

**Janina Hajduk-Nijakowska**

Uniwersytet Opolski

jdhn@uni.opole.pl

ORCID: 0000-0001-9958-5771

## Folklorotwórczy wymiar wydarzeń politycznych

### The Folkloristic Dimension of Political Events

DOI: 10.12775/LL.3.2023.001 | CC BY-ND 4.0

**ABSTRACT:** The author precedes the presentation of connections between folklore and contemporary events of political character with a precise definition of the term “folklore”. Accepting the conception of Ludwik Stomma, she takes folklore to be a culture of isolation of consciousness that is a part of socially and historically varied cultures. The folkloric message as a traditional form of creation is, on the other hand, an effect of the creative activity of the participants and audience of the given event, making use of both direct and electronic means of transferring messages. As the first example, the author presents the ways of folkloric activity serving to tame the trauma resulting from a catastrophe (flooding) or a terrorist attack. Then, she draws attention to the folkloric context of contemporary demonstrations and strike actions conducted in the public space, which – due to their varied performance – take on the character of a “carnival of resistance” or showcase a bottom-up protest against decisions taken by the government and Parliament. This leads to the formation of not only a commonwealth of emotions, but also a community of information which can exert a significant influence on shaping society’s opinions.

**KEYWORDS:** folklore, political protest, social resistance, street performance, social media

Analiza współczesnych narracji folklorystycznych wykreowanych przez wydarzenia polityczne wymaga doprecyzowania samego pojęcia folkloru, który moim zdaniem jest przede wszystkim częścią kultury społecznie i historycznie zróż-

nicowanej. Uznają folklor za „kulturę typu ludowego” w rozumieniu Ludwika Stomma, czyli kulturę izolacji świadomościowej, która oznacza „przenoszenie ideologii nad empirię; przekonanie, iż w przypadku skłócenia zasad z faktami prawdziwsze są zasady” (Stomma 2002: 175)<sup>1</sup>.

Sytuacje interpretowane/postrzegane jako wydarzenia polityczne, w efekcie których dochodzi do powstania przekazów folklorystycznych, są wynikiem twórczej aktywności odbiorców/uczestników (bezpośrednich lub korzystających z pośrednictwa mediów), zmierzających do „oswojenia” rzeczywistości i szukających odpowiedzi na dręczące ich pytania. Warto przywołać tu Aleksandra Jackowskiego, który dystansując się od „modelowego”, jak to określił, postrzegania folkloru jako wytworu chłopskiego, uznał, że folklor zrodziła „potrzeba artykułowania i manifestowania” własnej odrębności przez różne grupy społeczne. „Wspólne jest budowanie i utrzymywanie poczucia tożsamości grupy, jej samorealizacji. [...] Istotą żywego folkloru jest to, iż jest on potrzebny, wręcz niezbędny. Łączy i wyodrębnia. Daje poczucie przynależności do grupy. Dowartościowuje, pomaga żyć” (Jackowski 1990: 11).

Uwagi te Jackowski sformułował w 1990 r., gdy udowodnił, że we współczesnym folklorze dominuje również cecha opozycyjności, która jest – jego zdaniem – „świadomą demonstracją własnej tożsamości, sięgającą do znamion agresji i prowokacji. Szczególnie istotny jest żywioł opozycyjności w folklorze politycznym, a więc także kontestacyjnym. Folklor ten występuje w sytuacjach zagrożenia, walki, potrzeby samoobrony” (Jackowski 1990: 11).

Z czasem proces ten zaczęły wspomagać nowe formy uczestnictwa w sieci, obecne 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. Pojawiają się one oddolnie, z woli aktorów życia codziennego przefiltrowanej przez technologiczne mechanizmy dostępne za sprawą globalnych struktur ekonomicznych” (Howard 2008: 194) – dopowiada folklorysta, który tworzony w internecie dyskurs online nazywa „dialektem sieci” charakteryzującym się wernakularnością i hybrydowością treści. Dodaje on zarazem, że „znaczenie wernakularności może się wyłonić wyłącznie poprzez postrzeganie jej jako odrębnej od tego, co masowe, oficjalne i instytucjonalne” (Howard 2008: 194).

W nowych realiach tradycyjne formy tworzenia z powodzeniem odnajdują się w zaoferowanych człowiekowi nowych możliwościach, stare i nowe media coraz śmielej wchodzą w interakcje. Wszak internet, jak wiadomo, odgrywa też

---

1 Stomma zamieścił w swoim tekście dwa jednoznaczne stwierdzenia: „kultura *stricte* ludowa, acz szczerze wierzyli w nią chłopomani XIX w., a i po dziś dzień krąży po pracach licznych etnografów jej widmo pod nazwą »tradycyjnej kultury ludowej«, w rzeczywistości nigdy nie istniała” (Stomma 2002: 180) oraz „izolacja świadomościowa jest na równi przywilejem kultur typu ludowego, jak i niektórych środowisk naukowych: że i współczesny naukowiec zobaczyć może w przedmiocie badań to właśnie i to tylko, co widzieć chce – co zostało zakodowane w tekście jego tradycji naukowej” (Stomma 2002: 236).

wyjątkową rolę we wspomaganiu obiegu przeróżnych sensacyjnych opowieści (niesamowitych, groźnych, tajemniczych) oraz teorii spiskowych, które do niedawna dominowały głównie w bezpośrednim obiegu, a także w popularyzowaniu określonych form aktywności politycznej. Na przeróżnych specjalistycznych witrynach toczą się pełne emocji dyskusje o konkretnych zdarzeniach eksponowanych w obiegu społecznym, internauci zamieszczają kolejne warianty i wspólnie „redagują” wiarygodne ich zdaniem wersje wydarzeń, zazwyczaj dalece już zmytizowanych. Pojawiają się one przede wszystkim w momentach kryzysów politycznych, ataków terrorystycznych, katastrof, by przekonywająco wyjaśnić „celowo ukrywane przez władze” przyczyny zaistniałych wydarzeń. Ludzie po prostu, nie dowierzając oficjalnym komunikatom, szukają „prawdzych” przyczyn, chcą wiedzieć, co „naprawdę” się 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” (Panczová 2005: 157).

### **Folklorystyczne formy oswajania traumy**

Przywołam tu przykład, który nie jest typowy dla opisanych powyżej procesów, ponieważ dotyczy momentu, kiedy uczestnicy współtworzący społeczny obieg opowieści nie mieli jeszcze możliwości szerszego (indywidualnego) korzystania z internetu. Jednak wart jest on zaprezentowania, gdyż ujawnia specyfikę sytuacji folklorotwórczej o wyraźnym politycznym kontekście, wywołanej przez kataklizm „powodzi stulecia” w 1997 r. Alarmujące informacje o zbliżającej się powodzi mieszkańcy traktowali początkowo ironicznie, a władzę posądzali o panikowanie. Wkrótce jednak w sytuacji narastającego niepokoju i zagrożenia w kilku miejscowościach Opolszczyzny pojawiły się w obiegu przeróżne pogłoski o celowym wysadzeniu w nocy z 9 na 10 lipca wałów przeciwpowodziowych w Boguszycach pod Opolem i zalaniu sąsiadujących z nimi miejscowości. Co gorsza, pogłoski te były eksponowane przez lokalne media „jako sensacyjne informacje ukrywane przez władze” (Hajduk-Nijkowska 2005: 144–152). Nagłośnienie w mediach sprawy celowego wysadzenia wałów wywołało swoistą psychozę, a pogłoska weszła już na stałe do repertuaru związanego z wyjaśnianiem przyczyn pojawienia się gwałtownej powodzi. Warto dopowiedzieć, że po ustąpieniu wody prokuratura wojewódzka w Opolu wszczęła śledztwo w sprawie spowodowania katastrofy, chociaż wojewoda oficjalnie zdementował pogłoski o wysadzeniu wałów. Ale „po mieście krążyły uporczywe plotki, dlatego prokuratura postanowiła to ostatecznie wyjaśnić”, uzasadniał decyzję rzecznik prasowy prokuratury (PAP 1997: 3). Następnego dnia lokalna gazeta, „Nowa Trybuna Opolska”, apelowała do czytelników o zgłaszanie się świadków wysadzania wałów, cytując słowa prokuratora: „nie interesują nas relacje osób, które coś gdzieś słyszały o wybuchach, ale nic konkretnego i pewnego nie potrafią podać. Muszą potrafić sprecyzować źródło tej informacji, ale nie może to być gazeta czy telewizja” (Wandrasz 1997). Ostatecznie do prokuratury nie zgłosił się żaden naoczny świadek zdarzenia. Okazało się, że nie doszło do ce-

lowego wysadzenia wałów, więc postępowanie umorzono. Jednak powodzianie z opolskiego Zaodrza i kilku podopolskich wsi nadal byli przekonani, że do takiego zdarzenia doszło. Co więcej, argumentacja ta pojawiła się ponownie, gdy kilka lat później, w 2001 r., wylała rzeka Kaczawa w gminie Świerzawa; mieszkańcy kategorycznie twierdzili, „że burmistrz kazał spuścić ze zbiornika retencyjnego wodę, która spowodowała powódź”, co oczywiście nagłośniła prasa centralna (Bubnicki 2001).

Przez cały czas trwania powodzi w 1997 r. w obiegu folklorystycznym funkcjonowało wyjątkowo wiele opowieści/pogłosek (fala zatruc i biegunek, epidemia czerwonej, grasowanie szabrowników) i przepowiedni (UFO nawiedzające Opolszczyznę przed powodzią czy proroctwa jasnovidza Filipka), które po ustąpieniu wody w większości weszły do obiegowego repertuaru, również w konwencji anegdotycznej, bez wątplenia wspomagającej osvajanie się z możliwością nadejścia kataklizmu.

Oczywiście pojawienie się w obiegu przepowiedni jest następstwem każdej katastrofy lub klęski żywiołowej, a rodzi je brak poczucia bezpieczeństwa: „zjawisko to wyrasta z faktycznie istniejących lub urojonych zagrożeń” (Dyczewski 1998: 41). Wszystko to podporządkowane było wyjaśnianiu przyczyn zdarzeń, a tym samym folklor stał się „kulturowym metatekstem komentującym rzeczywistość” – jak to w innym miejscu określił Czesław Robotycki (1998: 42). Zdaniem medioznawców, jeżeli wydarzenie wywołuje silne emocje, a „sama wiadomość jest tak pobudzająca, że prowokuje do jej jak najszybszego przekazywania”, to wówczas gwałtownie wzrasta rola przekazu bezpośredniego, skłaniającego ludzi do „dzielenia się swymi odczuciami z innymi, zasięgania ich rady, poznawania opinii” (Goban-Klas 1981: 24–27). Ta prawidłowość wyjaśnia specyfikę funkcjonowania pogłoski w obiegu folklorystycznym.

Im bardziej sytuacja jest zróżnicowana emocjonalnie i skłania do kontrowersyjnych ocen, tym bardziej proces obiegu wykreowanych opowieści (w relacjach bezpośrednich i za pośrednictwem internetu) inspiruje do tworzenia nowych wersji i aktywnego uczestnictwa w tym procesie coraz szerszego grona odbiorców. W efekcie możemy mówić o powstawaniu nie tylko wspólnoty emocji, ale również wspólnoty informacyjnej, która ma istotny wpływ na kształtowanie opinii społecznej.

Szczegółowo uzasadnił tę tezę Stuart Allan, analizując zachowania mediów i tzw. zwykłych odbiorców po ataku na World Trade Center 11 września 2001 r. Jak wiadomo, wówczas gwałtownie wzrosło zapotrzebowanie na informację. Na osobistych stronach w internecie (w mediach społecznościowych) 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” (Allan 2008: 69–71). Co więcej,

analiza niektórych zdjęć z ruin WTC miała ujawnić, że w dymie widoczna jest twarz szatana. Rozpowszechniło się przekonanie, że za atakami

stał izraelski Mossad [...]. Jedną z najbardziej żywotnych plotek dotyczyła rzekomej 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” (Allan 2008: 76).

Co ciekawe, odtąd w każdą rocznicę tragedii w mediach narastała liczba 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. Jedną 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 (Castillón 2006: 244)<sup>2</sup>.

Coraz głośniejsze mówi się o kłatwie wiszącej nad Manhattanem: umierają ratownicy, strażacy i policjanci, choć wiadomo, że główną przyczyną zgonów były śmiertelne choroby wywołane chmurami pyłu azbestowego i innych trujących związków unoszących się przez kilka dni nad rumowiskiem.

Violetta Krawczyk-Wasilewska, gdy tylko informacja o ataku terrorystycznym na World Trade Center dotarła za pośrednictwem mediów do Polski, rozpoczęła rejestrację powiązanego z nim materiału folklorystycznego, funkcjonującego zarówno w internecie, jak i w bezpośredniej komunikacji słownej. Badaczka ta wykazała, że zgromadzony materiał ma wszelkie cechy tradycyjnej poetyki i estetyki folkloru, a „wizualizacja komputerowa sprzyja rozpowszechnianiu satyrycznych przekazów fotograficznych” (Krawczyk-Wasilewska 2003: 28). Przede wszystkim jednak jej zdaniem przekazy te, mające w zasadzie globalny charakter, pełnią „tę samą funkcję, jaką dawniej spełniały tradycyjne, wędrujące motywy i wątki literatury ustnej” (Krawczyk-Wasilewska 2003: 28). Ale głównie osławiają strach przed zagrożeniem terrorystycznym i dlatego znajduje się tam również tzw. czarny humor polityczny. Jak podsumowuje autorka, „folklor związany tematycznie z terroryzmem jako problemem globalnym pełni trzy podstawowe funkcje: funkcję poznawczą – ukazującą osobliwość zjawiska terroryzmu; ostrzegawczą – informującą o zagrożeniu; oraz terapeutyczną, osławiającą – poprzez makabryczny humor – zjawisko terroryzmu, z którym społeczeństwu przyszło żyć w XXI wieku” (Krawczyk-Wasilewska 2003: 34).

2 Omówienie teorii spiskowych związanych z atakiem na WTC 11 września 2001 r. opublikował „Der Spiegel” 2003, nr 37.

Na funkcję „opanowywania słowem” emocji i werbalizacji przeżyć, pomagającą uwolnić się od bolesnego stresu, zwrócił także uwagę Czesław Robotycki, analizując z pozycji etnologa strajk okupacyjny w Stoczni Gdańskiej w sierpniu 1980 r.: „istnieją pewne trwałe (utrwalone) mechanizmy »ludowego sposobu reagowania i widzenia świata«, które pobudzone sytuacją sterują kulturowymi zachowaniami, odporne na zmienność atrybutów ludzkich dziejów” (Robotycki 1990: 44)<sup>3</sup>, zwłaszcza w warunkach izolacji. Wprawdzie pracownicy celowo zamknęli się za murami stoczni, jednak interakcje zachodzące w tej grupie były podobne do tych, jakie mogliśmy obserwować np. wśród powodzian odciętych od reszty miasta, co ujawniło wspólne mechanizmy myślenia, typowe dla „ludowego” widzenia świata, które Robotycki charakteryzuje następująco:

[to] swoiste wartościowanie czasu i przestrzeni, symbolizacja i mityzacja zjawisk [...] rozróżnianie ludzi w kategoriach „swój-obcy”, deformacja krążących informacji przez mechanizmy powstawania plotki i stereotypu, folkloryzacja tekstów, polegająca na zacieraniu się autorstwa i powstawaniu wariantów i oboczności tematycznych, a dokonująca się przez bezpośredni przekaz treści (Robotycki 1990: 44).

Specyfika owego myślenia charakteryzuje się przywołaną już na wstępie izolacją świadomościową, typową dla kultur zamkniętych. Robotycki mówi również o procesie mitologizacji, polegającym na

zastępowaniu niepełnej wiedzy o świecie mitem, który próbuje wyjaśnić zjawiska natury oraz przeznaczenie świata i człowieka jako całości ciągłej i celowej, umożliwiając wiarę w sens ludzkiej działalności i trwałość wartości. Nadto procesom mitologizacji sprzyja fakt, że postawę konstytuują emocje i wartościowania. [...] Z natury ludzkich emocji wynika, że proces mitologizacji jest nieustanny. Daje on bowiem szansę na całościową postawę wobec świata – tym różni się od potocznej percepcji umysłowej i intelektualnej (Robotycki 1980: 77).

Każdą nową obserwację (nowe zjawisko) włącza się bowiem w całościową wizję świata funkcjonującą w danej grupie, a jeśli nie przystaje ona do tej wizji, jeśli dochodzi do „skłócenia zasad z faktami”, wówczas – powtórzmy – „prawdziwsze są zasady” (Stomma 2002: 175). Żywotność tego typu myślenia

---

3 Tekst autora redakcja „Polskiej Sztuki Ludowej” uzupełniła następującą informacją: „Artykuł pana Czesława Robotyckiego przeznaczony był do numeru poświęconego »Solidarności«. Otrzymaliśmy go w 1981 r. Stan wojenny zmusił nas do rezygnacji z tego numeru, wycofania go z drukarni. Później jeszcze raz próbowaliśmy »przepchnąć« tekst przez cenzurę, bez skutku. Próbował także prof. Józef Burszta, licząc na swój autorytet, zamieścić artykuł w »Ludzie«. Dopiero teraz, nie z winy Autora, tekst ukazuje się, choć z 9-letnim opóźnieniem. A. J. [red. naczelny Aleksander Jackowski]”.

potwierdzają zresztą współczesne sytuacje folklorotwórcze, które okazują się związane również z wydarzeniami politycznymi.

### **Folklorotwórczy kontekst demonstracji i strajków**

Spójrzmy na ten proces jeszcze z innej perspektywy. Otóż podejmowane w przestrzeni publicznej strajki, które są formą demonstracji skierowanej przeciwko decyzjom władzy, mają często charakter karnawałowy. A mówiąc o karnawalizacji przestrzeni miejskiej, należy przywołać przede wszystkim Michaiła Bachtina, który jak wiadomo, zainspirował antropologiczne badania kultury i historii. To on stworzył „model skarnawalizowanego uczestnictwa w kulturze, polegający na wywróceniu na opak zasad życia powszedniego” (Dudzik 2005: 10). Wszelkie, jak Bachtin to nazywał, „święta typu karnawałowego” są „manifestacją ekspresji wspólnoty, zawieszającą reguły codziennego życia, której materialnym znakiem jest maska” (Dudzik 2005: 12), ale często są także bezpośrednim protestem przeciwko przeżywanej rzeczywistości. Ideologiczną inspirację koncepcji Bachtinowskich wyeksponował ostatnio Andrzej Bełkot.

Karnawał to wyrażony poprzez semiotykę ludyczną odwieczny „duch życia”, sprzeciwiający się wszelkim skostniałym i opresywnym postaciom systemu społecznego, kulturowego, ekonomicznego i politycznego. Karnawał to „gra bez sceny”, moment, w którym kultura powagi i opresji zostaje skonfrontowana z wyzwolicielską wizją utopii. Jako „święto czasu” (narodziny i przemiany) zwalcza wszystko, co „unieśmiertelnione i całkowite”. W myśl propagatorów takiego podejścia karnawalizacja, jako forma „teatru bezpośredniego”<sup>4</sup>, oznacza niezmediatyzowany przez środki masowego komunikowania, bezpośredni, otwarty i zaangażowany kontakt uczestników zbiorowego protestu, skierowany przeciwko sile globalnego kapitalizmu. „Karnawał oporu” wykorzystuje elementy strukturalno-semantyczne (toposy) karnawału do komunikowania narastających społecznych niesprawiedliwości (Bełkot 2008: 53).

Eksponowanie tak rozumianego ideowego wymiaru karnawalizacji nie oznacza, że traci ona swój wymiar ludyczny; wprost przeciwnie, karnawał oporu rozgrywający się „bez sceny” z powodzeniem wykorzystuje elementy typowe dla widowisk ulicznych. Dominuje hałas: bicie w bębny, korzystanie z gwizdków, skandowanie haseł, nieustający ruch, taniec i śpiew, maski i stroje, „lawina happeningów”, transparenty – wylicza kolejno Ewa Karpińska – „ulica staje się przestrzenią, przez którą się nie przechodzi, ale którą się w szczególny sposób wykorzystuje: przestrzenią, na której się jest, którą się sobą zajmuje” (Karpińska 2002: 51). Uliczne manifestacje, parady i protesty nie stronią od elementów dawnych rytualnych zachowań. „Wykorzystanie ludowych form kultury w celu popularyzacji haseł politycznych wydaje nam się dzisiaj czymś oczywistym”

---

4 Pojęcie Schechnera (2000: 88).

– twierdzi Maciej Kowalewski, uznający karnawał za jeden „z ważniejszych »skryptów kulturowych«, który wykorzystywany jest w różnych kontekstach historycznych i politycznych” (Kowalewski 2016: 259).

Takie właśnie zjawiska obserwujemy ostatnio w Polsce. Na naszych oczach formułuje się *communitas* wpisujące się w „karnawał oporu”. Odbywało się to np. w Warszawie na Krakowskim Przedmieściu, które po katastrofie smoleńskiej w 2010 r. stało się miejscem symbolicznym. Dziesiątego dnia każdego miesiąca (podczas tzw. miesięcznic) wyznawcy „religii smoleńskiej” zawłaszczali procesją ze zniczami przestrzeń wokół krzyża przed Pałacem Prezydenckim, która zdaniem Dariusza Kosińskiego zyskała status „centralnej areny narodowego teatrum” (Kosiński 2013: 232). Ujawniał się na niej ostry konflikt polityczny skoncentrowany wokół drewnianego krzyża, ustawionego przed Pałacem Prezydenckim przez harcerzy przy wsparciu księży: „krzyż zaczął obrastać dodatkowymi znaczeniami, aż wreszcie stał się symbolem i osią posmoleńskiego dramatu” (Kosiński 2013: 233). Wielu uczestników antykrzyżowej manifestacji „przyjęło postawę błazeńską i karnawałowe strategie działania” (maski, peruki, śpiewy i zabawa, nawiązywanie do zachowań kibiców piłkarskich), z kolei obrońcy krzyża „starali się nawiązywać do tak zwanego karnawału Solidarności” (Kosiński 2013: 260). Krzyż przeniesiono do kościoła św. Anny dopiero po 10 listopada 2010 r., ale emocje, jakie się z nim wiązały, nawet jeśli opadły, uczyniły z placu przestrzeń symboliczną i pozostawiły po sobie głęboki rozłam społeczny, kultywowany w rocznicowych „marszach pamięci”. Trwający ponad dziesięć lat uliczny „posmoleński performans”, wzbogacany z czasem o okraszone silnymi emocjami demonstracje polityczne, eksponujące bogactwo religijnych rytuałów i symboli, wyznaczał (również za pomocą metalowych barierek) miejsce dla „prawdziwych Polaków”. Sytuacja uległa zaostrzeniu po wybudowaniu czarnej schodkowej bryły Pomnika Ofiar Tragedii Smoleńskiej na pl. Józefa Piłsudskiego – przestrzeni, która w czasie uroczystości była zamknięta dla osób nieakceptowanych przez władze, co argumentowano względami „obronności i bezpieczeństwa państwa”.

\*\*\*

Spontaniczny oddolny uliczny ruch sprzeciwu wobec decyzji podejmowanych przez rząd i parlament, wspomagany przeróżnymi symbolicznymi gadżetami, transparentami, rekwizytami, sprzyja powstawaniu emocjonalnej wspólnoty, która odnajduje się później także w przestrzeni internetu. Roch Sulima, od kilku lat systematycznie śledzący przebieg ulicznych demonstracji, by – jak to określił – dopracować „etnografię protestu”, za podstawę analizy ulicznych demonstracji przyjął kategorię „widzialności” (Sulima 2016, 2017):

Kiedy patrzę z oddali na te trzy – w przybliżeniu – dekady polskich protestów, uświadomiłem sobie, że zatarły się w pamięci hasła polityczne, partyjne i związkowe „szyldy”, a zostały drobne lub większe incydenty



(np. bitwy z górnikami pod URM-em). Utrwaliła się natomiast widzialna „powłoka” tych masowych zdarzeń w przestrzeni publicznej, zapisały się ich znaczenia w sferze publicznej. W pamięci społecznej/kulturowej zostają wyraziste, teatralizujące się epizody, na podobieństwo „scenek teatralnych” (np. starcia z policją, „ruchome obrazy”, amatorskie inscenizacje „argumentów” przeciw władzy). Przede wszystkim jednak pamięć ta przybiera postać „widzialną”, wpisuje się za sprawą kultury wizualnej stosunkowo trwale w polską treść „widzialności” ostatniego półwiecza, głównie w pokoleniu rodziców młodzieży, która tak aktywnie wzięła udział w działaniach Strajku Kobiet (Sulima 2022: 337).

Kategoria „widzialności” bez wątpienia wspomaga analizę eksponowania w mediach elektronicznych wizualizacji świata. Bezpośrednie transmisje rozwoju akcji na „miejskiej scenie” zderzają się z relacjami uczestników tych wydarzeń, łączą się z ich twórczą aktywnością w mediach społecznościowych. Tym samym „obrazy” z ulicy wkraczają w przestrzeń kulturową odbiorców, co często wywołuje nie tylko różnorodne komentowanie rzeczywistości, ale też inspiruje powstawanie w obiegu wielu interpretacji i ocen rozgrywających się wydarzeń. Proces ten kreuje folkloryzację przekazywanych tekstów, co przeważnie prowadzi do manifestowania własnej, odrębnej świadomości (opozycyjności), odwołującej się jednak do wspólnotowej, najczęściej potocznej wiedzy. „To, co »fikcyjne«, może w ten sposób – w zależności od potrzeby chwili – stawać się »rzeczywistym« i na odwrót”, a ponieważ folklor „żywi się w coraz większym stopniu sensacyjnymi doniesieniami mediów” (Kajfosz 2012: 53, 57), to zrozumiałe, że przemiany modalności tekstów krążących w obiegu społecznym za pośrednictwem różnych kanałów uzasadniają ważne miejsce folkloru w konstruowaniu wspólnoty informacyjnej i emocjonalnej przeżywającej ważne dla nich wydarzenia polityczne.

## BIBLIOGRAFIA

- Allan, S. (2008). *Newsy w sieci. Internet i dziennikarstwo* (przeł. A. Sadza). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bełkot, A. (2008). Karnawalizacja jako pojęcie ludyczne. *Homo Communicativus. Filozofia – komunikacja – język – kultura*, 2(4), 45–57.
- Bubnicki, R. (2001, 23 lipca). Powtórka z powodzi. *Rzeczpospolita* [wydanie internetowe]. <https://archiwum.rp.pl/artykul/346096.html>
- Castillón, J. C. (2006). *Panowie świata. Dzieje teorii spiskowych* (przeł. J. Partyka). Prószyński i S-ka.
- Dudzik, W. (2005). *Karnawały w kulturze*. Wydawnictwo Sic!
- Dyczewski, L. (1998). Solidarni swojej społeczności. W: E. Nycz (red.), *Společności lokalne w sytuacji zagrożenia i kataklizmu. Materiały z III z Kędzierzyńsko-Kozielskiego Seminarium Naukowego „Společzeństwo wobec sytuacji zagrożenia i kataklizmu” (7 listopada 1997 r.)* (s. 41–47). Instytut Śląski.
- Goban-Klas, T. (1981). Dyfuzja informacji o ważnym wydarzeniu (studium wybranego przypadku). *Zeszyty Prasoznawcze*, 22(3), 23–38.

- Hajduk-Nijakowska, J. (2005). *Żywiół i kultura. Folklorystyczne mechanizmy osławiania traumy*. Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Howard, R. G. (2008). Electronic Hybridity: The Persistent Processes of the Vernacular Web. *Journal of American Folklore*, 121(480), 192–218.
- Jackowski, A. (1990). Folklor kontestacji. *Polska Sztuka Ludowa*, 44(2), 11–14.
- Kajfosz, J. (2012). Miejsce folkloru w konstruowaniu współczesnego świata. *Kultura Popularna*, 3(33), 44–60.
- Karpińska, G. E. (2002). Karnawały na miejskiej ulicy. *Lud*, 86, 7–23.
- Kosiński, D. (2013). *Teatra polskie. Rok katastrofy*. Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszewskiego, Wydawnictwo Znak.
- Kowalewski, M. (2016). *Protest miejski. Przestrzenie, tożsamości i praktyki niezadowolonych obywateli miast*. Wydawnictwo Nomos.
- Krawczyk-Wasilewska, V. (2003). Po 11 września, czyli folklor polityczny jako wyraz globalnego lęku. *Literatura Ludowa*, 47(3), 23–34.
- PAP (1997, 22 lipca). Premier przeprosza. Powódź. Woda płynie dalej. *Rzeczpospolita*, 169, 3.
- Panczová, Z. (2005). Konšpiracné teórie na stránkach internetu. *Slovenský Národopis*, 35(2), 153–171.
- Robotycki, C. (1980). *Tradycja i obyczaj w środowisku wiejskim – studium etnograficzne wsi Jurgów na Spiszu*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Robotycki, C. (1990). Sztuka a vista. Folklor strajkowy. *Polska Sztuka Ludowa*, 44(2), 44–49.
- Robotycki, C. (1998). *Nie wszystko jest oczywiste*. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Stomma, L. (2002). *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*. Wydawnictwo Piotr Dopierała.
- Sulima, R. (2016). Demonstracje w krajobrazie kulturowym miasta. Zapiski z warszawskiej ulicy. *Konteksty. Polska sztuka ludowa*, 70(3–4), 164–169.
- Sulima, R. (2017). Demonstracja, czyli uliczne doświadczanie obecności. *Konteksty. Polska sztuka ludowa*, 71(1–2), 410–418.
- Sulima, R. (2022). O czarnych protestach i Strajku Kobiet, czyli rzecz o nowej „widzialności”. W: R. Sulima, *Powidoki codzienności. Obyczajowość Polaków na progu XXI wieku* (s. 335–368). Wydawnictwo Iskry.
- Wandrasz, M. (1997, 23 lipca). Kto widział wybuchy? *Nowa Trybuna Opolska* [wydanie internetowe]. <https://nto.pl/powodz1997-opole>