznej<sup>4</sup>. Po piąte, z tego założenia wypływała z kolei teza, że obecnie (czyli w latach 60. 70. i 80. XX w.) folklor tradycyjny (nazywany przez niego często „klasycznym”) „jest już w ogromnej swej większości kartą zamkniętą” i „złudzeniem jest, by dało się ten tradycyjny folklor w życiu jego własnego środowiska dzisiaj utrzymać”<sup>5</sup>, a zarazem istnieje i ma się całkiem dobrze folklor współczesny „zamknięty w ramy rodzinne, żyjący w grupach dzieci i nastolatków, w zespołach zawodowych, żołnierskich, studenckich itp.”<sup>6</sup>. Po szóste, wybrane elementy folkloru tradycyjnego są wykorzystywane, przetwarzane i prezentowane w oderwaniu od swego pierwotnego kontekstu, stając się współcześnie podstawą zjawiska określanego za Hansem Moserem i Hermannem Bausingerem jako folklorizm, którego nie należy mylić z folklorem<sup>7</sup>, choć w różnych miejscach bywa ono również określane przy pomocy takich terminów jak: folklor „wtórny”, „sceniczny”, „widowiskowy” czy „festiwalowy”. Po siódme wreszcie, Józef Burszta zauważał, że obecnie obok różnego rodzaju folklorów grupowych czy środowiskowych istnieje również folklor ogólnospołeczny nazywany przez niego nawet „współczesnym polskim folklorem narodowym”, w obręb którego – co może wydawać się pewnym pa-

<sup>1</sup> J. Burszta, *Kultura ludowa – kultura narodowa. Szkice i rozprawy*, Warszawa 1974, s. 316.

<sup>2</sup> Tamże, s. 310.

<sup>3</sup> Tamże, s. 315.

<sup>4</sup> J. Burszta, *Chłopskie źródła kultury*, Warszawa 1985, s. 299; tenże, *Folklor*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa 1987, s. 124.

<sup>5</sup> Tenże, *Kultura ludowa – kultura narodowa*, s. 311.

<sup>6</sup> Tenże, *Chłopskie źródła kultury*, s. 298.

<sup>7</sup> Tenże, *Kultura ludowa – kultura narodowa*, s. 310–311.

radoksem – wchodzą również niektóre zjawiska z zakresu folkloryzmu, np. festiwale jako rodzaj festynów czy forma współczesnego świętowania<sup>8</sup>.

Zarysowana w uproszczeniu koncepcja folkloru ma w moim przekonaniu dwie zasadnicze zalety. Przede wszystkim wprowadziła ona do polskiego obiegu naukowego funkcjonujące w badaniach niemieckich fundamentalne rozróżnienie na folklor i folkloryzm, nie deprecjonując zarazem tego drugiego, a wręcz przeciwnie, wskazując na jego ważne miejsce we współczesnej kulturze. Tym samym umożliwiła precyzyjniejszy opis rzeczywistości folklorystycznej oraz dała narzędzie, dzięki któremu można uniknąć wielu nieporozumień wynikających z mylenia folkloru z jego scenicznymi opracowaniami, a także niesprawiedliwej i przesadnie negatywnej oceny tych ostatnich. W tym kontekście opozycja folklor–folkloryzm wydaje się dużo lepsza niż funkcjonujące w nauce amerykańskiej rozróżnienie Richarda Dorsona na *folklore* i *fakelore*, w które bardzo mocno wpisana jest perspektywa polityczna i wartościująca<sup>9</sup>. Drugą ważną zaletą koncepcji Józefa Burszty jest jej swoisty optymizm. Wbrew stanowisku wielu wpływowych folklorystów stawiających tezę o nieuchronnym zaniku przedmiotu ich badań<sup>10</sup> tutaj zakłada się, że przedmiot ten bynajmniej nie zanika i – prawdopodobnie – nigdy nie zaniknie, ponieważ nieformalna ekspresja twórcza jest nie tylko ważną częścią tradycyjnej kultury wiejskiej, ale także powszechną i istotną praktyką w obrębie wielu współczesnych grup społecznych, środowiskowych czy zawodowych. Folklorystki mogą więc spokojnie myśleć o przyszłości swej dyscypliny, podejmując zarówno badania historycznych form folkloru tradycyjnego, jak i różnorodnych przejawów folkloru współczesnego, a także rozmaitych zjawisk mieszczących się w obrębie kategorii folkloryzmu.

Patrząc z perspektywy 40 lat, bo tyle minęło od czasu wydania *Kultury ludowej – kultury narodowej*, warto postawić pytanie, na ile taka diagnoza rzeczywistości folklorystycznej okazała się trafna i trwała oraz jak kolejne pokolenia badaczy odniosły się do niej i czy wykorzystały zarysowane w niej szanse, a tym samym jaki jest stan współczesnej polskiej folklory-

---

<sup>8</sup> Tenże, *Chłopskie źródła kultury*, s. 310, 317.

<sup>9</sup> M. C. Sims, M. Stephens, *Living Folklore. An Introduction to the Study of People and Their Traditions*, Logan 2005, s. 86–87.

<sup>10</sup> Np. R. Dorson, *Introduction: Concepts of Folklore and Folklife Studies*, [w:] *Folklore and Folklife. An Introduction*, red. R. M. Dorson, Chicago 1972, s. 41.

styki i jak przedstawiają się jej aktualne koncepcje teoretyczne oraz praktyka badawcza.

## Zwroty i pęknięcia

Z wydanego kilka lat temu tomu pt. *Nowe konteksty badań folklorystycznych* wyłania się niezwykle optymistyczny obraz naszej dyscypliny, który w pewnym sensie odpowiada wizji folklorystyki prezentowanej w pracach Józefa Burszty i mógłby potwierdzać słuszność jego diagnozy. Wiele mówi już sam tytuł tekstu wprowadzającego: *Druga młodość folklorystyki*. Janina Hajduk-Nijakowska dochodzi w nim do następującej konkluzji:

Tropienie w kulturze współczesnej pierwiastków typu ludowego nobilituje antropologicznie zorientowaną folklorystykę; badanie za pomocą wypracowanych przez nią metod współczesnych przejawów funkcjonowania tradycyjnych mechanizmów rozumienia świata znacznie wzbogaca wiedzę o człowieku, formułowaną przez psychologię i socjologię. Folklorystyka prezentuje bowiem odmienną perspektywę postrzegania współczesnych zachowań człowieka i dzięki temu może wspomóc, między innymi badania potocznych światopoglądów, masowych psychoz czy procesów mityzacyjnych<sup>11</sup>.

W tej samej publikacji Teresa Smolińska podsumowuje swe rozważania w podobnym tonie:

Zakończyć wypada optymistycznym przekonaniem: jak widać, obszary nowoczesnych badań folklorystycznych nie tylko, że nie kurczą się, ale bardzo poważnie rozszerzają się, co dobrze rokuje dla przyszłości tej dyscypliny<sup>12</sup>.

W ogólnej perspektywie wypada zgodzić się zarówno z tezą o różnorodnych możliwościach współczesnej folklorystyki, jak i z konstatacją dotyczącą poszerzania się jej obszaru badawczego. W moim przekonaniu zarysowane w przytoczonych wypowiedziach – a także w tekstach innych badaczy – perspektywy rozwoju czy „awansu” folklorystyki wskazują jed-

---

<sup>11</sup> J. Hajduk-Nijakowska, *Druga młodość folklorystyki – wprowadzenie do dyskusji*, [w:] *Nowe konteksty badań folklorystycznych*, red. J. Hajduk-Nijakowska, T. Smolińska, Wrocław 2011, s. 28.

<sup>12</sup> T. Smolińska, *Współczesny „homo narrans”*. *Wyzwanie dla badaczy folkloru*, [w:] tamże, s. 128.

nak zarazem na dość istotne ograniczenia formułowanych programów. Przede wszystkim chodzi o to, że mają one w pewnym sensie charakter negatywny czy też, mówiąc ściślej, retrospektywny. Wskazuje się tu bowiem na takie przesłanki jak „kryzys nowoczesności”, potrzeba powrotu do „tradycyjnych form współżycia” i odnalezienia „elementów stałych, sięgających korzeniami daleko w przeszłość, stwarzających poczucie zadomowienia i bezpieczeństwa”, odradzanie się regionalizmu polskiego i europejskiego, moda na muzykę folkową czy wreszcie zmierzch czytelnictwa i ponowny wzrost znaczenia komunikacji ustnej<sup>13</sup>. Ważniejsze jest jednak to, że przywoływane tu różnorodne koncepcje, choćby wtórnej oralności, kultury typu ludowego czy mityzacji rzeczywistości mają skierować uwagę folklorystów na poszukiwanie w kulturze współczesnej swego rodzaju reliktywów czy też nowoczesnych odmian tradycyjnych mechanizmów kognitywnych i komunikacyjnych. Jest to więc swego rodzaju ciągle oglądanie się za siebie, w wyniku którego następuje odnajdywanie w zmieniających się warunkach „zaskakująco” stałych ludzkich zachowań i potrzeb (np. potrzeba opowiadania, potrzeba posiadania jasnego i spójnego oglądu świata). Taki program badań zakłada, że folklorystyka nie może czy nie powinna odrywać się od swych korzeni ukształtowanych na gruncie badań przekazów ustnych i musi zajmować się tym, co jest w jakiś sposób tradycyjne, co da się wpisać w ramy oralności (szerzej na temat pojmowania tej centralnej kategorii w dalszej części tekstu) lub odnieść do modelu kultury typu ludowego. Cóż jednak ze zjawiskami, które nie mieszczą się w tych granicach? Czy folklorystyka nie może badać takich praktyk kulturowo-komunikacyjnych, które wydają się z gruntu nietradycyjne? Czy nasze zadanie musi sprowadzać się do wykazywania nierzadko bardzo głęboko ukrytej „tradycyjności” czy „mityczności” różnorodnych działań podejmowanych przez mieszkańców współczesnej „globalnej wioski”?<sup>14</sup>

Prezentowana przez niektórych badaczy optymistyczna wizja rozwoju badań folklorystycznych jest być może słuszna, jednak – w moim prze-

---

<sup>13</sup> J. Bartmiński, *Przesłanki i bariery awansu folklorystyki*, [w:] *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy*, red. D. Simonides, Opole 1995, s. 44–47; D. Simonides, *Folklorystyka wobec etnologii i innych nauk humanistycznych*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego”, „Prace Etnograficzne” 1991, z. 28, s. 60.

<sup>14</sup> M. Napiórkowski, *Mitologia współczesna. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców zamieszkałych w globalnej wiosce*, Warszawa 2013.

konaniu – powinna być ona sformułowana w trybie warunkowym. Folklorystyka ma niewątpliwie znaczny potencjał i mogłaby przeżywać „drugą młodość”. Swego czasu Włodzimierz Pessel stwierdził nawet, że w sprzyjających okolicznościach miałyby szansę zostać naszą lokalną wersją brytyjskich *cultural studies*, zgłębiając „przyczółki ludowej obcości w (po)nowoczesnej swojskości”<sup>15</sup>. W moim przekonaniu współczesna kondycja tej dyscypliny w Polsce jest jednak dość słaba. Słabość ta ma oczywiście pewien związek z niejednoznacznym i problematycznym statusem (i stanem) kultury ludowej oraz folkloru tradycyjnego, które to zjawiska są postrzegane jako prymarny i „naturalny” obszar badań folklorystycznych<sup>16</sup>. Jednak kryzys, o którym mowa, jest stanem w pewnym sensie permanentnym. Był on zresztą już wielokrotnie analizowany i można wskazać na kilka jego aspektów oraz źródeł.

Po pierwsze, wydaje się, że folklorystyka zawsze miała problemy z tożsamością i „wytycaniem granic”, była dyscypliną nie do końca samodzielną, a folklorysty czuli się w jakiś sposób zarazem zagrożeni i niedocenieni czy lekceważeni jako przedstawiciele mało atrakcyjnej „nauki pomocniczej”<sup>17</sup>. W toku rozwoju dyscypliny podejmowano różne próby „wybicia się na niepodległość” oraz „ratowania folklorystyki”, które – nieco paradoksalnie – polegały zarówno na zgłaszaniu postulatów przyznania folklorystyce statusu autonomicznej dyscypliny naukowej<sup>18</sup>, jak i implementowaniu na jej grunt koncepcji i metodologii zaczerpniętych z obszaru

<sup>15</sup> W. Pessel, *Księżycowe bajeczki spod wycieraczki. Wstęp do badania „biletów” agencji towarzyskich w Warszawie*, [w:] *Folklor w badaniach współczesnych*, red. A. Mianeck, A. Osińska, L. Podziewska, Toruń 2005, s. 253.

<sup>16</sup> Na problematyczność rozróżnienia pomiędzy folklorem tradycyjnym a folklorem współczesnym zwróciła uwagę Joanna Rękas. Zob. J. Rękas, *Tradycja i współczesność – o niejednoznaczności terminologicznej w badaniach folklorystycznych*, [w:] *Folklor – tradycja i współczesność*, red. R. Sitniewska, E. Wilczyńska, V. Wróblewska, Toruń 2016. Dobrym świadectwem dyskusji i kontrowersji związanych z tym zagadnieniem są też artykuły zgromadzone w tomie *Czy zmierzchn kultury ludowej?*, wyb. i oprac. S. Zagórski, red. A. Dobroński, B. Gołębiowski, S. Zagórski, Łomża 1997.

<sup>17</sup> Por. J. Rękas, *Druga młodość folklorystyki – podjęcie dyskusji*, LL 2014, nr 4–5, s. 3–4.

<sup>18</sup> D. Simonides, *Przyszłość folklorystyki*, [w:] *Folklorystyka*, s. 13–14; J. Bartmiński, *Przesłanki i bariery*, s. 50–51; tenże, *Folklor – czy tylko kontekst w badaniach literackich?*, [w:] *Wiedza o literaturze i edukacji*, red. T. Michałowska, Z. Goliński, Z. Jarosiński, Warszawa 1996, s. 728–729.



literaturoznawstwa, antropologii kultury, socjologii, religioznawstwa czy wreszcie etnolingwistyki<sup>19</sup>.

Na początku lat 90. XX w. Jerzy Bartmiński ubolewał nad tym, że folklorystyka jest traktowana w naukach humanistycznych jak „uboga krewna z plebejskim rodowodem”<sup>20</sup>. Rzeczywiście, folklorystyka uważana przez niektórych za część etnografii/etnologii/antropologii kulturowej<sup>21</sup>, stanowiła zarazem rodzaj źródłoznawstwa<sup>22</sup>, w początkowej fazie rozwoju głównie dla przedstawicieli szeroko pojętych nauk historycznych<sup>23</sup>. Ze względu na specyficzne uwarunkowania polityczne i decyzje administracyjne polska folklorystyka została w latach 50. XX w. „wyrzucona za burtę” etnografii/etnologii, a następnie „zaanektowana przez literaturoznawców”<sup>24</sup>, w związku z czym przez wiele lat była w istocie postrzegana i uprawiana jako swego rodzaju nauka pomocnicza literaturoznawstwa. Z jednej strony służyła do naświetlania pewnych specyficznych kontekstów charakterystycznych dla twórczości wybitnych pisarzy czy określonych epok bądź nurtów (tzw. kwestia ludowości, związki literatury i folkloru). Z drugiej dokonywała archiwizacji, klasyfikacji i opisu poszczególnych gatunków lub mechanizmów funkcjonowania tzw. literatury ludowej, która dla etnologów stanowiła swego rodzaju „materiał uzupełniający”, a zarazem była zazwyczaj pomijana czy traktowana z większym lub mniejszym lekceważeniem przez badaczy literatury głównego nurtu jako w gruncie rzeczy prymitywna, mało ważna i mało poważna.

Obok romantycznego paradygmatu, w obrębie którego folklor postrzegano stereotypowo jako rezerwuuar mądrości ludowej, funkcjonował i rozwijał się równolegle stereotyp folkloru utożsamianego z przasnymi przyśpiewkami o „nogach Maryny”. Wraz z odchodzeniem czy zacieraaniem się pierwszego stereotypu nasila się i upowszechnia stereotyp drugi. Współcześnie w potocznym odbiorze folklor jest nadal rozumiany jako

---

<sup>19</sup> D. Simonides, *Przyszłość folklorystyki*, s. 13; K. Wrocławski, *Folklorystyka, etnolingwistyka, etnofilologia?*, „Etnolingwistyka” 2006, t. 18, s. 118.

<sup>20</sup> J. Bartmiński, *Folklor – język – poetyka*, Wrocław 1990, s. 128.

<sup>21</sup> D. Simonides, *Folklorystyka wobec etnologii*, s. 59; C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa 2000, s. 315.

<sup>22</sup> C. Hernas, *Miejsce badań nad folklorem literackim*, [w:] *Problemy metodologiczne współczesnego literaturoznawstwa*, red. H. Markiewicz, J. Sławiński, Kraków 1976, s. 470.

<sup>23</sup> D. Simonides, *Folklorystyka wobec etnologii*, s. 62.

<sup>24</sup> Tamże, s. 69; K. Wrocławski, *Folklorystyka i jej miejsce wśród nauk (w ocenie etnofilologa)*, [w:] *Folklorystyka*, s. 29.

swego rodzaju „zabytek muzealny”, element dawnej kultury wiejskiej albo – co gorsza – synonim kiczowatych produkcji spod znaku Cepelii i estradowych zespołów pieśni i tańca. Jednocześnie coraz częściej używa się jednak tego słowa także na określenie różnego rodzaju zachowań uznawanych za prymitywne, odbiegające od normy, dziwaczne czy ekstrawagancje. O folklorze politycznym mówi się np. w kontekście afer, sejmowych awantur czy ekstremalnych zachowań w czasie demonstracji<sup>25</sup>. Niebezpieczne zdarzenia w tzw. złych dzielnicach w opisach dziennikarskich są również traktowane w kategoriach folkloru. Wreszcie w slangu młodzieżowymi folklor to „brudny człowiek”<sup>26</sup>. Folklorystyka funkcjonuje więc współcześnie w dość kłopotliwym kontekście ambiwalentnych potocznych wyobrażeń na temat folkloru, rozpiętych pomiędzy takimi kategoriami jak muzeum, kicz i patologia. Folklorysta zaś – w odróżnieniu od np. historyka czy pedagoga – bardzo często zmuszony jest do tłumaczenia – nawet swoim kolegom z uczelni – czym się właściwie zajmuje i że niekoniecznie są to ludowe przyspiewki.

Co ciekawe, tej mało komfortowej sytuacji nie zmienił następująca w latach 70. i 80. „zwrot antropologiczny”, będący próbą wyzwolenia się folklorystyki z literaturoznawczej „niewoli”, wprowadzenia jej na nowe obszary badań nad współczesnością i uczynienia nowoczesną nauką o kulturze. Proces ten, który zresztą odzwierciedlał tendencje wyraźnie obecne w nauce zachodniej<sup>27</sup>, zainicjował w Polsce Czesław Hernas, zwracając uwagę na problematyczność i nieadekwatność do współczesnej sytuacji takich wyznaczników folkloru jak ludowość (chłopskość), artystyczność (folklor jako forma literatury) oraz ustność. Jeszcze ważniejsze – ponieważ brzemienne w skutki – było silne zaakcentowanie przez niego faktu, iż „folklor jest po prostu częścią kultury, a więc musi być badany

<sup>25</sup> W ostatnim czasie dobitnym przykładem takiego rozumienia folkloru była związana z tzw. aferą taśmową słynna wypowiedź prezesa Orleu Jacka Krawca, który w rozmowie z rzecznikiem rządu Pawłem Grasiem na temat perspektyw europejskiej kariery politycznej Donalda Tuska stwierdził, że po przyjęciu wysokiego stanowiska w administracji Unii Europejskiej „jesteś dużym misiem, odseparowujesz się od tego folkloru, od tego syfu”. Fraza ta była wielokrotnie powtarzana i przetwarzana przez różnego rodzaju media (zob. il. 20–21).

<sup>26</sup> J. Bartmiński, *Przesłanki i bariery*, s. 40–41; tenże, *Folklor – czy tylko kontekst w badaniach literackich?*, s. 716–717.

<sup>27</sup> M. C. Sims, M. Stephens, dz. cyt., s. 26. Por. D. Ben-Amos, *Toward a Definition of Folklore in Context*, „Journal of American Folklore” 1971, t. 84.

z punktu widzenia teorii kultury” i zgłoszenie postulatu, aby „przenieść akcent na związki” i aby „analizę związków części (tj. folkloru) i całości (tj. kultury) prowadzić na tej samej płaszczyźnie [...] wyznaczonej przez pytania o humanistyczne treści, wzory życia”<sup>28</sup>. W ten sposób Hernas uchylił drzwi, które zostały wkrótce otwarte na oścież przez innych folklorystów, wskazujących różnorodne możliwości badań na nowych obszarach oraz adekwatne dla nich ujęcia metodologiczne<sup>29</sup>. Podsumowaniem tego etapu była książka Piotra Kowalskiego *Współczesny folklor i folklorystyka. O przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych*<sup>30</sup>. Zawarty w niej dość radykalny projekt „folklorystyki antropologicznej” wzbudził zróżnicowane reakcje. Z jednej strony można powiedzieć, że został on z entuzjazmem wcielony w życie przez wielu badaczy; w znacznej mierze był zresztą realizowany już przed wydaniem książki. Z drugiej strony pojawiły się wobec niego istotne zarzuty o swoisty ahistoryzm i brak precyzji metodologicznej oraz podważanie dotychczasowej tożsamości dyscypliny poprzez kwestionowanie będącego jej niewątpliwym osiągnięciem i płodnego poznawczo „paradygmatu folklorystycznego”<sup>31</sup>. Wojciech Józef Burszta, analizując projekt Kowalskiego, stwierdził wręcz, że w takiej wersji folklorystyka mimo wypracowania własnego warsztatu „spogląda łakomie ku innym dyscyplinom humanistycznym” i zapożycza się u nich, w efekcie czego „tworzy się niespójna *mélange* koncepcji psychologicznych, socjologicznych, filologiczno-językoznawczych (zwłaszcza semiotyka) i antropologicznych”<sup>32</sup>. W tej sytuacji rodziły się obawy, że nowa folklorystyka „rozpuści się” w innych dyscyplinach<sup>33</sup>, a sam Piotr Kowalski został nawet przez niektórych okrzyknięty mianem jej „likwidatora”<sup>34</sup>.

Z perspektywy ponad 20 lat można już chyba stwierdzić, że projekt „folklorystyki antropologicznej” niestety nie spełnił pokładanych w nim nadziei na odświeżenie, zdynamizowanie i umocnienie dyscypliny w polskim pejzażu współczesnych nauk humanistyczno-społecznych. Na pew-

<sup>28</sup> C. Hernas, dz. cyt., s. 475.

<sup>29</sup> M. Waliński, *Współczesna rzeczywistość folkloru. Glosa do dyskusji*, LL 1979, nr 1–3.

<sup>30</sup> P. Kowalski, *Współczesny folklor i folklorystyka. O przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych*, Wrocław 1990.

<sup>31</sup> R. Sulima, *Folklorystyka wobec kultury współczesnej*, LL 1992, nr 6.

<sup>32</sup> W. J. Burszta, *Perypetie folklorystyki*, „Lud” 1991, t. 74, s. 217.

<sup>33</sup> J. Bartmiński, *Przesłanki i bariery*, s. 50.

<sup>34</sup> R. Sulima, *Folklorystyka wobec kultury współczesnej*, s. 55.

no nie przyczynił się do zasadniczej zmiany postrzegania folklorystyki zarówno w ogólnym odbiorze społecznym, jak i w oczach przedstawicieli innych dziedzin naukowych. Poza tym wspomniane obawy o zachowanie tożsamości okazały się, przynajmniej częściowo, słuszne. Dziś widać już dość wyraźnie, że zachodzące na przełomie XX i XXI w. przemiany w zakresie podejmowanych tematów i stosowanych metod, a także pewne uwarunkowania instytucjonalne (np. wyłanianie się katedr czy instytutów kulturoznawstwa ze struktur wydziałów filologicznych) oraz opisana wcześniej „niewygodna” pozycja folklorystyki doprowadziły do jej znaczącego osłabienia. Przykładów owego osłabienia można wskazać wiele. Jednym z nich jest choćby zniknięcie swoistego matecznika polskiej folklorystyki, stworzonego przez Juliana Krzyżanowskiego „ośrodka warszawskiego”. Również centrum antropologicznych przemian – czyli „ośrodek wrocławski” – po śmierci Czesława Hernasa nie jest już tak prężny jak dawniej, koncentrując się bardziej na badaniach literatury popularnej niż współczesnego folkloru. Wielu badaczy mających na koncie ważne prace folklorystyczne wydane w latach 70. 80. i 90. (Piotr Kowalski, Ewa Kosowska, Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska, Janina Hajduk-Nijakowska) w gruncie rzeczy w pewnym momencie przestało prowadzić regularne badania *stricte* folklorystyczne, stając się raczej historykami kultury, antropologami czy medioznawcami.

Niewątpliwie kłopoty folklorystyki biorą się w jakiejś mierze ze wspomnianych problemów tożsamościowych dyscypliny, te zaś wynikają po części z niejednoznaczności samego pojęcia folkloru, zmieniających się sposobów jego rozumienia, a także pewnych społeczno-politycznych kontekstów jego definiowania<sup>35</sup>. Decydujące znaczenie ma tu – jak się wydaje – podkreślane przez Józefa Bursztę charakterystyczne napięcie pomiędzy wąskim definiowaniem folkloru jako „sztuki słowa”, a jego bardzo szerokim rozumieniem w kategoriach całej „wiedzy ludu”<sup>36</sup>. Napięcie to, skorelowane z pewnymi regionalnymi czy narodowymi tendencjami badawczymi, sprawia choćby, że z jednej strony w badaniach amerykańskich

<sup>35</sup> Por.: D. Simonides, *Folklorystyka wobec etnologii*, s. 62–63; też, *Przeszłość folklorystyki*, s. 16–18.

<sup>36</sup> Por.: też, *Folklorystyka wobec etnologii*, s. 71–72; A. Brzozowska-Krajka, *Tożsamość a interdyscyplinarność – folklorystyka jako struktura otwarta*, [w:] *Folklorystyka*, s. 80–81.

pojawia się koncepcja folkloru materialnego (*material folklore*)<sup>37</sup>, z drugiej zaś w Polsce wyraźnie oddziela się folklor od tzw. sztuki ludowej<sup>38</sup>. W tej sytuacji trudno się dziwić polaryzacji stanowisk badaczy, z których jedni podkreślają znaczenie „filologicznie rozumianego tekstu folkloru jako podstawowego przedmiotu zainteresowań folklorystyki”<sup>39</sup>, a drudzy charakteryzują folklorystykę jako naukę „o wszystkich zjawiskach, które spontanicznie i oddolnie tworzy człowiek”<sup>40</sup>, a za folklor uznają „powtarzalne akty mentalne”, przyjmując, iż „zawsze w centrum zainteresowania [folklorystyki – P. G.] pozostaje [...] człowiek w relacji do różnych sfer świata zewnętrznego”<sup>41</sup>.

Ta zasadnicza odmiennność folklorystycznych perspektyw, którą można by ująć jako opozycję tekstocentryzm–antropocentryzm albo tekstualizm–kontekstualizm, ulega jednak dalszej komplikacji, ponieważ nawet zgoda na tekstocentryczny model badań nie oznacza automatycznego pozbycia się problemów metodologicznych i tożsamościowych. Podstawowa kontrowersja we współczesnej folklorystyce polega bowiem – jak się wydaje – właśnie na odmiennych sposobach rozumienia samego pojęcia tekstu. Postulowane przez Kowalskiego odrzucenie dotychczasowego „paradygmatu folklorystycznego” i zastąpienie go takimi wyznacznikami folkloru jak codzienność, potoczność i odpowiedniość w stosunku do światopoglądu ludowego połączone było z zasadniczym przeformułowaniem pojęcia tekstu w taki sposób, że rozszerzono je z „wytworu na działanie komunikacyjne”<sup>42</sup>, a zarazem włączono w jego obręb różnorodne komponenty okołotekstowe, praktyki o charakterze niewerbalnym, a nawet całe specyficzne systemy zachowań, jak np. gry wideo<sup>43</sup>. Jak próbował wykazać Roch Sulima, ta nowa koncepcja „tekstów-zachowań” czy „tek-

<sup>37</sup> M. C. Sims, M. Stephens, dz. cyt., s. 12–18.

<sup>38</sup> J. Krzyżanowski, *Folklor*, [hasło w:] *Słownik folkloru polskiego*, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1965, s. 106.

<sup>39</sup> J. Bartmiński, *Folklor – język – poetyka*, s. 127.

<sup>40</sup> D. Simonides, *Przyszłość folklorystyki*, s. 17.

<sup>41</sup> A. Brzozowska-Krajka, dz. cyt., s. 83.

<sup>42</sup> J. Bartmiński, *Folklorystyka. Etnologia. Etnolingwistyka – sytuacja w Polsce*, LL 2005, nr 6, s. 8.

<sup>43</sup> P. Kowalski, *Współczesny folklor i folklorystyka*, s. 61–63, 73–79; tenże, „Literatura Ludowa” i nowy paradygmat folklorystyki, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2004, nr 1, s. 135; tenże, *Folklorystyka na nowych obszarach: antropologia mediów*, [w:] *Nowe konteksty badań folklorystycznych*, s. 49.

stów-sytuacji” jest jednak nie tylko mało konkretna i precyzyjna, ale – co gorsza – pojęcie tekstu staje się tu „hybrydyczne”, „magnowate”, „wszechogarniające” i „wszystkoistne”, tak że można mieć wrażenie, iż dochodzi do „utożsamienia folkloru z kulturą i to rozumianą wręcz w sensie globalnym”<sup>44</sup>. Takie ujęcie sprawia, że nawet uznając folklorystykę za naukę koncentrującą się na badaniu tekstów, mamy spory problem z wyznaczeniem granic swych „obiektów” badań. Podstawowe niegdyś i niezwykle ważne opozycje, a mianowicie plan wyrażenia – plan treści, tekst – kontekst, a zwłaszcza wzorzec tekstowy – wypowiedź jednostkowa, ulegają rozmyciu, zachwianiu czy wręcz unieważnieniu, a tym samym coraz trudniej jest stwierdzić, co tak naprawdę jest tekstem (w planie wyrażenia) i – co ważniejsze – które działania komunikacyjne mają wymiar społeczny i powtarzalny, a które indywidualny i jednostkowy<sup>45</sup>. Moc operacyjna kluczowej dla folklorystyki kategorii zostaje znacząco osłabiona, co skutkuje tym, że badacze zaczynają stopniowo tracić z pola widzenia same teksty<sup>46</sup>, zajmując się badaniem wielorakich kontekstów, a tym samym *de facto* przestając być folklorystami, jak bowiem zauważył Krzysztof Wrocławski, „badacze, którzy odczuwają nadmierne skrępowanie tekstem i kodem werbalnym jako podstawą, dziś niechętnie przyznają się do miana folklorysty, zrzucają ten krępujący ich gorset w swych obserwacjach kultury współczesnej, skłonni określać siebie jako antropologów kultury”<sup>47</sup>.

Wywołane „zwrotem antropologicznym” próby obrony czy ocalenia „paradygmatu folklorystycznego” skupiają się na dwóch zasadniczych kwestiach. Pierwsza z nich wskazuje na fałszywość czy nieadekwatność opozycji tekstocentryzm–antropocentryzm, wpisując folklorystykę w ramy szerszego paradygmatu etnometodologii i uznając, że ostatecznie w centrum jej zainteresowań stoi właśnie podmiot poznający świat „przy pomocy” języka, a jej zadaniem jest analiza wypowiedzi językowych i budowanej na jej podstawie rekonstrukcji „obrazu świata tak jak jest on postrzegany oczami nosiciela badanej społeczności, [...] odtworzenie jego perspektywy oglądu rzeczywistości, jego punktu widzenia”<sup>48</sup>. Utożsamia-

<sup>44</sup> R. Sulima, *Folklorystyka wobec kultury współczesnej*, s. 41.

<sup>45</sup> J. Bartmiński, *Folklorystyka*, s. 10.

<sup>46</sup> Tenże, *Tekst folkloru jako przedmiot folklorystyki*, [w:] *Nowe problemy metodologiczne literaturoznawstwa*, red. H. Markiewicz, J. Sławiński, Kraków 1992.

<sup>47</sup> K. Wrocławski, *Folklorystyka, etnolingwistyka, etnofilologia?*, s. 119.

<sup>48</sup> J. Bartmiński, *Folklorystyka*, s. 12.

jąc folklorystykę z etnofilologią<sup>49</sup>, akcentuje się zarazem opozycję tekstualizm–kontekstualizm, podkreślając konieczność wyboru „przekazów słownych i kodu werbalnego na przedmiot zainteresowań folklorysty”<sup>50</sup> czy wręcz twierdząc, że

folklorystyka zachowuje [...] swą tożsamość, utrzymując w centrum zainteresowania tekst słowny, poddany kryterium spójności semantycznej i przynależności do określonego gatunku folkloru. [...] Przyjęcie innej szerszej perspektywy – to jest „tekstu-zachowania” – przenosi badacza na grunt innej nauki<sup>51</sup>.

Takie stanowisko nie oznacza jednak jakiegoś koncepcyjnego regresu, dopuszcza ono bowiem uchYLENIE takich tradycyjnych, a zarazem w różnym stopniu zdezaktualizowanych obecnie wyznaczników folkloru jak artystyczność, ludowość i ustność, pozostawiając – obok tekstu w kodzie werbalnym – zbiorowość (powtarzalność) oraz wynikającą z niej wariantowość i anonimowość<sup>52</sup>.

Innego rodzaju próbę ratowania „paradygmatu folklorystycznego” przynosi program rozwijany przez Sulimę, który ogłasza swe tezy w kilku artykułach publikowanych na przestrzeni ponad 10 lat. W centrum postawiona zostaje tu kategoria oralności „stanowiąca nieredukowalny wyznacznik folkloru”<sup>53</sup>. Owa oralność – co autor wielokrotnie podkreśla – jest jednak rozumiana szeroko i na sposób ontologiczny, jako pewien „typ egzystencji”, zwany „oralnym sposobem bycia w świecie”, charakteryzujący się określoną postawą światopoglądową, mentalną, estetyczną i moralno-etyczną, dla którego wyznacznikiem jest spontaniczne i nieformalne komunikowanie niejawnych reguł i wartości kulturowych. Oralność ma więc tutaj charakter kategorii kulturowej, a zarazem aksjologicznej<sup>54</sup>, tym samym nie równa się wąsko rozumianej ustności, co zresztą jest zgod-

---

<sup>49</sup> K. Wrocławski, *Folklorystyka i jej miejsce wśród nauk*.

<sup>50</sup> J. Bartmiński, *Folklor – język – poetyka*, s. 127; tenże, *Folklor – czy tylko kontekst w badaniach literackich?*, s. 728.

<sup>51</sup> K. Wrocławski, *Folklorystyka, etnolingwistyka, etnofilologia?*, s. 119.

<sup>52</sup> Tenże, *Folklorystyka i jej miejsce wśród nauk*, s. 35–36.

<sup>53</sup> R. Sulima, *Rekonstrukcje i interpretacje. Polska folklorystyka dzisiaj*, [w:] *Folklorystyka*, s. 58.

<sup>54</sup> S. Tołstojowa, *Tekst ustny w języku i kulturze*, „Etnolingwistyka” 1992, t. 5, s. 27–30. Por. S. Niebrzegowska-Bartmińska, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*, Lublin 2007, s. 33–35.

ne z dość powszechnym ujmowaniem oralności i piśmienności jako opozycji o charakterze typologicznym, niedającej podstaw do wyznaczenia ostrej granicy i klasyfikowania tekstów<sup>55</sup>. Przedmiot badań folklorystycznych zakreślony jest tu szeroko, Sulima pisze bowiem, że folklor to „niejawna »całość« kultury jakby zawsze »pod ręką«: formuły słowne, ekwiwalentne wobec nich gesty i zachowania, czyli »bezgłosny język« kultury”<sup>56</sup>. Jak widać, w obręb folkloru definiowanego poprzez kategorię oralności wchodzi paradoksalnie również posiadające określone znaczenie „bezgłosne” elementy niewerbalne. W ujęciu Sulimy oralność jako „sposób bycia w świecie” występuje w kulturach zarówno typu ludowego, jak i typu industrialnego. Co ważne, jest ona jednak zawsze ujmowana w odniesieniu do określonych społecznych i historycznych uwarunkowań. Dlatego też w tej propozycji programowej mówi się początkowo o wielu folklorach i wielu różnych folklorystykach<sup>57</sup>, aczkolwiek nie jest do końca jasne, jaki miałyby być zakres tej wielości, to znaczy czy np. obejmuje on również współczesne formy komunikacji zapośredniczone w mediach innych niż słowo mówione. W późniejszych tekstach ta inkluzywna koncepcja folklorystyki zdaje się bowiem ulegać znaczącemu zawężeniu, ewoluując w kierunku folklorystyki jako „antropologii słowa mówionego”<sup>58</sup>, a nawet folklorystyki jako „nauki historycznej” badającej dawne kultury oralne<sup>59</sup>. Charakterystyczne jest zwłaszcza to, że zdaniem autora stosowanie kategorii folkloru w odniesieniu do nowych zjawisk i kanałów komunikacji (np. internetu) należy traktować jako „poznawcze metafory, zabiegi heurystyczne czy przejaw myślenia przez analogię”<sup>60</sup>. Takie podejście cechuje zresztą wielu folklorystów starszego pokolenia, którzy sugerują, że używanie terminu „folklor” w odniesieniu do nowych zjawisk jest mylące<sup>61</sup> albo też, że są to tylko zjawiska „folkloropodobne”<sup>62</sup>. Uderzające jest zwłaszcza to, że choć Sulima obstaje przy tym, iż wbrew poglądom niektó-

<sup>55</sup> J. Bartmiński, *Opozycja ustności i literackości a współczesny folklor*, LL 1989, nr 1, s. 8.

<sup>56</sup> R. Sulima, *Rekonstrukcje i interpretacje*, s. 59.

<sup>57</sup> Tamże, s. 66–71.

<sup>58</sup> R. Sulima, *Folklorystyka jako antropologia słowa mówionego*, LL 2005, nr 4–5.

<sup>59</sup> Tenże, *Folklorystyka i etnolingwistyka a horyzont poznawczy antropologii kultury*, „Etnolingwistyka” 2006, t. 18.

<sup>60</sup> Tenże, *Folklorystyka jako antropologia słowa mówionego*, s. 91.

<sup>61</sup> D. Simonides, „Mojego” folkloru już nie ma. Czy to znaczy, że folklorystyka wyczerpała swoje możliwości?, [w:] *Nowe konteksty badań folklorystycznych*, s. 31, 34.

<sup>62</sup> J. Bartmiński, *Folklorystyka*, s. 9.



rych medioznawców w świecie audiowizualnym słowo mówione odgrywa cały czas istotną rolę, a nawet przeżywa swoisty renesans w „elektronicznej kulturze oralnej”<sup>63</sup>, to jednak w badaniach tego typu zjawisk właściwie nie ma już miejsca dla folklorystów, ponieważ „folklorysta milknie wobec audiowizualnej wrzawy współczesności, [...] w tak silnie zmediatyzowanym typie kultury traci teren własnych eksploracji badawczych”<sup>64</sup>.

Spotykamy się jednak z wyrażanym przez innych folklorystów przekonaniem, że „szeroko pojęta kultura opowiadania [...] udowadnia, iż pomiędzy bezpośrednim a pośrednim przekazem nie ma już granicy dzielącej”, a „między ustnością a środkami masowego przekazu dawno już znikła różnica”<sup>65</sup>. Z takiego założenia wypływają liczne badania nad obiegiem tekstów folkloru we współczesnych mediach<sup>66</sup>, ogólną folkloryzacją niektórych mediów<sup>67</sup> czy jeszcze dalej idące propozycje, mówiące o pewnych typach lub gatunkach przekazów prezentowanych w gazetach, telewizji czy internecie jako o tzw. folklorze medialnym<sup>68</sup>.

Opisane w skrócie wybrane dyskusje oraz kontrowersje wokół przedmiotu i metod badań współczesnej folklorystyki wskazują na jej zasadnicze pęknięcie, a właściwie kilka pęknięć, które zaznaczają się w obszarach wyznaczanych sposobem traktowania trzech tradycyjnych wyznaczników tekstów folkloru, czyli ludowości, werbalności i ustności. Stwierdzenie Teresy Smolińskiej, iż folklorysty „generalnie [...] zanegowali modną przed laty propozycję rezygnacji z ustności jako warunku *sine qua non* tekstu folklorystycznego [...]”<sup>69</sup>, w moim przekonaniu nie stanowi trafnej diagnozy. Obok stanowisk skrajnie konserwatywnych/ekskluzywnych (folklorysta bada tylko teksty werbalne przekazywane ustnie w kulturach typu ludowego) i skrajnie postępowych/inkluzywnych (folklorysta bada wszelkie nieoficjalne, potoczne, spontaniczne praktyki komunikacyjne) możemy bowiem

---

<sup>63</sup> R. Sulima, *Słowo mówione w audiowizualnym świecie*, LL 2005, nr 6.

<sup>64</sup> Tenże, *Folklorystyka i etnolingwistyka a horyzont poznawczy antropologii kultury*, s. 127.

<sup>65</sup> D. Simonides, *Przyszłość folklorystyki*, s. 21.

<sup>66</sup> J. Hajduk-Nijakowska, *Współczesne opowieści wierzeniowe*, [w:] *W co wierzymy*, red. W Pawluczuk, Łomża 2007.

<sup>67</sup> P. Grochowski, *Folklorystyczny wymiar współczesnych tabloidów*, [w:] *Kultura. Pamięć i zapomnienie. Księga poświęcona pamięci Profesora Piotra Kowalskiego*, red. K. Konarska, A. Lewicki, B. Jastrzębski, Wrocław 2012.

<sup>68</sup> J. Kajfosz, *Elementy magii w folklorze medialnym*, [w:] *Folklor w dobie Internetu*, red. P. Grochowski, G. Gańczarczyk, Toruń 2009.

<sup>69</sup> T. Smolińska, dz. cyt., s. 127.

współcześnie odnaleźć wiele stanowisk pośrednich (np. folklorysta może badać teksty werbalne, ale niekoniecznie ustne) oraz takich, które w ogóle unikają jednoznacznego zdefiniowania przedmiotu badań folklorystycznych. Ostatecznie wielu badaczy stawia tezę o istnieniu w Polsce „dwóch folklorystyk”, które w różnych ujęciach określane są jako: historyczna i współczesna<sup>70</sup>, historyczna i diagnostyczna<sup>71</sup> lub intensywna i ekstensywna<sup>72</sup>.

## Folklorystyka na internetowych drogach

Tożsamościowe i metodologiczne problemy folklorystyki ulegają intensyfikacji w momencie wkraczania na nowe obszary badawcze, jakie wyłoniły się wraz z powstaniem i dynamicznym rozwojem internetu. Powraca pytanie, czy w ogóle w komunikacji zapośredniczonej komputerowo ze względu na brak bezpośredniego kontaktu typu *face to face* mamy do czynienia z folklorem, czy są to jedynie zjawiska „folkloropodobne”. Wątpliwość tę próbuje się usunąć w dwojaki sposób. Po pierwsze, badacze wskazują na fakt, że w internecie opowiada się różne historie, a więc mamy tu do czynienia z nowym kanałem transmisji narracji mieszczących się w tradycyjnym obszarze badań folklorystycznych<sup>73</sup>. Po drugie, podkreśla się, że w internecie istnieje wiele praktyk komunikacyjnych, które cechuje spontaniczność, oddolność, nieoficjalność, powtarzalność i wariantywność oraz anonimowość, czyli zestaw cech stanowiących podstawowe wyznaczniki tekstów folkloru<sup>74</sup>.

Nic dziwnego, że badacze szybko i ochoczo wkroczyli na ten nowy i obiecujący teren, a prace dotyczące netloru mają tradycję prawie tak długą jak sam internet<sup>75</sup>. Nie oznacza to jednak braku dyskusji i kontro-

---

<sup>70</sup> J. Kolbuszewski, *Historia literatury wobec pytania o perspektywę folklorystyki*, [w:] *Folklorystyka*, s. 122.

<sup>71</sup> R. Sulima, *Rekonstrukcje i interpretacje*, s. 66–72.

<sup>72</sup> J. Bartmiński, *Folklorystyka*, s. 10.

<sup>73</sup> I. Schneider, *Erzählen im Internet. Aspekte kommunikativer Kultur im Zeitalter des Computers*, „Fabula” 1996, nr 2.

<sup>74</sup> P. Grochowski, *Folklorysta w sieci. Prolegomena do badań folkloru internetowego*, [w:] *Netlor. Wiedza cyfrowych tubylców*, red. P. Grochowski, Toruń 2013, s. 63.

<sup>75</sup> Por. M. D. Alekseevsky, *Internet w folklorze czy folklor w Internecie? Współczesna folklorystyka rosyjska i rzeczywistość wirtualna*, przeł. M. Goszczyńska, [w:] *Netlor. Wiedza cyfrowych tubylców*, red. P. Grochowski, Toruń 2013, s. 21.

wersji w odniesieniu do definiowania nowego obszaru badawczego i stosowanych wobec niego metod. Wręcz przeciwnie, wskazane wcześniej pęknięcia na linii tekstocentryzm–antropocentryzm oraz tekstualizm–kontekstualizm zaznaczają się tu ze zdwojoną wyrazistością. Na pytanie, co i w jaki sposób powinni badać folklorystycy zajmujący się komunikacją zapośredniczoną komputerowo, można znaleźć odpowiedzi skrajnie odmienne.

Z jednej strony pojawiają się próby uściślenia i zawężania pojęcia folkloru internetowego poprzez odnoszenie go do twórczości grup środowiskowych czy zawodowych związanych z internetem (np. programiści, hakerzy) albo do klasyfikacji gatunkowych wypracowanych na gruncie tradycyjnej folklorystyki i np. sprowadzenia do funkcjonujących w przestrzeni wirtualnej bajek, czastuszek, dowcipów, legend, łańcuszków szczęścia itp.<sup>76</sup> Tendencja taka – zaznaczająca się zwłaszcza w badaniach rosyjskich – łączy się też zazwyczaj ze skłonnością do stosowania takich ujęć metodologicznych, które mieszczą się w obrębie wspomnianego „paradygmatu folklorystycznego” z centralnymi dla niego kategoriami tekstu, gatunku, nadawcy i odbiorcy, sytuacji wykonawczej oraz problematyką typologii i klasyfikacji<sup>77</sup>. Tak rozumiany netlor *sensu stricto* traktowany jest przy tym jako zespół wytworów komunikacji, posiadających w gruncie rzeczy charakter „literackopodobny”, będący efektem słownej lub słowno-obrazowej ekspresji twórczej określonych grup internautów<sup>78</sup>.

Z drugiej strony – głównie w badaniach zachodnich – zaobserwować można bardzo silną tendencję do formułowania definicji netloru *sensu largo* albo wręcz *sensu largissimo*, by pozostać przy określeniach Józefa Burszty. Przykładowo według Trevora Blanka internetowy folklor „powinien być konceptualizowany jako istniejąca w niezliczonych formach i interakcjach ekspresja twórcza jednostek i ich środowisk”<sup>79</sup>. Z kolei Dragan

---

<sup>76</sup> Tamże, s. 31.

<sup>77</sup> Por. M. D. Alekseevsky, „Szto mnie wodka w lietnij znoj...”. *Problemy tiekstologii folkloru w Internecie*, [w:] *Internet i folklor. Zbornik statiej*, red. A. W. Zacharow, Moskwa 2009.

<sup>78</sup> Podejście takie wyraźnie zaznacza się np. w wydanym w Moskwie zbiorze *Internet i folklor*.

<sup>79</sup> T. Blank, *Introduction. Toward a Conceptual Framework for the Study of Folklore and the Internet*, [w:] *Folklore and the Internet. Vernacular Expression in a Digital World*, red. T. Blank, Logan 2009, s. 6.

Espenschied i Olia Lialina stwierdzają: „[Termin] *Digital Folklore* obejmuje zwyczaje, tradycje oraz elementy wizualne/graficzne, tekstowe i dźwiękowe kultury, którą stworzyli użytkownicy pracujący na aplikacjach komputerów osobistych w ciągu ostatniej dekady XX i pierwszej dekady XXI wieku”<sup>80</sup>. Kluczowym zespołem pojęć dla tego typu definicji jest zarazem charakteryzująca netlor codzienność, nieoficjalność i swojskość (*vernacularity*), którą Robert Howard każe postrzegać w opozycji do tego, co masowe, oficjalne i instytucjonalne<sup>81</sup>. W tej perspektywie podejmuje się analizę zarówno tych zjawisk, które w jakiś sposób mieszczą się w obrębie tradycyjnych klasyfikacji tekstów folkloru, jak choćby humor rozsyłany za pomocą poczty elektronicznej<sup>82</sup>, narracje na temat zaginionych kobiet<sup>83</sup> czy pewne formy ekspresji graficznej lub słowno-graficznej<sup>84</sup>, jak i takich fenomenów, które zasadniczo wykraczają poza to, czym do tej pory zajmowali się folklorysty, np. marketing wirusowy<sup>85</sup>, profile nieżyjących użytkowników serwisów społecznościowych<sup>86</sup>, portale fanatycznych chrześcijan<sup>87</sup>, żartobliwe strony WWW sygnalizujące „koniec internetu”<sup>88</sup>, różnorodna twórczość fanowska<sup>89</sup>, gry sieciowe<sup>90</sup>, Wikipedia<sup>91</sup>, a nawet czcionka Comic Sans<sup>92</sup>.

<sup>80</sup> D. Espenschied, O. Lialina, *Do You Believe in Users?*, [w:] *Digital Folklore. To Computer Users with Love and Respect*, red. D. Espenschied, O. Lialina, Merz 2009, s. 9–10.

<sup>81</sup> R. G. Howard, *Electronic Hybridity. The Persistent Processes of the Vernacular Web*, „Journal of American Folklore” 2008, t. 121, s. 194.

<sup>82</sup> R. Frank, *The Forward as Folklore. Studying E-Mailed Humor*, [w:] *Folklore and the Internet*.

<sup>83</sup> E. Trucker, *Guardians of the Living. Characterization of Missing Women on the Internet*, [w:] tamże.

<sup>84</sup> H. Dams, *I Think you Got Cats on your Internet*, [w:] *Digital Folklore*.

<sup>85</sup> I. Pettinato, *Viral Candy*, [w:] tamże.

<sup>86</sup> R. Dobler, *Ghosts in the Machine. Mourning the MySpace Dead*, [w:] *Folklore and the Internet*; A. Straburzyńska-Glaner, *Życie po życiu w Internecie. Portal nasza-klasa.pl jako platforma wirtualnej aktywności osób zmarłych*, [w:] *Netlor*.

<sup>87</sup> R. G. Howard, *Crusading on the Vernacular Web. The Folk Beliefs and Practices of Online Spiritual Warfare*, [w:] *Folklore and the Internet*.

<sup>88</sup> L. S. McNeill, *The End of the Internet. A Folk Response to the Provision of Infinite Choice*, [w:] tamże.

<sup>89</sup> A. Kobus, J. Krzyżanowska, *Słownik fondomu i „fanfiction”*, [w:] *Netlor*.

<sup>90</sup> M. Markocki, *Zorganizowane grupy użytkowników gier MMORPG*, [w:] tamże.

<sup>91</sup> W. Westerman, *Epistemology, the Sociology of Knowledge, and the Wikipedia Userbox Controversy*, [w:] *Folklore and the Internet*.

<sup>92</sup> L. Merz, *Comic Resistance*, [w:] *Digital Folklore*.

Jak widać, dochodzi tu do maksymalnego rozszerzenia zakresu pojęcia folkloru internetowego, w obręb którego wchodzi właściwie każda spontaniczna, oddolna i w jakimś sensie wspólna aktywność internautów. Takie ujęcie nie powinno zresztą dziwić, jeśli weźmiemy pod uwagę wspomnianą wcześniej zachodnią tradycję pojmowania folkloru jako szeroko rozumianej „wiedzy ludu”. Inna sprawa, że prace utrzymane w tej optyce w znacznej mierze rezygnują z metodologii, narzędzi i kategorii wypracowanych przez tradycyjną folklorystykę, przyjmując perspektywy charakterystyczne dla antropologii kulturowej, socjologii, medioznawstwa czy kulturoznawstwa. I tu pojawia się zasadnicza wątpliwość wraz z powracającym pytaniem o tożsamość i specyfikę badań folklorystycznych nad komunikacją internetową. Znaczna część ze wzmiankowanych artykułów mogłaby bowiem z powodzeniem zostać uznana za prace niefolklorystyczne (gdyby np. zostały opublikowane w innym miejscu), gdyż ich folklorystyczności nie określa ani przyjęta metodologia badań, ani jakiś specyficzny ich przedmiot. Jak wiadomo, wiele z omawianych tu zjawisk (serwisy społecznościowe, Wikipedia czy filmy wirusowe) jest tematem opracowań pisanych przez socjologów, kulturoznawców czy medioznawców, którzy w swych analizach w ogóle nie posługują się pojęciem folkloru internetowego, stosując inne kategorie, wypracowane na gruncie własnych dyscyplin.

Problemy z ustaleniem zakresu pojęcia folkloru internetowego, a tym samym przedmiotu badań netlorystyki i jej tożsamościowej wyrazistości, należy w gruncie rzeczy potraktować jako kolejną odsłonę opisywanych wcześniej kontrowersji związanych z definiowaniem kategorii tekstu. Stosunkowo najmniej wątpliwości i trudności wiąże się z analizą tych gatunków czy zjawisk, które funkcjonowały wcześniej w przekazie ustnym czy ustno-pisanym, a dzięki internetowi zysały „drugie życie” bądź nową dynamikę (np. łańcuszki szczęścia, legendy miejskie, opowieści z dreszczykiem czy różne formy humoru). Ich werbalny charakter oraz forma bardziej lub mniej zbliżona do tradycyjnych tekstów sprawia, że łatwo je zidentyfikować jako folklor oraz poddać wypróbowanym procedurom analitycznym, co też chętnie czyni wielu folklorystów<sup>93</sup>.

---

<sup>93</sup> Np.: K. Wiebe, *This is not a Hoax. Urban Legends on the Internet*, Baltimore 2003; P. Donovan, *No Way of Knowing. Crime, Urban Legends and the Internet*, New York 2004; G. Szpila, *Przysłowia SMS-y – paremia w komunikacji elektronicznej*, LL 2006,

Komunikacja folklorystyczna w internecie nie ogranicza się jednak wyłącznie do takich wyrazistych przypadków. Pojawia się tu wiele przekazów, które nie wpisują się w systemy gatunkowe folkloru analogowego, a zarazem są problematyczne z punktu widzenia definicji tekstu folkloru. Mamy tu więc choćby całą grupę nowych tekstów ustnych, w których istotną rolę odgrywa komponent akustyczno-wizualny (np. wideoblogi czy różnego rodzaju montaż słowno-muzyczno-obrazowe zamieszczane w serwisie YouTube), a ich popularność mogłaby potwierdzać tezę o wtórnej oralności. Olbrzymią rolę w internetowej komunikacji folklorystycznej odgrywają jednak także przekazy wizualne, w których komponent słowny stanowi jedynie pewnego rodzaju dodatek czy komentarz do głównej treści obrazowej (np. demotywatory), oraz przekazy czysto obrazowe lub dźwiękowo-obrazowe, w których komponent słowny w ogóle się nie pojawia (np. różnorodne materiały zamieszczane na imageboardach). W tym przypadku powraca oczywiście pytanie o kategorię werbalności jako wyznacznika tekstu folkloru oraz o metody ewentualnej analizy takich niewerbalnych przekazów. Wydaje się, że w tym zakresie współczesna folklorystyka nie zdołała jak na razie wypracować własnych, oryginalnych, a zarazem skutecznych i płodnych poznawczo-strategii analitycznych.

W tej sytuacji jeszcze większe wątpliwości rodzą takie projekty badań, które przyjmując definicję netloru *sensu largissimo*, albo w ogóle omijają kategorię tekstu jako przedmiotu badań folklorystycznych, albo też dokonują jej przeformułowania, nawiązując – zazwyczaj *implicite* – do koncepcji „tekstów-zachowań” i „tekstów-sytuacji”. Przykładem tego typu podejścia może być propozycja Michała Derdy-Nowakowskiego, który stwierdza:

Projekt rozpoznania folkloru w komunikacji elektronicznej łamie prawie wszystkie klasyczne wyznaczniki obecne w definicjach folkloru: ludowość, oralność, wariantywność (i powtarzalność), a nawet anonimowość, pozostawiając jedynie (czasem marginalną) spontaniczność. Chodzi tu raczej o pewien rodzaj napięcia mitograficznego, o gotowość do uczestnictwa w semio-

---

nr 1; T. Heyd, *Email Hoaxes. Form, Function, Genre Ecology*, Amsterdam 2008; M. Burgard, *Das Monster von Morbach. Eine moderne Sage des Internetzeitalters*, Münster 2008; F. Graliński, „...i wyslij to wszystkim znajomym” – o listach łańcuchowych w Internecie, [w:] *Folklor w dobie Internetu*.

zie wspólnych znaczeń, a czasem wiarę w językową magię, w sprawczą siłę słów i porządek symboliczny<sup>94</sup>.

Charakterystyczne wydaje się to, że Derda-Nowakowski nie formułuje konkretnej definicji folkloru internetowego, sugeruje jedynie, że badacze powinni zainteresować się tym, co określone zostaje przez niego jako cybermitologia, czyli „wielkie w sensie narracyjnej pojemności konstrukcje spiskowe o charakterze paranaukowym”. Twierdzi przy tym, że folkloru internetowego należy szukać „w zakresie reguł komunikacji”, a nawet jeszcze szerzej, w zakresie „symbolicznych reguł życia społecznego” internautów<sup>95</sup>. Mamy tu więc ewidentne nawiązanie do takich koncepcji, w których tekst ujmowany jest bardzo szeroko – jako nie tylko (czy też nie tyle) wytwór komunikacji, ale zarazem (a może przede wszystkim) jako cała sytuacja komunikacyjna.

Taka perspektywa badań nad folklorem internetowym jest – moim zdaniem – tyleż kusząca, co – dla samej folklorystyki – niebezpieczna. Wobec wspomnianych wcześniej niedostatków w zakresie własnych metod badania tak szeroko rozumianych tekstów i konieczności nieustanniego pożyczania narzędzi badawczych od innych dyscyplin, może bowiem prowadzić do jej dalszego „rozpuszczania się”, już nie tyle w etnografii czy antropologii kulturowej<sup>96</sup>, ile przede wszystkim w rozmaitych odmianach kulturoznawstwa czy medioznawstwa, takich jak *web studies*, *visual studies*, *software studies*, *game studies*, czy innych tego typu transdziedzicznych nurtach badań.

Jestem zwolennikiem przyjęcia opcji pośredniej, czyli zachowania tekstocentrycznego modelu badań nad e-folklorem, przy założeniu, że za teksty będziemy uznawać wytwory komunikacji, a nie jej reguły lub społeczne uwarunkowania (jak proponuje Derda-Nowakowski). Uważam zarazem, że badacz internetowych zjawisk folklorystycznych nie może ograniczać pola swych obserwacji wyłącznie do przekazów, które wpisują się w ramy genologiczne folkloru analogowego czy też w jakimś sensie przypominają tradycyjne teksty folkloru. Przeciwnie, powinien być on otwar-

---

<sup>94</sup> M. Derda-Nowakowski, *Komunikacja społeczna w Internecie. Problemy badawcze*, [w:] *Oblicza komunikacji 1. Perspektywy badań nad tekstem, dyskursem i komunikacją*, t. 2, red. I. Kamińska-Szmaj, T. Piekota, M. Zaśko-Zielińska, Kraków 2006, s. 630.

<sup>95</sup> Tamże, s. 632.

<sup>96</sup> J. Bartmiński, *Przesłanki i bariery awansu folklorystyki*, s. 50.

ty na analizę nowych form internetowej komunikacji folklorystycznej, w tym komunikatów niewerbalnych, które w przestrzeni internetu odgrywają bardzo istotną rolę. W tym zakresie należałoby jednak jak najszybciej wypracować stosowne dla folklorystyki metody analizy tego rodzaju przekazów albo też sprawdzić w praktyce możliwość zastosowania dotychczasowych narzędzi i ewentualnie dostosować je do nowego typu materiałów<sup>97</sup>.

Podsumowując, można stwierdzić, że rozwijające się studia nad folklorem internetowym intensyfikują pewne przemiany w zakresie definiowania przedmiotu badań oraz metod badawczych obecne w folklorystyce już od dłuższego czasu. W tym kontekście widać wyraźnie, że pewne elementy koncepcji folkloru przyjmowanej przez Józefa Bursztę wyraźnie straciły na znaczeniu, jednak inne pozostają nadal istotne. Bez wątpienia folkloru internetowego nie postrzega się już jako praktyk o charakterze wyraźnie artystycznym i tym samym kategorii estetyczne wykorzystywane są w jego analizach tylko w sposób marginalny. Poza tym dostrzegalna jest silna tendencja do poszerzania pola badawczego, a tym samym do przechodzenia od ujmowania folkloru w sposób wąski do definiowania go w sposób bardzo szeroki, który w ujęciu Józefa Burszty przypisywany był raczej dyskursom nienaukowym. Dotychczasowe badania nad netlorem potwierdzają też fakt, iż w internecie – podobnie jak w ustnych kanałach komunikacji – obok pewnych form folkloru, które można by uznać za interspołeczne (choć w tym wypadku zamiast folkloru narodowego trzeba raczej mówić o folklorze globalnym), istnieje równoległe wiele folklorów o charakterze grupowym czy nawet niszowym. Szczególnie istotne wydaje się jednak to, że prezentowana przez Józefa Bursztę optymistyczna koncepcja zastępowania folkloru tradycyjnego przez różne formy folkloru współczesnego znalazła na gruncie badań netlorystycznych silne uzasadnienie i potwierdzenie. Pojawia się jednak pytanie, na ile potencjał tego cyfrowego optymizmu może zostać „skonsumowany” przez badaczy i wykorzystany w celu wzmocnienia kondycji folklorystyki jako autonomicznej dyscypliny naukowej.

---

<sup>97</sup> Por.: P. Grochowski, *Folklor internetowy jako swoista forma komunikacji. Przypadek „Chytrej baby z Radomia”*, [w:] *Współczesne oblicza komunikacji. Problemy, badania, hipotezy*, red. E. Głowacka, M. Kowalska, P. Krysiński, Toruń 2014; tenże, *Sweet focia jako gatunek foto-folkloru i formuła komunikacyjna*, „Kultura Współczesna” 2014, nr 2.



Internet, stymulując i ułatwiając nieoficjalne oraz spontaniczne formy komunikacji, przyczyniając się zarazem do powstania wielu nowych zjawisk folkloru, a także dając niektórym gatunkom tradycyjnego folkloru „drugie życie”, stwarza również folklorystyce szansę na przeżycie „drugiej młodości”. Polscy badacze dość późno dostrzegli tę szansę, co może być jednym z symptomów wspomnianego kryzysu tej dyscypliny w naszym kraju. Za początek polskich badań nad e-folklorem należy uznać chyba dopiero 2003 r., kiedy to ukazują się pierwsze artykuły, podejmujące zresztą interesujący nas temat jedynie pośrednio i na marginesie głównych rozważań nad innymi zagadnieniami<sup>98</sup>. Słabością polskich badań folkloru internetowego była w moim przekonaniu zaznaczająca się wyraźnie do niedawna ich przypadkowość, powierzchowność, ogólnikowość i fragmentaryczność, a także swego rodzaju naiwne traktowanie internetu jako archiwum tekstów czy „łatwego” terenu badań<sup>99</sup>. Skutkiem tego doczekaliśmy się szeregu artykułów, w których kwestia folkloru internetowego poruszana była przy okazji lub na marginesie innych spraw<sup>100</sup>, oraz serii drobnych przyczynków zawierających ogólnikowe refleksje<sup>101</sup> lub analizy poszczególnych gatunków folkloru internetowego<sup>102</sup>. W bardzo ograni-

<sup>98</sup> M. Derda-Nowakowski, *Teorie spiskowe Jana Pająka, czyli rzecz o zachwycie nad groźnym pięknem nieweryfikowalnej technologii*, „Teksty z Ulicy” 2003, z. 5–6; V. Krawczyk-Wasilewska, *Po 11 września, czyli folklor polityczny jako wyraz globalnego lęku*, LL 2003, nr 3.

<sup>99</sup> Szerzej na ten temat zob. P. Grochowski, *Folklorysta w sieci*.

<sup>100</sup> Np.: V. Wróblewska, *Współczesny folklor słowny*, [w:] *Folklor w badaniach współczesnych*; R. Hołda, „Kot po kantońsku”. *O medialnych sensacjach i współczesnych formach folkloru*, „Lud” 2006, t. 90; K. Orszulak-Dudkowska, *Ogłoszenie matrymonialne. Studium z pogranicza folklorystyki i antropologii kultury*, Łódź 2008; J. Hajduk-Nijkowska, *Folklorotwórcza funkcja mediów*, [w:] *Folklor w dobie Internetu*; A. Pietrzyk, *Mitologia zarazy. Świńska grypa w tekstach folkloru internetowego*, LL 2011, nr 4–5; O. Wachcińska, *Hanka spudłowała, czyli internetowy folklor słowny i wizualny jako reakcja na śmierć serialowej bohaterki*, „Okolice. Rocznik etnologiczny” 2011, t. 9.

<sup>101</sup> V. Krawczyk-Wasilewska, *E-folklor jako zjawisko kultury digitalnej*, [w:] *Folklor w dobie Internetu*.

<sup>102</sup> Z. Grębecka, *re: lancuszek. „Łańcuch szczęścia” w Sieci*, [w:] „*Communicare*”. *Almanach antropologiczny. Temat: internet*, red. A. Mencwel, Warszawa 2004; D. Lewandowska, *Współczesne łańcuszki szczęścia*, „Okolice. Kwartalnik etnologiczny” 2004, t. 1–2; J. Sołtysińska, *Internetowy łańcuszek szczęścia jako forma współczesnego folkloru*, „Okolice. Rocznik etnologiczny” 2008, t. 6; P. Luczeczek, *Łańcuch szczęścia w dobie Internetu*, [w:] *Obrazy w sieci. Socjologia i antropologia ikonosfery Internetu*, red. T. Ferenc, K. Olechnicki, Toruń 2008; Ż. Kopczyńska, J. Kopczyński, „*Świat karmi się plotką*”.

czonym zakresie podjęto natomiast zasadnicze kwestie teoretyczne czy zagadnienia związane z metodami zbierania i analizy tekstów<sup>103</sup>. Sytuacja ta zaczęła się zmieniać dopiero w ostatnich latach. W tym okresie opublikowano bowiem kilka artykułów omawiających folklor internetowy w szerszym kontekście teoretycznym i metodologicznym<sup>104</sup>, pojawił się też w całości poświęcony e-folklorowi numer „Kultury Popularnej”<sup>105</sup> oraz praca zbiorowa zatytułowana *Netlor. Wiedza cyfrowych tubylców*<sup>106</sup>.

Ten ilościowy zwrot należy niewątpliwie przyjąć z zadowoleniem i pewną nadzieją. Na razie trudno jednak powiedzieć, czy to dość zdecydowane wkroczenie na nowe drogi oznacza zarazem jakieś zasadnicze odrodzenie folklorystyki w Polsce. Wyłaniający się ze wspomnianych publikacji obraz dyscypliny nie jest jednoznaczny, co więcej – zaznacza się w nim niepokojący brak wyrazistości metodologicznej i jakiegoś wspólnego dla wszystkich netlorystów – choćby i bardzo ogólnego – programu badań. Ciągłe nie wiadomo więc, czy folklorystyka wykorzysta pojawiającą się w perspektywie badań internetu szansę na przeżycie „drugiej młodości”, czy też w wyniku wejścia na ten grząski i podmokły teren raczej „ropuści się” do reszty i ostatecznie zniknie.

*O poszukiwaniu folkloru w Internecie*, [w:] *Do Torunia kupić kumia*, red. H. Czachowski, A. Miancki, Toruń 2008; K. Łeńska-Bąk, *Wirtualne kartki na każdą okazję. Współczesne życzenia przez Internet*, [w:] *Folklor w dobie Internetu*; A. Gołębiowska-Suchorska, *Tradycyjne postacie bajkowe we współczesnych dowcipach rosyjskich (na przykładzie Bułeczki)*, [w:] tamże; A. Wilowicz, *Demotywatory jako przykład e-folkloru*, „Okolice. Rocznik etnologiczny” 2010, t. 8.

<sup>103</sup> F. Graliński, *Tropiąc czarną wołgę w sieci. O poszukiwaniu legend miejskich w internecie*, [w:] *Tekst (w) sieci. Literatura, społeczeństwo, komunikacja*, red. A. Gumkowska, Warszawa 2009.

<sup>104</sup> P. Grochowski, *Folklorysta w sieci*; J. Hajduk-Nijakowska, *Od folkloru do e-folkloru*, [w:] *Od literatury do e-literatury*, red. E. Wilk, M. Górską-Olesińska, Opole 2011; też, *E-folklor jako subkultura sieci*, [w:] *Liberatura, e-literatura i... Remiksy, remediacje, redefinicje*, red. M. Górską-Olesińska, Opole 2012; P. Kowalski, *Folklorystyka na nowych obszarach*.

<sup>105</sup> „Kultura Popularna” 2012, t. 3, nr 33.

<sup>106</sup> *Netlor. Wiedza cyfrowych tubylców*, red. P. Grochowski, Toruń 2013.



20. Fragment tytułowej strony dziennika „Fakt” z 10 września 2014 r.



21. Fragment pierwszej strony zapisu rozmowy między Pawłem Grasiem i Jackiem Krawcem, nagranej dzięki podsłuchom zainstalowanym w restauracji Sowa & Przyjaciele, a opublikowanej przez tygodnik „Wprost” 29 czerwca 2014 r.

