

JANINA HAJDUK-NIJKOWSKA

KATEGORIA LOKALNOŚCI W PRZESTRZENI WIRTUALNEJ KULTURY WSPÓŁCZESNEJ

Wprowadzenie

Badania tak zwanej tradycyjnej kultury, rozwijające się od połowy XIX stulecia, koncentrowały się przede wszystkim na rejestrowaniu jej specyfiki regionalnej (ludowej) i eksponowaniu sposobu jej bezpośredniego przekazu. Nic dziwnego zatem, że kluczowe znaczenie odgrywała w nich kategoria lokalności, powiązana zarówno z miejscem zapisu, jak i z „umiejscowionymi” w nim nosicielami (podmiotami) danej kultury.

W okresie silnej marginalizacji wsi polskiej reprezentowane przez chłopów poczucie własnej tożsamości wynikało z przywiązania do konkretnego miejsca. Byli grupą zintegrowaną kulturowo, spójną w postrzeganiu i rozumieniu otaczającego ich świata. Lokalność takiej tradycyjnej zbiorowości była więc jak najbardziej konkretna, wyznaczona miejscowym krajobrazem, swojska, zrozumiała, dająca poczucie bezpieczeństwa, wzmocniana nie tylko przestrzenią, ale i kulturową izolacją. Bliskość wzajemnych kontaktów wyznaczała ponadto dokładne rozumienie takiej lokalności, skonkretyzowanej terytorialnie oraz czasowo. Tak rozumiana lokalność staje się ważnym wyznacznikiem społeczności lokalnej, oznacza kulturę typu zamkniętego. Ludwik Stomma doprecyzowuje: jest to – „dynamicznie rzecz ujmując – kultura typu usiłującego się zamknąć, podporządkować określone tekstowi”¹ (podejmująca ciągłą reinterpretację istniejącego już tekstu), kultura, która charakteryzuje się wysokim stopniem rozbudowania izolacji świadomościowej (odpornością na argumentację faktów), co precyzyjnie wyklada autor na przykładzie doświadczeń Kaziuka, bohatera *Konopielki* Edwarda Redlińskiego.

Zderzenie tego typu tradycyjnej zbiorowości ze współczesną kulturą rozwiniętego społeczeństwa wyzwała samorefleksję etniczną i prowadzi do wewnętrznego „rozmycia” więzi. Media elektroniczne stopniowo przeformatowują bowiem tę spójną jeszcze niedaw-

¹ L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*, Łódź: Piotr Dopierala 2002, s. 179.

no zbiorowość. A ponieważ skutkuje to „rozproszeniem” jej członków, Antonina Kłoskowska nazwała taką społeczność zbiorowością etniczną o kulturze cząstkowej: „Jeśli nie porzucają obyczajów, wartości wierzeń swego etnicznego pochodzenia i nie asymilują się całkowicie, to muszą oprzeć swoje poczucie etnicznej odrębności na świadomie, refleksyjnie uznawanych elementach więzi ideowej (ideologicznej), do których należy wiedza genealogiczna, uznawany często mit wspólnoty krwi, odniesienie do ojczyzny jako symbolicznie wyrażonego **terytorium pochodzenia grupy** (krajobrazu, lokalizacji), a zarazem całej szerokiej kategorii kulturowych symboli grupowych”². Jest to już odmienny sposób rozumienia lokalności, który prowadzi do jej ideologizacji i wykorzystywania wybranych tradycyjnych elementów kulturowych zdolnych do zintegrowania lokalnej zbiorowości; kategoria lokalności staje się wówczas wartością konstytuującą figurę „małej ojczyzny”. Wykorzystywanie tradycyjnej kultury ludowej do obrony wspólnoty lokalnej i manifestowania jej odrębności poza danym regionem (ideologia tzw. nowego lokalizmu), kreuje instytucjonalne i medialne działania służące „praktykowaniu lokalności”, reaktywowaniu dawnych obrzędów, rytuałów i ceremonii współtworzących poczucie tożsamości regionalnej. Proces ten prowadzi do rozwoju zjawiska tak zwanego folkloryzmu w kulturze współczesnej, co zaprezentuję w końcowej części artykułu.

Zasygnalizowane wyżej procesy są przedmiotem badań antropologicznie zorientowanej współczesnej folklorystyki. Tu niezbędne jest jednak doprecyzowanie samego sposobu rozumienia przedmiotu owych badań. Otóż folklor, co zdecydowanie podkreślał Czesław Hernas, jest przede wszystkim częścią kultury, „stanowi wciąż żywe złoże w kulturze współczesnej i samoczynnie dostosowuje się do dzisiejszych przemian społeczno-kulturowych”, co oczywiście wpływa również na jego przeobrażenia i decyduje, jak to określił, „o postępującym zaniku wielu specyficznych tradycji subkulturowych na rzecz ogólnych wzorów kultury”. Ostatecznie podkreślił, z czym musimy się po prostu zgodzić, że „Rozwój folklorystyki, która otwiera pole badań na nowych terenach, prowadzi do tak dużego zróżnicowania w pojmowaniu przedmiotu badań, że dziś zbudowanie jednej, uniwersalnej

² A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa: PWN 2005, s. 21 [podkr. JHN].

definicji folkloru nie jest możliwe”³. Badając folklor jako część kultury, badamy go tak naprawdę w całościowym kontekście określonej subkultury, w żywym obiegu konkretnego środowiska. Folklorystyka bowiem, przywołajmy jeszcze raz Hernasa, „jest [...] nie tylko nauką, ale i częścią kultury”⁴. Co więcej, badając folklor z perspektywy teorii kultury i eksponując wszechstronny kontekst wypowiedzi folklorystycznych, eksponujemy ich synkretyzm kulturowy, nie ograniczając się tylko do bezpośredniego (ustnego) przekazu, bowiem narracyjny wymiar doświadczeń, determinujący sposób modelowania (obrazowania) i rozumienia świata, umożliwia także realizację przekazu w formie pisanej lub elektronicznej (e-folklor/folklor sieciowy). Musimy tu współcześnie uwzględnić również proces odbioru treści przekazywanych przez media i związane z tym przenoszenie lansowanych przez nie sensów w sferę praktyki. „Odbierając i przyswajając przekazy medialne – zauważył John B. Thompson – ludzie angażują się w proces samotworzenia i samorozumienia – chociaż często tego wcale nie zauważają”⁵.

W nowoczesnych społeczeństwach wewnętrznie zróżnicowanych i wplecionych w różnorodne konteksty medialne gwałtownie zmienia się bowiem sposób komunikowania. Mocno wyeksponował ten fakt Zygmunt Bauman: zniwelowanie odległości czasowych i przestrzennych dzięki technice nie tyle ujednoliciło ludzką kondycję, ile ją spolaryzowało. Wyzwała ono bowiem niektóre jednostki z więzów terytorialnych i pewnym czynnikiem konstytuującym wspólnotę nadaje sens eksterytorialny; równocześnie jednak samo odarte ze znaczenia terytorium, w którego granicach inni nadal pędzą życie, pozbawione zostaje potencjału określania ludzkiej tożsamości⁶.

³ C. Hernas, *Folklor*, [hasło w:] *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, t. 1, Warszawa: PWN 1985, s. 265.

⁴ Tenże, *Miejsce badań nad folklorem literackim*, „Pamiętnik Literacki” 1975, 66(2), s. 15. Dla Jana Kajfosa, który posługuje się pojęciem folkloru w rozumieniu, jakie nadali mu Piotr Bogatyriew i Roman Jakobson (*Folklor jako specyficzna forma twórczości*, przeł. A. Bereza, „Literatura Ludowa” 1973, nr 3) folklor przede wszystkim sprowadza się do znaczenia „popularny”, a nie „plebejski” (por. J. Kajfosz, *Faktoid i mistyfikacja w nowych mediach, czyli o strategiach czarowania umysłu*, w: *Netlor. Wiedza cyfrowych tubylców*, red. P. Grochowski, Toruń: Wydawnictwo UMK 2013, s. 65–90).

⁵ J. B. Thompson, *Media i nowoczesność. Społeczna teoria mediów*, przeł. I. Mielnik, Wrocław: Wydawnictwo Astrum 2001, s. 48.

⁶ Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, przeł. E. Klekot, Warszawa: PIW 2000, s. 25.

Tym samym współcześnie traci więc rację bytu rozumienie lokalności jako kategorii przestrzennej, skonkretyzowanej terytorialnie oraz czasowo, która stanowiła dotąd wyznacznik tradycyjnej społeczności lokalnej. Kategoria lokalności wymaga obecnie po prostu istotnej redefinicji. Jak zdecydowanie podkreśla Marian Kempny, „lokalność w zglobalizowanym świecie oznacza kategorię współlistniejącą z metaforami sieci, strumieni, płynności czy przepływów, z których element tradycyjnie rozumianego terytorium został wyrugowany”⁷.

Wstępnie zasygnalizowane powyżej tezy postaram się dalej poszerzyć, koncentrując swą uwagę na wyzwaniu przez współczesne media cyfrowe aktywności użytkowników, co bezpośrednio prowadzi do wytwarzania lokalności, która nie ma już tradycyjnego wymiaru terytorialnego.

Wytwarzanie lokalności w e-folklorze

Ważnym atutem współczesnej antropologicznie zorientowanej folklorystyki jest porzucenie przez nią paradygmatu literaturoznawczego i skoncentrowanie uwagi na kontekście kulturowym, co doprowadziło do przesunięcia akcentu w stronę folklorotwórczych (produktywnych) funkcji współczesnych sytuacji komunikacyjnych, w których, jak wiadomo, dominują mass media, a zwłaszcza internet. Media te w sposób niemal naturalny wchodzą w przestrzeń dotychczasowej kultury, współtworząc jednocześnie nowe relacje między ludźmi. Nadto audiowizualność współczesnej kultury zdecydowała o pojawieniu się nowej formuły poznawania świata – doświadczenia zapośredniczonego (*mediated experience*), którego cechą, jak to określił Anthony Giddens, jest między innymi „wtargnięcie odległych wydarzeń do sfery codziennych doświadczeń” zdarzeń, o których może nigdy byśmy nie wiedzieli, gdyby nie ich medialna wizualizacja: „Jednostka może odbierać wiele relacjonowanych w programach informacyjnych wydarzeń jako zewnętrzne i odległe, ale wiele innych może też regularnie wpływać na jej codzienne czynności. Towarzyszące doświadczeniu zapośredniczonemu wrażenie swojskości może odpowiadać za powszechne poczucie «odwrócenia porządków», gdy napotkany rzeczywisty przedmiot lub wydarzenie wydają się mniej realne niż ich medialne przedstawienie. Co więcej, liczne doświadczenia, które w życiu są rzadkością (jak na przykład bezpośredni kontakt ze śmiercią i umierającymi), są regulą na poziomie przedstawień medialnych, podczas gdy rzeczywiste zetknięcie z samymi

⁷ M. Kempny, *Lokalność dzisiaj – co można i co warto badać?*, w: *Oblicza lokalności. Tradycja i współczesność*, red. J. Kurczewska, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2004, s. 554.

zjawiskami jest psychologicznie trudne. [...] W sumie w warunkach nowoczesności środki przekazu nie tyle odzwierciedlają rzeczywiste zdarzenia, ile częściowo je tworzą”⁸.

Włączanie owych odległych, „wytworzonych” przez media zdarzeń, w sferę indywidualnych doświadczeń wymaga oczywiście od jednostki skomplikowanej procedury „przekładu” i oswojenia zdarzeń, z którymi styka się za pośrednictwem mediów, swego „negocjowania” i „porządkowania” znaczeń. Odbywa się to oczywiście w trakcie trwania procesu odbierania tychże wiadomości i to najczęściej przy „użyciu” wyznawanej koncepcji zdrowego rozsądku, która musi być zgodna z praktykowanymi regułami myślenia. A także, na co zwrócił uwagę Roch Sulima, z kategorią potoczności, która pełni funkcję regulacyjną struktur codzienności: „informacje «nowe» «przekładane są» *a vista* na «zastane», które tym samym ulegają «przeredagowaniu» i funkcjonalnemu przekształceniu, potencjalnemu otwarciu na nowe okoliczności”⁹.

Te nowe obszary badawcze determinujące sposoby odbioru przekazywanych treści, wymagają zwrócenia uwagi na aktywność podmiotów (odbiorców) rozproszonych w przestrzeni i uczestniczących w procesie funkcjonowania owych treści, a przede wszystkim na sposoby ich indygenizacji, to znaczy nadawania sensu globalnym treściom przez „sprawdzenie” ich do zrozumiałego, „oswojonego” już obrazu (wizji) świata. Używam tu pojęcia indygenizacji, a nie po prostu „ulokowania” (glokalizacji), by nie kojarzyć tego zjawiska z przestrzenną lokalizacją, zbiorem elementów „zewnętrznej” kulturowej specyfiki powiązanej z określoną społeczną wspólnotą¹⁰. Nie ukrywam, że zwracam na to uwagę pod wpływem rozważań Arjuna Appaduraia, który pisał między innymi: „Większość etnograficznych opisów, zagłębiając się w dokumentowaną lokalizację, traktuje lokalność jako terytorium, a nie jako formę, nie uwzględniając ani jej kruchości, ani jej etosu *jako własności życia społecznego*. Prowadzi to etnografię do bezrefleksyjnej współpracy z tym poczuciem bezwładu, na którym **lokalność jako struktura uczucia**, zasadniczo się opiera”¹¹.

⁸ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulczyńska, Warszawa: PWN 2007, s. 38, 39.

⁹ R. Sulima, *Znikająca codzienność*, w: *Życie codzienne Polaków na przełomie XX i XXI wieku*, red. tenże, Łomża: Oficyna Wydawnicza „Stopka” 2003, s. 239.

¹⁰ Szerzej na ten temat: J. Hajduk-Nijakowska, *Indygenizacja treści współczesnych przekazów medialnych*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia de Cultura” 1, 2010, s. 112–120.

¹¹ A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Kraków: Universitas 2005, s. 269 [podkr. JHN].

Lokalności, zdaniem antropologa, nie można traktować jako „coś danego”, jest ona bowiem zawsze „wytwarzana”, co sprowadza się „do wytwarzania lokalnych podmiotów, czy nawet samych sąsiedztw, które stają się kontekstem dla tych podmiotowości”¹². Tym samym proces „wytwarzania” lokalności i sąsiedztw lokalnych ma zawsze silne osadzenie w kontekście kulturowym, który wpływa między innymi na sposób odbierania przekazywanych treści. Koncentracja uwagi na tym procesie ujawnia gruntowne przemodelowanie relacji międzyludzkich, co wymaga od folklorysty jakościowej zmiany sposobu rozumienia kontekstu kulturowego, a zwłaszcza wyeksponowania aktywnego uczestnictwa ludzi w procesie odbioru treści. Nie można bowiem analizować e-folkloru bez uwzględnienia wpisanej w jego specyfikę wyjątkowej aktywności użytkowników sieci¹³. Znaczący wpływ internetu na powstawanie nowych zjawisk folklorystycznych wynika bowiem przede wszystkim z usytuowania tego medium w życiu codziennym, w którym ciągle ważna jest fizyczna współobecność: „Internet sprzyja raczej *glokalizacji* niż McLuhanowskiej *globalnej wiosce*. We wspólnocie i w pracy internet ułatwia zacieśnianie, zarówno opartych na bliskości więzi lokalnych, jak i **więzi na odległość**”¹⁴. Zresztą, gdyby internet nie służył przede wszystkim konwersacji, to proces jego „wchodzenia” w kulturę trwałby zapewne znacznie dłużej. 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 generującej wśród odbiorców poczucie wspólnoty. Dla folklorysty ważne jest to, że sami użytkownicy 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 cyberprzestrzeń. Język wirtualny jest zatem także zastępnikiem nie tylko języka naturalnego, ale i wyrazem nadziei, że spotkanie z drugim człowiekiem zawsze jest

¹² Tamże, s. 266: Pasjonująca jest analiza indygenizacji gry w krykieta, która doprowadziła zdaniem Appaduraia do tego, że „krykiet stał się narodową pasją” i „całkowicie opanował hinduską wyobraźnię” (rozdz. 5: *Gra z nowoczesnością: dekolonizacja hinduskiego krykieta*).

¹³ Por. J. Hajduk-Nijakowska, *e-folklor. Rola internetu w powstawaniu zjawisk folklorystycznych*, w: *Nowe media i komunikowanie wizualne*, red. P. Francuz i S. Jędrzejewski, Lublin: Wydawnictwo KUL 2010, s. 159–186; tejsze, *E-folklor jako subkultura sieci*, w: *Liberatura, e-literatura i... Remiksy, remediacje, redefiniacje*, red. M. Górską-Olesińska, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego 2012, s. 205–217.

¹⁴ B. Wellman, B. Hogan, *Internet w życiu codziennym*, przeł. M. Filiciak, „Kultura Popularna” 2005, nr 2, s. 42 [podkr. JHN].

możliwe”¹⁵. Internet wymaga zatem nie tylko swoistego „upięsmiennienia mowy”, ale i „równoczesnej oralizacji pisma”¹⁶, inspiruje również do aktywnego używania w e-konwersacji elementów ikonograficznych oraz audiowizualnych¹⁷. I co najważniejsze, wyzwala aktywność użytkowników (odbiorców), poszukujących w niej innych ludzi „tak samo” patrzących na świat, co prowadzi do tworzenia wspólnoty emocji i wyobraźni (owej Appadurraia lokalności jako struktury uczucia).

Nowe technologie nie tylko zainspirowały ludzi pomysłami, umożliwiły im znacznie bogatsze aktywne uczestnictwo w procesie odbioru treści, ale pobudziły ich także do samotworzenia. Zresztą już przed laty zwrócił na to uwagę Alvin Toffler, prognozując w swojej pracy pt. *Trzecia fala* kierunek nasilających się zmian wśród odbiorców kultury coraz mocniej zanurzonych w „oceanie informacji”. Uważał, że postępujące „odmasowienie” środków masowego przekazu, „umożliwia każdemu konsumentowi przejęcie dodatkowo funkcji producenta własnych wyobrażeń i idei”¹⁸, tym samym prosument okaże się, według niego, „klientem nowego typu”. Ponadto, jego zdaniem, „trzecia fala wprowadza nowe rozumienie świata, które ma silne **zabarwienie lokalne**, a jednocześnie – globalny, a nawet wręcz galaktyczny charakter”¹⁹, co w zasadzie jest prefiguracją kultury 2.0. Tofflerowską wizję przywołał Piotr Siuda, który analizując współczesną kulturę prosumpcji, uznał fanów za jej awangardę²⁰.

W nowych realiach tradycyjne formy tworzenia z powodzeniem odnajdują się w zaoferowanych człowiekowi nowych możliwościach, stare i nowe media coraz śmielej wchodzi w interakcje. Szczególnie wyraźnie obserwujemy to na przykładzie **e-folkloru**, którego powstanie to efekt znaczącej roli kulturotwórczej internetu, co stawia przed folklorystami

¹⁵ W. J. Burszta, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2004, s. 145.

¹⁶ Por. M. Górską-Olesińską, *Trwałe konwersacje. Wirtualna realis sieci jako rzeczywistość w konwersacji*, w: *Estetyka wirtualności*, red. M. Ostrowicki, Kraków: Universitas 2005, s. 458.

¹⁷ We współczesnym folklorze internetowym dominują, jak wiadomo, tzw. memy, czyli tekstowo-obrazkowe dowcipy, parodie, żarty sytuacyjne oraz demotywatory, replikowane, kopiowane, modyfikowane i przesyłane dalej, najczęściej na You Tube czy Facebooku. Por. M. Kamińska, *Nieczne memy. Dwanaście wykładów o kulturze internetu*, Poznań: Galeria Miejska „Arsenal” 2011.

¹⁸ A. Toffler, *Trzecia fala*, przeł. E. Woydyłło, Warszawa: PIW 1997, s. 259.

¹⁹ Tamże, s. 453 [podkr. JHN].

²⁰ P. Siuda, *Kultury prosumpcji. O niemożności powstania globalnych i ponadpaństwowych społeczności fanów*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR 2012.

nowe wyzwania. Twórczą aktywność internautów przeanalizował między innymi amerykański folklorysta Robert G. Howard, który zresztą uważa, że „nowe media mogą mieć bardziej folklorystyczny charakter niż stare media, ponieważ większość komunikacji online stanowi proces, a nie statyczny element. Gdy procesy te zachodzą w dynamicznym dyskursie sieci, powodują powstanie [...] stref kontestacji, w których «ścierają się kultury narodowe, masowe i ludowe»²¹.

Do internetu trafiły przede wszystkim teksty o najdłuższej folklorystycznej tradycji, których analiza wyraźnie ujawnia podatność internetu na postępujące modyfikacje i zmiany. Doskonale można to prześledzić na przykładzie „łańcuchów szczęścia”, które gwarantując ludziom szczęście, łączą ich we wspólnotę, zintegrowaną jedną wiarą lub wiedzą tajemną. Współczesne łańcuszki przeżywają swoją drugą młodość nie tylko z racji twórczego „wplatania” do nich ikonograficznych i audiowizualnych elementów, czy wykorzystywania ich we współczesnych strategiach marketingowych, ale także z racji rozprzestrzeniania się w zaskakującym tempie fałszywych ostrzeżeń przed wirusami, które zdaniem klasyka Jana Harolda Brunvanda są nową formą gatunkową współczesnych legend miejskich (*urban legends*)²².

Popularność łańcuszków szczęścia w Internecie wynika bowiem z syndromu fałszywego autorytetu. W obawie przed konsekwencjami grożącymi odbiorcy w przypadku zignorowania wiadomości, podejmuje on „na wszelki wypadek” oczekiwane przez nadawcę czynności. Zdaniem Theo Medera, „Wraz z rozwojem Internetu komputer stał się obiektem liminalnym, mistycznym pośrednikiem, dzięki któremu można przekroczyć granice własnego postrzegania i udać się do *ponadnaturalnego wirtualnego wszechświata*, w którym wszystko wydaje się być możliwe”²³ i to uzasadnia wiarę ludzi w najbardziej niesamowite opowieści krążące w Internecie, w tym także fałszywe alarmy przed komputerowymi wirusami.

Internet, jak wiadomo, odgrywa też wyjątkową rolę we wspomagananiu obiegu różnych sensacyjnych opowieści (niesamowitych, groźnych, tajemniczych) i teorii spiskowych, które do niedawna dominowały głównie w bezpośrednim obiegu. Owe internetowe legendy miejskie (*urban legends*), zyskują natychmiastowy globalny krąg odbiorców, przesą-

²¹ R. G. Howard, *Electronic Hybridity: The Persistent Processes of the Vernacular Web*, „Journal of American Folklore” 2008, 121(480), s. 200.

²² Por. J. H. Brunvand, *Encyclopedia of Urban Legends*, Santa Barbara, Calif.: ABC-CLIO 2001.

²³ T. Meder, *Viruspaniek. E-mail-lore van Good Times tot Polleke den Hacker*, 2001, (online:) <http://www.meertens.nl/medewerkers/theo.meder/viruspaniek.html> [dostęp: 27.10.2010].

dzają o konieczności zaistnienia odbioru typu fanowskiego, powstania („wytwarzania”) swoistej **wirtualnej wspólnoty** (wirtualnego sąsiedztwa) ludzi przekonanych o prawdziwości przekazywanych treści. Na przeróżnych specjalistycznych witrynach toczą się pełne emocji dyskusje o konkretnych zdarzeniach eksponowanych w takich legendach, internauci nadsyłają kolejne warianty i wspólnie „redagują” wiarygodne wersje wydarzeń, zazwyczaj dalece już zmytizowanych. Pojawiają się one przede wszystkim w momentach kryzysów politycznych, ataków terrorystycznych, katastrof, by przekonywująco wyjaśnić „celowo ukrywane przez władze” przyczyny zaistniałych wydarzeń. Ludzie, nie dowierzając oficjalnym komunikatom, szukają „prawdziwych” przyczyn, chcą wiedzieć, co się naprawdę wydarzyło, a internet, „ten informacyjny bazar”, pozwala znaleźć to, czego ludzie oczekują, w co wierzą, co jest, w ich mniemaniu, zgodne z prawdą, a więc „kierują się tymi samymi motywacjami, co w komunikacji bezpośredniej”²⁴.

Szczegółowo uzasadnił tę tezę Stuart Allan, analizując zachowania mediów i tzw. zwykłych odbiorców po ataku na World Trade Center 11 września 2001 roku. Jak wiadomo, wzrosło wówczas gwałtownie zapotrzebowanie na informację. Na osobistych stronach w Internecie pojawiły się „relacje naocznych świadków, amatorskie fotografie, a nawet filmy wideo z przebiegu kryzysu”, „Internet rozbrzmiewał głosami mieszkańców Nowego Jorku i Waszyngtonu opowiadających, co naprawdę się zdarzyło”, „blogi stawały się wielogłosową wieżą Babel, reakcją na wołanie o media, które robiłyby coś naprawdę wartościowego”²⁵. Pogoń za informacją, chęć zrozumienia wydarzeń, spowodowała też pojawienie się w Internecie niezliczonej ilości plotek, teorii spiskowych i legend miejskich, a także przepowiedni XVI-wiecznego astrologa Nostradamusa, „która miała dotyczyć ataku na Nowy Jork: «trzecia wielka wojna zacznie się, gdy wielkie miasto stanie w ogniu, po tym, jak dwóch braci rozdzieli Chaos»”²⁶.

²⁴ Z. Panczová, *Konšpiračné teórie na stránkach internetu*, „Slovenský Národopis” 2005, nr 2, s. 157.

²⁵ S. Allan, *Nemys w sieci. Internet i dziennikarstwo*, przeł. A. Sadza, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2008, s. 69–71.

²⁶ Tamże, s. 76; autor cytuje za: „The New York Times” z 23.09.2001 r. i podaje, że przepowiednie Nostradamusa były przez cztery dni od ataków najlepiej sprzedającą się książką w internetowym sklepie Amazon.com.

Strach i emocje wywołane w Polsce po ataku terrorystycznym spowodowały zaistnienie w internecie różnorodnych form e-folkloru, które przeanalizowała Violetta Krawczyk-Wasilewska i dowiodła, że pełniły one przede wszystkim „funkcję kompensacyjną, neutralizującą i terapeutyczną”, zwłaszcza w internetowej humorystyce digitalnej²⁷.

Co ciekawe, w każdą rocznicę tragedii narasta w internecie i w mediach ilość relacji i niesamowitych historii o przyczynach ataku terrorystycznego na Amerykę: „zwolennicy teorii spiskowych twierdzą, że nie mogli tego dokonać Arabowie uzbrojeni w noże do rozcinania kartonowych pudeł. Jedna z dość szybko przyjętych teorii spiskowych głosi, że samoloty były sterowane zdalnie, a nie przez samobójców z Al-Kaidy. Według innej teorii, terroryści nie weszli na pokład samolotów i już po katastrofie zobaczyli swoje nazwiska na listach pasażerów. Z jeszcze innej dowiadujemy się, że żaden z tysięcy pracujących w bliźniaczych wieżach World Trade Center Żydów nie zgłosił się do pracy tego dnia, co świadczy nie tylko o tym, że wróg w dalszym ciągu jest zwarty i z góry określony, jako że żaden z nich nie ostrzegł nie-Żyda”²⁸. Coraz głośniejsze mówi się o kłątwe wiszącej nad Manhattanem: umierają ratownicy, strażacy i policjanci, choć wiadomo, że główną przyczyną zgonów są śmiertelne choroby wywołane chmurami pyłu azbestowego i innych trujących związków unoszących się przez kilka dni nad rumowiskiem.

Słowacka folklorystka Zuzana Panczová uznała konspiracyjne teorie za „folklorystyczny fenomen”, ze względu na ich wyjątkową żywotność; rozsiane w Internecie teksty nie tylko dostarczają dowodów, ale również narracyjnych motywów, które rozwijając się w skomplikowane i dramatycznie skonstruowane wydarzenia, obrazują przeznaczenie losu, walkę podjętą przeciwko Nam (symbolizujących dobro) przez Innych (uosabiających zło). Zatem często pojawiające się w tych opowieściach wątki są nacechowane symbolicznie, związane z ważnymi dla opowiadających wartościami, z mitami, wierzeniami, stereotypami. Nadal główną drogą szerzenia się teorii spiskowych jest przekaz ustny, choć jest on

²⁷ V. Krawczyk-Wasilewska, *Po 11 września. Humor digitalny jako wyraz globalnego lęku*, w: tejsze, *E-folklor w dobie kultury digitalnej. Szkice i studia*, przedm. A. Ross, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2016, s. 67–77.

²⁸ J. C. Castellón, *Panowie świata. Dzieje teorii spiskowych*, przeł. J. Partyka, Warszawa: Prószyński i S-ka 2006, s. 244. Omówienie teorii spiskowych związanych z atakiem na WTC 11 września 2001 r. opublikował „Der Spiegel” 2003, nr 37.

w znacznym stopniu wzmocniony przekazem elektronicznym²⁹. W teorii spiskowej po prostu trzeba wierzyć, a podtrzymują tę wiarę właśnie wirtualne wspólnoty emocji, wyobraźni i wiary, dlatego w każdym zbiegu okoliczności możliwe jest odnalezienie w nich relacji przyczynowo-skutkowych. Nawet najbardziej nieprawdopodobnych. Zresztą od blisko dziesięciu lat obserwujemy w Polsce proces powstawania wielu teorii spiskowych związanych z katastrofą smoleńską, które nabierają coraz wyraźniej politycznego charakteru.

Poza zaprezentowanymi przykładami, jeszcze wiele innych zjawisk wyrastających z tradycyjnego folkloru z powodzeniem „zadomowiło się” w Internecie, o czym świadczą powstające w szybkim tempie portale, obrastające grupami wirtualnych pasjonatów: jak np. o trudnych do wyjaśnienia zdarzeniach, o spotkaniach z istotami pozaziemskimi, o tajnych spiskach przeciwko ludzkości, nie wspominając już o witrynach plotkarskich (czasami bardzo agresywnych), a nawet oferujących magiczne czynności (rzucanie uroków lub klątw na wskazane osoby, odczynianie uroków, wyjaśnianie znaczenia snów). Realizowaną na tych portalach komunikację internetową można współcześnie uznać za skuteczny substytut spontanicznego, nieformalnego ustnego opowiadania.

Warto w tym miejscu przywołać folklorystyczne badania, które przeprowadziły Larisa Fialkova i Maria N. Yelenevskaya³⁰. Zainteresowały się one opowieściami o duchach, śledziły dyskusję uczestników forum internetowego i udowodniły, że pomimo anonimowości grupę charakteryzuje silna wzajemna solidarność i przyjacielskie powiązania. Do kontaktu drogą internetową skłania uczestników forum możliwość wypowiedzenia się na interesujące ich tematy, jakiej w codziennym życiu nie mają, szansa opowiedzenia o zdarzeniach, których bali się w dzieciństwie lub o zjawiskach, z którymi zetknęli się współcześnie. Przyciąga ich też potrzeba rozrywki. Badaczki stwierdziły, że internetowe opowieści o duchach podejmują zarówno tradycyjne wątki folklorystyczne, jak i rozwijają zaprezentowane na forum tematy, uczestnicy relacjonują też indywidualne kontakty z niewytłumaczalnymi zjawami, a także dążą do racjonalnego wyjaśnienia paranormalnych zdarzeń.

²⁹ Z. Panczová, *Konšpiračné teórie ako súčasť moderného folkloru (Staronové temy na slovenských a českých internetových diskusných fórach)*, w: *Od folklórneho textu ku kontextu. Venované pamiatke PhDr. Marie Kosovej, CSc.*, red. E. Krekovičová, J. Pospišilová, Bratislava: Veda 2006, s. 105.

³⁰ L. Fialkova, M. N. Yelenevskaya, *Ghosts in the Cyber Word. An Analysis of Folklore on the Internet*, „Fabula” 2001, 42(1/2), s. 64–89.

Niedawno badania nad obecnością w internecie zmory, popularnej w folklorze polskim demonicznej postaci wierzeniowej, przeprowadził Piotr Grochowski, koncentrując się przede wszystkim na analizie rozbudowanych dyskusji internautów. W efekcie, śledząc proces kształtowania się współcześnie wyobrażeń na temat tej postaci w toku ożywionych relacji internautów, udowodnił, że tradycyjny motyw zmory za sprawą użytkowników funkcjonuje we współczesnej komunikacji elektronicznej w zróżnicowany sposób, ale „zgoła nietradycyjny. [...] Zarówno przypisywane zmorze sensy, jak i sposoby jej «używania» daleko wykraczają [...] poza to, z czym mieliśmy do czynienia w kulturach tradycyjnych”³¹.

Nowe formy uczestnictwa w sieci obecne są na różnych stronach internetowych, wokół których skupiają się społeczności osób podobnie myślących i mających wspólne oczekiwania. „Oczekiwania te nie powstają w formie zinstytucjonalizowanej i nie są produktem kultury masowej. Są one **produktem ruchu oddolnego**, napędzanego aktywnością zwykłych użytkowników”³² – dopowiada R. G. Howard, który dyskurs *online* tworzony na bazie sieci internetowej nazywa „**dialektem sieci**” charakteryzującym się hybrydowością treści. „Chociaż hybrydowość utrudnia dokumentowanie i analizę komunikacji online, badacze folkloru są szczególnie dobrze przygotowani do takich zadań, ponieważ zajmują się oni właśnie takimi treściami, które wychodzą ze źródeł lokalnych, indywidualnych, nieformalnych, aby wejść do przestrzeni znaczeń wspólnych dla całej społeczności. [...] Pojęcie kultury dialektu należy postrzegać wyłącznie jako różne od elementów masowych, oficjalnych i instytucjonalnych”³³. Sądzę, że te przemyślenia odegrały ważną rolę w konstruowaniu przez P. Grochowskiego przedmiotu badań folklorystycznych w przestrzeni wirtualnej. Uznał on, że w przestrzeni tej można: „podobnie jak w świecie realnym wyróżnić sferę folkloru interspołecznej, dostępną dla zdecydowanej większości użytkowników sieci (np. strony WWW z kawałami czy łańcuszki przesyłane pocztą elektroniczną) oraz sferę folklorów środowiskowych, które stanowią «własność» poszczególnych grup internautów (np. graczy określonej gry sieciowej czy uczestników określonego fandomu)”³⁴.

³¹ P. Grochowski, *Zmora w internecie. O statusie współczesnych wyobrażeń demonicznych*, „Literatura Ludowa” 2016, nr 3, s. 51, 52. Por. też: tenże, *Tutoriale antywampiryczne w serwisie YouTube. Między dyskursem eksperckim a cyberfolklorem*, tamże 2017, nr 4–5, s. 21–37.

³² R. G. Howard, dz. cyt., s. 194 [podkr. JHN].

³³ Tamże.

³⁴ P. Grochowski, *Folklorysta w sieci. Prolegomena do badań folkloru internetowego*, w: *Netlor (...)*, s. 51.

Ekspozuje on ponadto konieczność badania nie tylko tradycyjnej twórczej aktywności internautów („folkloru analogowego”), ale przede wszystkim ich spontanicznej, oddolnej ekspresji prowadzącej do powstawania „nowych form internetowej komunikacji folklorystycznej, w tym komunikatów niewerbalnych”³⁵.

Praktykowanie lokalności w kreowaniu „małej ojczyzny”

Wraz z nasilającą się globalizacją kategoria „lokalności” coraz częściej pojawia się w dyskursie naukowym i publicystycznym, co sprowadza się między innymi też do obrony wspólnoty lokalnej. Z jednej strony jest to ideologia tzw. nowego lokalizmu, który „oznacza rodzaj ideologii wspólnoty, która w odróżnieniu od tradycyjnego lokalizmu otwarta jest na świat, na kontakty, nie zaś na izolację. Można to zjawisko postrzegać jako część procesu globalizacji”³⁶, z drugiej – jako aktywność w kreowaniu „małych ojczyzn” w rozumieniu nadanym temu pojęciu przez Stanisława Ossowskiego³⁷, czyli koncentrowaniu się na realnej przestrzeni, miejscu urodzenia i zamieszkania, przestrzeni o wyraźnym wymiarze subiektywnym i symbolicznym. Współcześnie, na co zwrócił uwagę Czesław Robotycki, kategoria „małej ojczyzny” funkcjonuje jako hasło ideowe: „Socjologiczne pojęcie stało się ideą, której towarzyszą liczne zabiegi socjotechniczne, by z miejsca zamieszkania uczynić realistycznie rozumianą ojczyznę. W różnych sposobach odbioru kategoria «mała ojczyzna» wywołuje teraz skojarzenia z tradycją, folklorem, znakami identyfikacji. [...] W nowym wokabularzu jest już tylko słowem bez głębi, zbitką pojęciową na użytek szlachetnych dyletantów, naiwnych entuzjastów kultury ludowej i społeczników”³⁸.

Wykorzystanie tradycyjnego (cepeliowskiego) folkloru w celach ideologicznych, nacisk na rodzime, polskie tradycje, ekspozowanie hasła „kultura ludowa – kulturą narodową”, odwoływanie się do źródeł ludowych (robotniczo-chłopskich) w kształtowaniu powo-

³⁵ Tenże, *Nowe drogi i stare problemy współczesnej folklorystyki*, w: tegoż, *Jarmark tradycji. Studia i szkice folklorystyczne*, Toruń: Wydawnictwo UMK 2016, s. 204. Por. też: tenże, *Między literaturoznawstwem a etnografią. Metody badań folkloru internetowego*, w: *Metody badań online*, red. P. Siuda, Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra 2016, s. 235–269.

³⁶ M. Kempny, *Wspólnota i polityka tożsamości jako sposoby organizacji kulturowej różnorodności – o potrzebie nowej topiki teorii społecznej w dobie globalizacji*, w: *Kultura w czasach globalizacji*, red. M. Jacyno, A. Jawłowska, M. Kempny, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2004, s. 184.

³⁷ S. Ossowski, *O ojczyźnie i narodzie*, Warszawa: PWN 1984.

³⁸ C. Robotycki, *Historia – folklor – tradycja a kwestia „małej ojczyzny”*, w: tegoż, *Nie wszystko jest oczywiste*, Kraków: Universitas 1998, s. 47.

jennej tożsamości narodu polskiego, wyznaczały kierunek polityki kulturalnej. Wkrótce zaczęły powstawać „oddolnie” zespoły ludowe promujące tańce i muzykę własnych mini-regionów, organizowano kolejne festiwale, przeglądy, konkursy, rozwijał się mecenat państwa nad kulturą ludową, „podtrzymywano” określone formy „autentycznej” twórczości. Wszystkie te działania, mające służyć aktywizacji i inspiracji życia kulturalnego na wsi, a ograniczające się w zasadzie do natrętnego animatorstwa (czy raczej programowania) działalności kulturalnej ukierunkowanej na odbiorcę miejskiego; nazywane są w nauce **folklorem**. Polega on na eksponowaniu „wyrwanych” z dawnego kontekstu kulturowego elementów w celu realizacji funkcji rozrywkowych i komercyjnych – lub propagandowych. „Jest to zawsze swoista interpretacja tradycji ludowej, polegająca na wydobywaniu z niej takich tylko elementów, które są interesujące z racji atrakcyjnej formy czy ze względu na walor emocjonalnego przyciągania potencjalnych odbiorców”³⁹, a zatem oznacza to także eksponowanie walorów widowiskowych tradycyjnej kultury ludowej, co skłoniło animatorów kultury do „wywoływania” specjalnych sytuacji: organizowania przeróżnych festynów, festiwali i przeglądów zespołów oraz kapel ludowych.

Proces ten, bez względu na kontekst etniczny czy narodowy, można w ślad za Robotyckim nazwać **kulturową pragmatyką** lub – jak to sformułował R. Sulima – uznać za **„praktykowanie lokalności”**. Chodzi bowiem o to, by „wywoływać”, a później skutecznie popularyzować takie elementy kulturowych zachowań, które integrują lokalną zbiorowość w przestrzeni nasyconej emocjami i symbolami „małej ojczyzny”. Aktywizuje się zatem tzw. zespoły ludowe, stwarzając im miejsca do konkursowej rywalizacji na różnorodnych festynach, a tych współcześnie przybywa z każdym sezonem.

I co ważne – wszelkie przekształcenia tradycji odbywają się w kontekście medialnym. Z jednej strony na łamach prasy, w sieciach internetowych „odbywa się praktykowanie «lokalności», na przykład pielęgnuje się rytuały terytorialności charakterystyczne dla lokalnej wspólnoty”⁴⁰, z drugiej – aktywność lokalnych zbiorowości, zazwyczaj organizowana i inspirowana przez działaczy kulturalnych czy lokalnych „przywódców opinii”, nie

³⁹ W. J. Burszta, *Wielokulturowość – nowy globalny folklorizm*, w: *Kiezosfery współczesności*, red. tenże i E. A. Sekuła, Warszawa: Wydawnictwo SWPS „Academica” 2008, s. 64.

⁴⁰ R. Sulima, *Folklorysta w przestrzeni wielkomięskiej*, w: *Kultura. Pamięć i zapomnienie. Księga poświęcona pamięci Profesora Piotra Kowalskiego*, red. B. Jastrzębski, K. Konarska, A. Lewicki, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2012, s. 142.

tylko bywa rejestrowana przez media lokalne, ale także jej zapisy audiowizualne są umieszczane na portalach internetowych przez samych uczestników celebrowanych imprez. I tak, kolejni uczestnicy takich imprez nie tylko „podglądają” w telewizji czy w Internecie, jak to robią inni, ale również sami zabiegają o przyjazd dziennikarzy z kamerą na przygotowywaną przez nich uroczystość. Mówić zatem możemy dzisiaj także o powstawaniu lokalnych wspólnot internetowych.

W „praktykowaniu lokalności”, w tworzeniu wspólnotowej wizji „małej ojczyzny”, ważną konstytutywną rolę odgrywają też dokładnie zlokalizowane „znaczące miejsca”, istotne dla utrzymania pamięci społecznej. Miejsca wyznaczające „przeżywaną przestrzenność” (zarówno ślady po minionych zdarzeniach, jak i po utraconych przedmiotach, obiektach, symbolach), miejsca niezbędne do podtrzymywania i emocjonalnego kształtowania poczucia tożsamości danej zbiorowości, które narzucają grupie poczucie obowiązku kulturowania pamięci historycznej. Z różnych pobudek i intencji wypływające działania, skierowane na promowanie (reaktywowanie, wspieranie) ceremonii przestrzennych związanych z regionalną tradycją i historią, prowadzą do eksponowania celowości podobnego „praktykowania lokalności”. Bo przecież w gruncie rzeczy nie tyle chodzi o to, by rozwijać wiedzę na temat przeszłości, ale raczej o to, by popularyzować doświadczenia przodków i to z perspektywy współczesnych emocji i współczesnych doświadczeń. „Uczynienie z pamięci formy praktyki kulturowej prowadzi niewątpliwie do komercjalizacji i instrumentalizacji przeszłości w przeróżnych wymiarach, od politycznego i kulturowego po turystyczny czy ekonomiczny”⁴¹. I tak, z jednej strony obserwujemy ostatnio nasilające się polityzowanie wizji „małej ojczyzny”; z drugiej – lansowanie przez media, głównie przez telewizję, sposobu rozumienia („przeżywania”) regionalnej (lokalnej) historii.

Wszystkie przywołane wyżej zjawiska związane z procesem pragmatycznej realizacji figury „małej ojczyzny”, wzmacniające bez wątpienia poczucie lokalnej tożsamości, znajdują się w przestrzeni określanej pojęciem folkloryzmu, który tak jak i inne zjawiska kulturowe ulega przecież przekształceniom, umożliwiając także aktywne zaistnienie jednostkom i sprzyjając tym samym indywidualizacji kultury. Jednak odnajdywanie we współczesnych świątecznych czy konkursowych realizacjach śladów, czy też konkretnych symboli sygnali-

⁴¹ K. Kaźmierska, *Ramy społeczne pamięci*, „Kultura i Społeczeństwo” 2007, nr 2, s. 20.

zujących powiązanie z „tradycją” lokalną, nie ma już większego sensu, bowiem niewiele mają one wspólnego z dawnymi formami tradycyjnej kultury ludowej. Zdaniem W. Burszty mamy tu raczej do czynienia z „postfolklorem narodowym”⁴², charakteryzującym się „zupełnym oderwaniem od kontekstu kulturowego”⁴³.

Współczesny postfolklor narodowy może jednak również integrować ludzi odczuwających więź wspólnotową w wymiarach emocjonalnych, a jego praktykowanie może służyć „wytwarzaniu lokalności”, która jednak ma inny wymiar niż ta analizowana przez A. Appaduraję. W tym przypadku bowiem mamy do czynienia z programową, instytucjonalną manifestacją posiadania wspólnych korzeni, odwoływania się do zdekontekstualizowanych i odrytualizowanych zachowań oraz artefaktów kultury materialnej, służących promowaniu określonej zbiorowości, a nie rozwojowi więzi wspólnotowych. Sądzę, że przydatna tu do analizy może być zaproponowana przez Adriana Lisa **kategoria „neolokalności”**, która przeformułuje definicję miejsca: „Miejsce w «neolokalności» znaczy coś innego, aniżeli w «lokalności tradycyjnej» – pisze badacz – Miejsce w «neolokalności» możemy [...] rozumieć jako swoistą «platformę» utrzymywania kontaktu i więzi z ludźmi uznanymi za «swoich». [...] «Neolokalność» wybiera przyszłość jako podstawowy punkt odniesienia dla działań podejmowanych w teraźniejszości”⁴⁴.

Dla R. Sulimy natomiast „mała ojczyzna” to przede wszystkim symboliczna przestrzeń obecna w poezji i literaturze. „Wyobrażenia «małych ojczyzn» wchodziły w system ponadlokalnej komunikacji kulturowej, stawały się figurami myślenia o «swojskości» i «obcości», prywatności, genealogii, poszukiwania kulturowych korzeni urodzenia, a przede wszystkim konfigurowały emocjonalną treść wyobrażeń przeszłości; odnawiały np. mit utraconego dzieciństwa, wpisywały się w zbiorowe nostalgie i neurozy. W ten sposób obrazy «małych ojczyzn» ulegały wzmoczonej semiotyzacji, stawały się atrakcyjnym tworzywem nie tylko literatury, ale również kultury masowej”⁴⁵.

⁴² W. J. Burszta, *Od folkloru lokalnego do postfolklorizmu „narodowego”*, w: tenże, *Od mony magicznej do szumów popkultury*, Warszawa: Wydawnictwo SWPS „Academica” 2009, s. 74.

⁴³ Tamże, s. 75.

⁴⁴ A. Lis, *Lokalność i pogranicze. Refleksje na XXI wiek*, w: *Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia lokalnego*, red. J. Kurczewska, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2008, s. 169.

⁴⁵ R. Sulima, *Małe ojczyzny*, w: tenże, *Głosy tradycji*, Warszawa: Wydawnictwo DiG 2001, s. 139.

Podsumowanie

Postępujący proces globalizacji i ekspansja internetu uzasadniają potrzebę rozważenia nowej perspektywy interpretacji kategorii lokalności, przede wszystkim z powodu przemieszczania się jej od realności do wirtualności⁴⁶. Przywołajmy jeszcze raz M. Kempnego: „jeśli w tradycyjnym ujęciu społeczności lokalnej (jako lokalności) przestrzeń niejako unieważniała, «unieruchamiała» czas, to w warunkach globalizacji dochodzi do unicestwienia przestrzeni, która może zostać «połknięta» w mgnieniu oka, jak też dowolnie rozciągnięta jako przestrzeń społecznych interakcji, nieograniczona wymogiem współobecności partnerów»⁴⁷.

Tym samym proces „wytwarzania lokalności” nie jest już współcześnie powiązany z konkretną, materialną, rzeczywistą przestrzenią (scenerią), w której fizycznie tkwią jednostki; jest raczej procesem „wytwarzania wspólnoty wyobraźni”. Zdaniem Appaduraja, powtórzmy raz jeszcze, „wytwarzanie lokalności” jako struktury odczuwania wymaga analizowania tej kategorii w powiązaniu z procesem **wytwarzania sąsiedztw**, także wirtualnych, co prowadzi do poszukiwania w wirtualnej przestrzeni ludzi podobnie myślących i czujących. I choć owym wirtualnym sąsiedztwom brakuje (pozornie) więzi typu *face-to-face*, to jednak ich siła polega na umiejętności integrowania wspólnoty wirtualnej, co prowadzi do rozszerzania kręgów sąsiedzkich oraz do mobilizowania i przekształcania relacji między ludźmi, także w realnych wspólnotach funkcjonujących w przestrzennych (terytorialnych) sąsiedztwach życiowych. Terytorialność nabiera tym samym nowego znaczenia: nie można jej jednoznacznie dookreślić, ponieważ splata ona zarówno realny, jak i wirtualny wymiar przestrzeni. Tym samym wytwarzanie lokalności, przemieszczającej się z przestrzeni realnej do wirtualnej (i odwrotnie), wymaga nieustannego śledzenia dynamicznego procesu jej kreowania w dyskursie *online* oraz jednoczesnego tworzenia wspólnot wyobraźni i emocji w realnych sąsiedztwach życiowych.

⁴⁶ Por. J. Hajduk-Nijakowska, *Od realności do wirtualności, czyli o sposobach rozumienia lokalności w badaniach kulturowych*, „Tematy z Szewskiej” 2012, 1(7), s. 19–32.

⁴⁷ M. Kempny, *Wspólnota i polityka (...)*, s. 181 [podkr. JHN].

Bibliografia

- Allan S., *Newsy w sieci. Internet i dziennikarstwo*, przeł. A. Sadza, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2008.
- Appadurai A., *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Kraków: Universitas 2005.
- Bauman Z., *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, przeł. E. Klekot, Warszawa: PIW 2000.
- Brunvand J. H., *Encyclopedia of Urban Legends*, Santa Barbara, Calif.: ABC-CLIO 2001.
- Burszta W. J., *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2004.
- Burszta W. J., *Wielokulturowość – nowy globalny folklorizm*, w: *Kiczosfery współczesności*, red. tenże i E. A. Sekuła, Warszawa: Wydawnictwo SWPS „Academica” 2008, s. 57–66.
- Burszta W. J., *Od folkloru lokalnego do postfolklorizmu „narodowego”*, w: tenże, *Od mony magicznej do szumów popkultury*, Warszawa: Wydawnictwo SWPS „Academica” 2009, s. 59–77.
- Castillón J. C., *Panowie świata. Dzieje teorii spiskowych*, przeł. J. Partyka, Warszawa: Prószyński i S-ka 2006.
- Fialkova L., Yelenevskaya M., *Ghosts in the Cyber Word. An Analysis of Folklore on the Internet*, „Fabula” 2001, 42(1/2), s. 64–89.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: PWN 2007.
- Górska-Olesińska M., *Trwałe konwersacje. Wirtualna realis sieci jako rzeczywistość w konwersacji*, w: *Estetyka wirtualności*, red. M. Ostrowicki, Kraków: Universitas 2005, s. 455–473.
- Grochowski P., *Folklorysta w sieci. Prolegomena do badań folkloru internetowego*, w: *Netlor. Wiedza cyfrowych tubylców*, pod red. tegoż, Toruń: Wydawnictwo UMK 2013, s. 41–64.
- Grochowski P., *Nowe drogi i stare problemy współczesnej folklorystyki*, w: tegoż, *Jarmark tradycji. Studia i szkice folklorystyczne*, Toruń: Wydawnictwo UMK 2016, s. 183–207.
- Grochowski P., *Zmora w internecie. O statusie współczesnych wyobrażeń demonicznych*, „Literatura Ludowa” 2016, nr 3, s. 37–52.
- Grochowski P., *Między literaturoznawstwem a netnografią. Metody badań folkloru internetowego*, w: *Metody badań online*, red. P. Siuda, Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra 2016, s. 235–269.

- Grochowski P., *Tutoriale antywampiryczne w serwisie YouTube. Między dyskursem eksperckim a cyberfolklorem*, „Literatura Ludowa” 2017, nr 4–5, s. 21–37.
- Hajduk-Nijakowska J., *Indygenizacja treści współczesnych przekazów medialnych*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia de Cultura” 1, 2010, s. 112–120.
- Hajduk-Nijakowska J., *e-folklor. Rola internetu w powstawaniu zjawisk folklorystycznych*, w: *Nowe media i komunikowanie wizualne*, red. P. Francuz i S. Jędrzejewski, Lublin: Wydawnictwo KUL 2010, s. 159–186.
- Hajduk-Nijakowska J., *Od realności do wirtualności, czyli o sposobach rozumienia lokalności w badaniach kulturowych*, „Tematy z Szewskiej” 2012, 1(7), s. 19–32.
- Hajduk-Nijakowska J., *E-folklor jako subkultura sieci*, w: *Liberatura, e-literatura i... Remiksy, remediacje, redefinicje*, red. M. Górską-Olesińska, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego 2012, s. 205–217.
- Hernas C., *Folklor*, [hasło w:] *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, t. 1, Warszawa: PWN 1985, s. 264–266.
- Hernas C., *Miejsce badań nad folklorem literackim*, „Pamiętnik Literacki” 1975, 66(2), s. 3–15.
- Howard R. G., *Electronic Hybridity: The Persistent Processes of the Vernacular Web*, „Journal of American Folklore” 2008, 121(480), s. 192–218.
- Kajfosz J., *Faktoid i mistyfikacja w nowych mediach, czyli o strategiach czarowania umysłu*, w: *Netlor. Wiedza cyfrowych tubylców*, red. P. Grochowski, Toruń: Wydawnictwo UMK 2013, s. 65–90.
- Kamińska M., *Niecie memy. Dwanaście wykładów o kulturze internetu*, Poznań: Galeria Miejska „Arsenal” 2011.
- Każmierska K., *Ramy społeczne pamięci*, „Kultura i Społeczeństwo” 2007, nr 2, s. 3–23.
- Kempny M., *Wspólnota i polityka tożsamości jako sposoby organizacji kulturowej różnorodności – o potrzebie nowej topiki teorii społecznej w dobie globalizacji*, w: *Kultura w czasach globalizacji*, red. M. Jacyno, A. Jawłowska, M. Kempny, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2004, s. 179–200.
- Kempny M., *Lokalność dziś – co można i co warto badać?*, w: *Oblicza lokalności. Tradycja i współczesność*, red. J. Kurczewska, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2004, s. 551–558.
- Kłoskowska A., *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa: PWN 2005.

- Krawczyk-Wasilewska V., *Po 11 września. Humor digitalny jako wyraz globalnego lęku*, w: *też*, *E-folklor w dobie kultury digitalnej. Szkice i studia*, przedm. A. Ross, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2016, s. 67–77.
- Lis A., *Lokalność i pogranicze. Refleksje na XXI wiek*, w: *Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia lokalnego*, red. J. Kurczewska, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2008, s. 162–181.
- Meder T., *Viruspaniek. E-mail-lore van Good Times tot Polleke den Hacker*, 2001, (online): <http://www.meertens.nl/medewerkers/theo.meder/viruspaniek.html> [dostęp: 27.10.2010].
- Ong W., *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1992.
- Ossowski S., *O ojczyźnie i narodzie*, Warszawa: PWN 1984.
- Panczová Z., *Konšpiračné teórie na stránkach internetu*, „Slovenský Národopis” 2005, nr 2, s. 152–170.
- Panczová Z., *Konšpiračné teórie ako súčasť moderného folkloru (Staronové temy na slovenských a českých internetových diskusných fórach)*, w: *Od folklórneho textu ku kontextu. Venované pamiatke PhDr. Marie Kosovej, CSc.*, red. E. Krekovičova, J. Pospíšilova, Bratislava: Veda 2006, s. 101–136.
- Robotycki C., *Historia – folklor – tradycja a kwestia „małej ojczyzny”*, w: C. Robotycki, *Nie wszystko jest oczywiste*, Kraków: Universitas 1998.
- Siuda P., *Kultury prosumpcji. O niemożności powstania globalnych i ponadpaństwowych społeczności fanów*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR 2012.
- Stomma L., *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*, Łódź: Piotr Dopierala 2002.
- Sulima R., *Znikająca codzienność*, w: *Życie codzienne Polaków na przełomie XX i XXI wieku*, red. R. Sulima, Łomża: Oficyna Wydawnicza „Stopka” 2003, s. 233–255.
- Sulima R., *Folklorysta w przestrzeni wielkomięskiej*, w: *Kultura. Pamięć i zapomnienie. Księga poświęcona pamięci Profesora Piotra Kowalskiego*, red. B. Jastrzębski, K. Konarska, A. Lewicki, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2012, s. 137–144.
- Sulima R., *Małe ojczyzny*, w: tegoż, *Głosy tradycji*, Warszawa: Wydawnictwo DiG 2001, s. 129–181.
- Thompson J. B., *Media i nowoczesność. Społeczna teoria mediów*, przeł. I. Mielnik, Wrocław: Wydawnictwo Astrum 2001.

Toffler A., *Trzecia fala*, przeł. E. Woydyłło, Warszawa: PIW 1997.

Wellman B., Hogan B., *Internet w życiu codziennym*, przeł. M. Filiciak, „Kultura Popularna”
2005, nr 2, s. 38–46.