

I. ROZPRAWY I ANALIZY

DOI: 10.17951/et.2020.32.129

Janina Hajduk-Nijakowska

Uniwersytet Opolski, Polska
ORCID: 0000-0001-9958-5771
e-mail: jdhn@uni.opole.pl

Folklorystyczny aspekt współczesnych narracji potocznych

The folkloristic aspect of contemporary colloquial narratives

Abstract: Folklore studies as a discipline has become interested in modern colloquial narratives because it has redefined its own focus. If folklore is subject to the same transformations as the whole of culture, and is a socially and historically differentiated phenomenon, then higher precision is needed in defining its fundamental notions, such as orality, cultural context, the folklore-generating situation, the reception of the content being passed on from one generation to the next. Orality indeed cannot be narrowed down to the spoken (direct) mode of transmitting the relevant content, since it is also a way of human existence, a way of cognizing and understanding the world. It has thus become necessary to analyze in detail the changes that occur in the socio-cultural space, primarily the functioning of the media. The media do not only cause the appearance of colloquial relations, but also determine the character of contemporary folklore-generating situations, which often – in a natural way – inspire everyday narrative activity. Popular media texts, convergent with the needs and interests of receivers, enter broad circulation, popularizing general knowledge and consolidating the system of values. Moreover, a vital culture-generating role is played by the Internet in determining a new paradigm of folklore. Therefore, contemporary folklore studies has already found its place within the research domain of media anthropology: it shows how information is received and how people engage in self-creation and self-understanding of the content they deal with. This also proves that the traditional forms of creativity can successfully thrive within the new range of possibilities.

Key words: folklore; orality; cultural context; folklore-generating situation; media

Zwrócenie uwagi na folklorystyczny aspekt narracji potocznych wymaga przede wszystkim doprecyzowania samego pojęcia folkloru, które współcze-

śnie mieni się wielością znaczeń i prowadzi do różnych skojarzeń. Ważne dla mnie jest stwierdzenie klasyka badań folklorystycznych, Wiktora Gusiewa:

Historia każdego terminu jest nieodwracalna i jego realne znaczenie nieuchronnie zmienia się wraz z rozwojem samego przedmiotu badań i wiedzy o nim. Ostatecznie nie chodzi przecież o to, jak nazwać sam przedmiot, lecz o to, by go nie «stracić», nie pomieszać z innymi przedmiotami (Gusiew 1974: 90).

Warto o tym pamiętać, gdy chcemy zdefiniować przedmiot badań folklorystycznych, ponieważ folklor jest przede wszystkim częścią kultury, żywej kultury, która podlega takim samym przemianom jak cała kultura, jest zjawiskiem społecznie i historycznie zróżnicowanym (Hernas 1984). Nie kojarzę folkloru z ludowością, lecz wykorzystuję kategorię „kultury typu ludowego” autorstwa Ludwika Stommy (1986: 147), kategorię, którą można zastosować do analizy kultur różnego czasu, przestrzeni i środowiska społecznego, a która ucina rozważania na temat tradycyjnej kultury ludowej (trwającej lub zanikającej) identyfikowanej wyłącznie z chłopskością. Ponadto wykorzystuję też kategorię myślenia typu ludowego („kulturowo ukształtowanej struktury długiego trwania” w rozumieniu Czesława Robotyckiego 1985: 116), która pozwala na interpretację zjawisk z zakresu kultury masowej. Ale przede wszystkim opowiadam się za postrzeganiem folklorystyki w antropologicznym wymiarze, przejmując za Rochem Sulimą jednoznaczny deklarację: folklorystyka współczesna jest antropologią słowa mówionego (Sulima 2005).

Z kolei kategoria narracji (rozumiana jako wszelkie praktyczne formy mówienia) okazała się uniwersalną wartością interdyscyplinarną. Dla Michała Głowińskiego przydatność kategorii narratologicznych do analizy wszelkich tekstów, również nieliterackich i potocznych, oznacza uwzględnienie nie tylko układu fabularnego, ale również takich zjawisk, jak „punkt widzenia, sposoby przedstawiania osób uczestniczących w wydarzeniach, metody werbalizowania owych wydarzeń i ich stosunek do innych składników dyskursu itp. Na plan pierwszy wysuwa się tutaj to wszystko, co wykracza poza schematy zdarzeniowe, wiąże się zaś ze sferą wysłowienia” (Głowiński 1997: 224). W innym miejscu badacz stwierdził nawet, że przeniknięcie kategorii „narracja” i „opowiadanie” do różnych dyscyplin „jest wielkim, być może jedynym w swoim rodzaju sukcesem nauki o literaturze” (Głowiński 2004: 6).

Kategoria narracji, związana początkowo jedynie z literaturoznawstwem i folklorystyką, stała się we współczesnej filozofii, socjologii, pedagogice, antropologii i psychologii kluczową kategorią dla opisu tożsamości człowieka, tożsamości rozumianej jako konstruowanej w trakcie interakcji i opisu własnej pozycji.

Pojęcie narracji okazało się przydatne do analizy procesu samorozumienia, ponieważ narracja jest, podobnie jak proces konstruowania tożsamości jednostki, strukturą czasową,

to jest rozwijającą się w czasie, a zarazem skończoną, mającą początek i zakończenie (Rosner 2003: 19).

Podstawowym założeniem podejścia narratystycznego jest z jednej (psychologicznej) strony przekonanie o tym, że narracja jest sposobem rozumienia świata¹, z drugiej (antropologicznej, filozoficznej) – twierdzenie o kształtowaniu przez człowieka własnej tożsamości w toku autonarracji. Tożsamość jednostki nie jest jednoznacznie zdeterminowana przez określone zdarzenia i teksty kultury, lecz wynika z twórczej interpretacji tych zdarzeń, łączenia ich we wspólne struktury sensu.

Proces opowiadania – jak to precyzyjnie określił Paul Ricoeur – jest procesem „wydarzania się”, a samo „zdarzenie w swoim najpierwotniejszym sensie jest tym, co ktoś poświadcza” (Ricoeur 2006: 319 i 239). Zdobycie umiejętności opowiedzenia o przeżywanych zdarzeniach to jednocześnie zamknięcie sposobu rozumienia rzeczywistości przez narratora, który musi koncentrować swą uwagę nie tylko na samym przebiegu zdarzenia, ale i na jego unaocznieniu. Tę drugą funkcję narracji potocznej Wolf-Dieter Stempel uznał za niezbędną w kształtowaniu opowiadania, ponieważ „ikonizacja narracyjna” poprzez „uszczerbowienie zdarzeń konstytuujących opowiadanie” oraz zastosowanie tzw. *praesens historicum* wzmacnia ich aktualizację, umożliwiając odbiorcom ich przeżywanie. „Narracja potoczna wymaga specyficznego «wykonywania [performance]», nie jako aktualizacji gotowych struktur, lecz jako odgrywania na żywo [staging], przy czym nie chodzi tu o tekst czy partyturę, lecz o tworzenie i kształtowanie narracji” (Stempel 2004: 17), oczywiście przy współobecności odbiorcy. Wymaga to od narratora zamknięcia w słowach własnych doświadczeń, emocji i przemyśleń, a więc przedstawienia ich w formie zorganizowanej i spójnej, co nie jest przecież takie proste. I tu – w sposób naturalny – pomocna okazuje się tradycja narratorska, w jakiej jednostka wzrastała, poznając funkcjonującą w lokalnej kulturze niezliczoną ilość opowieści wyjaśniających otaczający świat i wzajem się dopełniających. Ekspresja emocjonalna i poznawcza jednostki znajduje w nich formuły słowne i obrazowe, stereotypy, wierzenia, sposoby rozumienia i interpretacji świata pomagające jej werbalizować przeżycia, konstruować wypowiedź i zrealizować potrzebę mówienia.

Obieg bezpośredni (ustny) w kulturze należy jednak postrzegać znacznie szerzej niż to było tradycyjnie: nie tylko jako efekt ujawniania się współ-

¹ Por. J. Trzebiński, który zwraca uwagę na to, że „niemożność narracyjnego strukturalizowania doświadczeń w ważnych dla jednostki sferach życia odbija się negatywnie na jej funkcjonowaniu” (2001: 94). W innym miejscu podkreśla wagę schematów narracyjnych w procesach poznawczych: czyli „«czytania» biegu zdarzeń w taki sposób, że rozumiane są one jako skończone w czasie historie” (Trzebiński 2002: 23).

częściej tradycji folklorystycznej (czyli bezpośredniego, ustnego sposobu jej przekazu), ale również jako naturalną potrzebę ekspresji jednostki, jej specyficznego sposobu bycia we własnej grupie, potrzebę opowiadania, dzielenia się z innymi własnymi odczuciami, emocjami, doświadczeniami, zasięgania rady, poznawania opinii – potrzebę utrzymującą się pomimo postępującej „presji cywilizacyjnej”. Wiąże się to poniekąd z eksponowaną przez Michaiła Bachtina sytuacją „uzewnętrzniania” siebie słowem w procesie komunikowania społecznego, kiedy słowo „zwrócone i zwracające się”, czyli ukierunkowane na innego człowieka, oznacza „skierowanie tego co przeżyte, ku innemu” (Bachtin 1986: 61), ku innemu człowiekowi. „Wszelkie rozumienie żywej mowy – pisze w innym miejscu – żywej wypowiedzi, ma charakter aktywnie współodpowiadający [...] wszelkie rozumienie jest brzemienne w odpowiedź i zawsze, w taki czy inny sposób, daje jej początek: słuchający staje się mówiącym” (tamże: 360). Według Bachtina bowiem nie tyle ważne jest to, co przeżywa człowiek (tym zajmuje się przecież psychologia), ale to, jak owo przeżycie postrzega inny człowiek, bo „niezbędna jest postrzegająca, pamiętająca, skalająca i integrująca aktywność innego” (tamże: 72). Pogłębione współczesne odczytanie bachtinowskiej koncepcji dialogowości bez wątpienia wzbogaca folklorystyczną refleksję, a zwłaszcza analizę sytuacji folklorotwórczych, czyli określonych sytuacji komunikacyjnych, w jakich dochodzi do realizacji przekazu folklorystycznego (twórczej aktywności narratora znajdującego się w bezpośrednim kontakcie z odbiorcami).

Oralność okazuje się zatem, jak to określił Roch Sulima, „pełnoprawnym humanistycznie” sposobem bycia w świecie. Narracyjny wymiar doświadczeń społecznych oznacza bowiem, że „opowiadanie służy oswajaniu rzeczywistości, sytuuje w niej człowieka, może ją przewidywać, a nawet budować jako sferę wartości intelektualnych, wzruszeniowych czy emocjonalnych” (Sulima 1980: 85). Kulturowy fenomen oralności polega przecież na tym, że nie jest ona tylko kategorią precyzyjnie „diagnostującą zjawiska folkloru”, ale również, a może przede wszystkim, staje się kryterium typologii kultur. Oralność bowiem jest nie tylko sposobem egzystencji, ale jednocześnie determinuje „trwały, stabilny sposób modelowania obrazu świata” (Sulima 1995: 70), a ustność nie jest tylko drogą transmisji kulturowej, ale również kategorią ontologiczną rozumianą jako pewien „styl poznawczo-bytowy” (Tokarska-Bakir 2000: 165) – czyli, w interpretacji Ludwika Stommy – ludowy sposób bycia w świecie i kultura typu ludowego.

W ten sposób pojmowana oralność, a więc jako niedająca się sprowadzić tylko do ustnego, bezpośredniego przekazywania tekstu, ale dopuszczająca jednocześnie możliwość ujawniania swej specyfiki jako sposobu bycia w świecie i sposobu poznania (myślenia typu ludowego w interpretacji Czesława

Robotyckiego), a co za tym idzie, jak to określił Jan Kajfosz, „światotwórczego wymiaru tekstów folkloru jako tekstów obecnych w żywym społecznym obiegu” (Kajfosz 2011: 53), otóż tak rozumiana oralność dopuszcza możliwość realizacji przekazu również w formie pisanej (typograficznej), audiowizualnej oraz elektronicznej, zatem również konstruowania wypowiedzi przy użyciu narzędzi oferowanych przez nowe środki przekazu.

Takie postrzeganie folkloru jako przedmiotu badań folklorystycznych wymaga od współczesnego badacza uwzględniania wszelkich zmian zachodzących w przestrzeni społeczno-kulturowej. Analizując współczesny folklor, nie możemy nie zauważyć kulturowego kontekstu sytuacji folklorotwórczej decydującej o zaistnieniu konkretnego tekstu. Inspiracją dla badacza jest bez wątpienia pionierska koncepcja Bronisława Malinowskiego, który stwierdził jednoznacznie:

Wypowiedź mówiona w realnym życiu nie jest nigdy oderwana od sytuacji, w której ją wypowiedziano. [...] Bez pewnego bodźca imperatywnego w danej chwili nie będzie wypowiedzi mówionej. W każdym więc wypadku wypowiedź i sytuacja są ze sobą nierozdzielnie powiązane, a kontekst sytuacyjny jest niezbędny do rozumienia słów (Malinowski 2000: 17).

Jego analiza dotyczyła co prawda języków pierwotnych, ale oparta była na doświadczeniach terenowego badacza (etnografa, jak sam siebie nazywał²), który stykał się nie tylko z wypowiedziami w konkretnych, realnych sytuacjach praktycznych (w toku realizacji celowych działań), ale również w sytuacji „nieskrępowanej narracji”, w „luźnych” kontaktach międzyludzkich, co ważne jest także dla współczesnego folklorysty. W ramach owej sytuacji „nieskrępowanej narracji” (bez wątpienia typowej dla współczesnych potocznych narracji), powstają specyficzne więzy i emocjonalne napięcia wywołujące towarzyskie ożywienie pomiędzy uczestnikami (opowiadającymi i słuchającymi), co Malinowski określił „komunikacją fatyczną” (*phatic communion*), współdecydującą o charakterze kontekstu sytuacyjnego (tamże: 25).

Na prowadzone przez Malinowskiego badania kontekstu przede wszystkim zwrócili uwagę amerykańscy folklorysty. Alan Dundes uznał, że celem akademickiej folklorystyki jest badanie ludzkiej kreatywności w określonych kontekstach kulturowych i społecznych, zresztą rozumiał on pojęcie folkloru bardzo szeroko, nie utożsamiał go tylko z grupami ludowymi (wiejskimi), ponieważ funkcjonuje on w każdej grupie (Dundes 1965: 3). William Bascom³

² „Teraz utrzymuję wręcz, że perspektywa etnografa jest jedyną istotną i realną dla stworzenia fundamentalnych koncepcji lingwistycznych oraz dla badania życia języków, podczas gdy punkt widzenia filologa jest fikcyjny i nierelevantny” (Malinowski 2002: 17).

³ Dokładnie historię badań kontekstualnych w folklorystyce przeanalizował Borys N. Putilow (Putilov 1994) oraz Michaił D. Alieksiejewskij (Aleksiejewskij 2011: 42–57).

z kolei, uznając folklor za sztukę werbalną, wskazał na potrzebę badania jego społecznego kontekstu, związanego przede wszystkim ze specyfiką funkcjonowania tekstu folklorystycznego (w zasadzie chodzi tu o kontekst sytuacyjny w rozumieniu Malinowskiego), oraz na badanie kontekstu kulturowego, bowiem folklor „jest częścią kultury, lecz nie jej całością. [...] Cały folklor jest przekazywany ustnie, lecz nie wszystko, co jest przekazywane ustnie, jest folklorem” – podkreślił w swojej definicji analizowanej przez Francisca Lee Utley’a (1974: 49).

Problemy badawcze współczesnej folklorystyki, dla której kontekst, w jakim realizowana jest wypowiedź, staje się niezbędnym elementem analizy zjawisk folklorystycznych, wspomagają badania językoznawców, a głównie teoria etnografii mówienia stworzona przez Delle Hymesa w 1973 roku. Uznał on, że samo mówienie jest już formą działania i nie można go analizować bez uwzględnienia szerokiego kontekstu wypowiedzi, który zawsze, jak to określa, jest „strukturą usytuowaną”, a teoria mowy jest systemem zachowań kulturowych. Jego zdaniem zatem trzeba powiązać „w sposób znaczący” język i kontekst sytuacyjny, w jakim realizowana jest wypowiedź (Hymes 1980). Dowartościowanie codzienności i potoczności, baczne przyglądanie się rozmowie, to najważniejsze postulaty etnografii mówienia. Wyznaczanie takiego kierunku badań: refleksji teoretycznej nad funkcjonowaniem mowy w codziennym i potocznym kontekście, zbiegło się z postulatami badawczymi współczesnej folklorystyki, która analizuje także narracje potoczne.

Warto przypomnieć, że również Czesław Hernas podkreślał znaczenie kompleksowego zapisu sytuacji folklorystycznej (folklorotwórczej), zarzucając nawet badaczom „niedokładną znajomość praw żywego obiegu tekstów [...] zbieraczy bowiem od dawna interesują teksty, nie obiegi w ich jednorazowych, autentycznych realizacjach, wraz ze złożoną semiotyką wykonania, sytuacji i odbioru” (Hernas 1976: 477). Piotr Kowalski z kolei stwierdził, że

sytuacja folklorotwórcza stanowi zapis szczególnego komunikacyjnego spotkania, w którym ważne są zarówno «biografie» aktorów, ich kulturowe kompetencje, jak i kontekst sytuacyjny oraz to wszystko, co wynika z zaistniałego zdarzenia. To wszakże nowy społeczno-komunikacyjny fenomen (Kowalski 1993: 245).

Sytuacje folklorotwórcze istnieją nadal we współczesnej kulturze i inspirować powstawanie relacji potocznych, co więcej, owe sytuacje całkowicie są zależne od rozwoju mediów, a zwłaszcza Internetu, tym samym determinują przemiany folkloru. Sytuacje folklorotwórcze, powstając często spontanicznie, mają charakter rudymenarny i w sposób naturalny inspirować potoczną aktywność narracyjną: skłaniają do opowiadania oraz wpływają na przeobrażenia tradycyjnych form narracji ustnej. Wpływają ponadto na proces

folkloryzacji i fabularyzacji opowieści funkcjonujących współcześnie w obiegu bezpośrednim (ustnym).

Uczestnicy potocznej komunikacji, opowiadający i słuchający (a ich role, jak wiadomo, są wymienne) obok tradycyjnych formuł, schematów kompozycyjnych i segmentów fabularnych, wykorzystują również, lansowane głównie przez media, a zwłaszcza przez telewizję, wzory przekładania przeżyć i emocji na narrację, korzystają z podpowiadanych formuł uwierzytelniających, nie mówiąc już o popularyzowaniu określonego wariantu opowieści. Wynika to ze specyfiki kodowania treści w telewizyjnych programach informacyjnych, co dokładnie przeanalizował Stuart Hall:

nie można przekazać wydarzenia w jego formie «surowej». Wydarzenia muszą zostać przekształcone w wizualno-audialne znaki dyskursu telewizyjnego. W momencie gdy wydarzenie staje się znakiem dyskursu, podporządkowuje się wszystkim złożonym «regułom» formalnym, dzięki którym język znaczy. Paradoks polega na tym, że wydarzenie musi przekształcić się w «opowieść», aby stać się wydarzeniem komunikacyjnym (Hall 1987: 59).

Dlatego też niezwykle ważnym dla przeanalizowania kontekstu funkcjonowania współczesnego folkloru jest wyeksponowanie procesu odbioru (odkodowania) treści przekazywanych przez media, związanego z przeniesieniem ich sensów w sferę praktyki. Zachodzi tu zjawisko dwustopniowego przepływu informacji (*two-step-flow*), które wyposażyło folklor w nową funkcję: popularyzacji treści przekazywanych przez media, co wpływa na poszerzenie kontekstu ich odbioru, ale jednocześnie „wymusza” doprecyzowanie i „negocjowanie” ich oceny. John Thompson zauważył, że „Odbierając i przyswajając przekazy medialne, ludzie angażują się w proces samotworzenia i samorozumienia – chociaż często tego wcale nie zauważają” (Thompson 1998: 48). To właśnie ów proces nie jest niczym innym, jak ujawnianiem się przekazów folklorystycznych, które z medialnej inspiracji dominują we współczesnym potocznym obiegu. Po prostu popularne teksty medialne, zbieżne z potrzebami i zainteresowaniami odbiorców, mają szansę zaistnieć w obiegu potocznym, popularyzując określoną wiedzę o otaczającej nas rzeczywistości, utrwalając określony system wartości. Jan Kajfosz takie atrakcyjne teksty medialne uznał za „potencjalne teksty folkloru lub też jego prefabrykaty”, ponieważ „muszą przynajmniej po części odpowiadać strategiom poznawczym typowym dla potencjalnego masowego czytelnika na planie jego potocznej codzienności” (Kajfosz 2013: 109). Oczywiście dotyczy to wszystkich odbiorców współczesnych mediów.

Tu dygresja: przygotowując tom pt. *Nowe konteksty badań folklorystycznych*, poprosiłam Piotra Kowalskiego o ponowne podjęcie problematyki współczesnych badań folklorystycznych. Otrzymałam jego programową diagnozę, artykuł pt. *Folklorystyka na nowych obszarach: antropologia mediów*,

który ukazał się niestety już po jego śmierci, ale nic nie stracił ze swej aktualności. Kowalski uważał, że folklorystyka powinna odegrać ważną rolę w kształtowaniu metod i metodologii antropologii mediów, która musi

opierać się na analizach tekstowych, poszerzając maksymalnie rozumienie samego pojęcia tekstu przez potraktowanie go łącznie z całą, wieloelementową „sytuacją wykonawczą”, bądź też wychodzić od jego osobliwego statusu i postaci w komunikacji medialnej. Konieczne jest dostrzeżenie i opisanie tych nowych tekstów, w których słowo nie jest koniecznym elementem organizującym wypowiedź (Kowalski 2011: 49).

Zwrócił też uwagę na konieczność uwzględnienia kontekstu społeczności wirtualnej w procesie analizy funkcjonowania tych tekstów w obiegu.

Sądzę, że możemy już skonkretyzować wykorzystanie folklorystyki na nowych obszarach badawczych, czyli w antropologii mediów. Zresztą współczesna antropologia mediów coraz większą uwagę zwraca na aktywność publiczności skupionej wokół *mass mediów*, eksponując sposób odbioru przekazywanych treści oraz ich interpretacji i rozumienia, co bezpośrednio wynika ze zmiany sposobów ich recepcji. Wszak wszystkie, bardzo zróżnicowane treści przekazywane przez media, podlegają już w trakcie ich przyswajania, lokalnemu (środowiskowemu) zróżnicowaniu (kulturowemu usytuowaniu). Aby prześledzić ten proces środowiskowego „uzgadniania” sposobu rozumienia (przyswajania) treści, powinniśmy uwzględnić perspektywę folklorystyczną przy analizowaniu takiego właśnie procesu komunikowania. Cała zbiorowość bowiem (konkretne audytorium mediów) dysponuje wspólnotą informacyjną, współtworzoną oczywiście również przez środki masowego przekazu, obrazującą zewnętrzny świat zgodnie z konwencjami danej kultury, co prowadzi do powstania, jak to określił Stuart Allan, kultury newsów: „serwis informacyjny, to coś znacznie więcej niż zwykłe odzwierciedlenie rzeczywistych wydarzeń – przekazuje on również ustaloną definicję rzeczywistości jako takiej” (Allan 2006: 4). Każda nowa wiadomość z miejsca wchodzi w relacje z innymi, obecnymi już w obiegu, każdy przekaz ustny ma wpisana w tekst „pamięć poprzednich kontekstów” (Sulima 1980: 92); w efekcie wszystkie teksty funkcjonujące współcześnie w obiegu ustnym są silnie „zdialogizowane” z tekstami funkcjonującymi w obiegu masowym, choćby przez nieustanną możliwość konfrontowania ich z tekstami prezentowanymi w mediach. Zwłaszcza interesujące jest śledzenie „obróbki” wydarzeń będących efektem zapośredniczonego medialnie doświadczenia, kiedy wydarzenia „z miejsc odległych” przyswajane są poprzez umieszczenie ich w „praktycznych kontekstach życia codziennego” (Thompson 1998: 225). W efekcie tego procesu (glokalizacji) cała obserwowana (analizowana) zbiorowość dysponuje już nie tylko wspólnotą informacyjną, ale również wspólnotą wyobraźni,

która oczywiście ma „rodowód” globalny (tu odwołuję się oczywiście do analiz Arjuna Appaduraja 2005).

Mówiąc o medialnym kontekście współczesnego folkloru, trzeba jednak przede wszystkim zwrócić uwagę na ważną kulturotwórczą rolę Internetu, który ma znaczący wpływ na kształtowanie się nowego paradygmatu folkloru (Hajduk-Nijakowska 2010). Wszak, gdyby Internet nie służył przede wszystkim konwersacji, to proces jego „wchodzenia” w kulturę trwałby zapewne znacznie dłużej, a tak cała codzienna paplanina, gawędzenie, plotkowanie, niezliczona ilość zwierzeń czy porad wdarły się szturmem do wirtualnego świata, by wspomagać proces współtworzenia wirtualnego sąsiedztwa. Oczywiście, mowę trzeba było „upiśmiennić”, ale i tak na tyle skutecznie symuluje ona konwersację typu *face-to-face*, że teoretycy określają ją mianem wtórnej oralności. Przypomnę, co Walter J. Ong pisał przed laty:

Oralność wtórna jest zarówno uderzająco podobna, jak i uderzająco niepodobna do oralności pierwotnej. Oralność wtórna generuje tak jak oralność pierwotna silne poczucie wspólnoty, bowiem słuchanie słowa mówionego czyni ze słuchaczy wspólnotę, prawdziwe audytorium. [...]. Oralność wtórna generuje wszakże poczucie wspólnot nieskończenie większych od grup pierwotnej kultury oralnej – ową globalną wioskę McLuhana (Ong 1992: 183).

Ale co dla folklorysty ważniejsze, sami użytkownicy Internetu odbierają kontakt *interface-to-interface* jako „prawdziwą” rozmowę w sieci. Wojciech Burszta jednoznacznie skomentował sytuację uczestnika rzeczywistości wirtualnej:

nie mogę widzieć rozmówcy jako osoby z krwi i kości, ale *widzę* ją poprzez to, co zapisała i przesłała do mnie, do innych, w cyberprzestrzeni. Język wirtualny jest zatem także zastępnikiem nie tylko języka naturalnego, ale i wyrazem nadziei, że spotkanie z drugim człowiekiem zawsze jest możliwe (Burszta 2004: 145).

Internet wymaga więc nie tylko swoistego „upiśmiennienia mowy”, ale i „równoczesnej oralizacji pisma” (Górska-Olesińska 2005: 458), inspiruje zatem również do aktywnego używania w e-konwersacji elementów ikonograficznych oraz audiowizualnych (por. Kamińska 2011). Badania internetowego folkloru wymagają zatem skoncentrowania uwagi na funkcjonowaniu nieformalnych wspólnot wirtualnych, w obrębie których wiele tekstów funkcjonuje „w sposób analogiczny do przekazów ustnych” (Grochowski 2016: 263).

Nowe technologie umożliwiły ludziom znacznie bogatsze aktywne uczestnictwo w procesie odbioru treści, pobudziły ich do samotworzenia, zainspirowały pomysłami. Manuel Castells w swej monografii pt. *Spółczesność sieci*, stwierdził wprost: „ludzie kształtują technologię, by dopasować ją do swoich potrzeb” (Castells 2007: 368). W nowych realiach tradycyjne formy

tworzenia z powodzeniem odnajdują się w zaoferowanych człowiekowi nowych możliwościach, stare i nowe media coraz śmielej wchodzą w interakcje. „Tworzenie stało się dużo bardziej zabawne i znaczące” – twierdzi Henry Jenkins – bo to same media decydują o tym, „w jaki sposób je konsumujemy” (Jenkins 2007: 131).

Współcześnie Internet pełni ważną funkcję folklorotwórczą: inspiruje uczestników konkretnych witryn do udziału w „rozmowach”, umożliwia szybki, globalny obieg przekazywanych treści, które wzbogacają lokalną tradycję narratorską, wspomaga aktywność twórczą i sprzyja rozwojowi wyobraźni. Wypowiedzi na forum są najczęściej spontanicznymi reakcjami wywołanymi przez pojawienie się jakiejś informacji lub czyjeś komentarza. Są to krótkie nowinki i pogłoski, nierozbudowane epicko, ujawniające emocje lub skojarzenia. Jedne wypierają drugie, zanim zdążą wejść w obieg. Czasem nowsze opowieści nakładają się na te dopiero co usłyszane. Taka sytuacja wymaga zmiany strategii badań folklorystycznych: śledzenia i rejestracji wszelkich sytuacji wyzwalających spontaniczne wypowiedzi, a to oznacza konieczność analizowania „wtórnych” form oralnych: bezpośrednich wypowiedzi pojawiających się w mediach (publikowanych w prasie, radiu, telewizji i w Internecie).

Folklorystyczne opowieści na forum internetowym są hybrydą ustnej i literackiej wypowiedzi: uczestnicy z jednej strony używają potocznej komunikacji, a z drugiej – odczuwając prawdopodobnie brak parawerbalnych elementów typowych dla ustnej komunikacji bezpośredniej – używają elementów zastępczych, na przykład emotikonów. Komunikację internetową można współcześnie uznać, zdaniem Zuzany Panczovej, „za skuteczny substytut, czyli alternatywę nieformalnego, ustnego opowiadania” (Panczová 2005: 28). Szczególnie wyraźnie jest to widoczne na portalach internetowych umożliwiających publikowanie własnych przeżyć.

Piotr Kowalski w swoim powołanym już artykule, uzasadniając wejście folklorystyki w przestrzeń badawczą antropologii mediów, stwierdził między innymi: „nowe media przepracowują logikę i standardy kultur lokalnych, a więc takich, które były przedmiotem zainteresowania tradycyjnej etnologii”, zatem „postrzeganie mediów jako praktyki społecznej prowadzi do rozważań nad tym, jak media wyzwalają potencjalne aktywności, jakie uruchamiają stratyfikacje, jakie i jak eksplorują źródła wyobraźni” (Kowalski 2011: 5). Wymaga to od narratora zamknięcia w słowach własnych doświadczeń, emocji i przemyśleń, a więc przedstawienia ich w formie zorganizowanej i spójnej, co nie jest przecież takie proste. I tu – w sposób naturalny – pomocna okazuje się tradycja narratorska, w jakiej jednostka wzrastała, poznając funkcjonującą w lokalnej kulturze niezliczoną ilość opowieści wyjaśniających

otaczający świat i wzajem się dopełniających. Ekspresja emocjonalna i poznawcza jednostki wykorzystuje zawarte w nich formuły słowne i obrazowe, stereotypy, wierzenia, sposoby rozumienia i interpretacji świata pomagające jej werbalizować przeżycia, konstruować wypowiedź i zrealizować potrzebę mówienia.

Jaki efekt przyniosą owe „złożenia”, zależy właśnie od wykonawcy, od jego inwencji twórczej, która „wpisana” jest w aktywne „przechwytywanie” tradycji narratorskiej. A ponieważ powstające teksty są przecież z założenia przeznaczone do publicznego zaprezentowania, to już w trakcie konstruowania wypowiedzi elementy improwizacji współgrają z reakcją słuchaczy, widzów czy internautów, inspirujących często wykonawcę do poszukiwania nowych środków ekspresji. Tak kształtuje się, zacytujmy znów na zakończenie klasyka: „nieprzerwany, «wciąż płynący» proces twórczy, realizowany jako stały wzajemny wpływ improwizacji i tradycji” (Gusiew 1974: 220).

Literatura

- Alekseevskij Mihail D., 2011, *Fol'kloristika meżdu tekstom i kontekstom*, „Vestnik RGGU. Naučnýj žurnal”, cz. 9 (71)/11, s. 42–57.
- Allan Stuart, 2006, *Kultura newsów*, tłum. Adriana Sokołowska, Kraków.
- Appadurai Arjun, 2005, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Zbigniew Pucek, Kraków.
- Bachtin Michaił, 1986, *Estetyka twórczości słownej*, tłum. Danuta Ulicka, Warszawa.
- Burszta Wojciech J., 2004, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań.
- Castells Manuel, 2007, *Spółczesność w sieci*, tłum. Mirosława Marody, Warszawa.
- Dundes Alan, 1965, *The Study of Folklore*, Englewood Cliffs.
- Głowiński Michał, 1997, *Narracje literackie i nieliterackie. Prace wybrane Michała Głowińskiego*, red. Ryszard Nycz, Kraków.
- Głowiński Michał, 2004, *Wokół narratologii*, [w:] *Narratologia*, red. Michał Głowiński, Gdańsk, s. 5–12.
- Górska-Olesińska Monika, 2005, *Trwałe konwersacje. Wirtualna realis Sieci jako rzeczywistość w konwersacji*, [w:] *Estetyka wirtualności*, red. Michał Ostrowicki, Kraków, s. 455–473.
- Grochowski Piotr, 2016, *Między literaturoznawstwem a netnografią. Metody badań folkloru internetowego*, [w:] *Metody badań online*, red. Piotr Siuda, Gdańsk, s. 235–259.
- Gusiew Wiktor J., 1974, *Estetyka folkloru*, tłum. Tadeusz Zieliński, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk.
- Hajduk-Nijakowska Janina, 2010, *e-folklor Rola internetu w powstawaniu zjawisk folklorystycznych*, [w:] *Nowe media i komunikowanie wizualne*, red. Piotr Francuz, Stanisław Jędrzejowski, Lublin, s. 201–213.
- Hall Stuart, 1987, *Kodowanie i dekodowanie*, „Przekazy i Opinie” nr 1–2, s. 58–71.
- Hernas Czesław, 1984, *Folklor*, [w:] *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, t. 1, Warszawa, s. 264–266.

- Hernas Czesław, 1976, *Miejsce badań nad folklorem literackim*, [w:] *Problemy metodologiczne współczesnego literaturoznawstwa*, red. Henryk Markiewicz, Janusz Sławiński, Kraków, s. 467–479.
- Hymes Delle, 1980, *Socjolingwistyka i etnografia mówienia*, tłum. Joanna Arnold, [w:] *Język i społeczeństwo*, red. Michał Głowiński, Warszawa, s. 41–82.
- Jenkins Henry, 2007, *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*, tłum. Małgorzata Bernatowicz, Mirosław Filiciak, Warszawa.
- Kajfosz Jan, 2011, *Folklor jako tekst w obiegu i jego potencjał konstruowania rzeczywistości*, [w:] *Nowe konteksty badań folklorystycznych*, red. Janina Hajduk-Nijakowska, Teresa Smolińska, Wrocław, s. 53–77.
- Kajfosz Jan, 2013, *Folklor a kwestia światotwórczej mowy słów*, [w:] *Folklor a folkloristika vo svete postmoderny*, red. Zuzana Profantová, Bratislava, s. 93–115.
- Kamińska Magdalena, 2011, *Niečne memy. Dwanaście wykładów o kulturze internetu*, Poznań.
- Kowalski Piotr, 1993, *Poszukiwanie definicji tekstu folkloru: sytuacja folklorotwórcza*, „Zeszyty Naukowe WSP w Opolu. Filologia Polska” XXXI, s. 243–249.
- Kowalski Piotr, 2011, *Folklorystyka na nowych obszarach: antropologia mediów*, [w:] *Nowe konteksty badań folklorystycznych*, red. Janina Hajduk-Nijakowska, Teresa Smolińska, Wrocław, s. 39–52.
- Malinowski Bronisław, 2000, *Problem znaczenia w językach pierwotnych*, tłum. Tadeusz Szczerbowski, [w:] *Językoznawstwo Bronisława Malinowskiego*, t. 2, red. Krystyna Pisarkowa, Kraków, s. 11–52.
- Ong Walter, 1992, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, tłum. Józef Japola, Lublin.
- Panczová Zuzana, 2005, *SúčasnÉ povesti a fámy vo svelte folkloristických výskumov*, [w:] *Folklor a komunikácia v procesoch globalizácie*, red. Ewa Krekovičová, Bratislava, s. 7–66.
- Putilov Borys N., 1994, *Fol'klor i narodnaja kul'tura*, Moskwa (źródło: <http://www.infoliolib.info/philo/putilov/index.html>, dostęp: 10.02.2009).
- Ricoeur Paul, 2006, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. Janusz Margański, Kraków.
- Robotycki Czesław, 1985, *Myslenie typu ludowego w polskiej kulturze masowej (propozycje badawcze)*, „Etnografia Polska” t. 29. z. 1, s. 111–117.
- Rosner Katarzyna, 2003, *Pojęcie narracji a proces formowania się konstruktywistycznego rozumienia tożsamości jednostki ludzkiej*, „Kultura i Społeczeństwo” nr 3, s. 17–24.
- Stempel Wolf-Dieter, 2004, *Narracja potoczna jako prototyp*, przeł. Andrzej Nermer, [w:] *Narratologia*, red. Michał Głowiński, Gdańsk, s. 154–175.
- Stomma Ludwik, 1986, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa.
- Sulima Roch, 1980, *Dokument i literatura*, Warszawa.
- Sulima Roch, 1995, *Rekonstrukcje i interpretacje. Od folklorystyki do antropologii codzienności*, [w:] *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy*, red. Dorota Simonides, Opole, s. 55–72.
- Sulima Roch, 2000, *Antropologia codzienności*, Kraków.
- Sulima Roch, 2005, *Folklorystyka jako antropologia słowa mówionego*, „Literatura Ludowa” nr 4–5, s. 81–92.
- Thompson John, 1998, *Media i nowoczesność. Społeczna teoria mediów*, tłum. Izabela Mielnik, Wrocław.
- Tokarska-Bakir Joanna, 2000, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Kraków.

- Trzebiński Jerzy, 2001, *Narracja jako sposób rozumienia świata*, [w:] *Praktyki opowiadania*, red. Bogdan Owczarek, Zofia Mitosek, Kraków, s. 87–126.
- Trzebiński Jerzy, 2002, *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości*, [w:] *Narracja jako sposób rozumienia świata*, red. Jerzy Trzebiński, Gdańsk, s. 17–42.
- Utley Francis Lee, 1974, *Literatura ludowa – definicja operacyjna*, tłum. Ewa Aumer, Michał Waliński, „Literatura Ludowa” nr 1, s. 45–65.

Streszczenie: Zainteresowanie folklorystyki współczesnymi narracjami potocznymi wynika z przedefiniowania przedmiotu badań folklorystycznych. Uznanie folkloru za część kultury, która podlega takim samym przemianom jak cała kultura i jest zjawiskiem społecznie oraz historycznie zróżnicowanym, wymaga doprecyzowania podstawowych pojęć: oralności, kontekstu kulturowego, sytuacji folklorotwórczej, procesu odbioru przekazywanych treści. Oralności nie można bowiem sprowadzać tylko do ustnego (bezpośredniego) sposobu przekazywania treści, ponieważ jest ona także sposobem egzystencji człowieka, poznawania i rozumienia świata. Należy zatem dokładnie przeanalizować zmiany zachodzące w przestrzeni społeczno-kulturowej, a przede wszystkim funkcjonowanie w niej mediów, które nie tylko inspirują powstawanie relacji potocznych, ale także determinują charakter współczesnych sytuacji folklorotwórczych, często w sposób naturalny wpływających na potoczną aktywność narracyjną. Popularne teksty medialne, zbieżne z potrzebami i zainteresowaniami odbiorców, mają szansę zaistnieć w obiegu potocznym, popularyzując określoną wiedzę o otaczającej nas rzeczywistości i utrwalając określony system wartości. Ponadto ważną kulturotwórczą rolę odgrywa Internet, przesądzając o nowym paradygmacie folkloru. Tym samym współczesna folklorystyka znajduje się już w przestrzeni badawczej antropologii mediów, eksponuje proces odbioru przekazów medialnych i angażowania się ludzi w samotworzenie i samorozumienie przekazywanych treści, dowodzi, że tradycyjne formy tworzenia z powodzeniem odnajdują się w nowych możliwościach zaoferowanych człowiekowi.

Słowa kluczowe: folklor; oralność; kontekst kulturowy; sytuacja folklorotwórcza; media