

Nr 13/2018
ISSN 2451-2737

Media

Kultura

Społeczeństwo

Nr 13/2018

ISSN 1896-7132

Media **Kultura** **Społeczeństwo**

Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi

Zakład Dziennikarstwa
Zakład Komunikacji Społecznej i Socjologii Mediów
Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi

Redaktor naczelny: Dr Leszek Kuras
Z-ca redaktora naczelnego: Dr Marta Wybraniec

Redaktorzy tematyczni

Dr Jarosław Eichstaedt
Dr Anna Fadecka
Dr Marek Graszewicz
Dr Katarzyna Najmrocka

Redaktor językowy

Dr Anna Fadecka

Rada Programowa

Prof. dr hab. Barbara Bogolebska (Uniwersytet Łódzki)
Prof. dr hab. Michał Gajlewicz (Uniwersytet Warszawski)
Prof. dr hab. Tomasz Goban-Klas (Uniwersytet Jagielloński)
Prof. dr hab. Valery Kasjanow (Kubański Uniwersytet Państwowy w Krasnodarze)
Prof. dr hab. Małgorzata Kita (Uniwersytet Śląski)
Prof. dr hab. Elżbieta Pleszkun-Olejniczak (Uniwersytet Łódzki)
Prof. dr hab. Ewa Stasiak-Jazukiewicz (Uniwersytet Warszawski)
Prof. dr hab. Maria Wojtak (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej)

Redaktor numeru: Dr Marta Wybraniec

Recenzenci czasopisma

Nazwiska recenzentów publikowane są na stronie www czasopisma

Adres redakcji

„Media – Kultura – Społeczeństwo”
Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi
e-mail: mks_redakcja@ahelodz.pl
strona internetowa: mks.ahelodz.pl

© Copyright by Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi
Łódź 2018

ISSN 2451-2737

Wersją elektroniczną jest archiwizacją wydania papierowego,
które jest podstawową wersją czasopisma.
Zachowano numerację stron wersji drukowanej, usuwając strony puste.

Skład DTP Monika Poradecka

Wydawnictwo Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi

90-212 Łódź, ul. Sterlinga 26

tel.: 42 631 59 08

e-mail: wydawnictwo@ahelodz.pl

www.wydawnictwo.ahelodz.pl

SPIS TREŚCI

MEDIA

Eliza Iwona Szymanowska, <i>Reportaż jako gatunek niedefiniowalny</i>	7
Anna Zalewska, <i>Reklama z gwiazdą kultury popularnej jako współczesna forma mitu-wzorca</i>	23
Katarzyna Szymańska, <i>Magia i czarownice we współczesnym świecie: przekrój zjawiska w prasie na podstawie wybranych czasopism i magazynów</i>	37
Weronika Urban, <i>Współczesny człowiek w polu relacji nowych mediów i współczesnej estetyki</i>	51

KULTURA

Agnieszka Korycka, <i>Rekonstrukcja obrazu męskości w kinie postmodernistycznym</i>	63
Marta Kasprzak, <i>Ofiary Zagłady unieśmiertelnione w kadrze. Fotograficzna działalność Portrecisty i Fotoamatora w czasie II wojny światowej</i>	77
Katarzyna Najmrocka, <i>Saudade Goa. Kuchnia goańska jako sentymentalna fuzja kultur i zmysłów</i>	85

SPOŁECZEŃSTWO

Inga B. Kuźma, <i>Badania „problematyczne” – na pograniczu antropologii religijności</i>	97
Bartosz Arkuszewski, <i>Relikwia jako przedmiot osobliwy. Przyczynek do rozważań nad cielesnym aspektem religii</i>	111
Dorota Gonigroszek, <i>Rak nie jest chorobą – opiniotwórcza siła publikacji</i>	125
Jarosław Eichstaedt, <i>Kultura i religia. Podstawowe kierunki badań religijności w paradygmacie semiotyczno-strukturalnym</i>	133

<i>Streszczenia</i>	149
<i>Abstracts</i>	153
<i>Informacje o autorach</i>	157
<i>Informacje dla autorów</i>	161

TABLE OF CONTENTS

MEDIA

Eliza Iwona Szymanowska, <i>Reportage as an undefinable genre</i>	7
Anna Zalewska, <i>Advertisement with a pop-culture star as a contemporary form of myth-pattern</i>	22
Katarzyna Szymańska, <i>Magic and witches in the modern world: A cross-section of the phenomenon in the press (based on selected magazines)</i>	37
Weronika Urban, <i>The modern individual in the field of relations between new media and contemporary aesthetics</i>	51

CULTURE

Agnieszka Korycka, <i>Reconstruction of the image of masculinity in postmodern cinema. (Masculinity in contemporary Western culture)</i>	63
Marta Kasprzak, <i>Immortalised in a film frame. The photographic activity of The Portraitist and the Photographer during the Second World War</i>	77
Katarzyna Najmrocka, <i>Saudade Goa. Goan cuisine as a sentimental fusion of cultures and senses</i>	85

SOCIETY

Inga B. Kuźma, <i>“Problematic” research – on the borders of the anthropology of religiosity</i>	97
Bartosz Arkuszewski, <i>The relic as a singular subject. A contribution to considerations on the bodily aspect of religion</i>	111
Dorota Gonigroszek, <i>Cancer is not a disease – It’s a survival mechanism: the opinion-forming power of publications</i>	125

Jarosław Eichstaedt, <i>Culture and religion. Basic directions of religious studies in the semiotic-structural paradigm</i>	133
<i>Abstracts (pol.)</i>	149
<i>Abstracts (eng.)</i>	153
<i>The information about the authors</i>	157
<i>The information for authors</i>	161

Eliza Iwona Szymanowska
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

 <https://orcid.org/0000-0001-8321-7800>

REPORTAŻ JAKO GATUNEK NIEDEFINIOWALNY

Wprowadzenie

Pojęcie reportażu trudno jednoznacznie zdefiniować. Od okresu międzywojennego toczą się teoretyczne i metodologiczne spory dotyczące zakresu tego gatunku. Zalicza się do nich dyskusje na temat definicji reportażu oraz jego wyznaczników, literackości i odmian gatunkowych. Liczne artykuły i prace z zakresu teorii reportażu, jakie ukazały się dotąd, nie dają pełnej odpowiedzi w tej kwestii. Reportaż pozostaje bowiem ciągle w stadium dynamicznego rozwoju.

Przedmiot-tematyka reportażu

Maria Gołaszewska w *Poetyce faktu* próbuje dać odpowiedź na pytanie o przedmiot relacji/opowieści reporterskiej. Autorka rozróżnia fakty społeczne i fakty natury przyrodniczej, traktowane przez reportażystę jako tworzywo jego tekstu (Gołaszewska, 1984: 3). Postrzegane i analizowane są one w relacji do szeroko pojętej kultury i ujmowane jako element refleksji i działania człowieka. Przedmiotem autorskich rozważań reportażysty jest realna rzeczywistość, którą stanowią fakty mające swe zakorzenie w całości świata człowieka. Pod pojęciem „poetyki” rozumieć należy zespół środków przydatnych do realizacji przyjętych założeń artystycznych (Gołaszewska, 1984: 20). Tytułowa „poetyka faktu” – zdaniem Gołaszewskiej – obejmuje „dominację rzeczywistości konkretnej nad artystycznym przetworzeniem (formą) i ideologiczną interpretacją” (Gołaszewska, 1984: 17–20). Akcentując nastawienie na rzeczywistość, autor reportażu zasadniczo stosuje ubogie, proste struktury artystyczne dla ukazania faktów. Odkrywa logiczne związki i stosunki między przedstawianymi zjawiskami. Wartość estetyczna potoczności (stanowiącej kanwę reportażu) polega według autorki *Poetyki faktu* na afirmacji, uznaniu za piękne tego, co dobrze

znane, codzienne (Gołaszewska, 1984: 24). Dowodzi to słuszności tezy, że obok świata realnego istnieje świat myśli, pojęć i idei. A świat będący przedmiotem reporterskiego opisu jest taki, jak nam się on przedstawia – czasowo-przestrzenny i poznawalny (Gołaszewska, 1984: 67).

Literatura – reportaż

Gatunek reportażowy i jego mniej lub bardziej udane realizacje tekstowe podnoszone bywają często do rangi utworu literackiego. Na literackie korzenie dziennikarstwa i powinowactwa literatury z gatunkami dziennikarskimi wskazuje m.in. Jerzy Jastrzębski. Jego zdaniem „[...] Dziennikarstwo wywodzi się z tych samych źródeł, co literatura; jest jej młodszym rodzeństwem, jeśli nie potomkiem, i nosi cechy rodzime, genetyczne, widoczne okiem nawet pobieżnego i niezbyt dociekliwego obserwatora” (Jastrzębski, 2011: 26). Badacz kontynuuje swój wywód, określając cel obu rodzajów piśmiennictwa – oba chcą przyciągnąć uwagę odbiorców. „Media, a zatem i dziennikarze, tworzą świat własny, alternatywny [dla realnego – E.S.], na zasadzie autoreferencyjności i koherencyjności. Tak jak literatura” (Jastrzębski, 2011: 30). Cechy językowe tekstu reportażowego określa natomiast Krzysztof Kąkolewski, wskazujący na coraz dalej sięgające upodabnianie się tego języka do prozy artystycznej. „W grę wchodzi jednak, poza bogactwem słownika i obrazowością, rygor zwięzłości, który we wzajemnym oddziaływaniu obu literatur – faktu i fikcji – przenosi się do tej ostatniej. Od zwięzłości bowiem [...] zależy jakość reportażu” (Kąkolewski, 1964: 116).

Również w pracy *Dziennikarstwo a literatura w XX i XXI wieku* Kazimierz Wolny-Zmorzyński, Wojciech Furman i Jerzy Snopek analizują oba sposoby przedstawiania świata i miejsca w nim współczesnego człowieka. Akcentują wzajemne przenikanie się tych obszarów współczesnego piśmiennictwa i warstw językowo-stylistycznych, służące nierzadko konkretnym celom. Piszą m.in.: „Dziennikarz, który chce zrobić wrażenie na odbiorcy, wraca do źródeł dziennikarstwa, a więc do literatury, ponieważ za literaturą daje mu ogromny wachlarz możliwości mówienia o rzeczywistości. [...] Dzięki chwytom literackim (między innymi plastycznemu opowiadaniu o rzeczywistości i wywoływaniu emocji), stosowanym w różnych gatunkach dziennikarskich, dziennikarstwo stało się bliskie adresatowi, bo nie ma innego sposobu trafiania do jego wyobraźni, jak obrazowe, literackie, ale bez stosowania fikcji, przedstawienie problemu, nazywanie i odtwarzanie emocji bohaterów, które z kolei wpływa na uczucia odbiorcy” (Wolny-Zmorzyński, Furman, Snopek, 2011: 8). Również Zbigniew Bauer podkreśla związki dziennikarstwa, głównie prasy, z literaturą. W książce zatytułowanej *Dziennikarstwo wobec nowych mediów* czytamy: „[...] Elementy dziennikarstwa tkwiły w prozie narracyjnej od wielu lat (podobnie jak dziennikarstwo zawsze korzystało z rozwiązań literackich)” (Bauer, 2009: 335). *Słownik terminów literackich* wspomina o konotacjach reportażu i literatury w haśle *reportaż*: „Reportaż nowoczesny wchłonął wiele doświadczeń prozy narracyjnej, zwłaszcza powieściowej i nowelistycznej, z drugiej strony techniki

reportażowe wpłynęły zwrótnie na kształtowanie się metod literackiej narracji (powieść reportażowa)” (Sławiński, 1988: 431).

Za literaturę uznać należy utwory dotyczące istotnych zagadnień ludzkiej egzystencji, przekazywanych przy użyciu fikcyjnych treści i artystycznych form wyrazu. Tekst reportażowy nosi znamiona literackości głównie wtedy, gdy posiada zdolność wywoływania obrazowych wizji, ma staranną organizację językową i jest tworem wymyślonym przez autora, niedającym się zweryfikować przez zestawienie z rzeczywistością zewnętrzną (Wolny, 1997: 15–18). „Reportaż tym samym znalazł się na pograniczu dwóch modeli sztuki literackiej «odtwórczej» i «kreującej», dlatego przejście reportażu z płaszczyzny prymarnych funkcji informacyjno-pragmatycznych na płaszczyznę funkcji literackich jest zjawiskiem natury socjologicznej, jak i faktem wynikającym z wewnętrznej dynamiki procesu literackiego. Literacki sens reportażu jest wypadkową dwojakiego nacisku: konkretnej sytuacji kulturowej, w której orzeka się o literackich jakościach utworu realizującego taką ekwiwalencję, jak również form artystycznych, którym utwór taki jest przeciwstawiany. Chodzi tu o połączenie dwóch postaw twórczych: przekazania faktów, jako pierwszej postawy, i wyrażenia tego przekazu przy pomocy znaków artystycznych, wzajemnie uzupełniających się, jako drugiej”, jak twierdzi Wolny-Zmorzyński (1996: 23) w pracy *Reportaż – jak go napisać?*.

Według Kąkolewskiego o literackości tego gatunku świadczą takie elementy, jak: fabuła, dramatyzm faktów czy efektowne rozwiązanie napięcia, przeniesione do reportażu z rzeczywistości (Wolny-Zmorzyński, 1996: 25). Gołaszewska wskazuje natomiast na zagrożenie skrzywienia gatunkowego, dającego efekt sztuczności i niekompetencji. Dochodzi do niego w przypadku beletryzacji reportażu lub uogólniającego komentowania zjawisk, zdarzeń i postaw. Autorka krytykuje przekraczanie przez reportaż zakreślonych dla niego ram prezentowania faktów na rzecz literackiego naddania (Wolny-Zmorzyński, 1996: 25). Tekst tego typu, choć korzysta ze środków artystycznych, nie jest jednak zaliczany do literatury pięknej.

Teksty dziennikarskie pisane są w zasadzie polszczyzną literacką w jej odmianie oficjalnej – uważa Janina Fras (1999: 66) w książce *Dziennikarski warsztat językowy*. Granice „literackości” nie pokrywają się jednak z granicami poszczególnych gatunków, do których zbliża się reportaż. Nie mają one powszechnie obowiązującej definicji i różnią się co do charakteru i funkcjonowania, zależnie od obyczajów prasowych danej kultury (Stasiński, 1992: 136–137). Brakuje ponadto jednoznacznych kryteriów, które pozwoliłyby definitywnie określić gatunkowe granice tekstu dziennikarskiego i utworu literackiego.

Reportaż a zjawiska pograniczne

Traktując opowieść czy szkic reportażowy jako tekst z gatunku „pogranicza”, trzeba zaznaczyć, że jego warstwa poznawcza bardzo często bywa wielowymiarowa. Nastręcza pewnych problemów odbiorczych i wymyka się schematom interpretacyjnym.

Pokusić się tu można o zacytowanie słów jednego z bardziej znanych badaczy gatunku. Według Jacka Maziarskiego (1966: 32) (powołującego się na ustalenia Stanisława Baczyńskiego) „Reportaż to jedyny gatunek, którego funkcję stanowi sprawozdanie przez obserwatora o wydarzeniach, sytuacjach, ludziach”. Zadaniem tekstu tego typu jest jak najdokładniejsze odzwierciedlenie faktów. Zdaniem Ryszarda Jedlińskiego reportaż pełni głównie funkcję informacyjno-przedstawiającą, ekspresyjno-impresyjną i wychowawczo-dydaktyczną. Za nadrzędną rolę uważa on natomiast funkcję informacyjno-przedstawiającą, czyli odtwarzanie, a czasem animowanie świata zewnętrznego w kategoriach obrazowania artystycznego (Jedliński, 1984: 113–114). Zaznaczyć należy przy tym, że – jak twierdził Konstanty Troczyński (1934: 33): „W reportażu układ elementów wizji artystycznej dyktowany jest nie prawami i wymogami gatunku i rodzaju literackiego, ale podporządkowany jest przypadkowości faktycznej”. Wątek ten kontynuuje Kąkolewski (1983: 505), uważając, że „Fakt trzeba odpowiednio, artystycznie opracować. Wydobyć i wyodrębnić strukturę, a potem fakt opisywany wyselekcjonować i stosownie wmontować w całość”.

Pierwotna „podróż”, która jest źródłem gatunku reportażowego, miała na celu pożyteczną edukację, utylitaryzm i społeczne znaczenie. Funkcja wychowawcza, jaką spełniała w minionych okresach historycznoliterackich, zbliżała ją – poprzez retoryczne przestrogi i napomknienia – do publicystyki i satyry. Zwięzła i lakoniczna relacja „opisu podróżniczego” pozwalała na swobodne przechodzenie do komentarza i refleksji dotyczących spraw ogólnych (Niedzielski, 1966: 35). Co ważne, autor relacjonował fakty przynależące do aktualnej współczesności jego i czytelnika. Zjawisko przenikania do publicystyki literackiej odmian piśmiennictwa dokumentarnego i autentycznego było w tym czasie świadectwem rozwoju form dziennikarskich. Pisze o tym m.in. Czesław Niedzielski w klasycznej już dziś pracy *O teoretycznoliterackich tradycjach prozy dokumentarnej (podróż – powieść – reportaż)*.

Również aktualna publicystyka literacka, do której zaliczyć można współczesny reportaż, sytuuje moim zdaniem ten gatunek dokumentarny na styku literatury wysokiej (wysokiego modernizmu) i komunalnej postmodernistycznej opowieści (współczesnego oświecenia). Modelowy opis podróżniczy, jaki był udziałem niedawno jeszcze samego Kapuścińskiego, ustępuje coraz częściej miejsca wyszukany formom (para)literackim, zbliżając klasyczny reportaż do powieści reportażowej (Ziątek, 2010: 358). Zjawisko wyodrębniania się gatunku reportażu literackiego jest w ostatnich latach symptomatyczne dla równoczesnego szerzenia się rozmaitych form dziennikarskich typu blog reportażowy, hipertekst czy też „wielki reportaż” (Bauer, 2009: 336, 356). Rozwój tzw. nowych mediów, czyli form cyfrowych, elektronicznych, przesuwają reportaż prasowy coraz bardziej w stronę literatury.

Podobnego zdania jest Zygmunt Ziątek, autor szkicu komparatystycznego o dwudziestolecu międzywojennym i pierwszym dwudziestolecu III Rzeczypospolitej, zatytułowanego *Dwa dwudziestolecia. Literatura jako reportaż i reportaż jako literatura*. Twierdzi on, że oba dwudziestolecia (traktowane jako osobne okresy historycznoliterackie) znacznie się różnią w pojmowaniu reportażu. Granica pomiędzy „literac-

kością” a „reportażowością” w latach trzydziestych XX wieku przebiegała po terenach prozy beletrystycznej, nie łącząc jej z reportażem dziennikarskim. Pojawiały się wtedy utwory z zakresu prozy studiów społecznych, dotyczących rozmaitych środowisk, zwłaszcza wielkomiastowych, które próbowały wykreować bohatera zbiorowego (najczęściej z kręgu proletariatu). Widzenie literackie przeciwstawiano wówczas „patrzeniu dziennikarskiemu”, a tradycyjną prozę realistyczną modernizowano, oczyszczając ją z literackich schematów i chwytów (Ziątek, 2010: 354).

Jeśli chodzi zaś o dwudziestolecie 1990–2010, wnioski z analizy tekstów nowszych Ziątek (2010: 359) ujmuje w stwierdzeniu: „Dzisiejsi twórcy reportażu, średniego obecnie i najmłodszego pokolenia, po raz pierwszy do owej mitycznej «literackości» nie muszą aspirować, mają poczucie naturalnej przynależności do niej. W ich świadomości reportaż całkowicie wyemancypował się już z dziennikarstwa, przeszedł na stronę literatury, i jeśli wikła się jeszcze w dawne podziały, to jest już raczej w opozycji do gatunków gazetowych”. Badacz kontynuuje swoje rozważania, analizując reportaż od strony formy. Pisze m.in., że reportaż kojarzy się obecnie głównie z wyrafinowaniem formalnym, zdolnością docierania do prawd ogólnych i poziomem, który niejako eliminuje go wręcz z prasowej predestynacji. Jego konkluzja jest następująca: „Reportaż nie kojarzy się więc dziś ani z koniecznością nadążania za biegiem wydarzeń, ani z demaskatorskim dążeniem do pokazania, jak jest naprawdę, ani z potrzebą docierania do nowych faktów i ich aktualnościową interpretacją” (Ziątek, 2010: 360). Zdaniem Ziątka reportaż przeżył awans w dwudziestoleciu międzywojennym – od literatury do wykrystalizowania się typowo dziennikarskiego gatunku. Obecnie zaś wycofuje się z bieżącej rzeczywistości do literatury, za którą de facto bywa już uważany. Zjawisko przemieszczania się gatunku reportażowego łączy się z Ryszardem Kapuścińskim i Hanną Krall, którzy przeobrazili konwencję reportażową od wewnątrz i uczynili z niej narzędzie artykulacji treści uniwersalnych (Ziątek, 2010: 362).

Zjawiska, jakie zachodzą w otaczającym świecie, ukazuje informacja dziennikarska, publicystyka zaś interpretuje je i łączy w całość. Zdaniem Michała Szulczewskiego (1964: 91–92) informacja rozszerza możliwości uczestniczenia odbiorcy w dziejących się wydarzeniach, a publicystyka pogłębia przeżywanie i rozumienie tych zjawisk. Informacja dziennikarska jest nadążaniem za nowymi faktami, a publicystyka reagowaniem na te fakty. Według Szulczewskiego (1964: 91–92) chodzi tu o reakcję intelektualną i emocjonalną oraz wywoływanie takiej reakcji u odbiorcy. W reportażu – gatunku łączącym cechy publicystyki i informacji – zagadnienia społeczne rozumiane są często jako sprawy dotyczące bezpośrednio jednostek, ale jednocześnie mogą one obchodzić szerszy krąg ludzi (Szulczewski, 1964: 98–100). Cechą tekstu reportażowego staje się wówczas jego niemałe oddziaływanie publiczne i dydaktyka.

Jak pisze Dariusz Czerwiński w szkicu *W kręgu faktograficznej rejestracji rzeczywistości – reportaż, felieton*, „Szczególnie interesujące etapy funkcjonowania reportażu i felietonu dokonywały się po znaczących przemianach polityczno-społecznych, gdzie miały spełniać konkretną rolę. Być narzędziem propagowania programów partyjnych

lub po prostu stanowić źródło zysku w gospodarce rynkowej, posługując się „orężem” w postaci ukazywania informacji, sensacji, afer, skandali rozrywki, które pochłaniają czytelnicy” (Czerwiński, 2006: 141). *Encyklopedia wiedzy o prasie* podaje zaś, że „Techniczno-organizacyjny poziom środków masowego przekazu, a także całościowy kształt stosunków społeczno-kulturowych, stanowiących podłoże procesów komunikowania, odegrały decydującą rolę w historycznym rozwoju gatunków dziennikarskich” (Maślanka, 1976: 90). Zadania współczesnej prasy próbują sprecyzować Wojciech Furman, Andrzej Kaliszewski i Kazimierz Wolny-Zmorzyński w opracowaniu pt. *Gatunki dziennikarskie: specyfika ich tworzenia i redagowania*. Uważają oni, że „Prasa określana teraz jako wolna, niezależna powinna być jednym z partnerów w poszukiwaniu prawdy, pełnić funkcje społeczne, wykrywać i formułować wszelkie istotne zagadnienia, przedstawiać fakty i argumenty, które zostaną poddane publicznej dyskusji” (Furman, Kaliszewski, Zmorzyński, 2000: 104). Po transformacji ustrojowej w Polsce gatunek reportażowy uległ przeobrażeniom. D. Czerwiński (2006: 150) twierdzi, iż „Zaangażowanie gatunków w walkę polityczną, wolnorynkowe względy ekonomiczne oraz rozwój cywilizacyjny, gdzie współczesny człowiek oczekuje krótkich informacji, rozrywki, sensacji, postawiły przed reportażem i felietonem konkretne zadania do realizowania”.

Niektórzy twórcy traktują reportaż jako nowy rodzaj literacki w dziedzinie tejże literatury, inni badacze zagadnienia sytuują go na styku literatury pięknej z publicystyką, prasoznawcy zaś uważają za samą publicystykę. Reportaż jest przedmiotem zainteresowania obu dyscyplin wiedzy – prasoznawstwa i teorii literatury. Mimo to estetyczny walor reportażu akcentują prasoznawcy (a nie teoretycy literatury), traktując go jako wyróżnik w stosunku do pozostałych form publicystyki (Maziarski, 1966: 21). Według Bauera (1991: 59–60) na przykład „Publicystyka [...] oznacza publiczne, aktualne i społecznie istotne wypowiedzanie się na jakiś temat, z wyraźnym zaznaczeniem własnego poglądu autora na daną kwestię. [...] Wiąże się zatem mocno z dziedziną retoryki jako sztuki skutecznego oddziaływania na odbiorców”.

Reportaż-dokument

Swoiste pojmowanie tekstu reportażowego i uznanie go za świadectwo epoki, w jakiej żyjemy, wiąże się z faktograficzną i dokumentalną rejestracją rozgrywających się zdarzeń. Mimetyczne odtwarzanie szeregu zjawisk życia publicznego i osobniczego skutkuje tworzeniem wniosków dotyczących ludzkiego losu i biegu historii. „Znaczenie dokumentu, za który należy uważać reportaż, leży poza nim – na styku z rzeczywistością, w której wyrósł. Dokument to fakt „otwarty” i niesystemowy – znosi stereotypy” – twierdzi Roch Sulima (1980: 31) w książce *Dokument i literatura*. Zgadza się on z tezą, że dokument to literatura pełniąca funkcję świadectwa osobiście przeżytego losu zbiorowego (Sulima, 1980: 34). Autor akcentuje również ilustracyjną funkcję dokumentu, która przejawia się w odtwarzaniu obrazu minionej rzeczywistości i utrwalaniu takiego jej rozumienia, jakie sam podsuwa. Wagę dokumentu

docenia się, konfrontując go z literaturą eksperymentu artystycznego czy literaturą konceptualistyczną (oderwaną od życia i pogardzającą społecznym konkretem). Poglądy Sulimy trzeba poszerzyć o kontekst poznawczy – reportaż oddaje klimat współczesności (bliskiej reportażyście) i rzeczywistej atmosfery epoki (w jakiej on żyje). „Dobry reportaż, interesujący czytelnika, przedstawia rzeczywistość w taki sposób i w tylu dziedzinach życia, będących w centrum najbardziej aktualnych problemów, że stwarza iluzję jakby współuczestnictwa, zarazem, reportera jak i odbiorcy, w biegu wydarzeń. Dzieje się tak dzięki obrazowości literackiej i właściwemu udokumentowaniu przedstawionych faktów. W ten sposób reportaż staje się literackim dokumentem” – podsumowuje Wolny-Zmorzyński (1996: 35).

Swoistość reportażu

Adam Michnik we wstępie do zbioru reportaży *Kraj raj: Piszą reporterzy „Gazety”* wyjawia istotę tego gatunku: „W epoce, gdy byliśmy jeszcze młodzi i piękni, reportaż był jedynym gatunkiem dziennikarskim, który opowiadał jakąś prawdę o świecie ludzi rzeczywistych [...]. Reportaż rejestruje to, co jednostkowe, niepowtarzalne, intymnie przeżyte. Gdy wszyscy badają świat Wielkich Liczb roczników statystycznych, «wojen na górze», reporter pochyla się nad każdym z indywidualnych marzeń i dramatów” (Michnik, 1993: 11). Jeszcze dalej czytamy: „[...] W reportażu szukam tego, co odrębne, szczególne i konkretne, a nie tego, co uogólnione. Bowiem świat składa się z istnień poszczególnych, a uogólnienie jest naturalnym wrogiem człowieka. Dramat ludzi zawsze ma wymiary indywidualne. Reportaż jest spotkaniem z tym dramatem. A przecież tylko spotkanie jego wewnętrznego cierpienia warte jest wysiłku autora i człowieka” (Michnik, 1993: 12). Ten rodzaj dziennikarstwa, idąc za sugestią Bauera (2001: 58), nazwać można humanistycznym. Jest to twórczość nastawiona na budowanie osobowości ludzkich, penetrująca psychikę i życie wewnętrzne bohatera, portretująca środowiska i całe grupy społeczne. Wychwytuje osobliwości obyczajowe i przemiany mentalności towarzyszące zmianie ustroju i struktur społecznych, charakterystycznej dla okresu wielkich przemian politycznych, a nawet dziejowych.

Twórca polskiej szkoły reportażu, Ryszard Kapuściński, pojmował dziennikarstwo jako misję na rzecz ubogich i upośledzonych społecznie peryferii współczesnego, globalnego świata. W *Biblii dziennikarstwa* pod redakcją Andrzeja Skworza i Andrzeja Niziołka znalazł się fragment wypowiedzi nestora gatunku reportażowego. Klasyk zwraca się w nim do adeptów sztuki dziennikarskiej: „Ważne jest, abyś zachował zdolność przeżywania, aby istniały rzeczy, które mogą cię zdziwić, wywołać wstrząs. Ważne, aby nie dotknęła cię straszna choroba – obojętność” (Szczygieł, Tochman, 2010: 304). Mariusz Szczygieł i Wojciech Tochman, autorzy rozdziału *Biblii* poświęconego reportażowi, są zdania, że „Dobry reporter oddaje się swojej pracy całkowicie, bo reportaż musi wypalić autora, wyciągnąć z niego całą energię. Wtedy jest szansa na to, że tekst będzie coś wart. Reportażu nie można pisać tanim kosztem, bez silnego zaangażowania, na pół gwizdka [...]” (Szczygieł, Tochman, 2010: 295).

Cele/funkcje reportażu

Wszystko to wskazuje na społeczną istotę wszelkiej działalności informacyjno-publicystycznej i konieczność odpowiedzialności dziennikarzy wobec opinii publicznej. Językowe kreowanie rzeczywistości w mediach musi się wiązać ze świadomością zagrożeń płynących z mechanizmów rządzących współczesnymi społecznościami demokratycznymi. W książce *Obecność mitu* Leszek Kołakowski (2003: 52) pisze: „Zwracając się ku mitowi jako instancji, ze względu na którą doświadczenie jest zrozumiałe, wyposażamy go w naszą ufność, ale źródło tej ufności nie w sobie upatrujemy, lecz w tym, ku czemu się ona zwraca. Odniesienie do mitu nie jest wiedzą, lecz aktem akceptacji totalnej i ufnej, a nie doświadczającej potrzeby usprawiedliwień. Dlatego akceptacja taka, jeśli kieruje się ku osobie, wprowadza ją w realność mityczną”. Jednostkowe doświadczenie zawierzenia, bliskiego mitycznemu, przełożyć można również na losy zbiorowości – społeczeństw, narodów. Określeniem celów i funkcji dziennikarstwa zajmowała się jednak dotąd ideologia i propaganda państwa komunistycznego, od 1989 roku natomiast czyni to za nie państwo demokratyczne z wolnym rynkiem mediów.

Cały ten zakres zabiegów formalnych i operowanie kluczem językowym dla wyjaśniania odbiorcy świata ma de facto pewien zamysł. W rozmowie Marka Millera z Ryszardem Kapuścińskim ten ostatni podkreśla: „Bardzo istotna w reportażu – jeszcze raz to podkreślam i trzeba to sto razy powtórzyć – jest jego intencjonalność, jego celem jest przekazanie wiedzy na dany temat czy o danej osobie, czy o danym wydarzeniu, czy o danej sprawie, czy o danym problemie. Podanie go do publicznej wiadomości. Reportaż nie jest tekstem pisanym prywatnie do sztabu, reportaż nie jest tekstem pisanym do szuflady. Jest to tekst, który zakłada, że będzie publicznie dostępny, że będzie społecznym przekazem. Jest to rodzaj komunikatu reportera dla jego czytelników” (Miller, 2012: 106). Reportaże intencjonalne w rozumieniu wybitnego polskiego reportażysty pisane są w celu przemiany systemu, zjawisk, człowieka. Stanowią próbę ogarnięcia i uporządkowania rzeczywistości czy też świata. Ich autorom przyświeca cel poznawczy i uniwersalne przesłanie.

Z kolei Gołaszewska jest zdania, że reportaż jest gatunkiem sztuki, który najbardziej adekwatnie realizuje zasadę artystycznej estetyzacji rzeczywistości. „Estetyzacja to poszukiwanie sensu rzeczywistości, docieranie do struktur głębokich, wartości, podstawowych mechanizmów rządzących światem człowieka” (Gołaszewska, 1984: 193–194) – czytamy w książce *Estetyka rzeczywistości*. Przeobrażenia gatunku reportażowego doprowadziły do jego polifoniczności i hybrydyczności, a epickie korzenie skutkują jego wielowymiarowością. Maria Wojtak (2004: 268–303), pisząc w swym opracowaniu o gatunkach prasowych, podkreśla użytkowy charakter wypowiedzi reportażowej. Jej zdaniem celem reportażu jest pokazanie w sposób sugestywny określonego wycinka rzeczywistości. Podstawowe intencje tekstu to „wszechstronne, szczegółowe, obrazowe i sugestywne przedstawienie faktów czy zdarzeń, tak by czytelnik sformułował własną ocenę, zajął określone stanowisko czy podjął działanie

w ich sprawie” (Wojtak, 2004: 268–303). Zadaniem tekstu reportażowego jest oddanie klimatu rozmów, zarysowanie realiów środowiska i portretów postaci. Temat zaś bywa często ośrodkiem kompozycji i sednem poruszanego problemu.

Po przełomie ustrojowym piśmiennicze gatunki dziennikarskie nie straciły wiele na swej postulatynośności. W warunkach państwa wolnego i demokratycznego nadal są orężem kształtowania ducha narodu i nieustannej modernizacji państwa. Magdalena Piechota w artykule „*Opowiedzieć coś ważnego*” – *reportaż prasowy w audiowizualnym świecie* tak akcentuje rolę gatunku reportażowego: „Reportaż pisany, podobnie jak fotoreportaż, reportaż radiowy i telewizyjny, to ten z gatunków dziennikarskich, któremu medioznawcy i sami dziennikarze przydają rangę wypowiedzi o szczególnej sile oddziaływania i możliwościach wyrazu. W odmianie publicystycznej staje się znakomitym sposobem wieloaspektowego ukazania faktów, instrumentem interwencyjnego oddziaływania na rzeczywistość. Jako wypowiedź sfabularyzowana zastępuje literaturę w uniwersalizowaniu ludzkich losów i problemów” (Piechota, 2006: 151).

Reportaż bywa często traktowany jako dokumentacja spraw społecznych, narodowych, ludzkich oraz rejestracja zdarzeń bieżącego życia publicznego i osobniczego. Teksty tego typu podejmują nierzadko problemy życia jednostek i społeczeństw, wychodzące poza ich partykularne interesy. Celem wielu reportaży było dotąd (i jest nadal) dochodzenie do prawdy społecznej poprzez wywołanie dyskursu medialnego, który miał (i ma) za zadanie doprowadzenie do szerszej debaty społecznej na określone tematy. „Postrzeganie dziennikarzy przez społeczeństwo jako twórców dyskursu medialnego wynika stąd, że dyskurs ten jest wartościowy i ważny już przez sam fakt istnienia. Podnoszone są tam określone kwestie i upublicznia się problemy dotyczące spraw o szerszym znaczeniu społecznym, ale także o znaczeniu jednostkowym – ważne z punktu widzenia danej zbiorowości, wynikające ze specyfiki wielowątkowego medium periodycznego, jakim jest prasa, radio i telewizja, o różnym stopniu istotności dla różnych środowisk, grup, społeczności czy jednostek” – zauważa Marek Jachimowski (2006: 34) w publikacji *Dziennikarz – podmiot niezaangażowany czy komunikator*?. Dalej czytamy: „Bez działań dziennikarzy jako podmiotów niezaangażowanych [...] wiele spraw ważnych z punktu widzenia funkcjonowania demokratycznego społeczeństwa byłoby nieznanymi lub niedostrzeżonymi. Upublicznia je dyskurs medialny prowadzony przez dziennikarzy jako instytucję podmiotu niezaangażowanego” (Jachimowski, 2006: 34).

Warto zinterpretować nadrzędne założenia i cele reportaży (niezależnie od miejsca usytuowania i upowszechniania tekstów). Zarówno drukowane realizacje gatunku reportażowego, jak i jego nowoczesne konkretyzacje mają za zadanie kształtowanie opinii publicznej i wpływanie na oblicze współczesnego świata. W pracy zbiorowej *Dziennikarstwo – media – społeczeństwo* Stanisław Mocek (2005: 9) tak przedstawia ten fenomen: „Dziennikarstwo jest formą działalności zawodowej, która ma niezwykle doniosłe znaczenie dla sfery życia publicznego. Dziennikarze pełnią ważną rolę opiniotwórczą; na nich też spoczywa wypełnianie funkcji wzorotwórczej, zwłaszcza w sytuacji, kiedy wielu aktorów na tej scenie zawodzi lub nie wypełnia tej roli należycie”.

Poszukiwanie prawdy, drażnienie tajemnicy ludzkiej egzystencji i przenikanie tajemnicy rzeczywistości – to główne cele twórczości reportażowej i działalności zawodowej dziennikarza. Za głębię szerokiej panoramy świata odpowiedzialne jest zwłaszcza dziennikarstwo wysokie – uważa Miller (2005: 34–35) w publikacji *Dziennikarstwo jako narzędzie poznania*: „Odpowiada ono za duchowość obrazu świata i duchowość kultury, w jakiej żyjemy”. Publicysta traktuje dziennikarstwo jako próbę poznania świata i wszechrzeczy: od samopoznania do wartości i opartej na wartościach normy. „Nasze życie społeczne jest naznaczone mitem. Wyzwaniem dziennikarstwa wysokiego było, by badać to społeczeństwo poprzez funkcjonowanie mitu. Człowiek, rozstając się z mitem, z myśleniem mitem, degradowuje się, ginie. Mit ratuje człowieka, jest jego nadzieją, a przy przemianach społecznych nadzieja jest nam niezbędna” (Miller, 2005: 35).

Informacyjno-publicystyczna funkcja reportażu ujawnia się w tematycznym nawiązaniu do aktualnych i społecznie istotnych problemów. „Końcowe refleksje reportażu jako uwiarygodnionego przekazu piśmienniczego zyskują wtedy wymowę interwencyjną, polemiczną, postulatyczną czy wręcz agitacyjno-propagandową. Stanowią one dla czytelnika nie tylko źródło informacji, ale i refleksji intelektualnej, moralnej i emocjonalnej” – pisze w artykule *Reportaż prasowy. Przemiany gatunku* Andrzej Staniszewski (1991: 87). „Každy opis konkretnego, realnego stanu rzeczy lub zdarzenia w określonym punkcie czasu i przestrzeni zawiera z konieczności elementy istniejącej już wiedzy teoretycznej, tradycji pisarskiej, zainteresowań badającego (piszącego), jego wartościowań i osobistych przeświadczeń” (Staniszewski, 1991: 90). Kluczową rolę we współczesnym reportażu odgrywa kompleks doznań, myśli i idei wywołanych przez zawarte w nim fakty, ich obrazu przefiltrowanego przez intelekt i wyobraźnię reportera/reportażysty. Istotę gatunku tak oto ujął Jan Trzynałowski (1978: 10): „[...] Reportaż zastępuje odbiorcy jego osobistą obecność przy relacjonowanych faktach i wydarzeniach, a przy tym potęguje ostrość jego widzenia, dokładność analizy, trafność interpretacji. Reportaż ma być dla odbiorcy jego wrażliwszym okiem i uchem, ba, nawet jego bystrzejszą mentalnością. Reportaż ma nas informować – formalnie pośrednio, strukturalnie zaś bezpośrednio”.

Perswazyjność reportażu – narzędzia retoryki

Wiele tekstów reportażowych – w moim odczuciu – sytuuje się na styku prozy artystycznej i dokumentu z ściśle wyznaczoną funkcją perswazyjną. Dosłowną publicystyką nie jest. „Komunikatowi perswazyjnemu z definicji towarzyszy chęć wywołania jakiejś zmiany, na przykład zmiany zachowania odbiorcy lub zmiany jego postaw i przekonań” – pisze Marek Tokarz (2006: 194) w książce *Argumentacja. Perswazja. Manipulacja*. W tym rozumieniu perswazja jest więc celową działalnością zmierzającą do wpłynięcia na stan umysłu innej osoby, i to działalnością zwińczoną powodzeniem (Tokarz, 2006: 194). „W nowoczesnych, cywilizowanych społeczeństwach nakłanianie coraz rzadziej polega na fizycznym zmuszaniu, a coraz częściej na nama-

wianiu, czyli na stosowaniu różnych form komunikacji perswazyjnej. Bez komunikacji i bez perswazyj nie tylko współpraca nie byłaby możliwa, ale i zwykła koegzystencja, a nawet fizyczne przetrwanie. Wielu autorów uważa nakłaniającą funkcję języka za jego cechę najbardziej pierwotną” (Tokarz, 2006: 194). Na powinowactwa reportażu społecznego z tekstami posługującymi się narzędziami retoryki wskazuje też Bauer (2012: 158), pisząc, że „Wypowiedzi traktujące o aktualnych zjawiskach społecznych i naświetlające je z punktu widzenia określonej orientacji światopoglądowej wiążą się mocno z dziedziną retoryki jako sztuki skutecznego oddziaływania na odbiorcę”.

Reportażyci „Gazety Wyborczej” podają własną definicję uprawianego przez siebie gatunku: „Dziś reportaż nie może być samą tylko prostą relacją. [...] Reportaż powinien sięgać tam, gdzie nie sięga mikrofon i kamera depeszowca, pod powierzchnię wydarzenia. Powinien być pogłębiony osobistą emocją i refleksją autora” (Szczygieł, Tochman, 2010: 295). Krzysztof Koc w rozprawie zatytułowanej *Czytanie świata. Reportaże Ryszarda Kapuścińskiego w edukacji polonistycznej* również charakteryzuje postawę reportera wobec opisywanych zdarzeń i zjawisk. Swoją opinię wyraża tymi słowami: „Ze sposobu mówienia, z konstrukcji wypowiedzi, z doboru materiału faktograficznego, z wprowadzonych kontekstów, aluzji czy nawiązań można bowiem bardzo dokładnie odczytać postawę reportera wobec świata, który opisuje. Często jest to postawa zaangażowania i fascynacji, wzmacniająca, a nie osłabiająca wiarygodność przekazu” (Koc, 2007: 190).

W quasi-podręczniku *Anatomia reportażu* Maziarski analizuje stosunek autora tekstu reportażowego do opisywanej rzeczywistości. Wysznuwa następujący wniosek: „Istotą reportażu jest silnie osobiste i osobiście doznane przedstawienie jakiegoś wydarzenia. Sprawozdawca przyjmuje rzeczy bardziej biernie i sumiennie. Reporter przekazuje pochodzące z własnego oglądu, rzeczowo opracowane w szczególności, ale jednak osobiste wrażenia ogólne” (Maziarski, 1966: 28). Zdaniem teoretyka gatunku w reportażu funkcja informowania schodzi na plan dalszy. Wiele reportażów spełnia funkcje oddziaływania i wyrażania, podobnie jak felieton czy artykuł publicystyczny (Maziarski, 1966: 32).

Publiczny punkt widzenia, który przeziernie przez wiele tekstów reportażowych, wciąga czytelnika w sferę życia społecznego i instytucjonalnego. Jednocześnie im więcej w tekście prywatności (i podmiotowego punktu widzenia), tym bardziej odbiega on od gatunkowego wzorca (Piekot, 2004: 144). Reportaże ukazujące wydarzenia i postaci z prywatnego punktu widzenia są aktem komunikacji, dokonującym się bliżej niż inne ludzkiego świata. Jak pisze Tomasz Piekot (2004: 128): „Na poziomie tekstu – punkt widzenia wpływa na formalną i semantyczną strukturę przekazu, wytycza jego interpretacyjną ramę i – co równie istotne – zmusza odbiorcę do przyjęcia w komunikacji konkretnej postawy”. Wartość reportażu polega więc na mocy jego oddziaływania, ale wpływ ten winien być zdystansowany (fakty oraz głosy bohaterów i narratorów muszą się zlewać w jedno). „Można zatem powiedzieć, że w nazwie «reportaż» zawiera się punkt widzenia tych reporterów, którzy – świa-

domi mocy i urody słowa – patrzą na swoje dzieło, proces jego tworzenia i odbioru jak na «gatunkowy wehikuł czasu», pozwalający im na nowo przeżywać to, co sami widzieli i czego doznali w przeszłości, a czytelnikom – doświadczyć tego samego dzięki obcowaniu z tekstem” – uważa Agnieszka Mikołajczuk (2004: 116) w artykule zatytułowanym *Punkt(y) widzenia w reportażu. Od etymologii nazwy do tworzywa gatunku*.

Interesującym uzupełnieniem tematu punktów widzenia w tekście i dyskursie wydają się sądy zawarte w książce Leszka Kołakowskiego *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*. Autor rozumie antropologię (czyli szeroko pojętą naukę o człowieku – bohaterze wielu tekstów kulturowych, w tym reportaży) jako „pracę, która zakłada zawieszenie własnych norm, osądów i nałogów mentalnych, moralnych i estetycznych, aby przeniknąć tak daleko, jak to możliwe, w pole widzenia innego i przyswoić sobie jego sposób percepcji [...], chociaż sukces doskonały zakładałby sytuację epistemologicznie niemożliwą – trzeba by być całkowicie w skórze przedmiotu badania, a zarazem utrzymywać dystans i obiektywne nastawienie uczonego – wysiłek nie jest daremny” (Kołakowski, 1984: 15). Do teorii antropologii krytycznej i tekstualizmu nawiązuje w swych pracach naukowych również Wojciech J. Burszta, który w *Wymiarach antropologicznego poznania kultury* tak pojmuje zadania i cele tekstu postmodernistycznego (zaliczyć możemy do niego również ponowoczesną twórczość reportażową ostatnich dekad): „Skoro zatem postmodernizm zaprzecza możliwości uprawomocnienia nauki przez filozofię poprzez odwołanie się do wielkich narracji, takich jak dialektyka Ducha, hermeneutyka znaczenia, wyzwalanie się myślącego czy działającego podmiotu, czy wreszcie tworzenie bogactw – co powstaje na miejscu poznania prawomocnego? Wydaje się, że jedna z odpowiedzi zawiera się w postulacie pragmatyki, a ściślej rzecz biorąc, pragmatyki języka” (Burszta, 1992: 138). A język nie tylko odtwarza świat, ale i go kreuje. Również reportaż współczesny ma pełnić funkcje socjalizujące i grać rolę akulturacyjną.

Konkluzja

Omówiona powyżej forma publicystyczno-literacka (reportaż), która czasem bywa też określana gatunkiem czasopiśmienniczym (Stasiński, 1992: 136), ma powikłane i mieszane pochodzenie. Również jej sposób istnienia jest niejednorodny. Może być ona pojmowana zarówno jako metoda twórcza (literacka, artystyczna), jak i jako kierunek i tendencja użytkowo-dziennikarska. Jej identyfikacja zależy od sposobu i możliwości odczytania tekstu przez odbiorcę. W grę wchodzi tu kompetencja gatunkowa czytelnika. Sam proces odbioru i lokalizacji tekstu dokonuje się już jednak w sposób jednostkowy i każdorazowy.

Bibliografia

- Bauer Z. (1991), *Wokół gatunków prasowych*, [w:] Z. Bauer, E. Chudziński (red.), *Dziennikarstwo i jego konteksty*, Wydawnictwo Naukowe WSP, Kraków.
- Bauer Z. (2001), *Antymedialny reportaż Ryszarda Kapuścińskiego*, Wydawnictwo PAP, Warszawa.
- Bauer Z. (2009), *Dziennikarstwo wobec nowych mediów*, Universitas, Kraków.
- Bauer Z. (2012), *Gatunki dziennikarskie*, [w:] Z. Bauer, E. Chudziński (red.), *Dziennikarstwo i świat mediów*, Universitas, Kraków.
- Brodzka A. (1992), *Słownik literatury polskiej XX wieku*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wydawnictwo, Wrocław.
- Burszta W.J. (1992), *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Czerwiński D. (2006), *W kręgu faktograficznej rejestracji rzeczywistości – reportaż, felieton*, [w:] K. Wolny-Zmorzyński, M. Wrońska, W. Furman (red.), *Między odpowiedzialnością a sensacją. Dziennikarstwo i edukacja na przełomie wieków*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów.
- Fras J. (1999), *Dziennikarski warsztat językowy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Furman W., Kaliszewski A., Wolny-Zmorzyński K. (2000), *Gatunki dziennikarskie: specyfika ich tworzenia i redagowania*, Wyższa Szkoła Zarządzania, Rzeszów.
- Gołaszewska M. (1984), *Estetyka rzeczywistości*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Gołaszewska M. (1984), *Poetyka faktu. Szkic z pogranicza estetyki i teorii literatury*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wydawnictwo, Wrocław.
- Jachimowski M. (2006), *Dziennikarz – podmiot niezaangażowany czy komunikator?*, [w:] K. Wolny-Zmorzyński, M. Wrońska, W. Furman (red.), *Między odpowiedzialnością a sensacją. Dziennikarstwo i edukacja na przełomie wieków*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów.
- Jastrzębski J. (2011), *Dziennikarstwo jako literatura XXI wieku*, [w:] K. Wolny-Zmorzyński, W. Furman, J. Snopek (red.), *Dziennikarstwo a literatura w XX i XXI wieku*, Wydawnictwo Poltext, Warszawa.
- Jedliński R. (1984), *Gatunki publicystyczne w szkole średniej*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa.
- Kąkolewski K. (1964), *Reportaż*, [w:] B. Golka, M. Kafel, Z. Mitzner (red.), *Teoria i praktyka dziennikarstwa*, PWN, Warszawa.
- Kąkolewski K. (1983), *Wokół estetyki faktu*, [w:] E. Miodońska-Brookes, A. Kulawik, M. Tatar (oprac.), *Genologia polska*, PWN, Warszawa.
- Koc K. (2007), *Czytanie świata. Reportaże Ryszarda Kapuścińskiego w edukacji polonistycznej*, Wydawnictwo PTPN, Poznań.

- Kořakowski L. (1984), *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*, [w:] tegoż, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Aneks, Londyn.
- Kořakowski L. (2003), *Obecnoř mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Mařłanka J. (red.) (1976), *Encyklopedia wiedzy o prasie*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk.
- Maziarski J. (1966), *Anatomia reportaży*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Michnik A. (1993), *Wstę do: Kraj raj: Piszą reporterzy „Gazety”*, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa.
- Mikołajczuk A. (2004), *Punkt(y) widzenia w reportaży. Od etymologii nazwy do tworzywa gatunku*, [w:] J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska, R. Nycz (red.), *Punkt widzenia w tekście i w dyskursie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Miller M. (2005), *Dziennikarstwo jako narzędzie poznania*, [w:] S. Mocek (red.), *Dziennikarstwo – media – społeczeństwo*, Collegium Civitas Press, Warszawa.
- Mocek S. (2005), *Meandry dziennikarskiego świata*, [w:] S. Mocek (red.), *Dziennikarstwo – media – społeczeństwo*, Collegium Civitas Press, Warszawa.
- Niedzielski C. (1966), *O teoretycznoliterackich tradycjach prozy dokumentarnej (podróż – powieść – reportaż)*, PWN – Oddział, Toruń.
- Piechota M. (2006), *„Opowiedzieć coś ważnego” – reportaż prasowy w audiowizualnym świecie*, [w:] K. Wolny-Zmorzyński, M. Wrońska, W. Furman (red.), *Między odpowiedzialnością a sensacją. Dziennikarstwo i edukacja na przełomie wieków*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów.
- Piekot T. (2004), *Prywatny i publiczny punkt widzenia w dyskursie wiadomości dziennikarskich*, [w:] J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska, R. Nycz (red.), *Punkt widzenia w tekście i w dyskursie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Pisanie. Z Ryszardem Kapuścińskim rozmawia Marek Miller* (2012), Spółdzielnia Wydawnicza Czytelnik, Warszawa.
- Sławiński J. (1988), *Słownik terminów literackich*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź.
- Staniszewski A. (1991), *Reportaż prasowy (Przemiany gatunku)*, [w:] Z. Bauer, E. Chudziński (red.), *Dziennikarstwo i jego konteksty*, Wydawnictwo Naukowe WSP, Kraków.
- Sulima R. (1980), *Dokument i literatura*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa.
- Szczygieł M., Tochman W. (2010), *Reportaż – opowieść o tym, co wydarzyło się naprawdę*, [w:] A. Skworz, A. Niziołek (red.), *Biblia dziennikarstwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Szulczewski M. (1964), *Informacja*, [w:] B. Golka, M. Kafel, Z. Mitzner (red.), *Teoria i praktyka dziennikarstwa*, PWN, Warszawa.
- Szulczewski M. (1964), *Publicystyka*, [w:] B. Golka, M. Kafel, Z. Mitzner (red.), *Teoria i praktyka dziennikarstwa*, PWN, Warszawa.
- Tokarz M. (2006), *Argumentacja. Perswazja. Manipulacja*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.

- Troczyński K. (1934), *Estetyka literackiego reportażu*, „Pion”, nr 33.
- Trzynadłowski J. (1978), *Literatura i reportaż. Dwa sposoby widzenia rzeczywistości*, „Kontrasty”, nr 10.
- Wojtak M. (2004), *Reportaż. Informacja zobrazowana*, [w:] tegoż, *Gatunki prasowe*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej, Lublin.
- Wolny K. (1996), *Reportaż – jak go napisać*, Wydawnictwo Oświatowe Fosze, Rzeszów.
- Wolny K. (1997), *Teoria literatury. Zarys problematyki*, Wydawnictwo Oświatowe Fosze, Rzeszów.
- Ziątek Z. (2010), *Dwa dwudziestolecia. Literatura jako reportaż i reportaż jako literatura*, [w:] H. Gosk (red.), *Nowe dwudziestolecie (1989–2009). Rozpoznania. Hierarchie. Perspektywy*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa.

Anna Zalewska
Uniwersytet Warszawski

 <https://orcid.org/0000-0001-6165-2561>

REKLAMA Z GWIAZDĄ KULTURY POPULARNEJ JAKO WSPÓŁCZESNA FORMA MITU-WZORCA

W powszechnej opinii współczesna kultura kapitalistycznego Zachodu oparta jest na wartościach racjonalnych – Kartezjańskiego uwielbienia rozumu, panującego w Europie od epoki oświecenia, sprzeciwiającego się wcześniejszej epoce baroku, gdzie swoje wpływy szerzyła kontreformacja.

Oczywiście dotarcie do punktu hołubienia racjonalizmu miało za sobą długą historię złożonych przemian kulturowych, które w wycinkach zostały już opracowane przez badaczy, takich jak Max Weber, który powiązał narodziny protestantyzmu z kapitalizmem, czy Norbert Schindler, który w *Ludziach prostych, ludziach niepokornych* wykazał rozdział, jaki dokonał kapitalizm między kulturą a ekonomią, co przyczyniło się do powstania mieszczańskiej wizji kultury wysokiej (Schindler, 2002: 35).

Pierwotnego przełomu, który doprowadził do rozwoju protestantyzmu, dominacji mieszczaństwa w Europie i następnie ekonomii kapitalistycznej, a także wspomnianego w pierwszym akapicie „przewrotu” kartezjańskiego (wszystkie te zjawiska są ze sobą powiązane), upatruje się w wynalezieniu druku. Ta innowacja umożliwiła bowiem „odmagicznienie” pisma, czyli utworzenie zdystansowanego i „obiektywnego” spojrzenia (Burke, 1995: 102). Jest to związane już z samym wyglądem tekstu drukowanego, który „daje zupełnie inny obraz słowa w przestrzeni aniżeli daje pismo” (Ong, 1992: 165). Niezmiennie, wykonane maszynowo litery sprawiają, że czytelnik zyskuje poczucie obiektywności i ujednoclenia. „Porządek typograficzny imponuje zazwyczaj schludnością i niechybnością: doskonale regularnymi linijkami, wszystko w odpowiednim miejscu, wszystko dobrze wyrównane, choć brak linijek czy interlinii, które często pojawiają się w manuskryptach. Oto rzucający się w oczy świat zimnych, nieludzkich faktów” (Ong, 1992: 165).

Mimo że zimny, mieszczański stosunek do świata wciąż zdaje się być postrzegany w kulturze współczesnego Zachodu jako dominujący, tak zwany człowiek gutenbergowski, jak określił go Marshall McLuhan, wcale nie jest już tak powszechnym zjawiskiem, jak miało to miejsce jeszcze sto lat temu (w epoce, w której królował druk). Wszystko przez narodziny mediów elektronicznych. „McLuhan natomiast, wychodząc z tych samych założeń, konkluduje, że kiedy tryumfują mass media, umiera człowiek gutenbergowski i rodzi się człowiek nowy, przyzwyczajony do «odczuwania świata» w odmienny sposób” (Eco, 1996: 159). Ten „odmienny sposób” jest, rzecz jasna, bardziej emocjonalny, subiektywny i irracjonalny. Dzieje się tak dlatego, że, jak zauważa McLuhan, środek przekazu sam jest przekazem. „«Przekazem» dowolnego środka przekazu lub techniki jest bowiem zmiana skali, tempa lub wzorca, jaką ten środek wprowadza w ludzkie życie” (McLuhan, 2004: 40).

McLuhan (2004: 57) rozgranicza środki przekazu na zimne, które zmuszają odbiorcę do większego zaangażowania i uzupełnienia, oraz gorące, które wywołują dużo słabsze zaangażowanie. Środki gorące wedle badacza to te bardziej rozbudowane, jak radio, a zimne występują w kulturze tradycyjnej (na przykład środkiem zimnym jest kamień, który „wiąże czas”, natomiast papier będący medium gorącym zostawia dużo mniej do dopowiedzenia, a zarazem ujednolica poziomo przestrzeń) (McLuhan, 2004: 58). Do środków zimnych McLuhan (2004: 65) zaliczył także telewizję. Środki gorące odznaczają się dużo większą intensywnością, ale także unifikacją i bezosobowością, za ich sprawą rodzi się specjalizacja i fragmentyzacja, a intensywne doświadczenia muszą zostać ochłodzone, zanim zostaną przyswojone przez człowieka (McLuhan, 2004: 65).

Tym samym kultura mieszczańska jest gorąca, aczkolwiek, jak uważa McLuhan (2004: 61), „epoka telewizji jest chłodna”. Przez to właśnie w kulturze Zachodu nastąpił skok kulturowy, polegający na zmianie postrzegania rzeczywistości i powrotu do bardziej tradycyjnej (chłodnej) recepcji, wymagającej więcej zaangażowania (różnych zmysłów, w przeciwieństwie do gorącej epoki druku, angażującej przede wszystkim wzrok), dopowiedzenia i dialogu (McLuhan, 2004: 399).

Takie postrzeganie rzeczywistości może wiązać się z tym, co Umberto Eco (1996: 109) nazwał powrotem do myśli religijnej. Czując rozczarowanie racjonalną wizją świata i tęskniąc za utratą sensu, człowiek (post)nowoczesny powraca do wiary, która strukturalnie odpowiada wierze człowieka tradycyjnego. Różni się jedynie jej przedmiot, dzięki czemu powstaje system zupełnie nowych mitów odpowiadających rzeczywistości świata współczesnego.

Powyższa interpretacja nasuwa pytanie, czy obecne badania medioznawcze można połączyć z koncepcją religioznawczą? Niniejszy artykuł podejmie bardzo skromną, opartą jedynie na jednym przykładzie, próbę zaproponowanej powyżej interpretacji w celu sprawdzenia, jak perspektywa religioznawcza może przysłużyć się dalszym badaniom nad nowymi mediami i „nowym człowiekiem”, jak to określili McLuhan i Eco.

W niniejszym artykule na warsztat zostanie wzięta reklama telewizyjna (w dodatku specyficznego typu, gdyż z gwiazdą popkultury), tym samym skupię się tu jedynie na medium w postaci telewizji. Oczywiście może to być uznane za badanie nieco spóźnione, bowiem obecnie prym wśród mediów elektronicznych zaczyna wieść Internet. Ten drugi wymaga jednak oddzielnej analizy i nowych badań, bowiem jest to medium interaktywne i przez to dużo bardziej demokratyczne niż jednostronny przekaz radia, gazet czy telewizji, przez co doprowadza do kolejnych przemian kulturowych.

Naturalnie uważam przeprowadzenie dalszych badań, uwzględniających Internet, za konieczne, ale nim to nastąpi, należy zrobić jednak krok w tył i przeanalizować myślenie człowieka przed pojawieniem się Internetu (który dopiero zaczyna wprowadzać zmiany w naszej kulturze), a po epoce druku. Tłumaczę to ogromnym przewrotem, jaki dokonało pojawienie się telewizji jako medium chłodnego w kulturze, która od czasu wynalezienia druku opiera się na gorących środkach przekazu. Dzięki tej rewolucji fragmentaryczność i zorientowanie na producenta zaczyna być zastępowane głębią ujęcia i zorientowaniem na konsumenta (McLuhan, 2004: 403).

Stąd w niniejszym artykule postanowiłam zbadać wpływ telewizji na odbiorcę poprzez manipulację reklamą jako narzędziem wpływu immanentnym dla tego medium i ekonomii kapitalistycznej. Uważam, że reklama telewizyjna może być badana w interpretacji religioznawczej jako myślenie mityczne, co zamierzam udowodnić w poniższej analizie.

W celu odpowiedniego wykorzystania perspektywy religioznawczej w badaniach nad nowymi mediami na początku konieczne jest, z racji ograniczenia formy takiego artykułu, krótkie przeanalizowanie religijności pierwotnej. Oczywiście w analizie nie zamierzam utożsamiać wizji świata człowieka pierwotnego (religijnego) z dzisiejszym, ale wydobycie esencji owej wizji wydaje mi się kluczowe dla zrozumienia opisywanego zjawiska.

I tak, możemy przeczytać: „Zadziwiające jest to, że niemal wszystkie kultury pierwotne znalazły wyjaśnienie tych faktów w istnieniu sił duchowych, przenikających środowisko materialne i biologiczne. Nieuchwytnie w percepcji wzrokowej, te właśnie siły nadprzyrodzone były kluczem do zrozumienia miejsca człowieka w otaczającym go świecie. [...] Na razie rzecz polegała na prostej zasadzie akceptacji energii życiowej w każdej materialnej formie zarówno statycznej, jak i dynamicznej. Życie manifestowało się nieustannie, przenikało naturę, rozkwitało i umierało, i ponownie powracało do istnienia” (Szafranski, 2000: 62). Tym samym inna była zupełnie wizja sacrum. Nie chodziło o binarne oddzielenie tego, co święte, od tego, co istnieje w porządku profanum, ale o „wyjątkowość istnienia naturalnej energii i jej moc decydowania o losach człowieka” (Szafranski, 2000: 62).

Podobną perspektywę proponuje nam klasyk religioznawstwa, Mircea Eliade (1999: 80), który pisze: „Ponieważ wszelkie dzieło stworzenia jest dziełem bożym, stanowi więc ingerencję świętego, oznacza ono zarazem ingerencję siły twórczej

w świat. [...] Stworzenie tryska z nadmiaru substancji ontologicznej”. Mit, który o tym opowiada, objawia więc to, co rzeczywiste, pierwotny stan rzeczy, przejaw pełni bytu. Ponieważ opowieść przedstawia jedyne realne, a zatem ważne, zdarzenia, staje się wzorcem działań człowieka (Eliade, 1999: 80). Poprzez naśladowanie bogów i herosów człowiek otwiera światu drzwi do sfery sacrum, odnawia czas mityczny. Uświęca siebie oraz otoczenie poprzez powtarzanie boskich wzorów. Sam staje się człowiekiem w pełni, stworzeniem oddzielnym od reszty przyrody, żyjącym w prawdziwej rzeczywistości. Miejsce, w którym przebywa, staje się święte, czyli odseparowane od groźnej natury.

Jednym słowem, dzięki powtarzaniu boskich wzorców człowiek czuje się bezpieczny. Poczucie bezpieczeństwa nie jest jednak stałe. Istota ludzka musi cały czas nad nim pracować, wciąż uświęcając świat oraz siebie. „Człowiek religijny nie jest niczym danym; tworzy on samego siebie w ten sposób, że zbliża się do modeli boskich” (Eliade, 1999: 82).

Mowa tu więc o ciągłym stanowieniu rzeczywistości, permanentnym nadawaniu i podtrzymywaniu tożsamości. Człowiek religijny chce być „człowiekiem naprawdę”, co w jego rozumieniu oznacza, że może on stać się w pewnym sensie równym bogom. Tęskni on bowiem za czasem, „kiedy bogowie byli aktywnie obecni, [człowiek religijny – przyp. A.Z.] pragnie żyć w świeżym, czystym i «mocnym świecie» – w świecie, który znajdowałby się w takim stanie, w jakim wyszedł z rąk Stwórcy” (Eliade, 1999: 66). Innymi słowy, tęsknota religijna to tęsknota za początkiem, który można odtwarzać dzięki wzorcom objawionym w mitach przez bogów. Dzięki temu człowiek religijny zdaje sobie sprawę z tego, kim jest, i posiada poczucie sensu swojego życia. Staje się częścią rzeczywistości, mikrokosmosem, który podtrzymuje oraz odzwierciedla makrokosmos.

Naśladowanie bogów jest możliwe dzięki temu, co Eliade nazwał mitem-wzorcem, dającym swoiste wskazówki postępowania dla człowieka pierwotnego. Naśladując boskie czyny (*gesta*), prezentowane w takich mitach, zapewnia przychyłność sił nadprzyrodzonych (Jurowski, 2011: 51).

Stanowisko „mitu-wzorca” odnosi się do społeczeństw pierwotnych, ludzi religijnych. Jednak wydaje się, iż skutki naśladowania postaci transcendentnych, które zostały omówione wyżej, znajdują przełożenie także we współczesności w postaci poszukiwania (i nadawania) sensu ludzkim działaniom. Jak pisał Ludwik Stomma (1994: 115), „[c]złowiek nie chce i nie może żyć w poczuciu braku sensu. Buduje więc konstrukcje uzasadniające jego przyzwyczajenia, odruchy prawa – buduje mity pozwalające mu przemienić niekonieczne w konieczne [...]”. Inaczej mówiąc, mamy tu do czynienia z powszechną potrzebą naturalizacji i uzasadnienia działań. Najlepszym środkiem ku temu jest zaś mityzacja rzeczywistości, czyli, mówiąc na sposób Eliadowski, nadanie pełni bytu, ujawnienie prawdy objawionej.

Tym samym mit nie odnosi się wcale do społeczeństw pierwotnych ani porządku religijnego. Wedle Rolanda Barthesa mit stanowi wtórny system semiologiczny, to

jest dany znak zmieniający się przez niego w znaczące, któremu nadaje się nowe znaczenie. Zarazem poprzednie znaczenie jest usuwane w cień, a uczestnicy mitu mają wrażenie, iż jego nowy desygnat istniał od zawsze. Tym sposobem mit dokonuje naturalizacji pojęcia, nadając sens i konieczność określonym działaniom (Barthes, 2000: 262). Tego typu działania są obecne także w kulturze współczesnego Zachodu, tworzącej własne mitologie, które za Gordonem Mathewsem (2005: 13) możemy podzielić na dwa rodzaje:

- „kulturę narodu”, uwarunkowaną przez pochodzenie oraz państwo,
- kulturę jako „informacje i tożsamości, dostępne w globalnym supermarkecie kultury”.

Pierwsza kategoria narodziła się w XIX wieku, bowiem „kultura nie jest bynajmniej czymś immanentnym lub pierwotnym, lecz bywa manipulowana, a być może wynaleziona przez państwo dla jego własnej legitymizacji” (Mathews, 2005: 21). Państwo, jak zauważa Mathews, zmusiło ludzi do ślepej wiary w naród oraz do niesamowitych poświęceń dla kraju.

Obecnie jednak jego wpływ na kulturę zdaje się słabnąć. Przyczyną tego może być wypieranie tożsamości narodowej tożsamością rynku. „Proces urabiania ludzi przez rynek jest równie potężny i skomplikowany, jak proces kształtowania obywateli przez państwo. [...] Środki manipulacji, jakimi posługuje się rynek, są jednak bardziej subtelne niż środki stosowane przez państwo: manipulacja polega tu bardziej na kuszeniu niż na zmuszaniu i opiera się raczej na pochlebstwach reklamy niż na sile państwa” (Mathews, 2005: 25).

Dzieje się tak, gdyż tożsamość narodowa zakłada, iż „konkretni ludzie związani są z konkretnym miejscem”. Tożsamość rynku daje człowiekowi alternatywę. Umożliwia przynależność kulturową, która nie jest zależna od terytorium, jedynie od „samego rynku w jego materialnej i kulturowej postaci”. W tym wypadku nie mówimy już o kulturze narodu, ale o „koncepcji kultury jako informacji i tożsamości dostępnych w globalnym supermarkecie kultury” (Mathews, 2005: 33). Ta wersja nie jest narzucona przez miejsce, lokalną tradycję czy pochodzenie. Umożliwia wybór, generuje możliwość swobodnego tworzenia proteuszowego *ja*¹ (Lifton, 1993: 16–17). Jak tłumaczy autor *Supermarketu kultury*: „Dzięki potędze środków masowego przekazu każdy z nas może kształtować siebie zgodnie z tymi ideami. Madan Sarup pisze o tym, jak w dzisiejszym świecie «za pośrednictwem rynku każdy może układać elementy zastawu Tożsamościowego Zrób To Sam»” (Mathews, 2005: 33).

Wydaje się, że podział na kulturę narodu (bardzo powiązaną z czasami modernistycznej stałości) i kulturę rynku związany jest z rewolucją, jaką wprowadziła telewizja. Zmiana tożsamościowa, postmodernistyczne *ja* proteuszowe, bardziej odpowiada *ja* człowieka pierwotnego. Oba oparte są bowiem na bardziej emocjonalnym stosunku i zaangażowaniu, które związane są z mediami zimnymi, podczas gdy stała

¹ Wedle Roberta Jaya Liftona, na którego powołuje się Gordon Mathews, *ja* proteuszowe jest to tożsamość, która cały czas podlega zmianom, gdyż dostosowuje się do bardzo dynamicznych warunków postmodernistycznej rzeczywistości.

tożsamość narodowa będzie związana z gorącym drukiem, obiektywnością i zimnym przyswajaniem faktów.

Obecnie dysponujemy więc szerokim wyborem tożsamości. Jednak czy w pełni wolnym? Mathews (2005) uważa, że nie. Bez względu na to, że tożsamość rynku uwolniła się z podziałów terytorialnych i językowych, wybór kultury:

- uwarunkowany jest przez wiek, przynależność klasową, stopień zamożności, wierzenia oraz (co może się wydać ironiczne) kulturę narodową,
- dokonywany jest „w zgodzie z własnym wcześniej ukształtowanym *ja*”.

Ponadto ludzie wybierają tożsamość z półek globalnego supermarketu niesamodzielnie, ale „negocjując z innymi i reagując na ich zachowanie”.

Dwa opisane wyżej zjawiska: mit-wzorzec w życiu człowieka pierwotnego oraz kultura rynku jako możliwości wyboru tożsamości w życiu człowieka współczesnego, choć są chronologicznie odległe, działają wedle tego samego mechanizmu. Zarówno człowiek pierwotny, jak i współczesny posiadają niestałe oraz wymagające ciągłej pracy *ja*, przez które potrzebują podtrzymywania poczucia tożsamości. Różnica polega jedynie na tym, iż człowiek pierwotny był w tworzeniu tożsamości znacznie bardziej ograniczony. Wzorował się na zachowaniach postaci mitycznych, należących do religii przodków. Była to jedyna możliwa droga. Dzisiaj istnieje więcej alternatyw. Wybór jednostki w globalnym supermarkecie kultury nie jest jednak wolny ani świadomy, lecz uzależniony od szeregu wymienionych wyżej warunków oraz emocji, na które można odpowiednio wpływać.

Jak więc widzimy, wraz z nowymi mediami i globalizacją kapitalizm odszedł od zimnego i obiektywnego postrzegania świata związanego z rewolucją gutenbergoorską na rzecz emocjonalnego i irracjonalnego mityzowania rzeczywistości. Oznacza to, że przeistoczył się on w swoisty system mitów, w których człowiek współczesny może uczestniczyć na podobieństwo człowieka tradycyjnego. Tym samym, jak zauważa Slavoj Žižek (2001: 59), człowiek współczesny, podobnie jak człowiek tradycyjny, realizuje potrzebę poczucia przynależności do danej wspólnoty, opartej na wierze zbiorowej, dzięki której (wiara, że ktoś inny też w to wierzy) dane byty mogą stawać się realne.

Potrzeba przynależności wiąże się z poczuciem zagrożenia wywołanego, jak zauważa Žižek (2001), esencją systemu kapitalistycznego, opierającego się na braku równowagi i totalnym kryzysie. Kryzys ten może być również spowodowany zjawiskiem określonym terminem *luka ludzka*, polegającym na dystansie „[...] «między rosnącą złożonością świata a naszą zdolnością sprostania jej». Powstaje ona w momencie określanym jako okres największej potęgi i wiedzy ludzkości, która paradoksalnie nie potrafi poradzić sobie ze skomplikowaniem wyprodukowanych struktur. Dodać należy, że ten nadmiar wytworów, przy niedostatku ludzkiej potencji, «zawdzięczamy» w gruncie rzeczy nowym technologiom, które zdolne są do multiplikowania informacji” (Stasienko, 2005: 190). Człowiek w kulturze informacyjnej czuje się więc zdezorientowany i wyalienowany. System go przerasta, przez co zaczyna szukać alternatywy. Może ją

znaleźć za pomocą nowych mediów, przybliżających mu to, co dalekie poprzez angażowanie jego zmysłów.

Podobną obserwację możemy zauważyć u klasyka badań nad postmodernizmem, Anthony'ego Giddensa (2002: 8), który uważa, że obecnie „coraz powszechniejszy jest wpływ odległych wydarzeń na to, co dzieje się w bezpośredniej bliskości oraz na strukturę wewnętrzną jednostki. Główną rolę odgrywają tu bez wątpienia środki przekazu: materiały drukarskie i media elektryczne”.

Jak widać, media mają ogromny wpływ na kształtowanie dzisiejszej rzeczywistości. Upowszechniły one dostęp do odległych miejsc w czasoprzestrzeni. To zmiana rewolucyjna. „To, w jakim stopniu środek przekazu przyczynia się do zmiany relacji przestrzenno-czasowej, zależy nie tyle od treści «przekazów», których jest nośnikiem, ile od jego formy i sposobu powielania” (Giddens, 2002: 34). Wpływ mediów na nasze życie jest tak ogromny, iż obecnie powstało zjawisko efektu odwrócenia porządków. Kiedy napotykamy przedmiot, widziany przedtem w telewizji lub na zdjęciu w gazecie, wydaje się on nam mniej realny niż jego medialne przedstawienie. Dzieje się tak dlatego, gdyż nośniki informacyjne w dzisiejszych czasach nie tyle „odzwierciedlają rzeczywiste zdarzenie, ile częściowo je tworzą” (Giddens, 2002: 38–39).

Tym samym we współczesnej telewizji, jak zauważa Eco (1996: 197), świat rzeczywisty staje się fikcją, a fikcja rzeczywistością, umożliwiając brak kontaktu ze światem zewnętrznym. Innymi słowy, telewizja staje się dla współczesnego odbiorcy swoistym oknem na świat (Eco, 1996: 194). Jednak świat ten należy do zupełnie innego porządku niż realny. Jeżeli ten drugi potraktujemy bowiem jako oryginał, ten pierwszy będzie wierną audiowizualną kopią, która jednak zostaje przeobrażona i dodaje coś od siebie, zamieniając kopiowaną rzeczywistość w wytwór fantazji, a zatem „świat, który na pozór rządzi się tymi samymi prawami, co świat, w którym żyjemy, przeobraża się w życzeniowy świat snu” (Helman, 1994: 57).

Inaczej mówiąc, telewizja prezentuje nam porządek mityczny. Jako środek przekazu nadaje się ona do prezentowania przebiegu czegoś, a nie gotowego, wyrazistego produktu, (McLuhan, 2004: 400) tak samo jak mit, który jest historią wyjaśniającą, jak coś zaczęło *być*. Ponadto, podobnie jak mit, telewizja jest całościowym ujęciem rzeczywistości oraz skupia się bardziej na emocjach niż na chłodnych faktach.

Pochodną tego procesowego ujęcia jest również fakt, że produkt, jako efekt końcowy, ma też coraz mniejsze znaczenie w reklamach, co wydaje się dość paradoksalne (McLuhan, 2004: 297).

Reklama jest dziś praktycznie nieodłącznym elementem rzeczywistości telewizyjnej. Przynależność do tego medium sprawiła, że skupia się ona na obrazie procesu powstania produktu oraz odbiorcy w roli producenta, a nie na prezentacji tego produktu czy jego rzeczywistego producenta (McLuhan, 2004). Tym samym reklama także jest mitem. Jak zauważył Ludwik Stoma, „[z] tej właśnie immanentnej cechy wszystkich kultur korzysta reklama. Jest ona niczym innym, jak drugim piętrem mitu: ma ona uzasadnić naturalną oczywistość i konieczność potrzeby, która jeszcze nie za-

istniała” (Stomma, 1994: 115). Reklama tłumaczy więc rolę produktu, uzasadnia jego przydatność, a nawet udowadnia, że przecież jest on nam całkowicie niezbędny do życia. Posiada zatem motywację. Jak zaś zauważył Roland Barthes (2000: 258), motywacja jest immanentna dla mitologii: „Znaczenie mityczne nigdy nie jest całkowicie arbitralne, zawsze jest częściowo motywowane, nieuchronnie zawiera w sobie coś z analogii. [...] Motywacja jest konieczna dla samej dwoistości mitu, mit gra na analogii sensu i formy: nie ma mitu bez umotywowanej formy”. Ów „sens” jest pełnią, kompletną wiedzą o przedstawionym obrazie, uwzględniającym historię i realia, a „forma” – jego wypaczeniem, zubożeniem i zniekształceniem (Barthes, 2000: 248–249). Na podobnych mechanizmach opiera się reklama. Przedstawia ona obrazy niepełne, niezbadane, ale wpływające na nas, wywołujące skojarzenia.

Tym samym reklama telewizyjna jest również przekazem chłodnym, wymagającym dopowiedzenia i zaangażowania. Zarazem umożliwia ona także utożsamienie, podobnie jak mit-wzorzec. Żeby jednak to nastąpiło, musi występować w odpowiedniej formie, a mianowicie, wykorzystywać postaci ze współczesnej popkultury.

Hiperrealność występująca w telewizji czyni te osoby dużo bardziej bliskimi, dzięki czemu stają się one członkami pewnej, można powiedzieć, wspólnoty wyobrażonej, jak ma to miejsce w społecznościach tradycyjnych z bogami czy przodkami, wciąż obecnymi w życiu zbiorowości, nawet jeżeli nie istnieją oni fizycznie.

W takim ujęciu możemy więc porównać figurę „fana”, czyli osoby zaangażowanej emocjonalnie względem jakiejś postaci czy dzieła i przynależącej do jakiejś wspólnoty wyobrażonej, i wyznawcy, który czuje emocjonalną więź z bóstwem.

Jeżeli zaś „wyznawcy” utożsamiają się ze swoimi „bogami”, to pragną czegoś więcej niż jedynie „spotkania” za pośrednictwem telewizji. Pragną wspólnej komunikacji, dostępu do świata nadprzyrodzonego, choćby w minimalnym stopniu. Jeżeli człowiek pierwotny wkraczał w sferę sacrum poprzez odprawianie rytuałów odnawiających czas mityczny, to człowiek współczesny może osiągnąć swoich „herosów” poprzez używanie tych samych produktów co oni. „W rzeczywistości – pisze Stomma (1994: 119) na temat reklamy akcji, w której występuje francuska aktorka Catherine Deneuve – Deneuve mówi: kup akcje, które i ja kupiłam. Będziemy razem, będziemy podobni”. Oczywiście żaden z nas nie stanie się jednym ze swoich idoli, ale będzie mógł sobie pozwolić na to, by mieć jakąś jej/jego część. Tym sposobem „istoty transcendentne” nie mogą całkiem zamknąć swojego świata dla nas – śmiertelników. Mimo że nie staniemy się postaciami z mitów, możemy sobie kupić coś, co one mają. Mimo że nie jesteśmy tacy piękni i podziwiani, posiadamy to, co one, odbierając „bóstwom” choć odrobinę ich wyjątkowości oraz niedostępności.

Reklamą wykorzystującą opisany powyżej mechanizm jest *We will rock you* z 2004 roku (<http://www.imdb.com/title/tt7111958/>), stworzona na potrzeby promocji Pepsi. Reklama pojawiła się w czasach, gdy na popularności zaczęły przybierać popowe wokalistki, reprezentujące nową odsłonę prądu *girl power*, zapoczątkowanego w latach dziewięćdziesiątych XX wieku przez kobiety zespołu punkowy Bikini Kill. Alterna-

tywna grupa muzyczna rozpoczęła w ten sposób ruch oporu względem męskiej dominacji, mający na celu wspieranie kobiet w ich drodze do sukcesu. Następnie hasło zostało przejęte przez brytyjski girlsband Spice Girls i tym samym trafiło do kultury mainstreamowej, przez co po części zostało odarte ze swojego pierwotnego znaczenia, stając się produktem marketingowym. Mim to wydaje się, że *girl power* przejęte przez popkulturę mogło wpłynąć na zmianę wizerunku kobiety, co starają się wykazać m.in. Frances Early i Kathleen Kennedy w książce *Athena's Daughters: Television's New Women Warriors*, w której omawiany jest związek prądu z nowym wizerunkiem kobiet wojowniczek.

Reklama Pepsi znakomicie wpisuje się w ten dyskurs, prezentując jedne z trzech najślawniejszych wokalistek początku XXI wieku: Britney Spears, Pink i Beyoncé w rolach gladiatorok. Ponadto została ona stworzona jeszcze przed dominacją Internetu, na rok przed powstaniem serwisu YouTube, który zrewolucjonizował dostęp do materiałów audiowizualnych, detronizując telewizję. Wydaje się zatem, że *We will rock you* jest istotnym dziełem w historii reklamy telewizyjnej, prezentując założenia rewolucji zimnego medium telewizji w opozycji do gorącego druku, tryumf wartości demokratycznych nad jednostkową dominacją. Wszystko to zaś ubrane jest w formę mitu, którego punktem centralnym jest produkt w postaci puszki napoju Pepsi.

Widać rzymskie Koloseum. Siedzą w nim ludzie – wzburzona widownia. Na miejscu głównym siedzi rzymski cesarz – Enrique Iglesias, popijając pepsa, której ogromną liczbę puszek trzyma w stojącej obok skrzyni, wypełnionej lodem. Kamera powoli przesuwana się w dół. W tym samym bowiem czasie w podziemiach Koloseum czekają mające walczyć ze sobą trzy gladiatorki: Britney Spears, Pink oraz Beyoncé. Kobiety w końcu wychodzą na arenę. Cesarz Enrique popija dalej pepsa. Tłum uderza rękami w ławy, wystukując skądś jakby znany rytm. Gladiatorki spostrzegają to, parzą się na siebie, po czym rzucają broń – nie będą ze sobą walczyć. „We will, we will rock you!!!” – krzyczy Pink. Tłum wtóruje przy refrenie, a każda z heroin śpiewa po kolei po jednej zwrotce legendarnej piosenki zespołu Queen.

Cesarz Enrique patrzy zdziwiony. Wygląda to na bunt, ale co lud zaradzi śpiewem? Po chwili okazuje się, że pod wpływem drgań podłoża, spowodowanych masowym wystukiwaniem rytmu, skrzynia z pepsa zsunęła się z łoża cesarskiej, upadając na arenę, a sam Iglesias, stojący na płycie, która jakimś cudem zostaje podważona, wylatuje z łoża i ląduje w piachu. Kobiety kończą śpiewać, podchodzą do skrzyni, po czym każda z gladiatorok bierze po puszcze pepsa, otwiera i pije. Lud również dostanie napój za sprawą rewolty odważnych bohaterok. Co do cesarza, to z za jego pleców wyłania się lew, idący mu naprzeciw. Enrique traci nagle swoje władcze dostojęństwo i zaczyna trząść się ze strachu, budząc powszechne rozbawienie. Potem znów pokazane są pijące z puszek trzy gwiazdy i pojawia się napis – konkluzja: „Pepsi – dare for more” (żądaj więcej) (*Pepsi Commercial: We Will Rock You*, 2004).

Sama sceneria reklamy przywodzi na myśl mit. Oto trzy boginie, przedstawicielki tzw. prądu *girl power*, zostają ujarzmione i zmuszone do walki między sobą dla uciechy cesarza: mężczyzny, syna jednego z największych uwodzicieli XX wieku – Julio

Iglesiasa. Przystojny, uwielbiany przez nastolatki oraz planujący iść w ślady ojca Enrique jest pewien siebie. Oto na jego rozkaz będą walczyć trzy największe gwiazdy sceny muzycznej: Britney Spears – Junona, Pink – Minerwa i Beyoncé – Wenus. On sam w takim razie musi być najpotężniejszy. Jest Jowiszem – królem Niebios. Jednak nie zdaje sobie sprawy, że istnieje coś, co ma większą moc niż on. To coś burzy tłum oraz daje siłę trzem boginiom do walki i obalenia cesarza. Mowa tu oczywiście o pepsi.

Ponadto sceneria rzymskiego Koloseum pełni jeszcze jedną ważną funkcję. Jak pisze Ludwik Stomma, reklama często odwołuje się do odległego chronologicznie tła, by wykazać odwieczność, czyli naturalność produktu: „[R]yccerstwo, herb szlachecki, starożytny Rzym, aluzje biblijne. Nie chodzi tu oczywiście o żaden realny związek z miejscem, epoką czy zdarzeniem. Chodzi o znak, mający wywołać podświadome skojarzenie” (Stomma, 1994: 115). Poprzez ukazanie wytworu w odległej przeszłości reklama pokazuje nam historię artykułu, odwołuje się do tradycji.

To również jest charakterystyczne dla mitu-wzorca. Ukazuje on, iż rytuał, który odprawiał człowiek religijny, istniał od zawsze, odkąd tylko pamiętano. „Mit polega na przedstawianiu szeregów kultury i natury, przedstawianiu porządku kulturowego [...], jako oczywistości, normy, konieczności wynikłej z prawa naturalnego i istoty człowieczeństwa” (Stomma, 1994: 115).

Tą zasadą w szczególności operuje mit-wzorzec, który zmusza człowieka pierwotnego do odtwarzania norm, jakie ze sobą niesie, grożąc w przeciwnym wypadku zniszczeniem porządku natury, kosmosu. Tę samą cechę niesie ze sobą reklama, a w szczególności reklama ukazująca obecne „bóstwa”, które pomimo tak ogromnej mocy również dostosowały się do praw „natury”.

Kolejnym bardzo ważnym elementem przypominającym mit-wzorzec jest ostatnia scena, kiedy trzy bohaterki zwycięsko piją pepsi, a za cesarzem Enrique pojawia się lew. Jest to scena zabawna, ponieważ ukazuje postać, dotąd władczą i pewną siebie w niezręcznej sytuacji. Oczywiście scena kończy się jedynie na pokazaniu lwa, ale widz spokojnie może się domyślić, iż Iglesias zostanie przez zwierzę rozszarpany. Sytuacja przypomina rytualny mord założycielski z mitów ontologicznych, również pełniących funkcję mitów-wzorców. W celu ustanowienia nowego kosmosu musi bowiem zostać przelana krew w postaci ofiary. Dzięki temu nowy porządek zostaje uświęcony, czyli następuje jego legitymizacja (Eliade, 1999: 102).

Każdemu stworzeniu świata, czyli nowego kosmosu, towarzyszyła walka i rozlew krwi. Jedynie z chaosu może bowiem powstać nowy kosmos. W celu odnowienia stworzenia człowiek pierwotny, zwykle przy święcie nowego roku, odprawiał szereg rytuałów, upamiętniających i odtwarzających kosmogonię. Podobnie dzieje się w przypadku omawianej tu reklamy. Zły cesarz (zły, ponieważ trzyma skrzynię z pepsi tylko dla siebie, nie dzieląc się nią z ludem) zostaje obalony przez trzy heroiny, by ponieść śmierć, dzięki której „boginie” stworzą nowy porządek – świat, w którym każdy może pić pepsi.

Mimo to widz zauważa, iż coś jest nie w porządku. Rzym, cesarz, tłum, Koloseum. A przy tym walczące kobiety, które na dobrą sprawę walki odmawiają i pokonują przeciwnika, śpiewając piosenkę zespołu Queen. Zestawiając to choćby z powstaniem Spartakusa, odnosi się wrażenie, iż bunt gladiatorów stanowi pierwszą i ostatnią wspólną cechę obu przypadków. W powstaniu Spartakusa bowiem buntowali się mężczyźni, oddawali życie w walce za wolność, a w końcu i tak zwyciężyło Imperium Rzymskie. Ponadto skąd wzięło się *We will rock you* ponad 2000 lat przed jego powstaniem? Odpowiedź znaleźć można w artykule Dariusza Czaja, który tłumaczy: „[m]it będę traktował jako rodzaj symbolu [...], które nie da się podporządkować czasom i przestrzeniom znanym z geografii i historii” (Czaja, 1994: 151). Autor rozwija przedstawioną tezę, przytaczając teorię Zbigniewa Benedyktowicza, który proponuje zestawić mit z symbolem i stereotyp na jednej płaszczyźnie, przez co można spostrzec, że stereotyp jest po prostu „mitem o odwróconych i uproszczonych proporcjach, wyobrażeniem płaskim i nieskomplikowanym, zachowującym jednak więź z symbolem i opowieścią mityczną. To, co w micie i symbolu jest tajemnicze, irracjonalne, głębokie, w stereotypie zostaje wyjaśnione, przełożone na pojęcia zracjonalizowane” (Czaja, 1994: 151).

Tak też i w omawianym przypadku mamy przekaz uproszczony, a zarazem trochę wymieszany chronologicznie, co stanowi nie tyle mityzację historii, co jej stereotypizację, w celu łatwiejszej identyfikacji odbiorcy. Przekaz reklamy jest następujący: idolki, zwracając się do tradycji rockowej, pokonały „piejącego” Iglesiasa reprezentującego muzykę pop. Nie ważne, czy bohaterki żyją w XXI czy w I wieku, *girl power* za ich sprawą zwycięża. A patronatem tego przedsięwzięcia jest nic innego, jak puszka pepsi, która jakby sama krzyczy na koniec hasło „dare for more!” („żądaj więcej!”). W ten sposób pepsi staje się nieomal fetyszem, symbolem rytualnym przedstawionego mitu, atrybutem zwycięskich „bogiń”.

Gdy fanki starające się naśladować gwiazdy zobaczą pepsi, na myśl przyjdą im wizerunki trzech heroin, które ją piją. Podobnie jest w micie-wzorcu. Bogowie wykonują pewną czynność, tzw. *gesta*, np. budują barękę. Czynności te są rytualnie powtarzane przez wyznawców, w celu *imitatio dei*, rekonstrukcji czasu sacrum, czyli zetknięcia w jakimś stopniu ze światem transcendentnym (Eliade, 1999: 66). Podobny mechanizm nastąpił w przedstawionej reklamie:

- *gesta*: bohaterki piją pepsi,
- *imitatio dei*: wyznawcy (fani) również piją pepsi, dzięki czemu stają się bliżsi swoim „bóstwom”.

Przekaz reklamy jest bezpośredni i prosty. Nie ma w niej subtelności, jest on zaprezentowany w bardzo uproszczony sposób, wywołujący emocje i zaangażowanie. Mamy tu do czynienia z modelową reklamą telewizyjną, chłodną, pokrewną mitowi-wzorcowi, wymagającą dopowiedzenia za pomocą skojarzeń, działającą na emocje. Nie ma znaczenia, że odbiorca zdaje sobie sprawę, że ogląda świat nierealny, że być może prezentowane mu „kobiety sukcesu” wcale nie są na tyle wyemancypowane, jak to prezentują w obrazie reklamowym, i że firma Pepsi sama jest częścią establish-

mentu, z którym, jak pokazuje, walczy. Przekaz ma na celu wywołanie pozytywnych skojarzeń i emocji, a także pobudzenie fantazji. Jest skierowana do tych, którzy mogą utożsamić się z ciemieżonymi przez „cesarza”, czyli ogarniętych resentymentem, przez co pobudzi ich wyobraźnię, dając możliwość uzyskania nadziei lub przynajmniej fantazjowania o odmianie losu. Odbiorca, widząc ciemieżone kobiety sukcesu, które same muszą walczyć przeciwko systemowi, może poczuć z nimi więź, której nie miałyby możliwości zaznać w innych okolicznościach. Aby wzmocnić ten przekaz, Pepsi wyprodukowała w tym samym roku podobną reklamę z Davidem Beckhamem. Piłkarz wraz ze swoimi kolegami po fachu w średniowiecznej „scenerii” broni uciśnionych, którym próbują zabrać puszki z napojem (*Medieval fight: Beckham, Ronaldo, Roberto Carlos, Totti...*, 2010).

Pepsi poprzez takie zawalcowanie rzeczywistości chce wyciągnąć rękę do swojej grupy docelowej, najczęściej spożywającej tego typu napoje, czyli do młodych ludzi. Należy zaś pamiętać, że przeciętny młody człowiek zazwyczaj przeciwstawia się wcześniejszemu pokoleniu, będącemu u władzy. Firma stara się zaprezentować, że stoi po tej samej stronie ideologicznej, co konsumenci jej produktu (zwrot na konsumenta i ukazanie jego samego w roli producenta jest immanentną cechą reklamy telewizyjnej). Tym samym chce się wpisywać w ważne młodzieżowe prądy społeczne, co potwierdza także reklama z 2017 roku z Kendall Jenner, modelką i członkinią celebryckiego klanu Kardashianów, zachowana w tym samym stylu, co jej odpowiedniki z 2004 roku, imitująca przekaz kontrkulturowy.

Jednak owa późniejsza wersja jest już dużo subtelniejszym mitem (można by zadać sobie pytanie, czy jeszcze w ogóle tym mitem jest), nie odnosi się bowiem do fantastycznej rzeczywistości umieszczonej w odległej przeszłości, ale odbywa się w czasach współczesnych, wykorzystując kod i symbolikę ruchów na rzecz równości i walki z establishmentem (*Kendall Jenner for PEPSI Commercial*, 2017). Co ważniejsze, reklama ta spotkała się z tak ogromną krytyką, że została wycofana z telewizji. Zawładnięcie przez marketing ważnymi politycznie i symbolicznie symbolami kontrkultury było zatem nie do przyjęcia dla grupy docelowej owego przekazu – młodych świadomych ludzi, działających lub utożsamiających się z równouprawnieniem etnicznym i genderowym.

Mimo że wizerunek Pepsi zdaje się ewoluować, od bajkowej, uproszczonej rzeczywistości w fantazyjnej przeszłości po bardziej wysublimowany przekaz, mający na celu niesienie, przynajmniej pozornie, pewnych realnych wartości, które są ważne w obecnym kontekście społecznym, to współczesny odbiorca nie godzi się na takie zawładnięcie.

O ile więc mit reklamowy prezentuje duże uproszczenia i nasuwa dużo więcej skojarzeń, tak jak w reklamach Pepsi z 2004 roku, to nie wywołuje on krytyki, natomiast obecnie, prezentujący już inną stylistykę, ale wciąż starający się umiejscowić pepsi w roli fetyszu pośrodku istotnych wydarzeń społeczno-politycznych, zostaje rozpoznany i uznany za kłamstwo.

Podsumowując, myślenie mityczne tudzież religijne może być strukturalnie porównywalne z odbiorem przekazu telewizyjnego. W obu tych przypadkach bowiem mamy do czynienia z przekazem uproszczonym, wymagającym zaangażowania wielu zmysłów, i z jego emocjonalnym odbiorem. Przekaz ten pobudza fantazję odbiorcy, który nie wierzy w niego dosłownie, ale pozwala mu na wywołanie przyjemnych skojarzeń, dających mu poczucie emocjonalnego bezpieczeństwa. Takie myślenie jest zupełnie przeciwne racjonalnej analizie człowieka gutenbergońskiego i jest związane ze zmianami, które wywołały nowe media, z telewizją na czele. Tym samym do badania takiego odbiorcy stosowanie interpretacji religioznawczej wydaje się w pełni uzasadnione i szczegółowo tłumaczące jego reakcję.

Nie można jednak zapomnieć, że w międzyczasie dokonała się kolejna medialna rewolucja, którą przyniósł Internet, znów zmieniając odbiorcę komunikatu. Dowodzi tego niechęć względem reklamy Pepsi z 2017 roku, która, mimo że niesie ze sobą dużo subtelniejszą mityzację niż jej poprzedniczki z 2004 roku, spotkała się z bardzo krytyczną reakcją publiczności, doprowadzającą do zdjęcia jej z anteny. Choć wywołana burza medialna raczej przysłużyła się Pepsi marketingowo, wydaje się, że obecny odbiorca jest już dużo bardziej świadomy niż jego poprzednik z epoki telewizyjnej (potwierdza to również fakt, że Pepsi chciało powtórzyć sukces reklam „antystablishmentowych” z 2004 roku, jednak musiało na ten sam schemat nałożyć już zupełnie inną, bardziej „wyrafinowaną” estetykę, która i tak spotkała się z ogromną falą krytyki).

Tym samym zrobienie kroku w tył w celu przeanalizowania myślenia i reakcji odbiorcy telewizyjnego było konieczne w celu zrozumienia „nowego” (w sensie post-gutenbergońskiego) sposobu odbioru komunikatu, ale dalsze badania nad nowymi mediami powinny jednak wziąć pod uwagę już zupełnie nowe okoliczności adresatów przekazu elektronicznego. Internet bowiem doprowadził do kolejnej rewolucji i wydaje się, że stworzył odbiorcę dużo bardziej świadomego, który czerpie zarówno z chłodnego, emocjonalnego przekazu, jak i gorącego druku, umożliwiającego bardziej racjonalne podejście. To zagadnienie jest jednak bardzo obszerne i wymaga dodatkowych badań. Niniejszy artykuł stanowi jedynie próbę pierwszego ujęcia, wyjścia naprzeciw analizie współczesnego odbiorcy i nowych mediów.

Bibliografia

- Barthes R. (2000), *Mitologie*, KR, Warszawa.
- Burke J. (1995), *Osiem stopni wtajemniczenia, czyli jak zmienialiśmy świat*, Puls, Londyn.
- Czaja D. (1994), *Reklamowy smak raj: między archetypem a historią*, [w:] D. Czaja (red.), *Mitologie popularne. Szkice z antropologii współczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Eco U. (1996), *Semiologia życia codziennego*, Czytelnik, Warszawa.

- Eliade M. (1999), *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, KR, Warszawa.
- Giddens A. (2002), *Nowoczesność i tożsamość: „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, PWN, Warszawa.
- Helman A. (1994), *Bogowie amerykańskiego Olimpu*, [w:] D. Czaja (red.), *Mitologie popularne. Szkice z antropologii współczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Jurowski H. (2011), *Materiał jako wehikuł treści rytuału*, WUW, Warszawa.
- Kendall Jenner for PEPSI Commercial (2017), YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=dA5Yq1DLSmQ> [dostęp: 29.11.2017].
- Lifton R.J. (1993), *The Protean Self: Human Resilience in an Age of Fragmentation*, University of Chicago Press, Chicago–Londyn.
- Mathews G. (2005), *Supermarket kultury*, PIW, Warszawa.
- McLuhan M. (2004), *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa.
- Medieval fight: Beckham, Ronaldinho, Roberto Carlos, Totti... (2010), YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=AYWAq0AbU-E> [dostęp: 29.11.2017].
- Ong W.J. (1992), *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Pepsi Commercial: We Will Rock You (2004), IMDb, <https://www.imdb.com/title/tt7111958/> [dostęp: 12.09.2018].
- Schindler N. (2002), *Ludzie prości, ludzie niepokorni... Kultura ludowa w początkach dziejów nowożytnych*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Stasieńko J. (2005), *Alien vs. predator? Gry komputerowe w badaniach literackich*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław.
- Stomma L. (1994), *Etnolog i reklama*, [w:] D. Czaja (red.), *Mitologie popularne. Szkice z antropologii współczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Szafrański A. (2000), *„Nowa antropologia” wobec dawniejszych koncepcji religii i magii*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Žižek S. (2001), *Przekleństwo fantazji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.

Katarzyna Szymańska
Akademia Pomorska w Słupsku

 <https://orcid.org/0000-0002-7147-6765>

MAGIA I CZAROWNICE WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE: PRZEKRÓJ ZJAWISKA W PRASIE NA PODSTAWIE WYBRANYCH CZASOPISM I MAGAZYNÓW

W ostatnich latach (wymienione przykłady obejmują zakres 2011–2016) można zaobserwować wzrastające zainteresowanie sferą magiczną¹. Świadczy o tym nie tyle kryzys duchowości i liczne apostazje, ile bezwiedne stosowanie określeń związanych z czarami odnoszącymi się do tych aspektów życia, gdzie, wydawałoby się, nie ma na nie miejsca. W czasopismach kobiecych, magazynach poświęconych modzie i urodzie, wywiadach, reportażach publikowanych w prasie popularnonaukowej temat czarownic, szeptuch oraz klątw znajduje miejsce nawet na okładkach, by przyciągnąć uwagę czytelników. Niniejsza analiza jest zaledwie wstępnym rozpoznaniem interesującego zjawiska kulturowo-społecznego obecnego zarówno w wydaniach papierowych, jak i w e-wydaniach, ponieważ podobne zjawisko występuje także w Internecie (jest to temat godny osobnego rozpatrzenia).

W „Wysokich Obcasach” z 12 lutego 2011 roku (nr 6) na okładce widnieje zdjęcie Teresy Tuszyńskiej, a nagłówek do artykułu o aktorce rozpoczyna się zdaniem: „Zaczarowała Cybułskiego”². Oczarowanie Zbigniewa Cybułskiego, ikony polskiej szkoły filmowej³, jest związane z niezwykle urodą Tuszyńskiej, o czym wspomina

¹ Analiza dotyczy artykułów, reportaży i wzmianek z wyłączeniem prasy specjalistycznej typu „Czwarty Wymiar”, „Gwiazdy Mówią” i „Wróżka”, kierując uwagę na zjawisko popularności tematyki ezoterycznej poza odbiorcami literatury fachowej.

² O lidach i różnicach w tytułach zob. Gajek, 2016–2017: 71–85, zwłaszcza ustęp na s. 79–80.

³ O Tuszyńskiej zob. Nowik, 2013; o Cybułskim zob. Karaś, 2016; o polskiej szkole filmowej zob. Trzynadłowski, 1976, por. Haltof, 2002: 93–134, zob. Marszałek, 2008.

autor artykułu (Kowalski, 2011: 12). Z przykładów tytułarnych to jedyny przypadek, kiedy hasło na okładce czasopisma odnosi się do wyglądu kobiety.

Nowa formuła „Pani Domu” z 2014 roku zachęca do dyskusji na temat wróżbitów w formie mającej wciągnąć do udziału w dyskursie: *Czy warto wierzyć we wróżby? Przekonaj się!*. Zastosowany tryb rozkazujący wprowadza w krótki artykuł, gdzie znajdują się: „nasze info” zawierające porady *Jak wybrać dobrą wróżkę* (Zborowski, 2014: 10), a także statystyka, podająca, że wynik wróżby wpłynął na decyzyjność jedynie 16 procent Polaków. W rozważania o korzystaniu z usług wróżek czy astrologów wprowadza przestroga jednej z czytelniczek, opatrzona hasłem „prawdziwa historia”, a tekst wieńczy sonda, czy czytelnicy wierzą we wróżby (ankieta jest premiowana kosmetykami dla szczęśliwych wybrańców). Z tekstu wynika, ile Polacy przeznaczają na wizyty u jasnowidzów, kto czyta horoskopy (obie płcie, z przewagą pań) oraz jakie są przyczyny powierzania swojego losu (podjęcie lub odrzucenie oferty pracy, konkretne decyzje biznesowe, znalezienie partnera) innym. Autor artykułu w oparciu o dane statystyczne i rozmowę przeprowadzoną z Miłosławą Krogulską z Polskiego Stowarzyszenia Astrologicznego przedstawia problem nowoczesnej nauki i ezoteryki, której zwolennicy upatrują w numerologii odpowiedzi na pytania o przyszłość. Tekst kończy się przestroga, aby wróżby analizować zdroworozsądkowo. Omówione aspekty współczesnej nauki i wspomniany rys historyczny na temat astrologii, traktowanej do oświecenia jako nauka ścisła, wskazują trop, dlaczego odradzają się tendencje kierowania uwagi ku sferze ezoterycznej.

Raport magazynu „Skarb” ze styczniowego numeru z 2015 roku opatrzony jest pytaniem: *Wróżbici. Dlaczego im tak ufamy?*. Jednocześnie edytorial redaktor naczelnej Agaty Młynarskiej zaczyna się od hasła *Wróżba na dobry rok*, a na okładce pod raportem widnieje informacja o horoskopie na 2015 rok w sferze miłości, zdrowia i kariery. Sam artykuł Mariusza Nowika zatytułowany został *Odgadnąć przyszłość*. Z podanych statystyk wynika, że „uwielbiamy wróżby”, „rynek usług ezoterycznych kwitnie”. Wywiad przeprowadzony z Tomaszem Grzybem, doktorem psychologii, uświadamia, iż korzystanie z pomocy wróżbitów jest związane z poczuciem kontroli, a wróżki i wróże często – jak zauważa Grzyb – nieświadomie „są znakomitymi praktykami wpływu społecznego” (Nowik, 2015: 11). Wiara we wróżby wiąże się także z potrzebą bezpieczeństwa, a iluzja, że owo poczucie zostaje zapewnione wizytami u jasnowidzów utrzymuje zapotrzebowanie na takie usługi. Autor raportu próbuje znaleźć odpowiedź na następująco postawione pytanie: „Dlaczego horoskopy i przepowiednie są tak trafne?” (Nowik, 2015: 10). Powołuje się w tym celu na eksperyment amerykańskiego psychologa Bertrama R. Forera⁴, z którego wynika, że otwarte stwierdzenia można dopasować do każdego. Nowik przedstawia sylwetkę tarocisty z programów telewizyjnych oraz jasnowidza, który występuje już tylko

⁴ Por. spostrzeżenie Anny Tylikowskiej (2010: 131) o tzw. efekcie Barnuma (Phineas Taylor Barnum jest uważany za prekursora nowoczesnego przemysłu rozrywkowego). Paul Everett Meehl (o psychologu amerykańskim zob. Lindzey, 1989: 337–389) nazwał tak „skłonność ludzi do akceptowania ogólnych i niejasnych opisów ich samych, do traktowania ich jako trafne, nawet jeśli są w gruncie rzeczy przypadkowe i pozbawione sensu”.

gościnnie. Obaj eksperci od ezoteryki spotykają się z pytaniami dotyczącymi zdrowia i spraw uczuciowych. Klienci zwracają się także do wrózek w sprawach biznesowych, jak wymienieni w artykule pan Karol, przedsiębiorca, i pani Grażyna, która chce podejmować trudne decyzje rozważnie i bez ryzyka straty. Oboje są w różnym przedziale wiekowym (odpowiednio 35 i 50 lat), jednak korzystają z porad wrózek z równym zaangażowaniem. Autor artykułu przestrzega także przed oszustami, którzy próbują przestraszyć klientów datą śmierci lub oferują wskrzeszenie. Takie zachowanie krytykują nawet fachowcy od wróżb.

„Twój Styl” z określeniem „najlepiej sprzedający się luksusowy magazyn dla kobiet” w numerze 10 z 2015 roku na okładce przedstawia raport: *Polka w szklanej kuli. Dlaczego słuchamy wrózek*. Tekst jest obszerny w historii czytelniczek. Prezentuje trzy spojrzenia na korzystanie z usług, kolejno: wróżki, astrolożki oraz chiromantki, która nie lubi określenia *wrózka*, i wielu innych wymienionych w artykule wrózek. Trzy kobiety, w różnym wieku, z różnych miejscowości, łączy wiara w przepowiednie z kart. Artykuł zawiera ponadto dane z badań opinii publicznej, przedstawione bardziej ogólnie, ale wciąż wykazujące, iż czytanie horoskopów jest istotnym elementem codziennego życia Polaków. Autorka wskazuje, że „dobra wróżba jest jak psychoterapia” (Litorowicz-Siebert, 2015: 72). Chęć kontrolowania swojego życia i przewidywania wydarzeń wyrażała trzecia z rozmówczyń, Pola ze Zgorzelca. Raport zawiera dodatkowo dwa miniwywiady. Pierwszy to rozmowa z psychologiem Wiesławem Nowakiem, który nakazuje ostrożność, a zarazem stwierdza, iż „nie można całkiem lekceważyć” zjawiska określonego przez Litorowicz-Siebert jako „moc wrózek” (Litorowicz-Siebert, 2015: 76). Drugim rozmówcą jest Artur Negri, coach i mentor, który zdecydowanie podkreśla, że „nie warto oddawać życia w obce ręce” (Litorowicz-Siebert, 2015: 80), co wydaje się nieadekwatne ze względu na zawód Negriego. Oboje autorzy artykułów ukazanych w czasopismach zwrócili uwagę, że istnieje wiele niezarejestrowanych jasnowidzów i wrózek świadczących swoje usługi. Z raportu wynika, że korzystające z porad kobiety boją się nieznanego, zrzucają odpowiedzialność za swoje życie na innych, potrzebują wsparcia, pragną kontroli.

Okładka listopadowego numeru „Wysokich Obcasów Extra” (WOE) z 2015 roku przedstawia kobietę z rozłożonymi w geście niezdecydowania dłońmi oraz królika na stole. Jest to obraz tekstu Mariusza Sepioła i Anny Rosińskiej *Twoja przyszłość jest jasna jak... abrakadabra*, na okładce przedstawiony w wersji: *Abrakadabra, czyli stęsknieni za sensem życia*, Sam tekst opatrzony jest podtytułem działu *Z bliska* o treści: *Komu powróżyć z fusów?!*. Warto zwrócić uwagę, że raport Litorowicz-Siebert w numerze nazwany został *Zaczaruj mój świat*, a we wcześniejszym wydaniu „Wysokich Obcasów” tekst o aktorce zatytułowano *Teresa Tuszyńska znika*. Tytuły okładkowe mają zachęcić potencjalnych odbiorców do zakupu periodyku i zapoznania się z pełną wersją tekstu. W artykule wprowadza redaktor naczelna WOE Aneta Borowiec, która wyjaśnia następującą kwestię: *Dlaczego nie chodzę do wróżki*. Borowiec na początku swojej argumentacji zapewnia, że „jest z nami nieźle” (Borowiec, 2015: 6), co na końcu podkreśla wielkimi literami „NIE JEST TAK ŹLE”, przekonując, iż chodzenie do wrózek spowodowane jest lękiem społeczeństwa przed światem pełnym

zmiennych. Ową niestałość świata potwierdza tylko obcość i inność, a także ponownie wymieniany brak kontroli („gdy mąż nie odbiera telefonu, bo «na pewno coś się stało»”; podróż „bez jasnych reguł i map”), co prowadzi do szukania nietypowych rozwiązań: „Wierzmy, że ciocierka leczy raka. Przytulamy brzozy na depresję. W NLP szukamy sposobu na podrywanie, a wróżki pytamy, jak będzie wyglądała nasza przyszłość” (Borowiec, 2015: 6). Redaktor naczelna zwraca uwagę, że prawdziwymi powodami lęku były wojny, jakie przeżywały pokolenia „naszych pradziadków, dziadków czy rodziców”, tym samym wskazuje, że obecnie dominują obawy związane z prowadzeniem życia dalekiego od codzienności związanej z walką o przeżycie.

Autorzy rozpoczęli tekst od informacji o nagrodzie Fundacji Jamesa Randiego z 1964 roku dla tego, kto udowodni swoje nadprzyrodzone moce, a której nie przyznano do dziś. Ton artykułu wybrzmiewa już bardziej krytycznie, gdy klienci wróżbitów oceniani są w słowach: „na brednie wróżbitów łapiemy się bez względu na płeć, wiek i pozycję. Ale ich regularni klienci to osoby neurotyczne, które nie potrafią same podjąć decyzji” (Sepioło, Rosińska, 2015: 32). Również opinie ekspertów są jednoznaczne, jak podaje terapeutka i psycholożka Agnieszka Jasińska: „Trzydziestoparoletnia kobieta, która nie jest w stanie wybrać sukienki, bo zawsze robiła to za nią matka, idzie do wróżki, bo potrzebuje opinii z zewnątrz” (Sepioło, Rosińska, 2015: 32). Autorzy zwracają uwagę, że popularność jasnowidzów kreują wypowiedzi nie tylko celebrytów, ale także osób piastujących wysokie stanowiska urzędnicze czy też wykonujące inne zawody powszechnie uznawane za poważane. Równie ważne są opinie naukowców, a skoro w oświeceniu (co wskazał Zborowski) odrzucone nauki znalazły znów zwolenników w dobie pozytywizmu (redaktorzy przywołują zdanie Prusa o magnetyzmie, a o spirytyzmie w dwudziestoleciu międzywojennym traktuje osobny artykuł Przemysława Semczuka, autora *Magicznego dwudziestolecia*⁵), to badanie zjawisk nadprzyrodzonych, paranormalnych ma swoich obrońców.

Sepioło i Rosińska przedstawiają pokrótce sylwetkę Krzysztofa Jackowskiego, którego niezwyfikowane zdolności wielokrotnie pomogły w śledztwach głównie dotyczących zaginionych. O szkodliwości korzystania z pomocy jasnowidzów w takich przypadkach przestrzega jeden z rozmówców, Konrad Maj, psycholog z Uniwersytetu SWPS. Równie sceptycznie korzystanie z porad „przepowiadaczy przyszłości” ocenia psycholog i terapeuta Paweł Drożdżiak, który w osobnej rozmowie z Krystyną Romanowską wskazuje, że zainteresowanie wróżbami wynika z uzupełnienia „pustego miejsca po religii”, gdzie „nie wchodzi naukowa wiedza, ale inny rodzaj kultu” (Romanowska, 2015: 36). Sepioło i Rosińska przestrzegają w wyszczególnionych punktach przed sztuczkami wróżbitów i podają statystyki korzystania z serwisów ezoterycznych oraz liczbę zarejestrowanych wróżbitów (bez rozróżnienia na jasnowidzów, numerologów, astrologów itd.), których jest więcej niż księży. Krytyczne spojrzenie autorów na zjawisko wróżenia oraz przedstawienie opinii psycho-

⁵ Por. Semczuk, 2015: 40–45. Tekst zawiera zdjęcia z seansów spirytystycznych i jak cały reportaż opatrzone jest graficznymi znakami kart z talii (które także są przedstawione na zdjęciu obrazującym wróżenie z ręki).

logów dokładniej charakteryzuje zapotrzebowanie na usługi jasnowidzów: neurotycy potrzebują zewnętrznych drogowskazów od kierujących ich życiem „wróżów”.

Zupełnie inaczej przedstawia temat „Olivia”, również w odmiennym formacie. W numerze listopadowym z 2015 roku zaprezentowane zostały sylwetki z okładki *Mam dar: pomagam ludziom...*, gdzie wymienione są „jasnowidzki, różdżkarki” i „terapeutki duszy”. Bohaterkami reportażu Sonii Ross są: Katarzyna Neelavathi-Stankiewicz, twórczyni mandali (Plucińska, Fok, 2017: 109–131)⁶, Marina Mackała zajmująca się bioenergoterapią i Iwona Sicińska, specjalistka medycyny niekonwencjonalnej. Jedyne w tym przypadku pojawił się komentarz psycholożki i terapeutki Joanny Drosio-Czaplińskiej, aby nie porzucać tradycyjnych metod leczenia na rzecz uzdrowicieli. Autorka artykułu we wstępie zwróciła uwagę, iż „wydawałoby się, że nie ma już miejsca na magię, dobrą energię, uzdrawiające moce. A jednak szukamy wsparcia u współczesnych czarodziejek, które by uleczyć ciało, najpierw sięgają w głąb duszy” (Ross, 2015: 40). Przedstawione przez dziennikarkę trzy historie kobiet wskazują na bardziej holistyczny aspekt leczenia (Cynarski, 2001: 258–260)⁷. Wydaje się, że nieprzypadkowo następnym artykułem po reportażu jest tekst Jolanty Markowskiej-Grodeckiej z działu urody pt. *Makijażowy kamuflaż ze wskazówkami, jak można uzyskać „czarujące spojrzenie”*.

Na okładce „Pani” ze stycznia 2016 roku pojawia się podobny temat co w „Olivii”: *Życie według wróżki*. Wydanie zawiera także reklamę jednej z firm zajmujących się konfekcją z życzeniami dla czytelników „magicznych chwil” („Pani”, 2016: 17). Reportaż Daniela Grosseta opatrzony hasłem „Po radę do wróżki” o tytule *Irracjonalni* wskazuje na odejście od zdroworozsądkowego postrzegania „wróżek, jasnowidzów i egzorcystów...”. Grosset (2016: 82) już na wstępie podkreśla, że „Polacy coraz chętniej korzystają z takich usług. W nowoczesnym świecie magia jest wszędzie”. Artykuł ilustruje grafika prezentująca mozaikę technologii przyszłości w postaci obrazów holograficznych, które są środkiem komunikacji przyszłości. Komunikację tę prowadzi kobieta wystylizowana w strój określany jako moda futurystyczna (Trzeciak, 2008). Kobieta ukazana jest w przestrzeni piaszczystej i skalnej z księżycem i planetą przypominającą Uran w jednej orbicie, całość zwieńcza różowy słoń stojący odwrotnie do podłoża. Nie bez powodu tekst obrazują nie tylko zdjęcia kart tarota, fotokopia artykułu o eksperymentach Thomasa Alvy Edisona (wynałazca „próbował udowodnić istnienie duchów”, Grosset, 2016: 84) i „okultystycznego rytuału” (warto zwrócić uwagę na sformułowanie językowe, to już nie jest *seans spirytystyczny*, a rytuał o charakterze religijnym⁸), ale także ponowne odwołanie do nauki fantastycznej: zdjęcie

⁶ Mandale w ujęciu C.G. Junga zob. Plucińska, Fok, 2017: 115, por. Jung, 1993. O znaczeniu mandali w ujęciu psychoterapeutycznym traktują teksty Plucińskiej, których bibliografię autorka podaje w artykule, zob. Plucińska, Fok, 2017: 109.

⁷ Ważkie, że śródtytuł, gdzie autor opisuje metodę holistyczną, brzmi: „metody magiczne i psychologiczne”, Cynarski analizuje także bioenergoterapię określoną jako „leczenie systemowe lub samoleczenie”. Zob. Cynarski, 2001: 256.

⁸ Zob. rozważania Macieja Bogdana Stępnia (2017: 69–91) o okultyzmie jako współczesnym zjawisku, zupełnie inaczej pojmowanym niż religijna alternatywa. Autor przedstawia dawne rozumienie okultyzmu; przyta-

przedstawia bliżej nieokreśloną postać humanoidalną – trudno stwierdzić jednoznacznie, czy jest to robot czy człowiek w srebrnym kostiumie okalającym całe ciało i głowę – która wyciąga rękę w geście sugerującym, aby pojazd kosmiczny (zdecydowanie odwołujący się do niezidentyfikowanego obiektu latającego potocznie nazywanego latającym spodkiem) nie odleciał bez niego. Odwołanie do tej sfery ma powiązanie z rozwojem technologii, co ma podkreślić irracjonalność rozmówców dziennikarza, którzy tak jak pan Jacek są fanami nowinek technicznych. Autor reportażu na zasadzie oksymoronu przedstawia ludzi XXI wieku, którzy wierzą w zabobony, od czego nie może odwieść ich nawet wyznawanie wiary katolickiej. Wierzący pan Jacek na przykład odbył pielgrzymkę do Cieleńników w celu pozbycia się bólu zębów dzięki rzekomemu cudownemu działaniu siedemsetletniej lipy. „Miejscowy proboszcz próbował walczyć z herezją i drzewo ogrodził, ale to niewiele dało”, jak pisze Grosset (2016: 84). Dziennikarz przedstawia statystyki dotyczące osób zajmujących się wróżeniem, jasnowidzeniem i bioenergoterapią (około 100 tysięcy znawców), stopień zainteresowania tą sferą, a także wymienia celebrytów i polityków, którzy chętnie korzystają z usług numerologów i innych specjalistów (co ciekawe, nazwiska celebrytów nie powtarzają się we wcześniejszych reportażach). Autor zwraca uwagę na nowe zjawisko – sami wróżbiarze stają się celebrytami! Także Grosset przedstawia Jackowskiego, jednak bez oceny własnej jasnowidza. Dziennikarz przechodzi do historii spirytualizmu, źródeł obecnej mody upatrując w warszawskich salonach XIX wieku. Autor nie poprzestaje na wskazaniu początków zainteresowania magią, podaje także przykłady ze środowiska literatów, zwraca uwagę na spadek popularności seansami po II wojnie światowej i przejście zjawiska z miast na wsie w czasach PRL-u. Grosset (2016: 86) zauważa, że do dziś na wschodzie kraju spotyka się szeptuchy, określane jako znachorki umiejące odczynić złe uroki, które żyją „w cichej zgodzie z cerkwią prawosławną”. Dziennikarz przedstawia sylwetkę Małgorzaty Trzaskomy, która zajmuje się parapsychologią, bioenergoterapią, jest mistrzem reiki, a, jak sama twierdzi, zajmuje się czymś „w rodzaju coachingu”, jakim ma być samouzdrawianie. Mistrzyni nie tylko reiki, ale i tarota oraz numerologii przywołuje konflikt z Kościołem katolickim i na ten problem zwraca uwagę autor tekstu, przypominając, że „wróżbiarstwo znajduje się na liście zagrożeń duchowych”, co ma potwierdzać długa lista tychże zagrożeń podana przez księdza egzorcystę. Obok horoskopów znajduje się także joga, muzyka Nicka Cave’a i *Harry Potter* J.K. Rowling. Grosset argumentuje, że dzisiejsza kultura i zagrożenia z nią związane generują wzrastającą liczbę egzorcystów. Najbardziej interesującym stwierdzeniem Trzaskomy jest to, że wiedza o parapsychologii bazuje na stereotypach. Psycholog Zbigniew Mikołajko zaciekawienie „cudotwórcami” tłumaczy historię przyjęcia chrześcijaństwa za czasów Mieszka I. Mikołajko zwraca także uwagę na to, że nauka nie wystarcza w leczeniu obaw przed dzisiejszym światem, zatem ponownie pojawia się problem lęku i zmagania z przeciwnościami. Reportaż kończy wypowiedź Jackowskiego, który z prowadzonych spraw wnioskuje, że musi być coś więcej niż człowiek i ciało. Grosset, chociaż zaczął swój

cza także rytualne zachowanie Franza Antona Mesmera, które to rytualne wzorce – jak zauważył Stępień (2017: 72–73) – naśladują dziś bioenergoterapeuci.

reportaż od przedstawienia nieprzystających do siebie technologii i magii, zakończył artykuł dylematem oraz wątpliwościami, jakie budzi w ludzkości śmierć i niemożność poznania, czy jest cokolwiek po „drugiej stronie”. Tak jak w poprzednim czasopiśmie, pojawia się tutaj nieprzypadkowo reklama kosmetyków firmy, której produkty były użyte przy produkcji science fiction pt. *Gwiezdne wojny: przebudzenie mocy* (reż. J.J. Abrams, 2015).

Trzaskoma pośród wielu specjalności wymieniła coaching, który w czerwcowym raporcie „Claudii”⁹ z 2016 roku umieszczono obok wróżki z dopiskiem „dlaczego tak bardzo od nich się uzależniamy”. Także w tym periodyku redaktor naczelna Justyna Szawdyn zawarła komentarz do artykułu. Szawdyn nie krytykuje wizyt u wróżek, pod warunkiem że traktuje się usługi jako zabawę, z kolei korzystanie z profesjonalnego coacha może według niej pomóc w rozwoju kariery. Redaktor naczelna zwraca uwagę na problem uzależnienia od „naszego guru” i brak decyzyjności. W spisie treści we wstępie do raportu podano oszacowanie rynku coachingowego i ezoterycznego oraz dane, jak wiele osób korzysta z porad wróżki. Informacje wieńczy zdjęcie kobiety trzymającej szklaną, świetlistą kulę i mężczyzny w geście zastanowienia. Tekst Moniki Sobień poprzedza to samo zdjęcie w większej skali opatrzone tytułem *Coach i wróżka, kowale naszego losu. Co piąty Polak regularnie wydaje na nich pieniądze*. Autorka rozważa, czy zarówno coach, jak i wróżka są w stanie rozwiązać problemy swoich klientów. Statystyki w artykule podają liczby dotyczące coachingu, szkół, wartości rynku, cennik (podane poza tekstem głównym). Dodatkowo zawarto informacje, jak zostać coachem. Odnośnie do wróżek podano dane opinii publicznej, z których wynika, że ponad połowa Polaków wierzy w przepowiednie, a ponad milion „korzysta z porad wróżbitów przez telefon w ciągu jednego roku” (Sobień, 2016: 50). Dziennikarka przeprowadziła rozmowę z Dominiką Lebłą, psychologiem oraz coachem, która wyjaśnia, na czym polega coaching. Lebda wykazuje, że często klienci coachów oczekują rozwiązania swoich problemów, zapominając, że praca z trenerem to praca nad sobą. Sobień (2016: 47) zauważyła w raporcie, że coach i wróżki są traktowani jako „współcześni przewodnicy”. Autorka przedstawia relację między coachem Karolem i klientem Wojtkiem, która wydaje się wychodzić poza sferę czysto zawodową, a trener osobisty zastępuje przyjaciela i doradza także w kwestiach prywatnych. Inną formą coachingu jest „krąg” kobiet, których spotkania warsztatowe polegają na medytacji, rozmowach, zadaniach plastycznych, mających przynieść rozwiązanie wszelkich problemów. Z opublikowanej rozmowy wynika, że „krąg rozwoju kobiet” jest płatną formą wsparcia, jakie oferują bezpłatnie przyjaciółki, jednak najbliższą koleżankę zastępuje wróżka, czego dowodzić ma relacja Kamili, pielęgniarki korzystającej z usług wróżki na telefon. O takim doświadczeniu mówi Wioletta, „tarocistka, zajmuje się też numerologią, twierdzi, iż ma dar jasnowidzenia, interpretuje sny” (Sobień, 2016: 49). Opis pracy Wioletty, zanim zaczęła prowadzić prywatną praktykę w domu oraz oferować usługi online, przypomina call center, z tą różnicą, że treść rozmów dotyczyła sfery ezoterycznej. Raport

⁹ Komercyjny charakter miesięcznika zauważyła w swoich badaniach Aneta Duda (2015: 28).

Sobień kończy informacja, że temat był kontynuowany w jednym z programów śniadaniowych.

Temat wróżek w czasopismach dla kobiet podejmowany był wielokrotnie. Na okładkach pojawiał się na przestrzeni lat, zwłaszcza w listopadowych numerach z 2015 roku. Być może przyczyn należy upatrywać w okresie depresji sezonowej (Bereza, 2009: 113–119), co wznaga potrzebę znalezienia pocieszenia. W większości bohaterkami reportaży były kobiety, „współczesne czarodziejki”. Powodów korzystania z porad wróżek należy upatrywać, jak wskazuje w omawianych raportach wielu psychologów, w lękach ich klientów przed koniecznością podejmowania decyzji. Prawdopodobnie obawy te wynikają z kryzysu finansowego w 2007 roku, a strach przed utratą pracy przyczynił się do popularności usług oferowanych przez tarocistów, nawet coachów, których często klienci mylą z pocieszycielem. Warto zwrócić uwagę, że temat wróżbitów jest przywoływany nieregularnie, jednak wciąż jest aktualny. Statystyki wskazują, że ponad połowa Polaków wierzy w porady wróżek, wielu korzysta z usług numerologów. Źródła zainteresowania parapsychologią należy poszukiwać w XIX wieku i zainteresowaniu spirytyzmem. Tymczasem w dobie nowinek technologicznych wciąż czyta się horoskopy. Taki obraz zjawiska wyłania się z tekstów reklamowanych na okładkach magazynów. Jak przedstawia się w tekstach, które nie są promowane?

Wspomniane czasopismo „Pani” już w 2011 roku przedstawiło sylwetkę znanej astrolożki posługującej się pseudonimem David Harklay. W tekście Moniki Głuski-Bagan *Mam to po babci* przedstawiony rys biograficzny idealnie łączy sferę astrologii z nauką, bowiem bohaterką jest Violetta Koseska – prof. zwyczajny, dr habilitowany. Językoznawczyni z zakresu sławistyki publikowała pod nazwiskiem Violetta Koseska-Toszeva. Zmarła w 2017 roku. W cyklu magazynu *Listy do życia* wykazała, jak z powodzeniem można łączyć pracę naukową z astrologiczną pasją.

W podobny sposób sylwetkę Katarzyny Bondy przedstawiła Iga Nyc w tekście *Bo ja jestem czarownicą*. Artykuł zaprezentowano na okładce lutowego wydania „Pani” z 2015 roku pod tytułem *Katarzyna Bonda: Kryminały nie są dla mięczaków*. Godny odnotowania jest fakt, że na reklamę reportażu o magii w tytule redakcja zdecydowała się dopiero rok później. Tytuł artykułu umieszczonego w tym samym cyklu jest jednak nieadekwatny do treści. O tym, że Bonda jest czarownicą, informuje Marta Sawicka, publicystka kulturalna, która tak jak pisarka pochodzi z Podlasia i wedle której to „kraina wciąż prześlągnięta mistycyzmem, duchowością, zaludniona przez szeptuchy (ludowe uzdrowicielki – red.)” (Nyc, 2015: 62). Warto zwrócić uwagę na definicję szeptuch, jaką podała redakcja. Nie są to już znachorki, jak u Grosseta. Natomiast Sawicka tak opisuje Bondę: „Bo Kaśka wcale nie jest tylko twardo stąpającą po ziemi racjonalistką, jak mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka. Ona ma też w sobie czarownicę. Nie dziwi się, gdy dzwonię opowiedzieć jej ważny sen, tylko szuka w nim dla siebie przesłania i odczytuje symbole. Gdy nie wiedziałam, jak wybrnąć z życiowego impasu, postawiła mi runy i doskonale je zinterpretowała. Wszystko się sprawdziło. No i przy niej «wyczarowałam» swojego męża”. Sama bohaterka nie odnosi się do tego opisu, dalej tekst skupia się na twór-

czości literackiej i procesie pisania literatury kryminalnej. Z opisu Sawickiej można wywnioskować, że literatka interpretuje sny oraz runy, sama Sawicka także „czaruje”. Obraz współczesnej powieściopisarki uzupełnia opis zdolności, jakie być może związane są z pochodzeniem.

Szeptuchom osobny artykuł poświęciła Agnieszka Rakowska-Barciuk we wrześniowym numerze „Claudii” z 2015 roku. Autorka przedstawia sylwetki dwóch szeptuchek z Podlasia, określanych też jako zamawiaczki. Obie kobiety podkreślają swój silny związek z religią – uzdrawianie wiąże się z modlitwami w intencjach potrzebujących. Tekst obrazują zdjęcia bohaterek, w tym podczas „szeptania”. Te „historie z życia” przekonują o skutecznej pomocy „babeł” – „jak określają je miejscowi” (Rakowska-Barciuk, 2015: 46).

Trzy historie biograficzne, przedstawione w zarysie, wyłaniają obraz nie tylko szeptuch (dla których niesienie pomocy nie jest zawodem, a rodzajem misji, służby), ale także kobiet uznanych w świecie kultury i nauki: pisarka i profesor, które osiągnęły sukces na polu zawodowym, w przestrzeni literatury oraz badania języka, mniej lub bardziej zaangażowane w świat ezoteryki, budują nowy obraz współczesnych czarownic. Artykuły okładkowe w dużym stopniu przedstawiały zjawisko popularności wróżek i korzystania z ich usług, natomiast artykuły o rysie biograficznym wyjaśniają owo zainteresowanie. Istotne, że wszystkie teksty pochodzą z podobnego okresu. Dlaczego zatem charakterystyki bohaterek w „życiowych cyklach” nie zostały wypromowane na okładkach?

Dotąd wszystkie przykłady pochodziły z czasopism i magazynów dla kobiet, w większości uznawanych za ekskluzywne (zob. Dąbrowska-Cendrowska, 2016: 45–62)¹⁰. Jedynie marcowy numer „Focusa” z 2012 roku, periodyku samookreślającego się na okładce jako „najlepszy magazyn popularnonaukowy” zawiera artykuł *Kup pan kłątwe* Marcina Rogozińskiego przedstawiony na okładce jako tekst z działu „cywilizacja” pod tytułem *Czary w Internecie. Średniowiecze w XXI wieku*. Autor prezentuje także statystykę korzystania z usług wróżek: co siódmy Polak udaje się po taką poradę (wskazuje to na spadek popularności lub brak płynności finansowej). U Sobień badanie ujawniło, że co piąta osoba korzysta z usług wróżki. Rogoziński jako jedyny zajmuje się kwestią rzucania kłątwy (a nie odczyniania uroków jak szeptunki, co publicysta podkreśla w dalszej części swojego wywodu). W skuteczne działanie uroków wiarę dawało 34 procent Polaków. Dziennikarz przedstawia postrzeganie wiedźm w kulturze Bliskiego Wschodu, informuje o procesach czarownic, do jakich wciąż dochodzi w Afryce i Indiach (to także interesujące pole badawcze), haitańskie wierzenia wudu, a także podaje publikacje popularnonaukowe związane z tematyką

¹⁰ Kwestia tytułarna zob. Dąbrowska-Cendrowska, 2016: 46. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy podejmowanie przez redaktorów magazynów tematyki związanej z wróżbiarstwem ma zostać uznane za tabloidyzację, nie sposób jednak przeoczyć przedstawionych badań tekstowych z zakresu lat 2012–2015, pokrywających się znacznie z analizą owego tematu w niniejszym artykule, z których wynika, że materiał tekstowy w magazynie „Twój Styl” utrzymuje się na prawie stałym poziomie, zob. Dąbrowska-Cendrowska, 2016: 54–55. O problemie nazewnictwa prasy zob. Sonczyk, 2008: 45–54. Zgodnie z postulatem autora należałoby określić omawiane przykłady jako pochodzące z pism o charakterze m.in. rozrywkowym, zob. Sonczyk, 2008: 53.

czarownic (zob. Cawthorne, 2006) i zjawisk paranormalnych¹¹. Dziennikarz, tak jak uprzednio Grosset, prezentuje współczesny obraz czarownic. O ile Grosset skupił się na klientach wróżek będących fanami nowinek technologicznych, o tyle Rogoziński zwrócił na wstępie uwagę, że „czarownice zamieniły miotły na telefon i internet” (pisownia oryginalna) a przepowiednie można kupić na portalu Allegro¹². Atrybut miotły, utrzymujący stereotypowy obraz czarownicy, to przyczynek do przedstawienia historii czarów w odniesieniu do współczesnego proceduru, bowiem „za podobne praktyki kobiety oskarżano kiedyś o czary i palono na stosie. W XXI wieku bogacą się w majestacie prawa” (Rogoziński, 2012: 32). Autor przeprowadza dziennikarskie śledztwo i nawet zamawia klątwe, korzystając z usług jednej z internetowych wróżek, która przedstawia się dodatkowo jako „wizjonerka, egzorcystka, energoterapeutka, jasnowidz, medium”. Co więcej, wróżka udowadnia swoją sławę w „branży wróżbiarskiej, czego mają dowodzić artykuły prasowe i fotografie jej klientów” (Rogoziński, 2012: 32). Publicysta zwraca uwagę, że „dla coraz większej liczby stacji ezoteryczne programy telewizyjne z wróżbami audiotele to kury znoszące złote jajka” (Rogoziński, 2012: 34), co podkreśla fotos z jednego z takich programów. W 2009 roku środowisko wróżbiarzy zostało opodatkowane, a astrolog to już zawód, co wywołało sprzeciw ze strony naukowców¹³ (Rogoziński, 2012: 34). Protest ten nie zmienił jednak powszechnego postrzegania jasnowidzów jako szarlatanów, a usługi świadczone przez numerologów i innych specjalistów przeniosły się do sieci. Rogoziński na zasadzie opozycji do współczesnych praktyk przywołuje dawne postępowanie: na skutek bulli papieskiej z 1326 roku *Super illius specula* i popularności *Malleus Malleficarum*, czyli *Młota na czarownice* Heinricha Kramera prowadzono śledztwa w sprawie czarów, często stosując tortury podczas przesłuchań. Obecnie Kościół katolicki wciąż „stanowczo sprzeciwia się wszelkim formom czarów” (Rogoziński, 2012: 36). Wydaje się, że wiara w czary nadal jest silna w małych miejscowościach i na wsiach, o czym mają świadczyć przywołane konflikty z powodu krów, które przestały być dojne, co należy tłumaczyć myśleniem magicznym, zwłaszcza na Podlasiu. Z tekstu Rogozińskiego wynika, że pomimo znajomości historii czarownictwa na ziemiach polskich¹⁴ współczesne czarownice wciąż zajmują się magią i tym razem postrzegane są dużo pozytywniej (przez swoich zwolenników, czyli stałych klientów).

W przedstawionym przekroju publikacji o czarach wyjątek stanowi wspomniany artykuł o Teresie Tuszyńskiej. Warto zwrócić uwagę na zjawisko obecności języko-

¹¹ Zob. Nikodemka, 2011. Jest to opracowanie tematu dokonane przez redakcję magazynu „Focus”.

¹² O wartościowaniu ofert umieszczanych na serwisie odnośnie sprzedaży odzieży zob. Makowska, 2011: 109–121. Ciekawe byłoby przeprowadzenie podobnej analizy językowej w stosunku do ofert proponujących „przepowiednię z tarota, jasnowidzenie, rzucanie miłosnych zaklęć, uroków i klątwe”, zob. Rogoziński, 2012: 34.

¹³ Warto zaznaczyć, że ów apel w liście otwartym sformułowali badacze z Polskiej Akademii Nauk, z którym ściśle związana była Wioletta Koseska-Toszewa, która była członkinią Rady Naukowej Instytutu Sławistyki PAN i kierowniczką Zespołu Lingwistyki Korpusowej i Semantyki IS PAN.

¹⁴ O historii początków inkwizycji można przeczytać nawet w programie telewizyjnym zapowiadającym cykl dokumentu, zob. Kosiński, 2017: 16–17. Wymieniony program telewizyjny zalicza się do prasy wysokonakładowej i stanowi przejaw kultury masowej, zob. Mielczarek, 2008: 78–79.

wych sformułowań związanych z magią w czasopismach i magazynach. Przywołana reklama „czarującego spojrzenia” nie jest odosobniona. W magazynie jednego z centrów handlowych przedstawione triki makijażowe także zostały opatrzone hasłem *Magia detalu* („Jantar”, jesień 2015: 20). Podobnie zaakcentowano trendy modowe w listopadowej „Olivii” z 2014 roku: *Magia kontrastów* („Olivia”, 2014: 30). Swoiste połączenie sacrum i profanum zastosowano w magazynie „Hebe” z 2015 roku. W katalogu prezentów na okładce widnieje kobieta przebrana w strój wróżki, trzymająca różdżkę zakończoną gwiazdą, z kokardą przytroczoną do stroju, a nagłówek brzmi: *Zostań prezentową wróżką*. W podobnym tonie na okładce magazynu drogerii ta sama modelka (finalistka konkursu organizowanego przez Hebe) w innym stroju, ale z tą samą różdżką, przekonuje: *Przed Świętami w hebe: Jak zostać prezentową wróżką. Sprawianie radości bliskim w najmodniejszym stylu*. Sesja zdjęciowa wszystkich finalistek w *Świątecznym dodatku hebe: Poradniku Prezentowej Wróżki* została utrzymana w bajkowym tonie, a stylizacje opatrzone hasłami typu: „I ty możesz zostać wróżką”. Sesja mody i urody ma przekonać, że „magia działa!”, a czytelniczki mogą sprawić sobie „bajkową kreację”. Urokliwe ujęcie tematu w magazynie jednej drogerii jest całkowitym przeciwieństwem ujęcia zaprezentowanego w styczniowym raporcie magazynu „Skarb” z 2015 roku.

Podsumowując, w prasie kobiecej i popularnonaukowej dość często pojawiają się artykuły o korzystaniu z usług wróżek. Autorzy artykułów, reportaży i raportów ukazują źródła zainteresowania sferą ezoteryczną, przedstawiają historię magii oraz czarownic sprzed wieków, ale pokazują także sylwetki współczesnych jasnowidzów, podają statystyki dotyczące czytania horoskopów, wiary w uroki czy przepowiednie, badają rynek popytu i podaży, wykazują, jak we współczesnym świecie i wobec postępu technologicznego myślenie magiczne wciąż znajduje swoich zwolenników, nie tylko w przestrzeni wiejskiej, ale także miejskiej. Na popularność wróżbitów wpływają wypowiedzi celebrytów i polityków korzystających z usług astrologów. Chęć poznania przyszłości wiąże się z lękiem społeczeństwa przed nieznanym i potrzebą kontroli. Poczucia bezpieczeństwa zapewnianego przez wróżki potrzebują nie tylko neurotycy. Psychologowie zwracają uwagę na obawy klientów numerologów, którzy wywierają wpływ psychologiczny, czasem nieświadomie, częściej jednak w celu wyłudzenia pieniędzy za kolejne sesje nad talią tarota czy w przyjaznym „kręgu”. Zjawisko popularności jasnowidzów izoluje ludzi od kontaktu z przyjaciółmi czy ewentualnej konsultacji z psychologiem. Do grupy wpływu zalicza się już coachów, których zadaniem jest praca z klientem nad jego rozwojem osobistym, a nie zastępowanie bliskiej osoby. Również w kwestii języka potocznego można zaobserwować większą częstotliwość stosowania określeń, takich jak *magiczny* czy *czarujący*, odnoszących się do sfery mody i urody. Analiza tych procesów stanowi interesujące pole badawcze na wielu płaszczyznach: językowej, kulturowej, społecznej. Ezoteryka wkracza także w przestrzeń literatury i nauki; trudno pominąć ten aspekt milczeniem.

Bibliografia

- „Hebe”, magazyn (2015).
- „Jantar”, magazyn (2015).
- Bereza B. (2009), *Depresja sezonowa – wybrane aspekty diagnostyczne i terapeutyczne*, „Pediatria i Medycyna Rodzinna”, nr 5.
- Błażuk K. (2014), *Magia kontrastów*, „Olivia”, nr 11.
- Borowiec A. (2015), *Dlaczego nie chodzę do wróżki*, „Wysokie Obcasy Extra”, nr 11(42).
- Cawthorne N. (2006), *Wiedźmy i czarownice*, Wydawnictwo Bellona, Warszawa.
- Cynarski W.J. (2001), *Istotne zagadnienie medycyny sztuk walki*, „Idō – Ruch dla Kultury”, nr 2.
- Dąbrowska-Cendrowska O. (2016), *Tabloidyzacja luksusowych magazynów dla kobiet i mężczyzn. Aspekt ilościowy*, „Rocznik Bibliologiczno-Prasoznawczy”, t. 8(19).
- Duda A. (2015), *Prasa kobieca – między „adwertorialem” a informacją. Analiza wartości i odbioru „adwertoriali” miesięcznika „Claudia”*, „Nowy Przegląd Dziennikarski”, nr 3.
- Gajek M. (2016–2017), *Specyfika dziennikarstwa sportowego. Porównanie strukturalne sprawozdań prasowych i internetowych*, „Media – Kultura – Społeczeństwo”, nr 11–12.
- Głuska-Bagan M. (2011), *Mam to po babci*, „Pani”, nr 04(247).
- Grosset D. (2016), *Irracjonalni*, „Pani”, nr 01(304).
- Haltof M. (2002), *Kino polskie*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Jung C.G. (1993), *Mandala. Symbolika człowieka doskonałego*, Brama – Książnica Włóczęgów i Uczonych, Poznań.
- Karaś D. (2016), *Cybulski. Podwójne salto*, Znak, Kraków.
- Kosiński A. (2017), *Polowania na czarownice*, „To&Owo TV Nowe”, nr 2.
- Kowalski M. (2011), *Teresa Tuszyńska znika*, „Wysokie Obcasy”, nr 6(609).
- Lindzey G. (red.) (1989), *Paul E. Meehl*, [w:] *A history of psychology in autobiography*, Stanford University Press, vol. 8.
- Litorowicz-Siegert A. (2015), *Zaczaruj mój świat*, „Twój Styl”, nr 10(303).
- Makowska J. (2011), *Wartości i wartościowanie w opisach aukcji w serwisie Allegro*, „Media – Kultura – Społeczeństwo”, nr 6.
- Markowska-Grodecka J. (2015), *Makijażowy kamuflaż*, „Olivia”, nr 11.
- Marszałek R. (2008), *Polska Szkoła Filmowa*, <http://www.akademiapolskiegofilmu.pl/pl/historia-polskiego-filmu/artykuly/polska-szkola-filmowa/222> [dostęp: 26.04.2018].
- Mielczarek T. (2008), *Współczesne polskie czasopisma wysokonakładowe*, „Rocznik Prasoznawczy”, r. II.
- Młynarska A. (2015), *Wróżba na dobry rok*, „Skarb”, nr 01.
- Nikodemka J. (red. prow.) (2011), *Zjawiska paranormalne*, Wydawnictwo G+J, Warszawa.

- Nowik M. (2015), *Odgadnąć przyszłość*, „Skarb”, nr 01.
- Nowik M.J. (2013), *Tetetka. Wspomnienia o Teresie Tuszyńskiej*, Prószyński, Warszawa.
- Nyc I. (2015), *Bo ja jestem czarownicą*, „Pani”, nr 02(293).
- Plucińska K., Fok A.D. (2017), *Mandala w sztuce i terapii*, „Zeszyty Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Witelona w Legnicy”, nr 23(2).
- Rakowska-Barciuk A. (2015), *Szeptuchy każdemu wymodlą cud*, „Claudia”, nr 9(269).
- Rogoziński P. (2012), *Kup pan kłątwe*, „Focus”, nr 3/198.
- Romanowska K. (2015), *Po co nam wróżby, rozmowa z Pawłem Drożdżakiem*, „Wysokie Obcasy Extra”, nr 11(42).
- Ross S. (2015), *Mam dar: pomagam ludziom*, „Olivia”, nr 11.
- Semczuk P. (2015), *Świat pragnie być oszukiwanym, dziej się wola jego!*, „Wysokie Obcasy Extra”, nr 11(42).
- Sepioło M., Rosińska A. (2015), *Twoja przyszłość jest jasna jak... abrakadabra*, „Wysokie Obcasy Extra”, nr 11(42).
- Sobień M. (2016), *Coach i wróżka: kowale naszego losu. Co piąty Polak regularnie wydaje na nich pieniądze*, „Claudia”, nr 6(278).
- Sonczyk W. (2008), *Wątpliwości związane z definicją normatywną pojęcia „prasa”*, „Media – Kultura – Społeczeństwo”, nr 1.
- Stępień M.B. (2017), *„Metoda – nauka, celem – religia”: idee okultystycznej alternatywy religijnej w ujęciu genetycznym*, „Roczniki Kulturoznawcze”, t. VIII, nr 4.
- Trzeciak M. (2008), *Kiedy moda jest sztuką a sztuka modą*, <http://archiwum-obieg.u-jazdowski.pl/teksty/1922> [dostęp: 27.04.2018].
- Trzynadłowski J. (red.) (1976), *Polska szkoła filmowa: poetyka i tradycja*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- Tylikowska A. (2010), *Magia horoskopów*, [w:] A. Łysak, E. Zierkiewicz (red.), *Kobiety i mężczyźni (z kolorowych czasopism)*, „Zeszyt Kół Naukowych”, nr 6.
- Wrzesiński Sz. (2006), *Wspólniczki szatana*, Agencja Wydawnicza Ergos, Warszawa.
- Zborowski Z. (2014), *Czy warto wierzyć wróżbitom i astrologom*, „Pani Domu”, nr 24.

Weronika Urban

Instytut Stosowanych Nauk Społecznych UW

 <https://orcid.org/0000-0002-6240-4954>

WSPÓŁCZESNY CZŁOWIEK W POLU RELACJI NOWYCH MEDIÓW I WSPÓŁCZESNEJ ESTETYKI

Sądzę, że odpowiedź na zasadnicze pytanie tego artykułu, jakim jest status współczesnego człowieka jako odbiorcy sztuki, nie jest możliwa bez podjęcia starań związanych ze zbadaniem szerszego kontekstu społeczno-kulturowego owego zagadnienia, bez wskazania, zdefiniowania, uporządkowania i powiązania ze sobą pojęć, które wyznaczają moje ramy badawcze. Dlatego w tym miejscu pragnę zaznaczyć, iż w mojej ocenie ważnymi pojęciami, które ze względu na swoją istotę, zawartość znaczeniową, jak i poprzez swoją relacyjność są w stanie pełnić rolę tzw. tropów badawczych wyznaczających kierunek poszukiwań i interpretacji, są takie fenomeny, jak kultura, technologia, media, estetyka, sztuka. W oparciu o nie postaram się zbudować, a następnie przeanalizować obraz, jaki wyłania się na styku relacji między współczesnym człowiekiem a sztuką nowych mediów.

Jeśli uznać nowe media za języki, którymi posługują się obecnie ludzie w obrębie kontaktów społecznych, jeśli uznać, że ewolucja środków wyrażania kieruje ludzkość w stronę nowej, obrazowo-wirtualnej percepcji rzeczywistości, to jest takiej, która odrzuca słowo mówione jako przestarzały fundament twórczej egzystencji i koegzystencji człowieka, to zrozumiałą konsekwencją wydają się zmiany obejmujące teoretyczne i praktyczne kwestie odnoszące się do kategoryzowania obiektów czy idei estetycznych, sposobów artystycznej (re)interpretacji rzeczywistości. Mówię tu o zmianach, które w swojej formie i treści przekraczają tradycyjną perspektywę estetyczną, ale czy na pewno „przekraczają” współczesnego odbiorcę sztuki.

Jestem zdania, iż to nie nowe media same w sobie, a społeczno-kulturowe sposoby akceptowania i realizowania możliwości, jakie niosą ze sobą nowinki komunikacyjne, informacyjne, stanowią główny czynnik determinujący, porządkujący sens oraz relacje obiektów w polu twórczości artystycznej. Oznacza to, iż w swoich rozważa-

niach podążam tropem myślowym, który w łańcuchu czynników sprawczych zmian, zarówno tych rewolucyjnych, jak i nierewolucyjnych, na znaczącym miejscu stawia społeczeństwo wraz z jego cechami kulturowymi, traktując owe techniki w kategorii zmiennej zależnej. Nie mogę się w pełni godzić ze stwierdzeniem, które określa relację technika–społeczeństwo–kultura w charakterze fałszywego problemu, argumentowanym w następujący sposób: „Jest oczywiste, że technika nie determinuje społeczeństwa. Również społeczeństwo nie pisze scenariusza zmiany technologicznej [...]” (Castells, 2007: 22). Brak wskazania kierunku oddziaływania prowadzi nas do stwierdzenia, że „technika jest społeczeństwem” (Castells, 2007: 23). Jestem zdania, iż owa próba niewskazywania kierunku zależności jest nieudana – chociażby dlatego, że w dalszych słowach Manuel Castells (2007: 24–25) stwierdza, że choć technika jako taka nie jest determinantem zmiany społecznej, a jedynie „wciela w sobie zdolność społeczeństw do przekształcania się, jak i użytki, jakie społeczeństwa [...] decydują się zrobić ze swojego potencjału technicznego”, to mimo wszystko widoczna jest tu relacja oparta na zależności. To społeczeństwo (za sprawą posiadanych cech kulturowych i gospodarczych) realizuje się za pośrednictwem technologii. Tym samym w debacie podejmującej próbę określenia miejsca oraz roli techniki, to znaczy próbę przypisania jej skutku albo przyczyn, przychyliam się do stanowiska widzącego w technice narzędzie kształtujące jednocześnie kształtowane przez społeczno-kulturowe możliwości i potrzeby. Oczywiście narażam się w tym miejscu zwolennikom doktryny determinizmu technologicznego. Jednak zastanawia mnie, czy faktycznie „wszystko zaczyna się od mediów”, jak stwierdza Wojciech Chyła (2008: 448) w pracy *Media jako biotechnosystem. Zarys filozofii mediów*. Czy to stwierdzenie można uznać za całkowicie prawdziwe, czyli takie, które sprawdza się w każdych warunkach, bo jego wartość logiczna jest pozytywna? Swoje wątpliwości kieruję wobec stanowiska wyrażającego przekonanie o wszechwładnym, kategoriowym wymiarze oddziaływania techniki (mediów informacyjnych i komunikacyjnych), które to najczęściej w procesie dowodzenia posługują się prostym schematem przyczynowo-skutkowym bez uwzględnienia specyfiki środowiska, w jakim ów proces zachodzi. Niewątpliwie natura kultury zależy od dominującej technologii. Każde nowe medium, rozumiane jako treść, a nie instytucja społeczna, jest czynnikiem rozwoju i zmiany świadomościowej, ponieważ wskazuje, kształtuje sposób, w jaki się komunikujemy, jak myślimy i patrzymy na świat, stając się przez to „przedłużeniem nas samych”, naszych zmysłów, o czym pisze Herbert Marshall McLuhan (2004: 212). Rodzaj dominującego medium wraz ze swoimi właściwościami, zastosowaniami „porządkuje” nas samych, naszą rzeczywistość, „kształtują one [media – przyp. red.] również naszą świadomość i doświadczenie każdego z nas” (McLuhan, 2004: 228). Oznacza to, iż „środek jest przekazem” z racji zdolności do kontrolowania zakresu i formy ludzkiej działalności (McLuhan, 2004: 214). W rozważaniach na temat zależności człowieka od obowiązującego medium o krok dalej idzie Neil Postman (2006: 10–15), twierdząc, że media stały się naszym językiem, którego używamy nie tylko do komunikowania się, ale i do myślenia o rzeczach. Co więcej, warunkują one nasze postrzeganie rzeczywistości, przyjmując formę naszych „metafor”, tworzących treści naszej kultury.

Podsumowując, pragnę podkreślić, że nie umniejszam wpływu, jaki wywołuje obecność danej technologii w strukturze społeczno-kulturowej, wręcz przeciwnie, podążam tropem ścisłej zależności, wskazując dodatkowo na prymat jednej kategorii determinantów technologicznych – „w szerokim wachlarzu współczesnych technologii, które wyraźnie wpływają na przekształcenie warunków życia, szczególnie ważne są technologie informacyjne i komunikacyjne” (Muraszkiewicz, 2001: 3). Odchodzę jednakże od myślenia lokującego sprawstwo przemian tylko i wyłącznie w technologii i poza polem społeczno-kulturowym, które traktowane jest jedynie jako „chłonne, bezwiedne podłoże”. Pytanie o zasadność czy też raczej o rozsądnosc takiego podejścia zadaje Raymond Williams (2003: 2) w *Television. Technology and cultural form*, zaznaczając iż tak skonstruowane badanie może być powierzchowne, jeśli nie będzie rozpatrywać pojęć przyczyny i skutku (przemian społecznych) jako relacji pomiędzy technologią a społeczeństwem, technologią a kulturą, technologią a psychologią, czyli związków, na których ufundowane są nasze pytania i odpowiedzi. Na potwierdzenie zasadności powyższego programu badawczego warto w tym miejscu podkreślić fakt, iż technologia „nie działa, a raczej nie oddziałuje” zawsze tak samo, nie przynosi jednorodnych skutków, ponieważ „w poszczególnych technologiach nie ma nic, co gwarantowałoby lub prowokowało określony sposób użycia oraz społeczne efekty tych technologii” (Lister i in., 2009: 139).

Starając się odpowiedzieć na pytanie, skąd obecnie taka popularność nowych mediów (termin zdefiniuję w dalszej części artykułu) i ich wszechobecność, również w sferze artystycznych działań, przyczyn dopatruję się w charakterze współczesnej, zachodniej rzeczywistości rządzącej się nowymi strategiami, a nazwanej przez Zygmunta Baumana (1995: 12–26) płynną ponowoczesnością. Ponowoczesna kultura wraz z wymogami ciągłej pracy nad sobą, ciągłego rozwoju osobistego, pogoni za wrażeniami, które jedynie kolekcjonujemy, działanie podporządkowane mottu „nie przyzwyczajaj się, lecz ciągle zmieniaj”, umożliwiła wpisanie się nowym technologiom w istniejący już trend. Jako narzędzie współczesności nowe technologie pogłębiły i rozszerzyły potrzeby współczesnego człowieka funkcjonującego na granicy, pomiędzy. Znosząc ograniczenia czasu i przestrzeni, technologie komunikacyjne realizują wyznaczone kulturowo zadania, umożliwiając większe, bardziej ekspansywne i zdywersyfikowane kolekcjonowanie wrażeń oraz własnych tożsamości w oparciu o coraz to nowe maski (Buczek, 2003: 7–13). Nie są traktowane jako obce, ponieważ odpowiadają obowiązującym potrzebom. Należy jednak pamiętać, że „same techniki komunikacyjne nie mają zatem bezpośredniego wpływu na zwyczaje i praktyki kulturalne” (Goban-Klas, 2001: 143). Formę czynnika kształtującego nas samych i nasze otoczenie przyjmują one poprzez instytucjonalizację społeczną i kulturową akceptację, stając się mediami. Dopiero w takim kształcie technika rozumiana nie jako artefakt, ale też i jako wiedza oraz przyswojona umiejętność posługiwania się nią jako narzędziem, zależna od kontekstu społecznego i kulturalnego, zmienia istniejące potrzeby na nowe, stawiając znak równości między techniką a „medium – przedłużeniem zmysłów”. Tak więc technologia traci swoje autorytarne znaczenie, ponieważ „to, jaka jest kultura, nie wynika bezpośrednio z natury jej mediów” (Lister i in., 2009: 139), media łączą elementy, prowadząc do rozwoju.

Zastanawiając się nad znaczeniem terminu *nowe media*, bez względu na to, czy traktujemy je w charakterze przyczyny, czy też skutku, warto zwrócić uwagę na jego popularność. Często używana zbitka wyrazów używana jest często jako słowo wytrych nakierowujące na nowe zjawisko, a raczej szereg zjawisk, jak należałoby powiedzieć, bez ścisłego dookreślenia ich istoty. Z tego względu nowe media stanowią przykład pojęcia nieostrego, mającego kulturowy wydźwięk, które „nie jest wyłącznie wąskim określeniem technicznym czy specjalistycznym” (Lister i in., 2009: 19), jest pojęciem opisowym wykorzystywanym do licznych analiz z zakresu socjologii, antropologii i medioznawstwa. „Jest to pojęcie, które pozwala opisać pewne istotne zmiany – technologiczne, ideologiczne i doświadczeniowe – zmiany, które w rzeczywistości leżą u podstaw całej gamy różnych zjawisk. Mimo to jest to jednak określenie bardzo ogólne i abstrakcyjne” (Lister i in., 2009: 20). Próbą pojęciowego zawężenia jest wyznaczenie obszarów tzw. nowych mediów, jest to pomocny zabieg z racji tego, że pozwala dotrzeć do sedna terminologicznego, odkryć, co rozumiemy pod tym pojęciem, nie wprowadzając wątpliwości i nieporozumień przy jednoczesnym wyłuszczeniu, na czym polega owa nowość, skąd wynika i jak się ma wobec dotychczasowych mediów nazywanych starymi.

Nowe media to inaczej technologie cyfrowe będące ulepszeniem mediów analogowych. Nowość zasadza się na możliwościach doświadczenia, wykorzystania i zastosowania potencjału wynikającego z cyfrowego sposobu kodowania danych. Digitalizacja doprowadziła do przekształcenia danych ciągłych w postać liczbową; z tego względu nowe media w przeciwieństwie do mediów analogowych, w których „dane wejściowe są ciągłe, to znaczy, że mieszane wielkości nie mają żadnej, niepodzielnej jednostki, z której są złożone” (Manovich, 2006: 92), mają modularną budowę. Powstał język danych numerycznych, język oparty na logice komputerowej, ponieważ nowe media są zapisywane, powielane, tworzone, archiwizowane za pomocą komputera, który stał się tworem silnie modelującym nasze postrzeganie świata i nas samych. Z racji możliwości, jakie niesie ze sobą szeroko rozumiana komputeryzacja, chciałabym się w tym miejscu skupić na – chyba najistotniejszej – konsekwencji, jaką przynoszą nowe media, mianowicie na procesie „*konceptualnego transferu* ze świata komputerów do świata kultury i odwrotnie, ze świata starych mediów i ich kontekstu kulturowego do świata obiektów nowych mediów” (Fiut, 2007: 563).

Transkodowanie kulturowe, bo o nim tu mowa, to możliwość przekładania jednych treści kulturowych na inne, co we współczesnej kulturze Zachodu ma miejsce niemal codziennie. Za sprawą między innymi portali społecznościowych mieszamy warstwę komputerową z wzorcami kulturowymi, elementy jednej warstwy wbudowujemy w drugą i przetwarzamy innowacje technologiczne zgodnie z naszymi potrzebami, tak aby „umożliwiły skuteczne komunikowanie się przy ich pomocy w obszarze ich kultury” (Fiut, 2007: 563). Chcąc być ciągle na bieżąco, być zawsze poinformowanym, mieć świat na wyciągnięcie ręki w każdej chwili, formatujemy nasze opinie, poglądy do rozmiarów schematycznych obrazów, świąteczne zwyczaje sprowadzamy do formy mechanicznie wysyłanych wiadomości tekstowych, spotkania zastępujemy

transmisjami lub czatami. Uznając komputer za źródło nowej medialnej rewolucji, śmiało możemy mówić o kulturze komputerowej z uwagi na fakt, że „komputeryzacja kultury stopniowo wprowadza transkodowanie w odniesieniu do wszystkich aktualnych kategorii i koncepcji. Oznacza to, że kulturowe kategorie i koncepcje są zamieniane na poziomie języka i/lub znaczenia na nowe, pochodzące z komputerowej ontologii, epistemologii i praktyki. Nowe media są zatem zwiastunem znacznie szerszego procesu kulturowej rekonceptualizacji” (Manovich, 2006: 116). Język cyfrowy stał się językiem współczesnego człowieka, bowiem skomputeryzowaniu uległo wiele jego oczekiwań czy doznań, co jest konsekwencją rozwoju dostępu do sieci i „usieciowienia” społeczeństwa, w którym obok realnej rzeczywistości funkcjonuje „świat wirtualny [...] paralelny wobec rzeczywistości: inny i zarazem prawdziwy. Świat wirtualny i świat rzeczywisty jako światy odrębne jednocześnie zazębiają się, nakładają na siebie lub inaczej – współlistnieją ze sobą, a człowiek może poruszać się między tymi światami dzięki odpowiednim narzędziom technologicznym” (Ragiewicz, 2012: 53) i żyć na granicy fikcji i rzeczywistości, bezbłędnie realizując założenie „życia w wiecznym «pomędzy»” (Buczek, 2003: 8).

Pojęcie wirtualności, a w szczególności wirtualna komunikacja, wirtualna przestrzeń intuicyjnie kieruje nasze skojarzenia w stronę cyberprzestrzeni. Jak postaram się udowodnić, błędem jest zamienne stosowanie tych dwóch pojęć. Pierwotne znaczenie pojęcia *cyberprzestrzeń* zakorzenione było w literaturze i służyło określeniu wyimaginowanej przestrzeni, w której znajdowali się bohaterowie. Jednak nie na długo cieszyło się swoją niezależnością epistemologiczną. Wraz z rozwojem technologicznym cyberprzestrzeń jako wyjątkowo nośne i działające na wyobraźnię określenie została zaanektowana do świata technologii komunikacyjnych, gdzie do tej pory przeżywa swoją drugą młodość, choć mylnie uznawana za synonim rzeczywistości wirtualnej. Technologiczne wcielenie cyberprzestrzeni nie niesie ze sobą nowego ładunku znaczeniowego. „Cyberprzestrzeń, choć zdefiniowana na nowo, nie jest nowa” (Sitarski, 2002: 12), a jedynie go poszerza i przenosi na sferę rzeczywistości (z literackiego mitu) za sprawą nowinek technologicznych. Podkreśla to również w swoim artykule Agnieszka Włoczewska (2014: 128): „[zjawisko cyberprzestrzeni – przyp. red.] dziś nie funkcjonuje jedynie w obrębie mitu i literackiej wizji, lecz stało się doświadczeniem dla ludzi na całym świecie”. Wracając do związku cyberprzestrzeni z rzeczywistością wirtualną, Piotr Sitarski rozgranicza owe pojęcia, wskazując, że „w odróżnieniu od rzeczywistości wirtualnej cyberprzestrzeń nie jest więc medium, ale raczej obszarem pod pewnymi względami analogicznym do przestrzeni geograficznej. Rzeczywistość wirtualną można natomiast uznać za sposób transponowania tego obszaru na przestrzeń dostępną ludzkiemu doznaniu” (Sitarski, 2002: 12). „Cyberprzestrzeń nie jest miejscem w tradycyjnym znaczeniu, stanowi społeczną arenę, na której miliony ludzi spotykają się i ze sobą rozmawiają” (Rifkin, 2003: 248). Odnoszona jest do „zespoleń informacji cyfrowej i ludzkiej percepcji” (Sitarski, 2002: 12), nawiązując w ten sposób do koncepcji Pierre’a Lévy’ego (1999: 17) traktującej cyberprzestrzeń jako efekt globalnego połączenia komputerów, obejmującą „nie tylko fizyczną infrastrukturę komunikacji cyfrowej, ale także oceaniczny

wszechświat informacji, które zawiera, a także ludzi, którzy poruszają się po tym wszechświecie". Chodzi o sposoby komunikacji człowieka z komputerem i za sprawą komputera, komunikacji możliwej dzięki wirtualności, odnoszącej się do „sztucznych obiektów stworzonych przez komputer” (Sitarski, 2002: 13), obiektów, „przez które użytkownik działa na obiekty w cyberprzestrzeni i one działają na niego. Znaczący to, że wirtualność pośredniczy pomiędzy użytkownikiem a cyberprzestrzenią” (Zajdel, 2005: 186–187), umożliwia komunikację, przenosząc nasz język na język komputerowy, zerojedynkowy.

Cyberprzestrzeń rozumiana w kategorii przedłużenia fizycznej przestrzeni działania człowieka to fundament nowego typu kultury, zjawiska kulturowego mającego – za sprawą realizacji hasła syntopii, „formy spotkania różnorodnych idei, systemów wiedzy, metodologii, odmiennych dyscyplin poznawczych, rozmaitych form aktywności człowieka” (Zdrojowski, 2010: 74) – wpływ zarówno na środowisko i fenomeny technologiczne, sieciowe, jak i na struktury społeczne czy jakości estetyczne. Mówiąc inaczej, „cyberkultura jest kompleksem wielu technologii (materialnych i intelektualnych), praktyk, postaw, sposobów myślenia i wartości rozwijanych wraz z powstaniem cyberprzestrzeni” (Zdrojowski, 2010: 107), które to zachowania ludzi, wzory, zwyczaje oraz inne wytwory zachowań, wykształcone i przyjęte w toku interakcji (Włodarczyk, 2003: 954), podporządkowały typowo technologicznemu sposobowi „bycia w kulturze”. Pojęcie cyberkultury może wywoływać pewnego rodzaju dysonans poznawczy, choć intuicyjnie rozumiemy i przyjmujemy znaczenie tej zbitki słownej. Jak zauważył Mieczysław Muraszkiewicz, współczesność przynosi złączenie dwóch elementów, które na pozór nie powinny dać znaczeniowo jasnego, nowego terminu, z racji różnych sposobów percepcji leżących u podstaw każdego z nich. „[...] technologia w ludzkiej percepcji, a także i w rzeczywistości jest źródłem siły, władzy i nowych możliwości, podczas gdy kultura, a dokładnie tzw. kultura niematerialna, czyli duchowa, pełni raczej funkcje ograniczające, stabilizujące” (Muraszkiewicz, 2001: 2). Wydawałoby się, że relacja technika–kultura skazana jest na konflikt. Jest to błędne stwierdzenie, czego przykładem jest powstanie takich „mutacji” kulturowych, jak kultura masowa, technokultura.

Sądzę, iż niezaprzeczalnym i w mojej ocenie najważniejszym kulturowo społecznym skutkiem postępu technologicznego wywołanego pojawieniem się nowych mediów jest wytworzenie we współczesnym człowieku zdolności współtworzenia. Po erze mediów masowych niosących masowość produkcji i dystrybucji przekazów skonstruowanych z myślą o masowym odbiorcy, biernie chłonnym informacje, przychodzi nowe, tj. media przestają pełnić rolę przekaznika, wielkiej tuby, stając się instrumentem kreowania, umożliwiającym, uczącym i zachęcającym, a wręcz zmuszającym odbiorców do dialogu. Taktyka ignorowania czy też oporu wobec powyższej tendencji jest bezcelowa z racji tego, że interaktywność stała się stałą cechą na wskroś przecinającą wszelkie pola aktywności współczesnego człowieka zachodniej cywilizacji, włączając w to doznania estetyczne, którym zamierzam się szczególnie przyrzec.

Chcąc funkcjonować w ramach „usieciowionego” społeczeństwa sieciowego¹, chcąc podążać za trendami, współczesny człowiek jako odbiorca musi przekroczyć granicę definiującą jego cechy immanentne i musi stać się nadawcą treści, które zmodyfikuje inny odbiorca. Tym samym w dzisiejszych czasach ciężar ciężkości został położony na interaktywność treści, jak i ich odbiorców. Ten sam proces stanowi podstawę rozwoju współczesnej estetyki, z tą uwagą, iż przejście od synchronicznego odbioru obiektów estetyki do spojrzenia diachronicznego jest utrudnione. Można w tym miejscu powiedzieć, iż człowiek współczesny poprzez doświadczenie, obcowanie z twórczością XXI wieku dopiero zdobywa nowe umiejętności i narzędzia poznawcze dotyczące sztuki, estetyki, jednocześnie biegle posługuje się nimi w obrębie przestrzeni komunikacyjnej. Argumentem wyjaśniającym dwoistą naturę współczesnego człowieka, trudność w „przesunięciu” wyuczonych już przecież zdolności w obszar kontaktu ze sztuką, może być, po pierwsze, fakt długowiekowego poruszania się w ścisłych ramach interpretacyjnych, posługiwania się ogólnie narzuconymi schematami odbioru dzieła, bycie zawsze obiektem zewnętrznym wobec przekazu estetycznego, po drugie, oswojenie się z aktywnym podejściem poprzez wprowadzenie go w pole codzienności skutkujące zatraceniem refleksyjności nad jego stosowaniem lub, po trzecie, uznanie go za nieadekwatne, bo tak spowszedniałe narzędzie kontaktu z twórczością artystyczną.

Sposób myślenia o sztuce i jej tworach przez długi czas był zdeterminowany przez struktury interpretacyjne bądź czynniki sytuacyjne. Zmiany odnoszące się do zasad kompozycji, układu elementów, stosowanych barw nie kwestionowały struktur estetycznych, stanowiły jedynie reprodukcję prostą prowadzącą do ilościowego wzbogacenia teorii sztuki bez zasadniczych modyfikacji jakościowych. Dlatego dla naszego postrzegania i rozumienia takich pojęć, jak *estetyka* i *sztuka*, zasadnicze znaczenie ma klasyczna myśl widząca w sztuce odbicie aktualnie obowiązującego pojęcia piękna, które należy kontemplować, chłonąć, przeżywać, podziwiać i nic nad to. Naczelną wartością tak rozumianej sztuki jest piękno, różnorodnie definiowane na przestrzeni historii, jako harmonia, boski pierwiastek, układ części, absolut, konsekwencja działania mózgu i oka, efekt posiadanego smaku, pozostająca jednak zmianą powierzchowną wymiennie wypełnianą nowymi formami tej samej kategorii.

Przełom estetyczny, a w konsekwencji estetyka nowych mediów dokonała innowacji, zmieniła jądro rzeczywistości estetycznej, prowadząc do transformacji, zmiany systemu w obszarze ilościowym oraz jakościowym. Estetykę nowych mediów rozumiam jako refleksję nad sztuką, która w różnych kontekstach teoretycznych oznacza: sztukę tworzoną przy użyciu mediów technicznych, sztukę mediów elektronicznych, sztukę mediów cyfrowych, sztukę mediów interaktywnych, sztukę mediów sieciowych. Sztukę, która szuka i wykorzystuje nietradycyjne środki wyrazu – techniczne oraz związane z nimi procesy i materiały (Kluszczyński, b.r.: 26–31) niekoniecznie

¹ Społeczeństwo, w którym relacje społeczne oparte są na sieci wirtualnych kontaktów, dokonywanych za pośrednictwem takich narzędzi cyfrowych, jak portale społecznościowe, fora internetowe itp. będących źródłem międzyludzkich kontaktów i powiązań.

z myślą o idei piękna. Sztuka medialna (elektroniczna) oznacza skok jakościowy, łamie zasadę mimesis, która stawiała człowieka poza światem i z tego miejsca kazała mu poznawać świat w zgodzie z linearnym tropem myślowym, zastępując ją bogatym wachlarzem przypadków realizacji doznań zmysłowych na skutek procesu włączenia, tzw. estetyką *asthesis* (Wilkoszewska, 1999: 20–21). W rezultacie przeformułowaniu uległy podstawowe kategorie, za pomocą których dokonywana jest analiza estetyczna, mam tu na myśli: dzieło sztuki, odbiorcę i artystę czy przeżycie estetyczne.

Kwestie estetyki w XXI wieku przyjęły formę miękkiego pola relacji między aktorami, wytworami, przestrzeniami ich funkcjonowania oraz odbiorcami. Zwrócono uwagę na te cechy wytworów, które są uzależnione od obserwatora, na jakości wtórne określane również jako sekundarne. Chodzi tu o treści subiektywne zawarte w odbiorcy, w jego doświadczeniach, schematach myślowych, przeżyciach, zdolnościach percepcji, umiejętności odczytywania barw i elementów, stopnia wyobraźni, poziomu zaangażowania, nastroju, przeżyciach. Tego nie ma w przedmiocie, ono zawiera jedynie kształt, wielkość i ilość, choć są to cechy prymarne obiektu, zakorzenione w nim i zgodnie ze „starą estetyką” obiektywne; mogą one jednak zostać zmienione w procesie postrzegania. To, jaki jest obiekt, zdeterminowane jest przez odbiorcę, to on przyznaje mu pewne cechy, zabierając inne. Nic nie jest dane z zewnątrz, obiektywne. Estetyczne doznanie jest kompilacją na zasadzie zależności cech przynależnych obiektowi oraz cech zależnych od obserwatora.

Transformacja estetyczna przypisała podmiotowość odbiorcy, to on negocjuje znaczenia i odnosi je do dzieła, wchodzi w dialog z dziełem i autorem pracy za pomocą refleksji nad jego tworem. Twórcy sztuki nowych mediów starają się realizować założenie tak przecież znane współczesnemu człowiekowi, jeśli mowa o obowiązującym sposobie komunikowania się, opartym na współfakcji. Choć propozycja zaktywizowania odbiorcy sztuki nie jest tak zupełnie nowym zjawiskiem, już w latach sześćdziesiątych Grupe de Recherche d'Art Visuale informowała o swoich założeniach artystycznych: „Chcemy postawić widza w sytuacji, którą sam inicjuje i przekształca. Chcemy rozwinąć w nim zwiększoną zdolność percepcji i działania” (Zdrojowski, 2010: 46), to nowe realia twórcze, nowy rodzaj materiału pozwala na zwielokrotnienie i podkreślenie współtworzenia na drodze interaktywności, którą to „wiążemy z podleganiem człowieka wpływom technologii, powodującym jego przemianę jakościową, tj. dostosowywania się i uzależniania od technologii. Mamy na myśli zjawisko zapośredniczenia się człowieka w urządzeniach, czyli poszukiwania informacji poprzez interfejsy i idącą za tym konieczność zaistnienia w różnych związkach z technologią, co prowadzi do coraz większego poświęcania uwagi środowisku rzeczywistości elektronicznej” (Ostrowicki, 2009: 57).

Kiedy odnoszę interaktywność do sfery sztuki, nie chodzi mi o interaktywność poznawczą, czyli o negocjowanie znaczeń, odnoszenie się do dzieła, a raczej o funkcjonalne i bezpośrednie rozumienie interakcji, operacje dokonywane na dziele będące wynikiem decyzji odbiorcy (Kluszczyński, 2010: 162–169). Jest to możliwe dzięki

strukturze interaktywnego artefaktu, która „jest przygotowana do takich przekształceń, do wytwarzania doznań wielozmysłowych, w tym również ruchowych (kinesetycznych) interaktora. Dla takiej percepcji nie wystarczają już (jak dawniej) ruch gałek ocznych, „nastawianie uszu” czy napięte mięśnie pośladków – by konsumować na przykład artefakt filmu, tak jak ma to miejsce w dyspozytywie kina. Interaktor wstaje z „siedziska sztuki”, gdzie do tej pory był „dokarmiany” estetycznie, i zaczyna działać, poruszając się po interaktywnej instalacji” (Porczak, 2009: 94). Uruchomienie dzieła, kształtowanie jego materii w coraz większym stopniu należy do oglądającego, na przykład za pośrednictwem jakiegoś programu staje się on współtwórcą, bez którego dzieło by nie zaistniało i nie mogłoby być odbierane przez inne osoby. Paleta operacji dokonywanych na dziele jest uzależniona od odbiorcy. Dzieło istnieje, ponieważ jego cechą immanentną jest działanie na odbiorcę, ów wpływ wywołuje zmianę w środowisku dzieła, jakim jest odbiorca. Oznacza to zmianę relacji między obydwoma podmiotami, która prowadzi do zmiany w samym dziele. Zmiana nie dotyczy jego cech prymarnych, lecz sposobu oddziaływania na odbiorcę. Istota relacji się nie zmienia, jednak sam proces dialogu dzieła–odbiorca jest inny, ponieważ w świadomości odbiorcy dzieło uległo zmianie. Każda kolejna chwila kontaktu jest uzależniona od zmian wcześniejszych. Na przykładzie Vodeo art. – operującego formą wideo, czyli medium zbierającego w sobie atrybuty innych mediów, takich jak telewizja czy film, należącym do zbioru intermedialnych, definiowanym za R. Kluszczyńskim (2010: 22) następująco: „[...] są formą, w której powiązanie składników różnomedialnych posiada swojego rodzaju **organiczny** charakter i której wartość oraz możliwość działania artystycznego w swoim hylozistycznym sposobie są uwarunkowane właśnie przez pełną koherencję tych składników [...]” – można zaobserwować, jak nowa sytuacja estetyczna, czyli wyświetlana i powszechnie znana historia, przekształca odbiorcę w uczestnika percepcji, jednocześnie tworząc z niego element owej percepcji (Kluszczyński, 2010: 13–18).

Akcentując rolę odbiorcy, który może sam zdecydować, jak zachowa się wobec dzieła, współczesna estetyka podkreśla determinizm w kontakcie ze sztuką. Rewolucja dotyczy określenia czynników determinujących, do których należy aktywny podmiot (jego zakres aktywności uzależniony jest od możliwości wskazanych przez autora i wynikających z charakteru dzieła oraz zastosowanych technik). Aktywny podmiot tworzy warunki zewnętrzne obrazu, instalacji, projekcji. Każda forma twórczości zawiera w sobie zestaw możliwości charakterystycznych tylko dla niej. W niej zawarte są koleje losu, fazy i kierunki postrzegania, oglądający, tj. współtwórca, ma możliwość wprowadzenia modyfikacji w pewnym zakresie.

We współczesnych obiektach zakres możliwych do wprowadzenia zmian jest na wysokim poziomie. Możliwe jest przekształcanie twórców analogowych w obiekty digitalne, łączenie obydwu tych cech w ramach jednego przedmiotu. Ze sposobu organizacji dzieła, możliwości jego współaktywowania wyłania się estetyka sztuk interaktywnych, oparta na eksplozji, niczym niezaplanowanych i nieuszeregowanych bodźców pozwalających na percepcję, które znikają wraz z kolejnym etapem dialo-

gu z dziełem. Antoni Porczak zwraca uwagę na jeszcze jedną właściwość artefaktów sztuki interaktywnej, która to ma zasadniczy wpływ na wrażenia estetyczne, a mianowicie z racji swojej oczywistości. Chodzi mianowicie o to, że „artefakt występuje najczęściej w formie zwiniętej (ukrytej), niedostępnej w całości w bezpośredniej percepcji w taki sposób, jak to ma miejsce podczas percepcji obrazu malarskiego czy fotograficznego” (Ostrowicki, 2009: 59). Wobec tego zadaniem odbiorcy jest mocowanie się z możliwościami uruchomienia wielozmysłowych impulsów i tworzenie artystycznego kłącza – hipertekstu, rozumianego jako „dzieła stworzone z odrębnych jednostek materiału, z których każda jest połączona szeregiem ścieżek z innymi (Lister i in., 2009: 42).

Komunikacyjność wytworów sztuki nowych mediów (sztuki elektronicznej) może zasadniczo poszerzać swoje granice, wykorzystując Internet wraz z immersyjnymi właściwościami symulowanych światów. Elektroniczne dzieło interaktywne mocno wiąże odbiorcę, zanurza go w dźwięku i obrazie iluzorycznego modelu świata, wciąga go w przestrzeń swojego elektronicznego istnienia, „wiąże ze sobą odbiorcę w strumieniu zmieniającej się immanentnej formy [...], «porywa» odbiorcę zanurzonego w jego wnętrze” (Ostrowicki, 2007: 546), tak aby nasiąknął jego treściami. Pozbawienie fizycznej lokalizacji, przełamanie czasowości odrywa odbiorcę nie tylko od samej rzeczywistości, ale i od reguł organizujących percepcję w rzeczywistości. Ma to o tyle znaczenie, że jeśli rozumieć percepcję jako twórczy proces, którego istotą jest „to, w jaki sposób ów przekaz zostanie zintegrowany z całością dotychczasowej wiedzy człowieka, z czym będzie porównywany, do jakich kategorii zostaną włączone zawarte w nim informacje” (Doliński, 2001: 83), w takiej sytuacji partycypacja w środowisku wirtualnym dostarcza bodźców czy emocji nieporównywalnych z żadnymi innymi. Można powiedzieć, iż wytworzony w ten sposób świat wirtualny staje się konkurencyjnym modelem rzeczywistości, ponieważ łatwo jest się w nim zatracić, zapominając o fizycznym wymiarze działań i doznań. Pewne zagrożenie dostrzegam nie tyle w konkurencyjności światów, co w ich wymieszaniu i nieodróżnianiu, tj. stosowaniu kalki wirtualności wobec rzeczywistości, ale za błędne myślenie uznają zarzuty wysuwane wobec twórców sztuki elektronicznej jako źródła zatracenia się człowieka. Przyczyna wyobcowania, „zapatrzania w komputer” leży w samym człowieku, w jego braku umiejętności i narzędzi do świadomego i odpowiedzialnego korzystania, czerpania i obcowania ze sztuką elektroniczną, w uległości wobec plastyczności, zdolności do dopasowywania się do ludzkich potrzeb, do rozbudzania i podtrzymywania nowych wrażeń estetycznych przez wirtualne realia. Jestem zdania, że owo zatracenie się jest pokłosiem trwania człowieka na pozycji biernego odbiorcy, który ma do dyspozycji jeden wzór kontaktu ze skończonym dziełem, interpretowanym zgodnie z ogólnymi wytycznymi, które sprowadzają dozwolone emocje i wrażenia do zamkniętego, jedynie właściwego i słusznego zestawu zgodnego z maksymą „Słowacki wielkim poetą był!” (Gombrowicz, 2012: 42), dlatego wzbudzał zachwyty.

Za sprawą różnorodności i dostępności oferowanych przez nowe media doświadczeń człowiek współczesny stał się specjalistą od dematerializacji zdjęć, książek, przypisując im wartości numeryczne wprawia w stan bezcielesny, łatwy do skopiowania,

powielania, przesłania, odtwarzania, wymieniania. Tworzy teksty będące odnośnikami do innych tekstów, w każdej chwili może przenieść się w obszar wirtualny – jedyne, co musi zrobić w tym celu, to użyć swojego telefonu komórkowego, a raczej swojego kciuka. Jednakże umiejętności wykorzystywane w stosunku do procesów komunikacyjnych i informacyjnych w większości przypadków nie stanowią kalki dla relacji ze współczesną sztuką. W kontakcie ze sztuką człowiek współczesny ponownie jest „pomiędzy”, styka się z nowymi formami artystycznej twórczości wykorzystującymi elektroniczne wynalazki, ale nie do końca je rozumie, nie umie ich odczytać, ponieważ porozumiewa się językiem tradycyjnej estetyki, której schematy myślowe nie mają zastosowania wobec twórców sztuki interaktywnej. Z tego względu jestem zdania, iż dopiero uczy się nowego doświadczania sztuki, jak i własnej, świadomej roli w odbiorze sztuki.

Bibliografia

- Bauman Z. (1995), *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Buczek A. (2003), *Panta rhei w ponowoczesności. O tożsamości człowieka w rzeczywistości opartej na ruchu*, Oficyna Wydawnicza Bractwa „Trójka”, Lublin–Poznań.
- Castells M. (2007), *Spółczesność sieciowa*, PWN, Warszawa.
- Chyła W. (2008), *Media jako biotechnosystem. Zarys filozofii mediów*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Doliński D. (2001), *Psychologia reklamy*, Adai, Wrocław.
- Fiut I.S. (2007), *Estetyka przeżycia interaktywnego*, [w:] K. Wilkoszewska (red.), *Wizje i rewizje. Wielka księga estetyki w Polsce*, Universitas, Kraków.
- Goban-Klas T. (2001), *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia telewizji i Internetu*, PWN, Kraków.
- Gombrowicz W. (2012), *Ferdynand*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Kluszczyński R. (2010), *Sztuka interaktywna. Od dzieła-instrumentu do interaktywnego spektaklu*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- Kluszczyński R. (b.r.), *Estetyka sztuki nowych mediów*, Międzyuczelniana Specjalność Multimedialna, <http://www.medialarts.pl/download/skrypty/Estetyka-sztuki-nowych-mediow.pdf> [dostęp: 11.09.2018].
- Lévy P. (1999), *Cibercultura, Tradução de Carlos Irineu da Costa*, Trans, Sao Paulo.
- Lister M., Dovey J., Giddings S., Grant I., Kelly K. (2009), *Nowe media. Wprowadzenie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Manovich L. (2006), *Język nowych mediów*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- McLuhan H.M. (2004), *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, Wydawnictwo Naukowo-Techniczne, Warszawa.

- Muraszkiewicz M. (2001), *Technologia, czyli granice kultury?*, wykład na konferencji „Kultura i przemysł kulturowe szansą rozwojową dla Polski”, 13 czerwca, Warszawa.
- Ostrowicki M. (2005), *Estetyka wirtualności*, Universitas, Kraków.
- Ostrowicki M. (2007), *Człowiek w rzeczywistości elektronicznego realis. Zanurzenie*, [w:] K. Wilkoszewska (red.), *Wizje i re-wizje. Wielka księga estetyki w Polsce*, Universitas, Kraków.
- Ostrowicki M. (2009), *Umysł usieciowiony – „przeprogramowanie” człowieka*, [w:] A. Porczak, *Interaktywne media sztuki*, Katedra Intermediów, Kraków.
- Pilch J. (2003), *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. II, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa.
- Porczak A. (2009), *Interaktywne media sztuki*, Katedra Intermediów, Kraków.
- Postman N. (2006), *Amusing ourselves to death. Public discourse in the age of show business*, Penguin Books, London.
- Ragiewicz A. (2012), *O średniowieczności doświadczenia wirtualnego*, „Media i Społeczeństwo”, nr 2.
- Rifkin J. (2003), *Wiek dostępu. Nowa kultura hiperkapitalizmu, w której płaci się za każdą chwilę życia*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław.
- Sitariski P. (2002), *Rozmowa z cyfrowym cieniem. Model komunikacyjny rzeczywistości wirtualnej*, Rabid, Kraków.
- Wilkoszewska K. (1999), *Piękno w sieci. Estetyka a nowe media*, Universitas, Kraków.
- Williams R. (2003), *Television. Technology and cultural form*, Routledge, London–New York.
- Włoczewska A. (2014), *Cyberprzestrzeń pierwotna i jej religia*, „Studia Gdańskie”, t. XXXIV.
- Włodarczyk E. (2003), *Kultura*, [w:] J. Pilch, *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. II, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa.
- Zdrojowski P. (2010), *Cyberkultura. Syntopia sztuki nauki i technologii*, Poltext, Katowice.

Agnieszka Korycka <https://orcid.org/0000-0002-9938-2664>

Instytut Socjologii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Warszawski

REKONSTRUKCJA OBRAZU MĘSKOŚCI W KINIE POSTMODERNISTYCZNYM

Wprowadzenie

Problematyka męskości związana jest z kategorią płci, która odpowiada za konstrukcję ludzkiej tożsamości. Współcześnie płeć postrzegana jest wielowymiarowo dzięki różnieniu pojęciowemu pomiędzy *gender* (płcią kulturową) a *sex* (płcią biologiczną) (Radomski, Truchlińska, 2008: 9–15). Nurty feministyczne pozwoliły na rozwój teorii płci poszerzających dyskurs socjologiczny o nowe formy interpretacji danego pojęcia definiowanego przez pryzmat przypisywanych ról społecznych, socjalizację i codzienne symboliczne interakcje oraz znaczenia nadawane jednostkom w strukturze społecznej (Leszczyńska, Dziuban, 2012: 18–20).

Rzeczywistość społeczną przedstawiająca antagonizm między płciami doprowadziła do zakwestionowania przedstawienia rzeczywistości społecznej i podziału jednostek na kobiety oraz mężczyzn. W latach 70. XX wieku nastąpił wzrost zainteresowania problematyką męskości oraz męskiej tożsamości. Teoretyczne rozważania nad męskością podjęła m.in. Elisabeth Badinter. Autorka reprezentuje pogląd kwestionujący stan naturalny, jakim jest bycie mężczyzną, ponieważ męskość musi być na nowo udowodniana i wszczepiana w społeczeństwie (Badinter, 1993: 40). Erving Goffman w teorii dramaturgicznej twierdzi, że płeć jest kształtowana poprzez rutynowe interakcje z innymi osobami. Poprzez performance jednostki manipulują własnym wizerunkiem, który musi być aktywnie podtrzymywany w toku interakcji (Brickell, 2005: 25–31). Natomiast Pierre Bourdieu (2004: 41–44) uważa, że męskość uwarunkowana jest przez androcentryczny porządek kształtowany w procesach społecznych i kulturowych wyznaczających określony habitus męskości.

Systematyczne ujęcie problematyki męskiego wizerunku i męskości pojawiło się w badaniach men's studies. Przełomowy wpływ na współczesne postrzeganie męskości mają prace poświęcone rolowi płciowym oraz nierównościom w sferze ekono-

micznej i społecznej między mężczyznami i kobietami. Znaczące badania przeprowadziła australijska socjolog Raewyn Connell, która reprezentuje pogląd uznający współistnienie w społeczeństwie wielu odrębnych męskości pozostających we wzajemnej hierarchii (Connell, 2005: 454).

Dotychczasowe badania dotyczące problematyki męskiej tożsamości w kulturze popularnej pozwoliły wysnuć twierdzenie, że ukazywany w mediach obraz męskości związany jest ze społecznym oddziaływaniem wartości i norm na kino, które z kolei ma wpływ zarówno na ocenę, jak i kształtowanie elementów męskiej tożsamości (Craig, 1992: 25–28). Niektóre prace badawcze stanowią jedynie odzwierciedlenie wizji reżysera dotyczącej kondycji męskości we współczesnej epoce postmodernistycznej, przedstawiającej kryzys męskiej tożsamości (Philaretou, 2006: 135–137). W obecnych badaniach rozpowszechnione jest charakterologiczne ujęcie męskości na podstawie najbardziej dochodowych filmów lub powiązanych z określonym gatunkiem filmowym (m.in. western, thriller itp.). Według młodych respondentów filmami zorientowanymi na męskiego widza są action movies (60%) i comedy (54%), dlatego materiał opierający się na ściśle określonym gatunku filmowym stereotypowo opisuje męski wizerunek (Ging, 2005: 34).

Przyjęty materiał badawczy w postaci kultowego kina obrazuje tendencje w społecznych i kulturowych wzorcach męskości. Nawiązując do zróżnicowanych gatunków filmowych, badanie obejmuje wszelkie dostępne męskie tożsamości wyłaniające się z ekranizacji. Niniejszy artykuł skupia się na reprezentacji męskiego wizerunku w filmach amerykańskich z gatunku cult movies. Przed omówieniem badania należy wspomnieć o dwóch zastrzeżeniach. Po pierwsze, koncentrując się na mediach masowych, jakimi są filmy, nie sugeruję, że są one jedynym czynnikiem kształtującym męskie wzorce. Oczywiście także uwarunkowania środowiskowe, m.in. rodzinne czy rówieśnicze, wpływają na formowanie określonej tożsamości (Connell, 1993: 613–615). Po drugie, nie każda ekspozycja na medium filmowe wpływa na redefinicję przez jednostki własnej męskości, ponieważ jest to złożony proces składający się z wielu zmiennych, np. kontaktów interpersonalnych, poczucia własnej wartości itp. Należy jednak zaznaczyć, że „media masowe są prawdopodobnie jednym z najpotężniejszych nośników socjokulturowych ideałów” (Tiggemann, Slater, 2003: 49). Dlatego sposób, w jaki środki masowego przekazu, szczególnie filmy, prezentują wzorce męskości, jest kluczowym przedmiotem analiz dotyczących mężczyzn i męskości.

Męskość w filmach

Media kształtują wyidealizowany obraz rzeczywistości społecznej i kulturowej, w tym obraz męskości, do którego próbują się dostosować jednostki. Mężczyźni mogą być podatni na ocenę własnej męskości przez pryzmat postaci filmowych. Implikacje wynikające z takiego postępowania mogą prowadzić do zachwiania jednostkowych norm, wartości i postaw. Wyidealizowany obraz mężczyzny oraz nie-

jednoznaczna definicja męskości utrudniają autoidentyfikację jednostek w zmiennej rzeczywistości społeczno-kulturowej. Może to prowadzić do defragmentacji męskiej tożsamości i ostatecznie do kryzysu męskości (Melosik, 2006: 20–38). W rzeczywistości ekspozycja na ekranizacje filmowe nie prowadzi do całkowitego rozpadu tożsamości, lecz do zredefiniowania i rekonstrukcji męskości do akceptowanego społecznie wzorca.

W ostatnich latach naukowcy podjęli próbę analizy męskości ukazywanej w filmach. Nasuwa się sugestia, że męskość jest aktywnie rekonstruowana przez męskie postacie filmowe poprzez interakcję z innymi bohaterami, tym samym prowadząc do powstania nowego męskiego wzorca (Tuss, 2000: 324–327). Badania ukazują ponadto problematyczność istnienia wielu wzorców męskości walczących na arenie rzeczywistości filmowej o dominację (Ingersoll, 1995: 26–35). Bohaterowie filmowi muszą się konfrontować z własną nieadekwatnością i obawami przed społecznym ostracyzmem, m.in. homofobią czy marginalizacją (Thomad, 1999; Khorrami, 2002: 116). Tym samym niejednoznaczność męskiej tożsamości ukazywanej w filmie pozwala na autoidentyfikację widza z postaciami filmowymi przeżywającymi podobne problemy i rozterki.

Badania podejmujące problematykę męskości wskazują na przemiany w obrębie tożsamości przyjmowanych przez postacie filmowe, jednak nie skupiają się na opisie wybranych wzorców wyłaniających się z ekranizacji. Dotychczasowe opracowania również nie podejmowały charakterologicznych wyjaśnień reprezentacji męskich postaci w filmach.

Aby określić, czy medium filmowe przekazuje społecznie i kulturowo ukształtowane wzorce męskości, należy poddać analizie męskie postacie filmowe pierwszo- i drugoplanowe. W celu uzyskania pełnego spektrum informacji, trzeba odnieść się do cech fizycznych, psychicznych, norm, wartości i postaw bohaterów, ponieważ ich reprezentacje mogą opierać się na stereotypach związanych z płcią czy rolami społecznymi. Negatywne, jak i pozytywne przedstawienia mogą wpłynąć na postrzeganie ukazywanej męskości jako gorszej, niekorzystnej lub nieadekwatnej.

Tezy i hipotezy badawcze

Główne założenie badawcze stanowi teza, że film odwzorowuje społeczną rzeczywistość i prezentuje męskie postacie w oparciu o obecnie panujące standardy. Film jako medium wpływa na kształtowanie określonego męskiego wizerunku przez widzów, tym samym zarówno społeczeństwo oddziałuje na kino, jak i kino wpływa na społeczno-kulturową konstrukcję wzorców. Biorąc pod uwagę dominujący kanon męskości występujący w kulturze zachodniej, można uznać, że atrybuty męskości zmieniają się w zależności od społecznych i kulturowych wymagań, które są odwzorowywane w filmach. Natomiast wzorzec hegemonialnej męskości nie funkcjonuje w tradycyjnym ujęciu, lecz został zrekonstruowany do nowych, społecznie ustalonych

standardów. Przemiany społeczno-kulturowe i najbliższe otoczenie bohaterów wpływają na atrybuty ich tożsamości i decydują o przyjętym typie męskości. Mężczyźni dostosowują się do zaistniałej sytuacji poprzez redefiniowanie ogólnych wzorców męskości w celu przezwyciężenia kryzysu tożsamości. Otoczenie zarazem destabilizuje wzorce, tym samym zmuszając jednostkę do przystosowania się. Konsekwencją kryzysu jest przededefiniowanie wartości i postaw na nowo przez podmiot oraz zaakceptowanie przez środowisko wyłaniających się kolejnych kategorii męskości.

Materiały i metody badawcze

Niniejszy artykuł przedstawia wyniki pracy badawczej skupiającej się na analizie męskiego wizerunku w kulturze popularnej. Wybrane amerykańskie ekranizacje z gatunku cult movies pozwoliły na wyodrębnienie 35 bohaterów filmowych. Przedmiotem analizy są zatem męskie postacie pierwszo- i drugoplanowe, których modele zostały zrekonstruowane na podstawie kultowych filmów z lat 1960–2017. W celu uzyskania szerokiego spektrum informacji posłużyłam się analizą jakościową, która wydobywa ukryte znaczenia i sensory umieszczone w określonej rzeczywistości społeczno-kulturowej.

Materiał badawczy to 18 filmów będących nośnikami informacji o społecznych i historycznych przemianach oraz obowiązujących schematach obyczajowych. Ekranizacje zostały dobrane na podstawie społecznych oraz kulturowych funkcji, które muszą spełniać cult movies. Według James'a Hobermana cult movies są tworzone przez widownię poprzez powtarzane rytuały (cykliczne odtwarzanie filmu, przebieranie się za bohaterów, cytowanie tekstów), które celebrytują filmy. Tym samym cult movies dzięki emocjonalnemu przywiązaniu widza kształtują jego indywidualną osobowość. Również identyfikują i odwzorowują określoną rzeczywistość społeczno-kulturową oraz włączają do społecznej organizacji określone normy i wartości.

Socjologiczne rozważania dotyczące filmów kultowych określone są przez szereg warunków, które muszą zostać spełnione, by ekranizacja mogła być uznana za kultową. Kultowy film posiada oddane grono wielbicieli, którzy tworzą wspólnotę subkulturową. Widownia preferuje tematy, które kwestionują tradycyjną strukturę władzy, ukazują bohaterów w nietypowych sytuacjach, pozwalają na autoidentyfikację widowni z bohaterem, ukazują rozwarstwienie społeczne, oferują interpretację oraz rozwiązania problemów społecznych.

Filmy kultowe stają się ważną częścią prywatnego życia odbiorców oraz opisują rzeczywistość społeczną. Kino kreują postawy i wzorce zgodne z określonymi przekonaniami wspólnoty, ponadto dane zasady są podtrzymywane przez społeczeństwo i w tym sensie są postmodernistyczne, ponieważ cytują toposy. Filmy czerpią inspirację z życia codziennego, co oznacza, że filmy i rzeczywistość społeczna nawzajem się uzupełniają oraz oddziałują na siebie.

W pracy badawczej filmy zostały zakwalifikowane na podstawie kryteriów opracowanych przez Dana Bentleya-Bakera:

1. Marginalność (*marginality*) – treść wykracza poza ogólnie przyjęte normy społeczne,
2. Stłumienie (*suppression*) – ekranizacja porusza tematy tabu,
3. Przekroczenie (*transgression*) – fabuła łamie moralne i społeczne zasady,
4. Fanklub (*cult following*) – film posiada oddany krąg publiczności,
5. Społeczność (*community*) – widownia indywidualnie i grupowo utożsamia się z bohaterami,
6. Cytowanie (*quotation*) – dialogi wchodzą do powszechnego użycia,
7. Ekonomia (*economms*) – film po czasie okazuje się zyskowny,
8. Ikonografia (*iconography*) – film ustanawia lub rewiduje ikony kulturowe (Hunter, 2016: 2–3).

Na podstawie powyższego kryterium badaniem zostało objętych 18 filmów pochodzących z epoki postmodernistycznej z lat 1960–2017, nakręconych w Stanach Zjednoczonych:

1. Lata 1960–1969:
 - *Easy Rider*,
 - *Butch Cassidy and Sundance Kid*;
2. Lata 1970–1979:
 - *Eraserhead*,
 - *Rocky Horror Picture Show*
 - *Taxi Driver*;
3. Lata 1980–1989:
 - *Ghostbusters*,
 - *Evil Dead*,
 - *Batman*;
4. Lata 1990–1999:
 - *Pulp Fiction*,
 - *Matrix*,
 - *Office Space*,
 - *Fight Club*,
 - *Boondock Saints*,
 - *American Beauty*;
5. Lata 2000–2009:
 - *American Psycho*,
 - *Memento*;
6. Lata 2010–2017:
 - *Her*,
 - *Drive*.

Filmy znajdują się na nośnikach m.in. VHS, DVD oraz w zasobach kina internetowego. Badania prezentują charakterologiczne podejście do analizy obrazu męskości zaprezentowanego w filmach kultowych.

Postacie zostały scharakteryzowane i opisane na podstawie niniejszych kryteriów:

1. Podział bohaterów na pierwszoplanowych i drugoplanowych

Rozróżnienie bohaterów jest szczególnie istotne, ponieważ pozwala na określenie ich siły oddziaływania na widzów oraz wpływu na fabułę ekranizacji. Postacie pierwszoplanowe (w porównaniu do pozostałych bohaterów) pełnią nadrzędną rolę, ponieważ na nich skupia się cała narracja. Sami kreują i przedstawiają rzeczywistość społeczno-kulturową oraz zachodzące relacje międzyludzkie. Mężczyźni zostali sklasyfikowani na podstawie częstotliwości występowania w filmie. W poszczególnych ekranizacjach liczba bohaterów pierwszo- i drugoplanowych nie przekraczała czterech osób.

2. Wiek

Przedział wiekowy bohaterów filmowych związany z konkretnym etapem ich życia, rozwojem psycho-fizycznym oraz emocjonalnym.

3. Sylwetka

Klasyfikacja zawiera opis cielesności/fizyczności i wyglądu zewnętrznego postaci, w tym stopień umięśnienia, dbałość o własny wygląd czy strój.

4. Zachowanie

Kategoria obejmuje skłonności do zachowań negatywnych (w tym przemocy słownej i fizycznej), takich jak agresja, lekkomyślność, apodyktyczność, mściwość, pesymizm, oraz pozytywne, takich jak odwaga, szczerłość, odpowiedzialność, wyrozumiałość, tolerancja, optymizm. Kategoria uzupełniona jest również o stan zdrowia psychicznego bohaterów.

5. Mimika i gestykulacja

Zbiór dotyczy gestów, języka ciała oraz niewerbalnych źródeł ekspresji wyrażającej emocje bohaterów oraz ich odczucia wobec otaczającego świata i ludzi, z którymi wchodzi w interakcje.

6. Postawa bohatera

Wyraża opinię dotyczącą rzeczywistości społeczno-kulturowej, w której egzystują bohaterowie oraz wobec której kształtują własne przekonania, wartości oraz normy.

7. Tożsamość

Kategoria obejmuje zbiór postaw, wartości i norm, według których bohaterowie filmowi kształtują własną jaźń i uważają się za mężczyzn lub kwestionują swoją męskość (przeżywając kryzys męskości). Klasyfikacja zawiera także przekonanie o jednostkowej identyfikacji bohatera z określoną płcią, orientacją seksualną oraz o sposobie myślenia i dążenia do określonych celów życiowych, a także autoidentyfikacji i poczuciu przynależności do określonej grupy społecznej.

8. Relacje z innymi osobami

Kategoria obejmuje trzy poziomy relacji:

– bohater był/jest w związku małżeńskim, rozwiedziony, wdowcem, singlem,

- bohater posiada bliższą lub dalszą rodzinę, dzieci, przyjaciół lub współpracowników, z którymi utrzymuje relacje,
- interakcje z osobami tej samej płci (sposób odnoszenia się do innych mężczyzn) oraz przeciwnej płci, jak również stopień zażyłości.

9. Kwalifikacje

Informacje dotyczące wykształcenia, wykonywanego zawodu, przynależności do określonej klasy społecznej oraz miejsca zamieszkania (aglomeracja miejska, peryferie, wieś).

Tożsamość jest konstruktem społecznym zależnym od przemian zachodzących w przestrzeni społecznej i kulturowej. Oznacza to, że uwarunkowania męskich wzorców wpływają na rekonstrukcję męskiej tożsamości, a tym samym na normy, wartości, zasady i zachowania uznawane za męskie. Globalny zasięg kultury popularnej, głównie kinematografii, doprowadził do uniwersalizacji określonych postaw i umożliwił ciągłą rekonstrukcję i redefinicję wzorców męskości. Filmy stały się głównym i powszechnie dostępnym materiałem kształtującym jednostkową tożsamość na wzór przedstawianych bohaterów filmowych. Fragmentaryczność konstruowania własnego „ja” wpisuje się we współczesną kulturę ponowoczesności, w której brak spójności prowadzi nie do kryzysów lecz do przekształceń i odbudowy męskiej tożsamości poprzez ciągłą redefinicję puli dostępnych wzorców.

Na podstawie analizy 18 filmów z gatunku cult movies z lat 1960–2017 wyróżniono 32 postacie pierwszoplanowe i 3 drugoplanowe, które zostały poddane obserwacji w oparciu o dziewięć wcześniej opisanych kryteriów. Cechy bohaterów filmowych pozwoliły wyodrębnić indywidualne portrety, które definiują męskość tych postaci oraz rzeczywistość społeczno-kulturową, która je ukształtowała.

Wnioski

W kultowych filmach z lat 1960–2017, takich jak *Easy Rider*, *Butch Cassidy and Sundance Kid*, *Eraserhead*, *Ghostbusters*, *Boondock Saints*, *Memento*, *Drive*, *Her*, męskości koegzystowały ze sobą w granicach wyodrębnionych relacji hierarchii zależności i interakcji zachodzących między mężczyznami. Natomiast w filmach *Rocky Horror Picture Show*, *Taxi Driver*, *Batman*, *Evil Dead*, *Fight Club*, *Matrix*, *American Beauty*, *Office Space*, *Pulp Fiction* i *American Psycho* męskości konkurowały ze sobą na arenie społeczno-kulturowej, gdzie dochodziło do zachowań mających doprowadzić do degradacji jednostek „mniej męskich”, pozbawionych atrybutów męskości dominującej.

Analiza 35 postaci filmowych pozwoliła na określenie siedmiu wzorców męskości prezentowanych w ekranizacjach z gatunku cult movies.

1. Męskość skrępowana

Wzorzec prezentuje postawę skrępowaną społecznymi i kulturowymi normami oraz zasadami postępowania wyznaczającymi określony, akceptowany styl życia, rolę

społeczne i hierarchię ponadindywidualnych wartości (nacisk na założenie rodziny, znalezienie dobrze płatnej pracy, domu). Męskość skrępowana, zagubiona charakteryzuje się silnym poczuciem samotności i wyobcowania, przez co przybiera pasywną postawę do otaczającej rzeczywistości społecznej. Wzorzec podporządkowuje się silniejszym jednostkom, zarówno kobietom, jak i mężczyznom.

Konformistyczny stosunek do życia i wycofanie z czynnego życia społecznego powoduje, że jednostki te nie potrafią podtrzymywać relacji międzyludzkich. Pomimo społecznej akceptacji niniejszego wzorca mężczyźni są przytłoczeni społecznymi oraz kulturowymi wymogami i dążą do zmian w obrębie własnej tożsamości. Metamorfoza przebiega gwałtownie i obejmuje wszystkie sfery życia jednostki: rodzinę, pracę, relacje międzyludzkie, wygląd zewnętrzny i zachowanie. Następuje uwolnienie tłumionych emocji i przyjemności oraz dochodzi do realizacji skrytych potrzeb. Ciało staje się narzędziem realizacji postawionych celów i potrzeb. Mężczyźni rezygnują z konsumpcyjnego stylu życia, skupiając się na minimalizmie. Odejście od dotychczasowego schematu życiowego symbolizuje akt wyzwolenia się spod presji społecznej i odzyskanie kontroli nad własnym życiem.

Jednakże brak adekwatnego męskiego wzorca prowadzi do antagonizmów w obrębie męskiej tożsamości. Jednoczesna próba zmiany własnego wizerunku prowadząca do uniezależnienia się od społeczeństwa oraz pragnienie dostosowania się do wytworzonych warunków powoduje destabilizację i rozpad nowo utworzonego wzorca. W dłuższej perspektywie męskość skrępowana wraca do punktu wyjścia, ponieważ zwyciężają obawy przed społecznym odrzuceniem i ciągłą potrzebą podtrzymywania oraz udowadniania własnej męskości.

2. Męskość przywrócona

Kategoria prezentuje wzorzec, który odbiega od stereotypowego postrzegania mężczyzn o odmiennej orientacji seksualnej (homoseksualnej i biseksualnej). Model kwestionuje oparte na dominacji relacje międzyludzkie oraz podważa zachowania oraz postawy męskości hegemonalnej. Mężczyźni homoseksualni i biseksualni przyjmują pewne cechy męskości dominującej, m.in. skłonność do zachowań agresywnych i przemocowych, przekonanie o własnej sprawności seksualnej czy stoicyzm. Jednak w połączeniu z wybuchami emocji, bogatą gestykulacją oraz zachowaniami kulturowo przypisywanymi kobietom balansują na marginesie społecznie akceptowanego wzorca. Jednocześnie w hierarchii męskości zajmują pozycję nadrzędną ze względu na przedmiotowe traktowanie swoich partnerów oraz brak przywiązania emocjonalnego w stosunku do innych osób. Przelotne kontakty seksualne i emocjonalna obojętność w stosunku do partnerów uwiarygodnia poczucie władzy i potwierdza męską dominację. Ciało odbiega od stereotypowego wizerunku szczupłego homoseksualisty, natomiast strojem nie wyróżniają się z tłumu, czym wyróżniają się spośród społeczności LGBT.

Męskość przywrócona mogłaby być podkategorią męskości dominującej, jednak ze względu na orientację seksualną jest odrzucona przez dany typ. Wzorzec nadal pozostaje na marginesie społeczno-kulturowym, lecz nie w formie męskości podporządkowanej. Męskość przywrócona odrzuca normy społeczne, dzięki czemu może ak-

tywnie działać, podejmując wyzwania w rzeczywistości społeczno-kulturowej. Jednakże orientacja seksualna męskości przywróconej zaburza wizerunek dominującego i niezależnego mężczyzny, prowadząc do wewnętrznego konfliktu oraz kwestionowania własnego wzorca.

3. Męskość egocentryczna

Zaprezentowany wzorzec męskości łączy elementy materializmu i konsumpcyjnego stylu życia opartego na społecznej aprobacie sukcesu. Mężczyźni potwierdzają swoją dominującą pozycję w hierarchii męskości poprzez przyjęcie strategii agresywnego, dominującego samca alfa. Współczesny wzorzec egocentryczny oparty jest na własnej samowystarczalności, niezależności i pewności siebie oraz potwierdzeniu własnej dominacji nad innymi męskosciami i kobietami przy pomocy posiadanych dóbr materialnych oraz sukcesu zawodowego. Relacje z kobietami zostają sprowadzone do aktów seksualnych, ponieważ mężczyźni nie uznają zobowiązań i podobnie jak w pracy preferują elastyczność. Męskość egocentryczna kwestionuje odmienne poglądy, opinie i nie godzi się na kompromis, który uważa za indywidualną porażkę. Również prezentowana kategoria jest ukazywana w opozycji do zawodów mniej prestiżowych (m.in. kelner, fryzjer itp.). Głównym celem życiowym jednostek jest potwierdzenie własnej męskości poprzez rywalizację z innymi męskosciami poprzez umiejscowienie się w centrum wydarzeń życia społecznego i kulturowego oraz prestiżowe zatrudnienie, a także dbanie o własną cielesność i nieskazitelny wygląd. Należy zaznaczyć, że dany typ nie stroni od przemocy fizycznej, aby osiągnąć zamierzone rezultaty. Natomiast tożsamość mężczyzn zostaje szybko zachwiana w momencie pojawienia się zdolniejszej i lepiej sytuowanej jednostki.

Męskość egocentryczna nastawiona jest na osiągnięcie sukcesu oraz konsumpcjonizmu jako subsydium szczęścia, presja nałożona na jednostki prowadzi do zakwestionowania adekwatności swojego majątku i pozycji poprzez rosnącą konkurencję, tym samym do zakwestionowania męskiej tożsamości.

4. Męskość moralizatorska

Jest to kategoria męskości kwestionującej zastane zasady i normy społeczno-kulturowe. Głównie odrzuca konsumpcjonizm i materializm jako podstawy szczęśliwego życia. Kwestionuje tradycyjne pojmowanie męskości i postawę pasywnego aktora, a także wykreowaną rzeczywistość społeczno-kulturową. Męskość moralizatorska redefiniuje znaczenie bycia mężczyzną, co oznacza, że przeprojektowuje społeczną i kulturową retorykę (wytworzoną przez mass media) wywierającą presję na mężczyznach, by dostosowali swoje zachowanie, postawy oraz normy do otaczającej rzeczywistości. Kategoria tworzy własne zasady kwestionujące konformistyczne nastawienie do życia, tym samym jednostki, które charakteryzuje męskość moralizatorska, definiują swoją rolę jako rolę przewodników i mentorów tworzących nową drogę stawania się współczesnym mężczyzną. Męskość moralizatorska staje się punktem odniesienia dla innych męskości, ponieważ wskazuje normy i zasady postępowania w epoce ponowoczesnej. Przedstawiony wzorzec potrafi przekonywać o słuszności swoich idei bez użycia siły i dominacji nad innymi męskosciami. Przemoc

stanowi dla nich jedynie sposób osiągnięcia celu, jakim jest wyzwolenie od społeczno-kulturowych konwenansów. Natomiast stosowanie przemocy odnosi się do pierwotnych zachowań walki o pozycję w społeczeństwie oraz stanowi katalizator zmian społecznych i kulturowych.

W stosunkach międzyludzkich nacisk położony jest głównie na relacje uczeń–nauczyciel między mężczyznami. Kontakty z kobietami są przelotne i ograniczają się jedynie do aktów seksualnych, choć nie są one traktowane przedmiotowo. Dzięki odrzuceniu norm i wartości społecznych mężczyźni ci nie muszą udowadniać swojej męskości poprzez dominację nad innymi jednostkami. Ciało przestaje odgrywać znaczącą rolę w konstruowaniu męskiej tożsamości, ponieważ dbanie o wygląd zewnętrzny podtrzymuje społeczną kontrolę nad kulturowo sfeminizowanym męskim ciałem.

Dany wzorzec podświadomie nawiązuje do męskości tradycyjnej oraz nieobecnej postaci ojca symbolizującego pierwotną siłę i dominację. Stosowanie przemocy ma związek z utraconym dzieciństwem i nieobecnością męskiego wzorca, którego archetyp w postaci przybierania elementów tradycyjnej męskości może stanowić katalizator potencjalnych zmian społecznych i kulturowych.

5. Męskość graniczna

Kategoria ta przedstawia wizerunek jednostki pozostającej na granicy między chłopcem a mężczyzną. Jednostka taka wyznaje prosty system wartości oparty na przyjemnościach i unikaniu odpowiedzialności za swoje czyny. Pozostaje w zawieszeniu pomiędzy dwubiegunową interpretacją rzeczywistości społeczno-kulturowej postrzeganej w kategoriach dobra i zła. Implikacją niedojrzałego zachowania jest zajmowanie pozycji podrzędnej wobec innych męskości.

Głównym celem męskości granicznej jest hedonizm i intensyfikacja doznań, co prowadzi do podejmowania ryzykownych zachowań. Ze względu na niedojrzałość emocjonalną osoba o tym typie męskości nie potrafi nawiązywać relacji z płcią przeciwną, natomiast wchodząc w kontakty z innymi mężczyznami musi udowadniać swoją męskość i bronić jej. Niniejszy wzorzec męskości nie wykazuje postawy dominującej w stosunku do innych osób, ponieważ postępuje według androcentrycznego porządku społecznego. Społeczne i kulturowe nakazy określające męski wygląd oraz sylwetkę zostają odrzucone, narzucone wymogi traktowane są jako przeszkody w osiągnięciu hedonizmu.

Agresja i stosowanie przemocy oraz broni ma za zadanie odwrócić uwagę od dziecięcej postawy męskości granicznej. Pomimo wysiłków jednak zachowanie i dziecięca postawa zostają zakwalifikowane do męskości granicznej. Przedstawiony typ męskości odczuwa nieadekwatność w stosunku do innych męskości, dlatego poprzez ryzykowne działania stara się udowodnić swoją odwagę, niezależność i kontrolę nad własnym życiem.

6. Męskość zrównoważona

Kategoria prezentuje postawę mężczyzny kwestionującego zbiór społecznych i kulturowych zasad. W porównaniu do pozostałych typów męskości posiada jednak

własny kodeks moralny, który wyznacza możliwość działania w obrębie norm i wartości uznanych za obowiązujące. Męskość zrównoważona wyzwala się spod tradycyjnego ujęcia męskości, jako jednostka racjonalna i zrównoważona unika agresywnych i dominujących zachowań, ponieważ nie obawia się utraty kontroli nad własnym życiem.

W relacjach z kobietami przeważają stosunki partnerskie, nie występuje przemoc symboliczna i relacje podporządkowania. W kontaktach międzyludzkich obserwuje się dystans i nieufność, jednakże rozmówcy nie są traktowani protekcyjnie. Wyglądem starają się podkreślić swoją niezależność od społecznych norm i obowiązujących stylów. W porównaniu do pozostałych męskości jednostka reprezentująca ten wzorzec zastanawia się nad ewentualnymi konsekwencjami swoich działań i decyzji.

Męskość zrównoważona nie jest odrzucana, ponieważ wypełnia wszelkie obowiązki wynikające z jej powinności społecznych. Nie ma również poczucia zagubienia w otaczającej rzeczywistości, ponieważ potrafi podejmować decyzje oparte na dogłębnych analizach i własnych zasadach moralnych. Męskość zrównoważona odchodzi od tradycyjnego wzorca męskiego hegemonia i nie próbuje udowodniać adekwatności własnego wzorca.

7. Męskość nieokiełznana

Męczyzna nieokiełznany łączy wszelkie stereotypy utożsamiane z męskością dominującą. Głównym celem jego działań jest stosowanie agresji oraz przemocy, by podporządkować sobie płć przeciwną i inne męskości. Dany model jest przekonany o konieczności podziału rzeczywistości społecznej na damsko-męską. Męskość nieokiełznana stanowi kwintesencję archetypu tradycyjnego męczyzny, który wzmacnia swoją pozycję w hierarchii społecznej poprzez stosowanie przemocy.

Postawą, zachowaniem oraz wyglądem zewnętrznym przejawia elementy hiper-męskości, która ma na celu ukrycie obawy przed sfeminizowaniem własnego wizerunku. Cieleśność odgrywa znaczącą rolę w kształtowaniu męskiego wizerunku, ponieważ symbolizuje siłę i kontrolę nad własnym życiem. Jednostka tej kategorii stosuje przemoc symboliczną wobec innych męskości oraz płci przeciwnej jako akt uwierzytelniający jej władzę i dominację w strukturze społecznej.

Męskość nieokiełznana jest podważana przez społeczeństwo i masowe media, które kwestionują agresywne oraz przemocowe zachowanie. Dlatego męczyzna tej kategorii przeżywa ciągły kryzys męskości, który stanowi o jego adekwatności. Dzięki wewnętrznemu i zewnętrznemu konfliktowi męskość tego typu może odtwarzać własną tożsamość poprzez zachowania agresywne.

Podsumowanie

Na podstawie przeprowadzonych badań można zaobserwować holistyczne podejście do przemian w obrębie męskiej tożsamości. Należy zaznaczyć, że w dwunastu filmach motorem przemian męskości były czynniki środowiskowe. Oznacza to, że męczyż-

ni byli poddawani presji ze strony społeczeństwa, szczególnie najbliższego otoczenia rodziny, przyjaciół czy współpracowników. Kwestia „męskości” bohaterów filmowych w przeważającej części ekranizacji była podważana przez środowisko zewnętrzne, które kwestionując męską tożsamość postaci filmowych, zmuszało je do zmiany zachowania, postaw lub norm oraz nastawienia do rzeczywistości społeczno-kulturowej. Przyczyn redefinicji koncepcji męskości można także upatrywać w konkretnych sytuacjach społecznych i kulturowych (m.in. rosnąca skala przestępczości, wszechobecna przemoc wymierzona w słabszych, korporacyjna organizacja pracy czy totalitarne państwo), które wywarły wpływ na męskie postacie w pięciu ekranizacjach. Motorem przemian męskich wzorców w filmach były wzmocnienia negatywne w postaci dyskryminacji, marginalizacji, rasizmu, homofobii itp., które kierowane przez społeczeństwo w stosunku do mężczyzn przyczyniły się do zmiany ich postaw życiowych. Wybrane filmy z gatunku cult movies odzwierciedliły tendencję metamorfoz męskich wzorców spowodowanych przez zmiany mające podłoże społeczne, kulturowe i historyczne.

Wzorce męskości wyłaniające się z filmów z gatunku cult movies wskazują na określone zasady i normy społeczne, które organizują i kształtują style życia oraz przyjmowane przez mężczyzn tożsamości. Przeprowadzone badania prezentują wieloznaczność i nieokreśloność kategorii męskości, natomiast ukazują różnorodność wzorców przyjmowanych przez mężczyzn w filmach w celu przystosowania się do zmiennej rzeczywistości społeczno-kulturowej. Niniejszym postawiona teza została potwierdzona, ponieważ amerykańskie filmy kultowe odwzorowują społeczną oraz kulturową kondycję męskości we współczesnej epoce ponowoczesnej. Zaprezentowane kategorie męskości: skrępowana, przywrócona, egocentryczna, moralizatorska, graniczna, zrównoważona i nieokiełznana stanowią punkty odniesienia pomagające w konstruowaniu własnej tożsamości przez odbiorców dzięki filmom stanowiącym uniwersalne nośniki informacji o świecie i stylach życia. Niniejsza analiza wskazuje na temporalność istnienia męskich wzorców, co tym samym oznacza, że kino odwzorowuje fragmentaryczność kształtowania indywidualnego kanonu męskości poprzez kulturę popularną wyznaczającą wzorce, normy, postawy oraz zachowania.

Bibliografia

- Badinter E. (1993), *XY. Tożsamość mężczyzny*, W.A.B., Warszawa.
- Bourdieu P. (2004), *Męska dominacja*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Brickell Ch. (2005), *Masculinities, Performativity, and Subversion*, „Men and Masculinities”, Vol. 8, No. 1.
- Connell R. (1993), *The Big Picture: Masculinities in Recent World History*, „Theory and Society”, Vol. 22, No. 5.
- Connell R., Messerschmidt J. (2005), *Hegemonic Masculinity. Rethinking the Concept*, „Gender and Society”, Vol. 19, No. 6.

- Craig S. (1992), *Men, Masculinity and Media*, Sage Publications, Newbury Park.
- Ging D. (2005), *A manual of masculinity? The construction and use of mediated images among teenage boys in Ireland*, "The Irish Journal of Sociology", Vol. 14, No. 2.
- Hunter I. (2016), *Cult film guide to life: fandom, adaptation and identity*, Bloomsbury Academic, New York.
- Ingersoll E. (1995), *The construction of masculinity in Brian De Palma's film Casualties of War*, "The Journal of Men's Studies", Vol. 4, No. 1.
- Khorrani S. (2002), *Genius, madness and masculinity. A beautiful mind examined through a man's issue model*, "Men and Masculinities", Vol. 5, No. 1.
- Leszczyńska K., Dziuban A. (2012), *Pomiędzy esencjalizmem a konstruktywizmem. Płeć (kulturowa) w refleksji teoretycznej socjologii – przegląd koncepcji*, „Studia Humanistyczne AGH”, nr 11/2.
- Melosik Z. (2006), *Kryzys męskości w kulturze współczesnej*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków.
- Philaretou A. (2006), *Learning and laughing about gender and sexuality through humor: The Woody Allen case*, "The Journal of Men's Studies", Vol. 14, No. 2.
- Radomski A., Truchlińska B. (red.) (2008), *Męskość w kulturze współczesnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Thomad C. (1999), *Last laugh. Batman, masculinity and the technology of abjection*, "Men and Masculinities", Vol. 2, No. 1.
- Tiggemann M., Slater A. (2003), *Thin ideals in music television: A source of social comparison and body dissatisfaction*, "International Journal of Eating Disorders", Vol. 35, No. 1.
- Tuss A. (2000), *Deconstructing and reconstructing masculinity in Manuel Puig's Kiss of the Spider Woman*, "The Journal of Men's Studies", Vol. 8, No. 3.

Materiały filmowe

- Easy Rider* (1969), reż. Dennis Hopper, wytwórnia Columbia Pictures.
- Butch Cassidy and Sundance Kid* (1969), reż. George Roy Hill, wytwórnia Comanile Productions.
- Rocky Horror Picture Show* (1975), reż. Jim Sharman, wytwórnia 20th Century Fox.
- Taxi Driver* (1976), reż. Martin Scorsese, wytwórnia Columbia Pictures.
- Eraserhead* (1977), reż. David Lynch, wytwórnia American Film Institute.
- Evil Dead* (1981), reż. Sam Raimi, wytwórnia Renaissance Pictures.
- Ghostbusters* (1984), reż. Ivan Reitman, wytwórnia Columbia Pictures.
- Batman* (1989), reż. Tim Burton, wytwórnia Warner Bros.
- Pulp Fiction* (1994), reż. Quentin Tarantino, wytwórnia Miramax.
- Fight Club* (1999), reż. David Fincher, wytwórnia Fox 2000 Pictures.
- American Beauty* (1999), reż. Sam Mendes, wytwórnia Dreamworks.

Office Space (1999), reż. Mike Judge, wytwórnia Twentieth Century Fox Film Corporation.

Boondock Saints (1999), reż. Troy Duffy, wytwórnia Franchise Pictures.

Matrix (1999), reż. Lana i Lilly Wachowski, wytwórnia Warner Bros.

American Psycho (2000), reż. Mary Harron, wytwórnia AM Psycho Productions.

Memento (2000), reż. Christopher Nolan, wytwórnia Newmarket Capital Group.

Drive (2011), reż. Nicolas Winding Refn, wytwórnia Bold Films.

Her (2013), reż. Spike Jonze, wytwórnia Annapurna Pictures.

Marta Kasprzak <https://orcid.org/0000-0003-4251-9401>Katedra Mediów i Kultury Audiowizualnej, Wydział Filologiczny,
Uniwersytet Łódzki

OFIARY ZAGŁADY UNIEŚMIERTELNIONE W KADRZE. FOTOGRAFICZNA DZIAŁALNOŚĆ PORTRECISTY I FOTOAMATORA W CZASIE II WOJNY ŚWIATOWEJ

Wspólnym mianownikiem filmów *Portrecista* (2008) autorstwa Ireneusza Dobrowolskiego oraz *Fotoamator* (1998), który dekadę wcześniej wyreżyserował Dariusz Jabłoński, są fotograficzne zapiski z życia więźniów nazistowskich władz III Rzeszy. W kontekście produkcji i dystrybucji łączy te dwa filmy fakt, że obydwa zostały zrealizowane jako telewizyjne, średniometrażowe produkcje dokumentalne. Narracja pierwszego z wymienionych filmów koncentruje się wokół pracy Wilhelma Brassego, utrwalającego obrazy z obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu na zlecenie SS. W drugiej z produkcji przedstawiono relację Arnolda Mostowicza, opowiadającego o fotograficznej pracy Waltera Geneweina, kierownika Wydziału Finansowego niemieckiej administracji łódzkiego getta¹. Odmienny był jednak cel przyświecający obydwu dokumentacjom fotograficznym.

Portrecista rozpoczyna się ujęciami przedstawiającymi wewnątrz atelier, po którym krąży Wilhelm Brasse i koryguje ustawienie sprzętu fotograficznego. W warstwie audialnej pojawia się głos narratora pozadiegetycznego (Przylipiak, 1987: 239–256), który przybliży tajniki wykonywania zdjęć portretowych. Po niespełna półtorę minucie obraz i dźwięk zyskują synchroniczność. Fotograf – portretowany w garniturze, na ciemnym, jednolitym tle – rozpoczyna swoją opowieść od epizodów z lat młodości, wydobywając z głębin swojej pamięci początki pracy w zawodzie, uczest-

¹ Zdjęcia więźniów łódzkiego getta wykonywali na zlecenie jego administracji Mendel Grossman i Henryk Ross. Zob. Ciszewska, 2016.

nictwo w zabawach tanecznych czy widok dziewcząt noszących medaliki z wizerunkiem Adolfa Hitlera w kopercie. Ujęcia prezentujące Wilhelma Brassegomontowane są naprzemiennie z fragmentami dokumentów zrealizowanych podczas nazi-stowskich wieców i przemarszów; obrazom towarzyszy ewokująca wrażenie grozy muzyka autorstwa Agaty Steczkowskiej. Materiały archiwalne, wykorzystane w filmie, pochodzą ze zbiorów Państwowego Muzeum Auschwitz-Birkenau w Oświęcimiu, Instytutu Pamięci Narodowej, Footage Farm Ltd. Londyn i zbiorów prywatnych Wilhelma Brassegomont.

Następną ze scen stanowi seria czarno-białych zdjęć identyfikacyjnych więźniów obozu koncentracyjnego (fotograf wykonał ich łącznie około 40–50 tysięcy). Choć sam autor zdjęć utrzymuje, że „Zwracało się uwagę, żeby [więzień – przyp. M.K.] przypadkiem się nie uśmiechał albo nie robił jakichś min, specjalnie jakichś bolesciwych”, na twarzach pojedynczych osób widoczny jest uśmiech bądź ślady niedawnej przemocy². Opowieść fotografa zogniskowana jest wokół kilku postaci, które najbardziej zapadły mu w pamięć podczas pobytu w Oświęcimiu: dziewczynki uderzonej przez esesmankę przed wykonaniem fotografii, dwóch znajomych mężczyzn żydowskiego pochodzenia, dla których Wilhelm Brasse wnioskuje o możliwie humanitarną śmierć, czy szef politycznego wydziału Maximilian Grabner, planujący wysłać członkom rodziny korzystnie prezentujący go portret³. Szczególnie wyraziście zarysowane są wspomnienia widoku czterech nagich, wychudzonych żydowskich dziewczynek, uczestniczących w eksperymentach medycznych. „Gdy tylko zaczynałem robić zdjęcia, zwłaszcza kobiet i dzieci, przed oczami stawały mi obrazy z Oświęcimia – szczególnie tych dziewcząt od doktora Mengele. Fotografowałem normalną kobietę, a widziałem nagą Żydówkę z obozu” – ujawnia autor zdjęć. Do struktury filmu jeszcze dwukrotnie włączona zostaje seria portretów więźniów. Zastosowany montaż polifoniczny powoduje, że twarze przedstawionych osób znajdują się poza granicą percepcji; niezmienny pozostaje jedynie więzienny strój. Z kolei w innym cyklu fotografii wykorzystano technikę najazdu kamery; postacie widoczne są początkowo w zbliżeniu, natomiast pod koniec ujęcia treść kadru stanowi detal – para ludzkich oczu.

Podczas ewakuacji obozu Wilhelmowi Brassemu i jego współpracownikom polecono zniszczyć zdjęcia i negatywy. Miały one zostać spalone w piecu (a więc podzielić losy oświęcimskich więźniów...), zostały jednak potajemnie uratowane i ukryte w bezpiecznym miejscu. Tytułowy *Portrecista* tłumaczy: „Próbowaliśmy zabezpieczyć w jakiś sposób z tą myślą właśnie, że kiedyś te rzeczy mogą być jako dokumenty, jako dokumenty, powiedzmy sobie, przeszłości, i dokumenty po prostu zbrodni, jakiej dokonywano w obozie”. Po wydostaniu się na wolność Wilhelm Brasse zdecydował się zakończyć pracę jako fotograf – przy czym brak posiadanego sprzętu foto-

² Według relacji samego fotografa takim osobom przesuwno termin realizacji zdjęć do czasu zniknięcia obrażeń.

³ Wilhelm Brasse, choć posiadał w Oświęcimiu status więźnia (trafił do obozu 31 sierpnia 1940 roku; miał nadany numer 3444), kilkakrotnie wspomina o poprawnych relacjach łączących go z pracownikami administracyjnymi i kierownictwem obozu.

graficznego nie był najistotniejszym powodem. Sam wspomina o „odrazie do wykonywania zdjęć”, natomiast producent filmu przybliżył szczegóły tej decyzji:

Doświadczenia obozowe wyryły jednak w jego pamięci obrazy, których nigdy potem nie potrafił zapomnieć. Najbardziej pamięta oczy. Setki tysięcy oczu wyrażających niedowierzanie w to, czego są świadkami, strach, przerażenie i beznadzieję. Do dziś widzi je wszędzie, nawet we śnie. Nigdy po wojnie nie był w stanie wziąć aparatu do ręki (*Portrecista*, 2017).

Wilhelm Brasse przedstawia swoją opowieść w opanowany, niemal beznamiętny sposób. Dopiero pod koniec filmu daje się ponieść emocjom i wyznaje załamującym się głosem: „Przekląłem... i Boga przekląłem... I matkę przekląłem... że mnie urodziła”.

Tryb narracyjny, oparty na wypowiedzi kierowanej przez fotografa wprost do kamery, zbliżony jest do nurtu *cinéma-vérité* (Przyłipiak, 2015: 346). W filmie wielokrotnie pojawiają się także materiały archiwalne, które narrator opatruje swoim komentarzem – taka forma stanowi wyznacznik trybu objaśniającego (Nichols, 2013: 19–22). Wyróżnić można także kilka ujęć, które nadają dokumentowi walor poetyckości (Nichols 2013: 17–19) – są to zarówno ujęcia realizowane w atelier, przedstawiające zbliżenie lamp studyjnych bądź aparat fotograficzny (zazwyczaj prezentowane przy zastosowaniu kamery poruszającej się nieśpiesznie po torze eliptycznym), odbicie postaci mężczyzny w obiektywie aparatu czy wreszcie fragmenty filmowe zrealizowane techniką zdjęć nakładanych. Szczególnie atrakcyjne wizualnie jest ujęcie ukazujące bukiet kwiatów o falujących płatkach; z napisów końcowych filmu wynika, że jest to rekonstrukcja zdjęcia zatytułowanego *Bratki*, wykonanego na terenie obozu i dystrybuowanego w licznych kopiach wśród służb obozowych.

Fotografie wykonane przez Wilhelma Brasiego przechowywane są aktualnie w Muzeum Auschwitz-Birkenau. Stephen Cooper, amerykański profesor literatury i filmoznawca, wspomina wrażenia towarzyszące mu podczas oglądania tych zdjęć:

Wśród wielu eksponatów – stosów butów, włosów, walizek, okularów – było coś, czego się nie spodziewałem. W centralnym korytarzu Bloku 6 mijaliśmy setki oprawionych w ramki czarno-białych fotografii. Na każdej z nich ostro zarysowany obraz mężczyzny, kobiety, dziewczyny lub chłopca w więziennym pasiaku, nieruchomo spoglądający w obiektyw przez dekady czasu. Oczywiście każdego z portretowanych zdawały się szukać kontaktu z moim wzrokiem (Ostałowska, 2015).

Powstawaniu dokumentu *Portrecista* towarzyszyły liczne zmagania. Sam Wilhelm Brasse nie widział potrzeby opisywania swoich doświadczeń, pytając: „Po co? Wszystko już zostało powiedziane” (Ostałowska, 2015). Problematyczne okazało się również znalezienie producenta filmu – stacja TVP1 nie była zainteresowana taką tematyką⁴, natomiast negatywna odpowiedź ze strony BBC była motywowana problemem natury etycznej: „Dla nas wyprodukowanie tego dokumentu byłoby trudne moralnie, ponieważ ten człowiek był częścią maszyny Holocaustu” (Ostałowska, 2015). Współpraca, którą Ireneuszowi Dobrowolskiemu udało się ostatecznie nawiązać z Wilhelmem Brassem, przebiegała następująco:

⁴ Ostatecznie właśnie ta stacja zdecydowała się wyemitować film.

Brasse przedstawiał się jako profesjonalista, reżyser wydobywał emocje na powierzchnię. Pytał parę razy o to samo, zwracał uwagę na zapamiętane kolory, zapachy. Odwoływał się do poszczególnych fotografii, a nawet do ich detali. I taki właśnie jest film. Chłodny i jednocześnie palący, symboliczny, ale konkretny. Przejmujący bez epatowania. Opowiada o ludziach ze zdjęć i o fotografii, który każdego dnia podejmował ostateczne decyzje moralne. Nie byli wobec siebie obojętni, widać to na każdej klatce (Ostałowska, 2015).

Wzmiankowany w początkowym fragmencie tekstu film Dariusza Jabłońskiego różni się od *Portrecisty* na kilku płaszczyznach. Impulsem do realizacji *Fotoamatora* było odnalezienie w wiedeńskim antykwariacie kilkuset kolorowych slajdów przedstawiających łódzkie getto, w którym zgromadzono ludność pochodzenia żydowskiego. Konstrukcję dramaturgiczną filmu współtworzą wypowiedzi dwóch narratorów: Arnolda Mostowicza, więzionego w getcie lekarza, oraz Waltera Geneweina, który zatrudniony był na stanowisku głównego księgowego getta. Jak zauważa Ewa Biały z „Gazety Wyborczej”:

W filmie przytacza się niemieckie dokumenty. Głosami aktorów cytuje zarządców getta. Jedyną żyjącą osobą pojawiającą się w filmie jest ocalały z getta lekarz, po wojnie dziennikarz i pisarz Arnold Mostowicz. Opowiada o tym, co przeżył. Jedyny komentarz stanowi muzyka Michała Lorenca⁵.

Wypowiedzi obydwu narratorów uzupełniają kolorowe fotografie, które urzędnik wykonał w celach służbowych, a także czarno-białe ujęcia zrealizowane współcześnie na terenie byłego getta. Co istotne, obecność Waltera Geneweina w strukturze narracyjnej zapośredniczona jest poprzez listy, które kierował do Agfy – producenta barwnych taśm fotograficznych. Przyczyną prowadzonej korespondencji było czerwono-brązowe zabarwienie, jakie klisze przybrały po wywołaniu. Fragment listu, który odczytuje nieobecny w kadrze narrator, zestawiono ze zrealizowanymi przed rzeźnią ujęciami, przedstawiającymi transport tusz wołowych:

Czerwona tonacja skutecznie niszczy estetyczną zasadę, do której odwołują się te zdjęcia. To, co ma charakter niesamowity, *unheimlich* – nieuzasadniona czerwień – zakłóca sielankową aurę tych barwnych zdjęć, ich jakże obsceniczny w kontekście ludobójstwa, przytulny, domowy nastrój (*heimlich*), wywodzący się z ducha biedermaierowskiej ikonografii (Majewski, 2004: 328).

Slajdy autorstwa Waltera Geneweina stanowią przyczynek do krytyki teorii o reprodukcyjnym charakterze sztuki fotograficznej, mającej pozwalać na uchwycenie rzeczywistości w możliwie obiektywny sposób. Getto uwiecznione na zdjęciach księgowego odbiegają bowiem znacznie od obrazów, które Arnold Mostowicz zachował w swoich wspomnieniach. Indywidualna pamięć więźnia zostaje tym samym skonfrontowana z materialnie istniejącym śladem obecności getta w tkance miejskiej. Jednocześnie „[o]we slajdy to świadectwo pozorne, w istocie fałszujące rzeczywistość, pokazujące ją tak, jak chciał ją widzieć tytułowy fotoamator” (Lubelski, 2015: 577). Fotografie, przygotowane na zlecenie władz miasta w celach propagandowych, miały za zadanie kreować uładzony, pozytywnie wizerunek getta. Dlatego właśnie

⁵ Cyt. za: *Fotoamator* (b.r.), <http://culture.pl/pl/dzielo/fotoamator>.

w obiektywie znalazły się najbardziej atrakcyjne wizualnie obszary getta, a także kolekcja artykułów tekstylnych produkowanych przez jego więźniów: wojskowe mundury i akcesoria oraz odzież cywilna. Walory estetyczne przygotowanej ekspozycji wyrobów podnosiła wyeksponowana figura gipsowa w formie popiersia Wenus z Milo, „odpowiadająca aryjskiemu kanonowi doskonałego, kobiecego piękna” (Majewski, 2004: 321).

Tomasz Majewski zauważa w kontekście fotografii Waltera Geneweina, że „wnoszą one ze sobą podwójną referencję: odsyłają nas tyleż ku zbrodni, której getto było realizacją, co ku optyce partycypującego w niej urzędnika” (Majewski, 2004: 321). Przywołuje w kontekście tych zdjęć zjawisko „niepokojącej estetyzacji, by nie powiedzieć **estetycznego wymazywania zagłady**” (Majewski, 2004: 329), a także podkreśla, że materiały filmowe realizowane w dzielnicach żydowskich niejednokrotnie podlegały manipulacji – jako przykład posłużyć może film *Der Ewige Jude* (reż. Fritz Hippler), w którym przedstawiono sanitarny poziom życia mieszkańców getta czy inscenizowane ujęcia rytualnego uboju bydła⁶.

Stephen Cooper, odnosząc się do prac Wilhelma Brassego, wspominał o poszukiwaniu przez oczy portretowanych osób kontaktu ze wzrokiem odbiorcy zdjęć (o czym już wcześniej wspomniano). Odmiennie intencje rozpoznaje Tomasz Majewski w jednym ze slajdów Waltera Geneweina:

Kamera w powolnym najeździe na twarz stojącej z boku kobiety oddaje ruch uwagi odbiorcy: ruch, który w trakcie swego trwania zmienia charakter – zbliżenie oczu kobiety staje się od pewnej chwili odpowiednikiem jej spojrzenia skierowanego na mnie. [...] Lęk w oczach kobiety sfotografowanej podczas pracy w resorcie krawieckim odczytuję w tym momencie jako lęk **przed moim spojrzeniem**, co sprawia, że nie potrafię patrzeć z obojętnym spokojem” (Majewski, 2004: 322).

Dariusz Jabłoński odwołuje się w swoim filmie również do przekazów tekstualnych – m.in. do dokumentacji skali produkcji realizowanej w getcie (*Austellung der Production des Gettos in Litzmannstadt*), statystyk zgonów czy meldunków o użyciu broni:

Kiedy kamera prezentuje odczytywane w filmie dokumenty, można się przekonać, że redundancja słowa drukowanego i mówionego jest jedynie pozorna. Czerń druku, maszynowa czcionka, pożółkły papier, kolory tuszu i geometria urzędowych pieczęci stają się fizycznym nośnikiem znaczenia, indeksem czasu tamtych wydarzeń, który nie daje się oddzielić od formy dokumentu. Niemieckie zdania i frazy ukazywane w dużym zbliżeniu istnieją quasi-materialnie, w fizjonomicznej konkretności, a użyta leksyka wydaje się wnosić dodatkowy wymiar do opowiadanej historii (Majewski, 2004: 324).

Strukturę narracyjną *Fotoamatora* można tym samym opisać przy użyciu dwóch typów filmu dokumentalnego, wyróżnionych przez Billa Nicholasa. Podobnie jak w przypadku *Portrecisty* sceny realizowane w studiu przypisać można do trybu uczestniczącego (Nichols, 2013: 27–33), podczas gdy fragmenty zawierające materiały archiwalne, opatrzone komentarzem typu *voice-over*, przynależą do trybu obja-

⁶ O praktyce badania historii na podstawie źródeł filmowych oraz manipulacjach dokonywanych na materiałach dokumentalnych zob. Zajac, 2014.

śniającego (Nichols, 2013: 19–22). Obecność narratora w istotny sposób zmienia status tych ujęć; pojawia się kontrast między obecnością w kadrze dokumentacji posiadającej walor historyczny a zastosowaną w warstwie audialnej techniką subiektywizacji przekazu (Przylipiak, 1987: 240).

Zarówno *Portrecista*, jak i *Fotoamator* tworzyli przekazy ikonograficzne zniekształcające w pewnym stopniu prezentowaną rzeczywistość. Fotograficzna aktywność Wilhelma Brassego ograniczona była w znacznej mierze do wykonywania zdjęć identyfikacyjnych więźniów; poza wspomnianą dokumentacją eksperymentów medycznych nie ujawniała w pełni grozy realiów życia w obozie koncentracyjnym. Genezą powstania zdjęć, których wykonania podjął się Walter Genewein, nie był z kolei zamiar sportretowania getta w takiej optyce, w jakiej widzieli je więźniowie, lecz naznaczona rysem wyrachowania próba estetyzacji przestrzeni. Tomasz Majewski (2004: 323) zaznacza, że użyte przez Waltera Geneweina „określenie «małe żydowskie miasteczko» powinno budzić skojarzenia z miejscem malowniczym, spokojnym, ewokować sielskość prowincji”. Do wspomnień narratorów, opisujących w filmach Ireneusza Dobrowolskiego i Dariusza Jabłońskiego życie za bramami obozu i getta, odnieść można również fragment książki *Ojczyzny prywatne* autorstwa Nataszy Korczarowskiej-Różyckiej (2007: 14):

U wszystkich omawianych artystów mitologizacja przestrzeni zmierza jednak w kierunku „prywatności”, a nie uogólniającej syntezy „nigdzie i gdziekolwiek”. W filmach stanowiących obiekt analizy artysta nie jest nigdy „schowany” za światem, o którym mówi i który powołuje do istnienia.

Dzięki eksponowaniu w diegezie *Portrecisty* i *Fotoamatora* materiałów o charakterze historycznym, treści przekazywane w obydwu filmach nie są ograniczone jedynie do subiektywnego źródła, jakie stanowią wspomnienia świadków historii: Wilhelma Brassego i Arnolda Mostowicza. Uczynienie bohaterami opowieści ludzi, którzy – zarówno jako więźniowie, jak i przedstawiciele władz okupacyjnych – przebywali na terenie getta oraz obozu koncentracyjnego, pozwoliło natomiast na pokazanie życia w nazistowskiej niewoli z szerszej perspektywy.



Bibliografia

- Ciszewska E. (2016), *Kinematografia niepamięci. Polskie filmy dokumentalne o Litzmannstadt Getto*, „Apparatus”, <http://www.apparatusjournal.net/index.php/apparatus/article/view/32/87> [dostęp: 24.02.2018].
- Fotoamator (b.r.), <http://culture.pl/pl/dzielo/fotoamator> [dostęp: 24.02.2018].
- Korczarowska-Różycka N. (2007), *Ojczyzny prywatne*, Rabid, Kraków.
- Lubelski T. (2015), *Historia kina polskiego*, Universitas, Kraków.
- Majewski T. (2004), *Getto w kolorach Agfa. Uwagi o „Fotoamatorze” Dariusza Jabłońskiego*, [w:] M. Jakubowska, T. Kłys, B. Stolarska (red.), *Między słowem a obrazem*, Rabid, Kraków.
- Nichols B. (2013), *Typy filmu dokumentalnego*, [w:] D. Rode, M. Pieńkowski, *Metody dokumentalne w filmie*, Wydawnictwo Biblioteki Państwowej Wyższej Szkoły Filmowej, Telewizyjnej i Teatralnej, Łódź.
- Portrecista (2017), <http://www.filmpolski.pl/fp/index.php?film=4221446> [dostęp: 24.02.2018].
- Ostałowska L. (2015), *Portrecista. Historia fotografa z Auschwitz*, http://wyborcza.pl/magazyn/1,143016,17301227,Portrecista_Historia_fotografa_z_Auschwitz.html [dostęp: 24.02.2018].
- Przylipiak M. (1987), *O subiektywizacji narracji filmowej*, „Studia Filmoznawcze”, t. VII.
- Przylipiak M. (2015), *Kino bezpośrednie: rewolucja w dokumentalimie*, [w:] T. Lubelski, I. Sowińska, R. Syska (red.), *Kino epoki nowofalowej*, Universitas, Kraków.
- Zajac B. (2015), *Obrazy (w) historii: film kompilacyjny i francusko-niemieckie kroniki filmowe w latach 1940–1944*, <https://www.academia.edu/8961047> [dostęp: 24.02.2018].

Katarzyna Najmrocka

Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi

 <https://orcid.org/0000-0002-3546-2489>

SAUDADE GOA. KUCHNIA GOAŃSKA JAKO SENTYMENTALNA FUZJA KULTUR I ZMYŚŁÓW

Koniec monsunu w indyjskim stanie Goa zbiega się z połową września, który kończą obchody święta Ganesh Chaturthi. To wówczas bóg o ludzkim ciele i głowie słonia – Ganesza – zanurza się w morzu, by dokonać kosmicznego cyklu i powrócić do rodziców – Parwati i Sziwy. Święto trwa tydzień, więc jego celebracja widoczna jest w hinduskich restauracjach, jak i wokół domostw, gdzie zbierają się ludzie, spożywają jedzenie i grają na instrumentach. Sam Ganesza, jako wielki wielbiciel słodczy, otrzymuje wówczas *modaks* – słodkie kulki z płatków kokosowych, mąki i cukru¹.

Kres święta zwiastuje pogodowe przesilenie. Deszcz ustępuje wraz z najwilgotniejszym dniem w roku, chmury stopniowo odsłaniają lazurowe niebo, a komary przepędzane są do buszu za pomocą dymu z kopających przydomowych ognisk. To pora, kiedy morze jest jeszcze niespokojne, wzburzone fale są koloru szarozielonego, a po plażach szwendają się psy i niewielka liczba turystów. Koniec monsunu, tak parny i wilgotny, sprzyja wszelkiej roślinności, która rozkwita bujnym życiem, mieni się wieloma odcieniami zieleni, zaprasza do siebie tokujące ptactwo i wielobarwne motyle. Intensywny kolor flory widoczny jest na polach ryżowych, jak i w koronach palm kokosowych, które są nieodłącznym elementem krajobrazu południowego wybrzeża Indii. Pod oknami portugalskich domostw słychać krzyk pawia i świergot

¹ „Ganeśa-Āaturthi – jedno z najpopularniejszych świąt indyjskich, obchodzone czwartego (*Āaturthi*) dnia miesiąca księżycowego *bhādrapada* (koniec sierpnia). Z gliny, tkanin i wszelkich innych dostępnych materiałów przygotowuje się figurki Ganeśa (z głową słonia), które przez dziesięć dni przyjmują wyrazy czci, po czym wyrzucane są do morza lub rzek. Nikt bez błogosławieństwa Ganeśa nie osiągnie swego celu [...]. Mówi się, że Ganeś ma okrągły brzuch, ponieważ na swe urodziny dostaje mnóstwo ryżowego puddingu i słodkich kulek z cukru i mąki” (Knappert, 1996: 149–150).

wszędobylskich wiewiórek. Poranek ma swoją melodię – ptasią arię, natomiast zmierzch przejmują nocne zwierzęta, które pohukują i skrzeczą.

Wśród tej feerii zieleni, ostatnich opadów gwałtownego, ale ciepłego deszczu, unoszą się zapachy jedzenia, które wędruje wraz z każdym podmuchem wiatru przeganiającego ostatnie chmury deszczowe. Na początku dnia słyhać krzątanie w obejściu: zamiatanie tarasów, dźwięk odpalanych skuterów i odgłosy kupowania dóbr od mężczyzn rozwijających ryby i przyprawy. Śniadanie jada się tutaj niespiesznie – zapach kawy z przyprawami, placków i smażonych warzyw, które zatapia się w sosie, rozprzestrzenia się leniwie przed południem. Wówczas miejscowi czytają z nieba pogodę, która z połową września staje się coraz mniej deszczowa. Tak rozpoczyna się dzień w wiosce Anjuna, ongiś części portugalskiej kolonii, setki lat później – mekki hipisów, po której dziś pozostał tajemniczy klimat – *genius loci* – pachnący curry, parnym powietrzem, dziwną tęsknotą i mokrą ziemią. Skrywa się on w krętych alejkach prowadzących do domów z kwitnącymi ogrodami, w przydrożnych gar kuchniach oraz plażowych barach, z których powoli sączy się muzyka.

Goa jest południowo-zachodnim stanem Indii, który leży u wybrzeża Morza Arabskiego. Z tych terenów pochodzą wykopaliska archeologiczne, które świadczą o osadach neolitycznych (około 70 000 lat p.n.e.). Przodkowie dzisiejszych Goańczyków mieli ciemną karnację, budowali łodzie, zajmowali się rybołówstwem i posługiwali kalendarzem lunarnym. Kolejno przybyli na te ziemie Drawidowie, którzy posługiwali się pismem i reprezentowali bardziej rozwiniętą kulturę – praktykowali jogę i pokojową religię. Za nimi podążyli Ariowie – lud indoeuropejski o jasnej karnacji, który władał sanskrytem i głosił ideę czterech kast. Wcześni osadnicy byli więc inteligentni, mieli złożony system społeczno-religijny, a zamieszkały przez nich urodzajny region przyciągnął również Arabów i Żydów. Goański port z powodzeniem handlował jedwabiem, przyprawami i kruszcami, które wysyłało do Chin i Malakki – malezyjskiego portu. Miasta rozwijały się, a ludzie prowadzili spokojne życie według hinduistycznych zasad. Tak działo się aż do najazdu muzułmanów w 1294 roku, którzy ostatecznie również stali się częścią goańskiego krajobrazu (por. Kieniewicz, 1985: 22–40).

Kluczowy jest fakt, iż ten najmniejszy stan subkontynentu miał w swej przeszłości przymusowy mariaż z kolonizatorem portugalskim. Piętno kolonii najsilniej odcisnęło się na tutejszej mozaice etniczno-religijnej, kulturze materialnej czy stylu życia. Portugalczycy dotarli na południe Indii w XVI wieku. Przywieźli ze sobą nie tylko plan sprawowania kontroli nad handlowym szlakiem przypraw, ale również ideę chrystianizacji, która miała się tu zrealizować nawet wbrew oporom miejscowej ludności.

Badacz historii Indii, Jan Kieniewicz, tak określa ten rozdział historii indyjsko-portugalskiej:

Portugalczycy chcieli handlować z Indiami, nie posiadając ani dosyć atrakcyjnych towarów, ani w nadmiarze gotówki. Trafili w dodatku na sytuację, w której popyt na pieprz wyraźnie przewyższał podaż. Innymi słowy, zastosowanie siły, droga gwałtów, którą obrali Portugal-

czy, wynikała z ich słabości jako partnerów handlowych. Portugalczycy stwarzali zagrożenie i gdzie tylko mogli, starali się wykorzystać to dla własnej korzyści (Kieniewicz, 1985: 436).

Tak też panowanie portugalskie trwało przez 500 lat, zakończone zajęciem Goa przez indyjską armię, która dopiero w 1961 roku ogłosiła wcielenie jej do Indii. Stulecia obecności Portugalczyków nadały więc indyjskiemu stanowi niepowtarzalny charakter. Widać to w architekturze – kolonialnych domach, fortach obronnych czy licznych kościołach, które sąsiadują tu ze świątyniami hinduskimi. Portugalskie dziedzictwo również dźwięczy w nadawanych tu imionach – Satosh, Maria, Ana, Pedro – to wciąż popularne imiona Goańczyków. W większych miastach stanu, np. w Panaji, można bez problemu porozumiewać się w tym języku. W Starym Goa – będącym swoistym hołdem zamierzczłym czasom – pali się trociczki katolickim świętym i odwiedza stare kościoły – symbol stuleci panowania portugalskich chrześcijan.

Kuchnia goańska

Kwintesencją owego euroazjatyckiego zespolenia jest kuchnia, która powstała na przecięciu smaków i tradycji kulinarnych: hinduskich, muzułmańskich i chrześcijańskich. Być może to ona ostatecznie złagodziła piętno opresji, które odcisnęła na regionie 500-letnia polityka portugalskiego najeźdźcy. Maria Teresa Menezes nazywa to cywilizacyjnym konformizmem, pogodzeniem się z sytuacją kolonii portugalskiej w obliczu niemożności obrania innej drogi. Ta postawa miała swoje zalety. Dziś jej efektem jest unikalne bogactwo kulturowe, którego częścią są goańskie kulinaria (Menezes, 2000: 9).

Tak więc sprzyjający klimat tropikalny gwarantował pola zasobne w ryż, warzywa i owoce. Gaje kokosowe dawały olej, a wybrzeże zapewniało dostatek ryb i owoców morza. Chętnie łowiono makrele atlantyckie, bramy, tuńczyki, sardynki, kraby, krewetki, homary i kalmary. Kolonizator zastał również mnogość przypraw używanych przez Goańczyków – poczynając od kurkumy barwiącej potrawy na żółto i nadającej daniom lekką gorycz, poprzez kwaśnego tamaryndowca i cukier trzcinywy. Wśród lokalnych przypraw królowały liście curry, kozieradka i gorczyca. Używano również pędów bambusa, fasoli, soczewicy, czosnku i cebuli oraz rozmaitych warzyw korzeniowych. Kuchnia hinduska, odnosząc się do *Rigwedy* (ok. XIV wieku p.n.e.), znana była już od czasów starożytnych jako wegetariańska. Głównymi zasadami było wszak wystrzeganie się przemocy i nieczynienie krzywdy innym stworzeniom. Jednak specyfika życia na wybrzeżu spowodowała, iż tutejsi hindusi konsumowali również ryby².

Portugalczynom przypisano spopularyzowanie ziemniaków, pomidorów, dyni, oberżyny oraz brazylijskich orzechów nerkowca. W późniejszym czasie posłużyły one również

² Obecnie istnieje wyraźny podział na restauracje czy bary serwujące kuchnię wegetariańską i niewegetariańską. W tej pierwszej jadają głównie hindusi.

do wyrobu goańskiego alkoholu – feni. Co zasadnicze, wprowadzili oni zwyczaj jedzenia wieprzowiny i wołowiny. Owe mięsa nie kolidowały z katolickimi nakazami żywieniowymi w przeciwieństwie do zastanych tu hinduskich czy muzułmańskich. Zasięg kolonizatorów było również zaszczepienie miłości do papryczki chili, która z czasem stała się nieodłącznym składnikiem całej kuchni indyjskiej. Papryka chili została sprowadzona z Brazylii. Z kolei ta w zamian za paprykę otrzymała w późniejszym czasie indyjskie mango – eksportowane, rzecz jasna, przez portugalskich handlarzy. Ci zadbali również o spopularyzowanie różnego rodzaju wypieków oraz zaczęli produkować wino (Chapman, 2007: 28–29), gdyż wśród wielości indyjskich specjałów Europejczykom brakowało jedynie odpowiedniego alkoholu. Wraz z fermentacją pojawił się również ocet – jakże ważny składnik, szczególnie przydatny do preparowania mięsa.

Dzisiejsi Goańczycy, jako że w dużym procencie są katolikami, jedzą mięso w przeciwieństwie do wegetarian, którymi są wyznawcy hinduizmu³. W goańskim menu można też znaleźć pieczywo, co w większości indyjskich stanów jest zastępowane ryżem, plackami *naan* czy *chapatti*. Patt Chapman, badacz kuchni indyjskiej, uważa, iż kuchnia goańska, tak wyraźnie zakorzeniona w portugalskich smakach, jest również bardzo zróżnicowana. Wyrazem tego są dwujęzyczne nazwy potraw, a ponadto, co ciekawe, jedno danie można przyrządzać na trzy sposoby, jak przystało na trzy społeczności zamieszkałe obok siebie. Goańscy hindusi stosują niższą temperaturę do gotowania niż społeczność katolicka. Posługują się asafetydą do pogłębienia smaku i, co oczywiste, nie jedzą mięsa. Muzułmanie z kolei preferują kozie mięso i lubują się w pieczeniu mięsa marynowanego na otwartym ogniu (Chapman, 2007: 38).

Gdyby szukać najbardziej charakterystycznej potrawy dla Goa, byłyby to ryż i curry rybne, co jadane jest w różnych wariantach na całym Wybrzeżu Malabarskim. To *Xit-Coddi*, które zmienia smaki w zależności od rodzaju ryb – makreli, rekina czy sardynek – i sposobu ich obróbki. Ta potrawa jadana jest przez biednych, jak i bogatych Goańczyków. Również nią częstuje się ludzi, kiedy chce się okazać szacunek i gościnność. Podstawą masali jest mleko kokosowe, czerwone chili i liście curry. Owo curry rybne wyraża też filozofię życia zgodnie z ekologią i rytmem przyrody. Goa to region wybrzeża, więc dla miejscowej ludności spożycie ryb zawsze było naturalnym i pierwszym pokarmem. Ponadto między wybrzeżem i Zachodnimi Ghatami uprawiano ryż, który znajdował tu dogodne środowisko. Podobnie rzecz ma się w odniesieniu do palm kokosowych, które tworzą tu rozległe gaje.

Dla nas, Goańczyków, curry rybne i ryż wyrażają podstawy naszej ekologii. Jesteśmy pierwszymi i głównymi mieszkańcami wybrzeża, którzy okupują przybrzeżną niszę. Przez stulecia nasze główne źródło pożywienia było pozyskiwane z mórz. Ale ludzie nie żyją tylko rybami. Wykorzystaliśmy więc równiny leżące pomiędzy Zachodnimi Ghatami i wybrzeżem, jako olbrzymie żyzne przestrzenie do uprawy ryżu. Połączyliśmy więc oba – rybę i ryż – w niezwykłą recepturę, która łączy wszystkich Goańczyków od Pernam po Canacone, od Calangute po Volpoi. Pielęgujemy, uprawiamy i doglądamy palm kokosowych w ilościach setek i tysięcy (Alvares, 2002: 2).

³ W wielu restauracjach jest wydzielona specjalna strefa dla wegetarian. Nie podaje się tam żadnych produktów odzwierzęcych.

Jednakże największa zmiana kulturowa w kuchni goańskiej, która przybyła wraz z portugalskim kolonialistą, była związana ze zwiększeniem konsumpcji mięsa – zgodnie z upodobaniami chrześcijan z Europy. Ważną rolę odegrała tu wieprzowina – mięso tabuizowane przez wiele religii i kultur. Zatem smak wieprzowiny miał również udział w procesie chrystianizacji. Maria Rodrigues, która zajmuje się kulturowym wymiarem goańskich kulinariów, twierdzi, iż dawniej świńskie mięso oraz krew były również wykorzystywane do obrzucania hinduskich i muzułmańskich domostw w celu ich zanieczyszczenia (Lourdes Bravo da Costa Rodrigues, 2000: 13). Takie działania wpisywało się w ideę nawracania na katolicyzm i przyczyniło się z czasem do ucieczek hindusów i muzułmanów przed prześladowaniami⁴.

Stella Mascarenhas-Keyes tak pisze o katolickim wpływie na goańskie kulinaria:

W Goa ryby były jadane przez wszystkie kasty, łącznie z Braminami, którzy generalnie w Indiach są wegetarianami. Podążając za konwersją na katolicyzm, jedzenie, które formalnie było uważane za „złe”, z czasem zyskało aprobatę. Mięso stało się częścią diety wszystkich Katolików, pomimo kasty, która włączała do ich diety formalnie zakazaną wieprzowinę czy wołowinę. Zatem kasta Braminów, która w przeszłości nie spożywała mięsa, zaczęła jeść kurczaka i kozłinę [...]. Zabijanie świnii stało się znaczącym publicznym wydarzeniem, w trakcie którego ścigano w wiosce kwiczące zwierzę aż do momentu złapania, powalenia i umocowania skrupowanej na drągu, który demonstracyjnie był niesiony do rzeźni. Rozsmakowano się w wieprzowinie, która przeszła transformację z tabu jedzeniowego do jedzenia ceremonialnego, które jest serwowane podczas wszystkich świąt, na Boże Narodzenie, w święto patrona wioski, na chrzciny, urodziny, wesela itd. (Mascarenhas-Keyes, 2009: 207).

Przykładem takiego świątecznego dania na wieprzowinie jest sorpotael. (sorpotel) Danie przyrządzane jest na bazie świńskiej głowy, podrobów i krwi. Najpierw gotowany jest wywar z mięsa i podrobów. Następnie sporządza się masalę, w której będzie marynowane i obsmażone mięso. W tym celu używa się przypraw w proszku: chili, słodkiej papryki, curry, przecieru pomidorowego, zgniecionego czosnku, cynamonu, imbiru i szczypty cukru. Na rozgrzany olej wrzuca się cebulę, a następnie przygotowaną pastę masala. Gdy wszystko zacznie wrzeć, zmniejsza się ogień, dodaje mięso, sól oraz wywar z gotowania. Do wszystkiego dolewa się octu. Następnie należy dodać zielone chili i liście curry. Można na sam koniec podlać potrawę czerwonym winem. Gotowe danie podawane jest z ryżem bądź ryżowym chlebkiem na parze.

Wspomniany ocet odgrywa znaczącą rolę w goańsko-katolickiej kuchni. Jest on dodawany głównie do mięs (kurczaka, wieprzowiny, wołowiny), jak i służy za konserwant do ryb i ostrych kiełbasek chorizo. Tradycyjnie na południu Indii ryby i krewetki soli się i suszy na słońcu – taka metoda konserwacji żywności znana jest od stuleci. Można również spotkać zasuszone rybki, które zasypane są ostrymi przyprawami z liśćmi chili i wekowane w słoikach. Sporządzona marynata na bazie

⁴ „Od początku prowadzono działalność misyjną, ale wysiłki podejmowane w tym zakresie były nieproporcjonalne do starań o udział w handlu. Nawrócenia były nieliczne, często interesowne, nawet w Kerali, gdzie od stuleci istniały wspólnoty chrześcijan obrządku syryjskiego. Dopiero w latach czterdziestych [XVI w.] rozpoczął się w Goa ostry kurs przeciwko hindusom i muzułmanom, burzono świątynie, wielu ludzi ratowało się ucieczką” (Kieniewicz, 1985: 441).

przypraw i octu pozwoliła dłużej przechowywać ryby i krewetki. Ocet również przyczynił się do spopularyzowania pikli, które tradycyjnie robione były na bazie kwasu z limonek, cytryn i tamaryndowca (por. Mascarenhas-Keyes, 2009: 207–208). Dziś jest ich ogromny wybór – począwszy od pikli z buraka, skończywszy na owocowych smakach, jak popularne tu pikle z mango.

Istotne jest również to, iż każde goańskie święto jest ściśle związane ze słodkościami. Temat słodczy w Indiach to osobny rozdział w rozważaniach kulinarnych – szczególnie związany z rytuałem i obrzędowością. Nie szczędzi się do ich wyrobu masła, mleka, mąki i cukru. W Goa przy użyciu oleju kokosowego, klarowanego masła ghee, wspomnianej mąki, jajek i cukru wytwarza się deser, bez którego nie może odbyć się żadne goańskie święto – w szczególności Boże Narodzenie. To bebinca. Jest ona deserem przypominającym nieco pudding, w przekroju powinna mieć co najmniej siedem warstw. Jest niezwykle słodka, można ją dłużej przechowywać bez obaw, że szybko się zepsuje, co ma szczególne znaczenie w tropikalnym klimacie. Dziś bebinca wytwarzana jest przemysłowo, niestety, nie stroni się w jej produkcji od konserwantów. Można ją bez problemu kupić w sklepie spożywczym.

Legenda dotycząca tego deseru mówi, iż jego autorką jest Bibiona, siostra z zakonu Santa Monica ze Starego Goa. Jej wersja siedmiowarstwowego deseru to nawiązanie do siedmiu wzgórz Lizbony oraz Starego Goa. Deser został podany księdzu, jednak nie zachwyił go, gdyż był mało okazały. W ten sposób dodano kolejne warstwy i zwiększono jego objętość. Dziś wierzy się, że bebinca powędrowała w świat – dotarła do Mozambiku i portugalskich kolonii we wschodniej Afryce. Nazwano tak również sztorm, który nawiedził Makao (Rajagopalan, b.r.).

Chronotop żywieniowy

Barbara Kirshenblatt-Gimblett nazywa to zjawisko chronotopem żywieniowym (*edible chronotope*). Kategoria, zaczerpnięta od Michaiła Bachtina, odnosi się – najogólniej rzecz ujmując – do zmysłowej konwergencji czasu i przestrzeni, czasoprzestrzennej podróży smaków. To zjawisko szczególnie jest widoczne w obszarze turystyki kulinarnej. Na tym przykładzie widać, jaką jedzenie ma zdolność do zespolenia czasu, miejsca i pamięci – szczególnie w erze hipermobilności i dostępności do wszystkiego (Kirshenblatt-Gimblett, 2004: 13).

W istocie bebinca pochodzi z receptur odtwarzanych od stuleci, przemierzyła również kontynenty, zyskując smakoszy wśród mieszkańców różnych szerokości geograficznych. Potrawa ta jest również wymieniana w książkach kucharskich poświęconych kuchni goańskiej (Menezes, 2000; Lourdes Bravo da Costa Rodrigues, 2000; Amonkar Sudha, 2003). Ich treść – jak przystało na publikacje tego typu – oferuje nie tylko przegląd najpopularniejszych dań goańskich, ale wyraża również pewien klimat społeczno-kulturowy. Są to wszak przepisy odzwierciedlające kondycję klasy społecznej, do której są skierowane, aktualną modę żywieniową, być może nostalgię za

przeszłością czy też utrwalają podział płci, widoczny szczególnie w kuchni. Goańskie przepisy są skierowane głównie do kobiet – tradycyjnie dbających o żywienie rodziny. Co zasadnicze, nawet u hinduskich autorów pojawiają się przepisy katolickie (np. Sudha Amonkar). Wskazuje to na silny wpływ czasów kolonialnych, które w pełni ukształtowały tutejsze kulinaria. Goański smak jest więc fuzją kilku kultur. Maria Teresa Menezes, autorka książki kucharskiej pt. *The essential goan cookbook* wyjaśnia:

Goańczyk jest przede wszystkim Goańczykiem. Dopiero w dalszej kolejności jest hindusem czy chrześcijaninem. Jego korzenie sięgają do cywilizacji, która była wspólna i zachowała tożsamość pomimo interakcji pomiędzy wieloma kulturami. Obie społeczności żyły między sobą w pokoju, szanując swoje prawa do danych praktyk religijnych. W rzeczy samej, bardzo mocno i głęboko tkwią owe korzenie, gdyż goańscy chrześcijanie ciągle wierzą w złe spojrzenie czy *dheeshth*, dziwny rytuał, w czasie którego nad cierpiącym odmawiane są chrześcijańskie modlitwy i przekazywana jest sól z czerwonym chili. Nie tylko ksiądz parafialny uważa to za dziwactwo! Chrześcijanie i hindusi dobrowolnie uczestniczą we wzajemnych świątach i nabożeństwach. (Menezes, 2000: 28).

Niewątpliwie autorka kreśli bardzo osobistą i sentymentalną wizję goańskich obyczajów. Jako córka honorowego konsula Brazylii, potem żona oficera indyjskiej marynarki wojennej, miała pewien przywilej obserwowania i uczestniczenia w społeczno-kulturowym życiu goańskiej socjety. Wspomina z nostalgią swoje dzieciństwo i późniejsze lata, które idyllicznie wpisywały się w goański pejzaż.

Znacznie późniejsze wspomnienie dotyczy kilku dni, które wraz z mężem i dziećmi spędziłyśmy u jego kuzyna w Panji, zaraz po wyzwoleniu w 1961 roku. To była wdzięczna willa wybudowana na wzniesieniu Altinho. Bawialnia czy pokój dzienny – uświetnione żyrandolami i bibelotami chińskimi – przysłaśniały rzekę Mandovi, podczas gdy pokrętna jadalnia ze stołem na czternaście siedzisk wyglądała wprost na rzekę Zuari i zielone pola ryżu znajdujące się poniżej. Dawny styl życia utrzymał się. Dostaliśmy kawę z gorącymi bochenkami wprost z piekarni [...]. Obiad rozpoczął się kremową zupą serwowaną ze startym serem, poprzedzającą łososia pieczonego w portugalskiej oliwie i goańskim occie palmowym. Następnie podano *assado*, lekko ostrą pieczoną wołowinę i potem gotowany ryż z ostrym krewetkowym curry w akompaniamencie z cienkimi plasterkami smażonej makreli atlantyckiej. Na deser podano *crème carmel*, ulubioną goańską słodycz. Gospodarz miał imponującą piwnicę z Granjo i Tinto, portugalskimi czerwonymi i białymi winami, które hojnie rozlano do kieliszków. Rozmowa nigdy nas nie męczyła, mieliśmy tyle lat rozłąki do nadrobienia. Tego wieczora powróciliśmy z wizyty na plażę, na inną proszoną kolację do kolejnego kuzyna. Na szczęście mieliśmy rześką przechadzkę po piachu, więc mogliśmy usprawiedliwić jedzenie, które było wykwintnie przyrządzone i fachowo podane. Ciekawe, iż przed kolacją kobiety piły sherry, ale wielu mężczyzn porzuciło szkocką na rzecz feni (lokalny alkohol z nerkowca). Tego wieczoru kosztowaliśmy *consomme* z kawałkami warzyw, dużą rybę z krewetkami, galantynę z kurczaka, pieczone prosie z nadzieniem, ryż z goańskimi kiełbaskami i co nas prawie znokautowało – wspaniałą *bebince*, klasycznie przyrządzoną z czterdziestu jaj i dwudziestu warstw. Każda warstwa wymaga trzydziestu minut przyrządzania... Takie menu było standardem na proszone kolacje w tamtym czasie (Menezes, 2000: 2–3).

Saudade de Goa

Ta osobliwa autorefleksja staje się punktem wyjścia do zaprezentowania przepisów kulinarnych. Wizja goańskości według Menezes wpisuje się wszak w portugalską

ideę *saudade*, melancholii i tęsknoty, którą odczuwali kolonizatorzy po opuszczeniu Europy i wyruszeniu na podbój nieznanych lądów. Kolejno owo odczucie smutku przypadło w spadku Gończykom – szczególnie portugalskojęzycznym. Gdy przeminęły czasy portugalskiej kolonii, pozostały po niej katolickie cmentarze, kościoły i tęsknota za tymi, którzy odeszli, za czasami, które już nigdy nie powrócą. Niektórzy uważają, że był to okres świetności, kiedy Goa u boku Portugalczyków miała większe znaczenie niż teraz. Goańskie *saudade* pobrzmiewa więc w nieco melancholijnym krajobrazie bielonych renesansowych kościołów na tle palm, kolonialnych domów z ogrodami i rzewnej goańskiej poezji, przy której niejeden uroni łzę.

Być może z powodu *saudade* lektury, takie jak książka Marii Teresy Menezes znajdują swoich odbiorców wśród ludzi spoza subkontynentu, szczególnie tych, którzy opuścili Indie. Być może tęsknią za czymś nieuchwytnym, iluzorycznym, niedającym się do końca wyrazić słowami, za to dającym się zmaterializować przy pomocy goańskiej bebinki czy rybnego curry.

Teoria *rasa*

Powróćmy jednak do początku, do samej filozoficznej idei jedzenia, która w Indiach znajduje szczególne miejsce. Począwszy od czasów starożytnych i przybycia pierwszych Ariów do Indii aż po współczesność, pożywienie odgrywało kluczową rolę w życiu Indusów. Ariowie uważali, iż jedzenie nie jest jedynie pożywką dla ciała, ale przede wszystkim częścią kosmicznego moralnego cyklu.

Z nieba wzrosły zioła, z ziół pożywienie, z pożywienia nasienie, z nasienia człowiek. Człowiek przeto składa się z esencji jedzenia/pokarmu. Z pokarmu powstały wszystkie stworzenia, dzięki jedzeniu wzrastają... Ich jaźń składa się z pożywienia, z oddechu, z umysłu, ze zrozumienia, z rozkoszy... (Achaya, 1992: 61).

Pożywienie jest więc rozpatrywane nie tylko w kontekście biologicznej konieczności, ale również jako nieodłączny składnik rytuałów czy przedmiot społecznej i kulturowej wymiany między ludźmi. Było zarówno łącznikiem między podziałami etniczno-religijno-kastowymi, jak i pierwszym wyróżnikiem – podstawą do klasyfikowania ludzi. Co zasadnicze, pożywienie w Indiach było i jest częścią praktyk religijnych, częścią społecznego życia, etykiety czy też przedmiotem spekulacji teologicznych (Olivelle, 1995: 367).

Jedzenie, a ściślej mówiąc smak, jest w Indiach ważną kulturową przenośnią. To pewna idea, która bierze swój początek na języku, by ostatecznie stać się metaforą przeżywania sztuki jako czegoś wzniosłego, bogatego w doznania, oczyszczającego. Teoria *rasa* – czyli teoria smaku – odnosi się do kategorii estetycznych sztuki, a dokładniej teatru.

Istotne jest to, co w *Natyaśastrze* (traktacie o teorii dramatu i literatury) wspomniane jest o teorii *rasa* w kontekście samego smaku. Uważa się, iż to kombinacja różnych przypraw, warzyw wraz z innymi składnikami wyrażającymi sześć smaków, które

powstają przy udziale takich ingrediencji, jak cukier nierafinowany, przyprawy i warzywa. Podobnie do smakosza, który w trakcie jedzenia potrawy skomponowanej z kombinacji ingrediencji odczuwa smak, tak odbiorcy sztuki teatralnej odczuwają smak stanów psychicznych – miłości, cierpienia itd. Ów trwały stan psychologiczny w dramacie nazywany jest *Rasa*.

Indyjska teoria *rasa*, teoria doznań estetycznych i jednocześnie kategorii estetycznych, dotyczy przede wszystkim problemu oddziaływania dzieła artystycznego na odbiorcę. Etymologicznie słowo *rasa* znaczy „sok”, „esencja”, „smak”, „aromat” i pierwotnie było li tylko terminem fizjologicznym, który pojawiał się w starożytnych traktatach medycznych i określał fizyczną jakość smakowania, a zarazem sześć podstawowych smaków: słodki, kwaśny, słony, gorzki, cierpki i mdły, właściwych sześciu zasadniczym nastrojom, „humorom” ciała. Można więc zrozumieć, w jakim przenośnym sensie termin ten wkracza do rozważań estetycznych i zaczyna oznaczać to, co odczuwa odbiorca dzieła sztuki – przeżycie estetyczne (Kłeczek-Semerjak, 2011: 186–187).

Zatem ingrediencje muszą zostać zmieszane, by wytworzył się smak – przyjemny rezultat, którym można się rozkoszować. Tak samo aktor na scenie przy użyciu modulacji głosu, kodu gestycznego, odpowiedniego napięcia emocjonalnego dostarcza widzowi doznań, które można porównać z ekstazą odczuwaną za sprawą kulinariów. Jest to zatem swego rodzaju „sceniczny smak”. „Aktor odgrywa, kreuje określone emocje na scenie, a widz, otrzymawszy je, «rozkoszuje się» nimi, «smakuje je»” (Kłeczek-Semerjak, 2011: 187). Jedzenie, jego smak, jest więc metaforą, próbą ewokowania scenicznych emocji.

Użycie kulinarnej metafory „ewokującej sceniczne emocje” jest bardzo znamienne w kontekście zrozumienia tego, jak wielkie znaczenie w Indiach ma pożywienie – jego smak, kompozycja ingrediencji, ich proporcje, temperatura obróbki czy też jej brak. Jedzenie w kulturze subkontynentu jest niezwykle złożonym tematem, zależnym od kontekstów religijno-duchowych, filozoficznych, geograficznych, zdrowotnych czy etnicznych. Jeśli w tym ogromie kontekstów rozpatrywać najmniejszy stan spośród całego kraju, można pokusić się o wniosek, iż kuchnia goańska złagodziła 500-letnie panowanie portugalskich kolonizatorów, tworząc menu ponad kastowością społeczną i religijną. Co więcej, tą samą morską drogą, którą przypłynęły do Goa portugalskie słodkie ziemniaki, popłynęły w świat przepisy kuchni goańskiej. Przemierzyły tysiące kilometrów, by ostatecznie zagościć w Australii, Afryce, Kanadzie, Europie i obu Amerykach. Dziś ta podróż nadal jest kontynuowana, również drogą elektroniczną, która pokonuje czasoprzestrzeń, stając się żywieniowym chronotopem.



Fot. 1. Portugalska zabudowa w Panaji, Goa, Indie 2016 r.

Źródło: archiwum własne.



Fot. 2. Panaji – Kościół Niepokalanego Poczęcia NMP z XVI wieku, Goa, Indie 2016 r.

Źródło: archiwum własne.



Fot. 3. Piątkowe targowisko w Mapusie, Goa, Indie 2016 r.

Źródło: archiwum własne.



Fot. 4. Przydrożna kapliczka w kolonialnym stylu w Anjunie, Goa, Indie 2016 r.

Źródło: archiwum własne.

Bibliografia

- Achaya K.T. (1992), *Indian Food: A Historical Companion*, Oxford, New Delhi.
- Amonkar Sudha S. (2003), *Goan Dishes*, Rajhauns Vitaran, Panji.
- Chapman P. (2007), *India Food and Cooking: The Ultimate Book on Indian Cuisine*, New Holland, London.
- Kieniewicz J. (1985), *Historia Indii*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- Kirshenblatt-Gimblett B. (2004), *Foreword*, [w:] L.M. Long (red.), *Culinary tourism: Material Worlds*, University Press of Kentucky, Kentucky.
- Kłeczek-Semerjak K. (2011), *Indyjska teoria rasa jako doświadczenie estetyczne*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ Nauki Humanistyczne”, Nr specjalny 3 (2/2011). Kierunki badawcze w filozofii II.
- Knappert J. (1996), *Mitologia Indii*, Dom Wydawniczy „Rebis”, Poznań.
- Lourdes Bravo da Costa Rodrigues M. (2000), *Tasty Morsels: Goan Food Ingredients and Preparation*, L & L Publications Distributor, Broadway Book Centre, Goa.
- Mascarenhas-Keyes S. (2009), *Catholic Goan Food*, [w:] J. Kuper (red.), *The Anthropologists' Cookbook*, Routledge, New York.
- Menezes M.T. (2000), *The Essential Goa Cookbook*, Penguin, New Delhi.
- Olivelle P. (1995), *Food in India*, „Journal of Indian Philosophy”, No. 23.
- Rajagopalan A. (b.r.), *Why Bebinca is Known as the Queen of Goan Desserts*, <http://food.ndtv.com/food-drinks/why-bebinca-is-known-as-the-queen-of-goan-desserts-1407477> [dostęp: 20.05.2017].

Inga B. Kuźma <https://orcid.org/0000-0003-0195-0270>

Pracownia Antropologii Praktycznej, IiAK Uniwersytet Łódzki

BADANIA „PROBLEMATYCZNE” – NA POGRANICZU ANTROPOLOGII RELIGIJNOŚCI

Chciałabym przedstawić szkic¹ na temat badań, których praktycznie nie ma w rodzimej antropologii i etnografii. Mój głos jest wprowadzeniem przybliżającym zagadnienie, które moim zdaniem – jak w tytule tekstu – jest problematyczne, ponieważ można je określić jako drażliwe. Wiąże się bowiem z polityką. Bardzo mocno wyraża też jednak z lokalnego porządku praktyk społecznych i przekonań, charakteryzujących polską sferę publiczną, od czego nie jest wolna i nauka.

Zasygnalizuję więc pewne wątki, w mojej opinii warte przemyślenia, choć nie wyczerpię całości złożonego tematu. Są to wstępne rozpoznania na temat badawczego potencjału związków religijności (w klasycznym rozumieniu etnologicznym jako kultury religijnej) z polityką oraz w jaki sposób tworzy się na styku tych dwóch dyskursów i zespołów symboli – religijnego i politycznego, sfera publiczna o specjalnym statusie. Zyskuje ona ten status, ponieważ występują w niej liczne odwołania do sacrum dzięki silnej obecności symboli wyznaniowych, kapłanów, języka i gestów zarezerwowanych dla sfery religijnej. To zmienia sens przestrzeni publicznej według klasycznych ustaleń Jürgena Habermasa (zob. Habermas, 2007)². Rodzaj przestrzeni publicznej, którą cechuje charakter religijno-polityczny czy też sakralno-świecki, jest mocno ograniczony pod względem deliberacyjności, a według Habermasa jest to cecha podstawowa sfery publicznej. Zatem w przeciwieństwie do klasycznego podejścia w religijno-politycznej odmianie sfery publicznej mielibyśmy do czynienia

¹ Tekst powstał na kanwie własnego wystąpienia, zaprezentowanego podczas XXX Atelier Eurethno w 2016 roku.

² Habermas traktował sferę publiczną jako przestrzeń otwartą na wymianę i krytykę poglądów oraz idei. Sfera ta miała być „obszarem stanowiącym coś odrębnego od samych administracyjnych struktur państwowych oraz od systemowo działających mechanizmów rynkowych, jak i prywatnych, partykularnych interesów ekonomicznych” (za: Makowski, 2011: 87–102).

nie tyle z deliberacją, co z powtarzalnością komunikatów, zamkniętych w sferze niepodważalnych wartości i prawd dogmatycznych, uświęcających symbole i znaki należące też do obszaru polityki, w tym do narodu i państwa, przy pomocy sakralnych odwołań. Dzięki owemu uświęceniu i powiązaniu z religią i religijnością to, co polityczne w sensie narodowe, państwowe oraz społeczne, nabywałoby dodatkowej mocy i właściwości niepodważalnych i absolutnych.

Wiążę to, co polityczne – w znaczeniu państwa i jego instytucji, z tym, co narodowe, choć sięgając do klasycznej koncepcji Antoniny Kłoskowskiej w interpretacji Andrzeja Szpocińskiego, co oznacza, iż należy pamiętać o różnicach „między trzema fundamentalnymi wymiarami życia społecznego: narodem, państwem i społeczeństwem. [...] państwo to układ instytucji (rząd, wojsko, administracja publiczna), społeczeństwo to układ grup społecznych, wreszcie naród to wspólnota kulturowa (wspólnota budująca poczucie swojej tożsamości w odwołaniu do wspólnej kultury). Zarówno państwo, jak i stan, w jakim znajduje się społeczeństwo, miały (i mają) znaczący wpływ na rozwój wspólnot narodowych” (Szpociński, 2011: 76). Jak pisał Andrzej Szpociński (2011: 76), „we współczesnych naukach społecznych, a zwłaszcza politycznych, dużą popularnością cieszą się te teorie narodu, w których to instytucjom państwowym lub rozwojowi społeczeństwa obywatelskiego, a nie kulturze, przypisuje się decydującą rolę w kształtowaniu wspólnot narodowych”.

Jak już wspomniałam, chociaż sfera polityczno-religijna nie jest przestrzenią, gdzie toczy się debata otwarta na wszystkie głosy i zarazem krytyczna, w jej obrębie możliwa jest nadal ekspresja, choć określonego rodzaju. W Polsce ekspresja ta dotyczy między innymi pamięci zbiorowej i jej oceny oraz dyskusji obyczajowych związanych z wyborami moralnymi, sprzęgniętymi z wyobrażeniem dobra narodu – państwa – społeczeństwa i ich charakterem. Sądy na te tematy odbijają się na tyle szerokim echem dalej, docierając do środowisk nieutożsamiających się ani z wiodącą polityką, ani z oficjalnym dyskursem wyznaniowym, że wywołują reakcje z pewnością często niechciane przez nadawców owych komunikatów. Właśnie w tym punkcie, czyli spontanicznych i sprzecznych z intencjami nadawców reakcji, ujawnia się cecha, która wskazuje na publiczny charakter owej specjalnej przestrzeni. Oznaką jej publicznej jakości jest występowanie polemik i debat: na ogólnym poziomie w zasadzie wszystko może być wypowiedziane publicznie, zatem każdy nadawca musi liczyć się z odpowiedzią, w tym negującą jego sąd. Oczywiście nadawca, jak i odbiorca mogą podejść do tego na rozmaite sposoby. Skala reakcji rozpięta jest między dwiema skrajnymi postawami: dialogiem i okopywaniem się na swoich pozycjach, wliczając w to deprecjonowanie inaczej myślących.

Sfera publiczna interesującego mnie typu jest jednak w dużej mierze zamknięta na dyskusję, która mogłaby kontestować czy podważać oczywistość wygłaszanych prawd rozumianych jako Prawda, dzięki wzmocnieniu jej przez użycie symboli religijnych. Jest więc to sfera wyposażona tylko w określone znaki i mają w niej miejsce wybrane działania. To efekt wywołany wspomnianą obecnością i oddziaływaniem czynnika religijnego – dążącego do ochrony i szerzenia Prawdy wynikającej z wiary.

Jest to też rezultat swoiście pojmowanej polityczności – jako sprawy dotyczącej kultury narodowej wyrażanej poprzez podejście do państwowości i obywatelskości, systematyzującej układ wartości w pojmowaniu państwa i społeczeństwa i namysłu nad tym, czym jest obywatelstwo. Notabene koncepcja obywatelstwa w Polsce rozstrzygana jest według zasady „prawa krwi” (*ius sanguinis*) – gdy dziecko nabywa obywatelstwo, które posiadają jego rodzice bądź jedno z nich, a nie według „prawa ziemi” (*ius soli*) – gdy nabywa się obywatelstwo państwa, na terytorium którego następują narodziny. Naród rozumiany więc jako wspólnota krwi silnie wrósł w polskie imaginarium.

Można spotkać się z podejściem, że narodowość w jakimś sensie pokrywa się z obywatelstwem, jednakże naród jest innego rodzaju wspólnotą niż społeczeństwo, w dodatku oparte na wartościach obywatelskich.

Antonina Kłoskowska proponowała, by traktować naród jako zbiorowość ludzi połączonych tzw. naturalnymi więziami. Oznacza to, że więzi te wyrosły ze wspólnoty przekonań i życia na jednym terytorium. Według niej przekonanie o przynależności do narodu ma postać **silnie przeżywanej emocjonalnej wiary** [podkr. – I.B.K.], polega też na poczuciu przypisania do ziemi i przodków. Kłoskowska pisała, że o naturalności więzi decyduje na przykład brak inicjacyjnych obrzędów podczas przystępowania do wspólnoty narodowej. Sama więź nie jest wyraźnie sformułowana, lecz kształtuje świadomość członków narodu, znajdując odzwierciedlenie m.in. w twórczości artystycznej, postawach itp. (zob. Kłoskowska, 1996).

Choć brak jest narodowych rytuałów przejścia, nie brak różnego rodzaju celebracji, które podkreślają i umacniają wcześniej wspomnianą więź oraz poczucie przynależności do wspólnoty narodowej także na poziomie emocjonalnym. Umacniają przekonanie, czym owa wspólnota jest, a przekonanie to staje się sposobem rozumienia i postrzegania państwa z jego instytucjami – jako ram narodu oraz społeczeństwa, współobywateli i tzw. innych – jako czynnika ludzkiego tworzącego wspólnotę narodową, jej obrzeża i orbis exterior. Często język religii dominującej w danej wspólnocie narodowej służy do wyrażenia ważnych dla niej wartości i pomaga organizować celebacje oraz wyrazić wspólnotową więź.

Jednak to, co łączy jednych, może rozdzielać innych – różnicować ich, wskazywać na odmienność, która nie mieści się w tak ekskluzywnie rozumianej wspólnocie narodowej, której idea oparta jest na prawie krwi i ciągłości lineazy. Mamy tu bowiem do czynienia z wyobrażeniem dziedzictwa z jednej strony duchowego, a z drugiej – wręcz biologicznego, jakie kolejne pokolenia sobie przekazują, pielęgnują i dają mu świadectwo.

Sfera publiczna sakralno-świecka może być zatem nie tyle dzielona przez różne podmioty, co wydzielana i odgradzana od innych oraz hierarchizowana, by służyć podtrzymaniu spójności określonej wspólnoty.

Wyobrażenia o wspólnocie narodowej są ujmowane w quasi-rytualne scenariusze świecko-sakralne. Celem uroczystych polityczno-religijnych „performensów” jest

ożywienie relacji wewnątrznarodowych i ich zacieśnianie, a także przypominanie o wspólnotowości, szczególnie w momentach kryzysowych. Przyglądając się okolicznościom, w jakich uaktywnia się owa odmiana sfery publicznej, kryzysem jest okoliczność, która przez członków wspólnoty jest interpretowana jako zagrożenie spójności. Może być tak odczytywane występowanie różnych opinii na temat imponderabiliów wspólnotowych – czyli wartości bazowych typu naród i religia oraz na temat innych wartości, uznanych za wiodące (np. życie, ojczyzna, trwanie, role społeczne, rodzina, tożsamość, korzenie). Dzięki rytuałom wspólnota odwołuje się do swoich „świętych początków”, w czym dodatkowo pomaga dyskurs religijny, operujący wyobrażeniem sacrum jako Początku absolutnego. Powrót do świętego Początku i źródeł ma pomóc w przywróceniu poczucia narodowej jedności.

Powyższe stwierdzenia można byłoby potraktować jako pozytywy: zachowania tego typu dają poczucie sensu, stabilny system wartości i świadomość więzi łączących członków wspólnoty, co przekłada się na zaufanie do osób wchodzących w skład takiej grupy. Jednak właściwości te odnoszą się tylko do członków wspólnoty, jednocześnie wyłączają z niej wszelkich innych. Minusami tej sytuacji są zatem: izolacja wspólnoty i zamykanie się jej członków przed obcymi. Przekłada się to często na procesy, które można ująć tak, jak proponował to Zbigniew Rykiel. Posługiwał się on następującymi kategoriami: 1) indoktrynacją terytorialną, czyli „celowym dążeniem do narzucenia lub samym narzuceniem obrazu struktury społeczno-przestrzennej, uznanego za pożądany przez grupę lub klasę dominującą ideologicznie lub politycznie”; 2) uzurpacją semantyczną, gdy przy pomocy eufemizmów grupa dominująca „zawłaszcza nazwy nacechowane pozytywnie dla danej zbiorowości, społeczności lub społeczeństwa do określania nimi działań lub ich rezultatów będących przedmiotem przymusu [...]” oraz 3) gwałtem symbolicznym, polegającym na „narzuceniu struktury społecznej lub przestrzennej [...]”. Często się wiąże z uzurpacją semantyczną” (Rykiel, 2005).

W sferze polityczno-religijnej jej moderatorami są reprezentanci władzy świeckiej i duchownej. Przez to ponownie określenie *publiczna* staje się problematyczne: głos w niej mogą zabierać określone jednostki, nie zaś wszyscy czy różni jak w sferze publicznej rozumianej jako otwartej na różnice. Przestrzeń polityczno-religijną można wyróżnić i obserwować podczas rozmaitych świąt i obchodów. Są to zatem sytuacje, gdy oprawa sakralna i kościelna towarzyszy obchodom wydarzeń państwowych; ten rodzaj praktyk odbywa się równoległe lub czasami wyłącznie na terenie świątyni. Tak przebiega w Polsce na przykład świętowanie niepodległości, honorowanie rocznic śmierci wybitnych mężów stanu, rocznice zwycięstw lub przegranych bitew i innych wydarzeń heroicznych bądź uznanych za kamienie milowe dla dziejów wspólnoty. Włącza się też interpretację sytuacji doraźnych, na przykład do takiego zwyczaju wielkanocnego, jak budowanie tzw. grobów czy ciemnic w kościołach. Oprawa religijna towarzyszy także celebrowaniu wydarzeń ważnych dla rozmaitych środowisk: od związków zawodowych, kółek rolniczych przez kluby kibica po stowarzyszenia patriotyczne i nacjonalistyczne. Innym przypadkiem są sytuacje, gdy wydarzenia stricte religijne wynikające z kalendarza wyznaniowego angażują do

obchodów instytucje świeckie, czyli toczą się w ich obrębie z udziałem państwowych czy społecznych przedstawicieli władzy (owe instytucje świeckie to najczęściej szkoły – w tym publiczne; także urzędy państwowe i gminne, nieprywatne czy prywatne instytucje kultury).

Ten rodzaj działań i obrzędów, jakie wymieniłam powyżej, można postrzegać jako teren dla badań etnograficznych. Poprzez ich analizę i interpretację warto przyjrzeć się, jak tworzona jest owa publiczna sfera polityczno-religijna, kto ma na nią wpływ, jakim zmianom ulega i podlega, jak te dwa dyskursy przekładają się na myślenie o określonej wspólnocie kulturowej (budowanej zarazem przez państwo, społeczeństwo i naród) oraz w jaki sposób dyskursy te wpływają na kształt religijności publicznej i prywatnej, czego potrzebują, jak się wyrażają, jakie scenariusze celebracji są układane i odprawiane.

Symbioza religii i polityki wydaje się „przezroczysta” znaczeniowo, lecz partie lewicowe i antyklerykalne w Polsce już od wczesnych lat 90. i później podważały tego typu model myślenia o narodzie, a za jego pośrednictwem o państwie³. Podejmowały dyskusje, na ile wzory moralności określonego wyznania – dominującego w Polsce, mają przekładać się na prawo (świeckiego) państwa i być źródłem państwowości. Przed rozpoczęciem badań etnograficznych warto zatem przeanalizować korzenie owej szczególnej sakralno-politycznej sfery publicznej. Jak zauważyły Magdalena Kozub-Karkut i Dagmara Głuszek-Szafranec (2016: 1–23)⁴, „wydarzenia z przełomu lat 80. i 90. XX wieku przyniosły transformację struktur i instytucji sprawowania władzy politycznej w niemal wszystkich państwach Europy Środkowo-Wschodniej. [...] społeczeństwa państw byłego bloku komunistycznego na nowo określały swoją tożsamość, «zamrożoną» niejako przez totalitarną ideologię. Podjęto zatem próbę wypracowywania, zarówno w sensie prawnym, jak i społecznym, nowych wzorów funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego, które obejmowały także relację pomiędzy identyfikacją religijną a obywatelską” (Kozub-Karkut, Głuszek-Szafranec, 2016: 2).

Cytowane wyżej autorki przypominały też, że „Kościół katolicki odegrał sporą rolę w procesie polskiej transformacji. Po pierwsze, przed 1989 rokiem przyczyniał się do konstruowania zrębów polskiego społeczeństwa obywatelskiego, które od lat 80. XX wieku kształtowało się niejako «przeciwko instytucjom państwowym», co można uznać za jego cechę charakterystyczną. Po drugie, Kościół katolicki «chronił» to właśnie kształtujące się społeczeństwo obywatelskie przed atakami ze strony państwa. Po trzecie, przedstawiciele Kościoła katolickiego (wraz z przedstawicielem Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego) zostali zaproszeni do obrad okrągłego stołu, które powszechnie są uważane za symbol polskiej transformacji. Dlatego też «odzyskana» po 1989 roku wolność religijna, stała się dla wielu Polaków symbolem zmiany systemowej, jaka się wówczas dokonała. [...] upadek komunizmu [...] oznaczał otwarcie pola do odzyskania przez religię utraconej podmiotowości i prawnych gwarancji,

³ Np. Sojusz Lewicy Demokratycznej oraz Partia Palikota.

⁴ Numery stron za PDF redakcyjnym. Dziękuję niniejszym prof. Elżbiecie Przybył-Sadowskiej za udostępnienie tego tekstu we wspomnianej wersji.

a wyznawanie religii stało się elementem manifestowania swojej tożsamości” (Kozub-Karkut, Głuszek-Szafraniec, 2016: 1).

Według badaczek „zasadna wydaje się teza, że państwa [takie jak Polska po zmianie ustrojowej – I.B.K.] [...] tworzą specyficzny typ społeczeństw, charakteryzujący się [...] specyficzną relacją religia–polityka. Proces wytwarzania tej relacji uwidacznia się, także w Polsce, w licznych debatach społecznych oraz konfliktach symbolicznych występujących w obrębie sfery publicznej. Po upływie 25 lat od okresu transformacji w Polsce zasadne wydaje się pytanie o to, jaką rolę odgrywa sam Kościół katolicki w społeczeństwie oraz jak zmieniła się polska religijność [...]. [czy] powrót religii na scenę publiczną jest aktywnym czynnikiem kształtowania społeczeństwa obywatelskiego” (Kozub-Karkut, Głuszek-Szafraniec, 2016: 2).

Istotne było zatem także w Polsce „wypracowywanie, zarówno w sensie prawnym, jak i społecznym, nowych wzorów funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego, które obejmowały także relację pomiędzy identyfikacją religijną a obywatelską” (Kozub-Karkut, Głuszek-Szafraniec, 2016: 2).

Poza tym „o ile w okresie międzywojennym Rzeczpospolita była państwem zróżnicowanym etnicznie i religijnie, o tyle w okresie powojennym stała się niemal homogeniczna wyznaniowo. W II RP katolicy stanowili 66% ogółu ludności, po wojnie – [...] 93–95%. [...] Eksterminacja Żydów, dokonana przez niemieckich okupantów, niemal wyeliminowała z Polski judaizm. Powojenne przesiedlenia Niemców zepchnęły wyznanie ewangelickie do poziomu nielicznych, mniejszościowych skupisk. Z kolei przesunięcie granic (utrata Kresów Wschodnich) spowodowało radykalne zmniejszenie liczby wyznawców prawosławia” (Zuba, 2015: 19). Jak podkreślał Krzysztof Zuba (2015: 20), „ów heterogeniczny charakter religijności [...] okazał się fikcją”, ponieważ czym innym jest statystyka odnosząca się do liczby osób ochrzczonych, a czym innym indywidualna religijność. Tym niemniej to religia rzymskokatolicka stanowi podstawowy komponent tożsamości narodowej Polaków – oficjalnie deklarowany i umacniany poprzez celebry wydarzeń narodowych oraz państwowych.

Mamy do czynienia z nasyconą wieloma znaczeniami, jak również emocjami, dwu- aspektową cechą charakterystyczną dla tożsamości polskiej. Składa się na nią, po pierwsze, upolitycznienie pewnych wątków w religijności rodzimej, a po drugie – sakralizacja identyfikacji narodowej i stosunku do państwa.

Chciałabym odwołać się w tym punkcie do pojęcia nacjonalizmu wyznaniowego (Czarnowski, 1958)⁵, które wyrosło na gruncie polskiej etnografii i jest już pojęciem historycznym (pojawiło się w latach 30. XX wieku). Wydaje się jednak interesujące jako narzędzie interpretacyjne. Ze względu na swój potencjał, choć wydaje się zapoznane, być może nie ustępuje tak znanym innym terminom, jak: *niewidzialna religia*, *religia wyboru*, *religia ludu*, *religia prywatna*.

⁵ Pierwodruk tego studium ukazał się w „Wiedzy i Życiu” w 1937 r. (t. 12).

W historycznych badaniach polskiej religijności katolickiej prowadzonych na wsi, gdy w tym kontekście pojawił się wątek nacjonalizmu wyznaniowego, nie był on w zasadzie dalej rozwijany. Termin ten określa typ dewocji, polegającej na zespoleniu katolicyzmu z kulturą narodową. Według Stefana Czarnowskiego – autora pojęcia – nacjonalizm wyznaniowy można sprowadzić do skrótu myślowego: „Polak katolik”. Jedna i druga cecha – narodowość/wspólnotowość i konfesja – w nacjonalizmie wyznaniowym wynoszą się nawzajem w górę i dowartościowują⁶.

Ponieważ nacjonalizm wyznaniowy przypisany został przede wszystkim kulturze religijnej występującej na wsi, zaś współczesne społeczeństwo polskie jest postwiejskie i postpańszczyźniane (Burszta, 2016: 17–30; Leder, 2014, Pobłocki, 2016: 62–68; Sowa, 2011), warto przyrzeć się tłu postawy religijno-politycznej, zdiagnozowanej przez Czarnowskiego na początku wieku XX. Postawa ta wiąże się z układem gospodarczo- społecznym panującym na wsi na terenach polskich przez kilka wieków, tzn. zamknięcia ludności chłopskiej na wsi w ramach pańszczyzny⁷. Gdy w XVIII stuleciu pojawiły się tendencje reformy gospodarki, w niektórych majątkach ziemskich zamieniono pańszczyznę na czynsz i przedstawiano folwarki na pracę najemną, podejmowano też próby ich parcelacji. W 1763 roku zniesiono prawo panów do karania chłopów karą śmierci, a w 1792 roku uznano wolność osobistą chłopów z dóbr królewskich i uwolniono z poddaństwa bezrolnych. Późniejsze ustawy znosiły poddaństwo chłopów i pozwalały im na zmianę miejsca zamieszkania, ale ziemia i dobytek pozostawał własnością dziedzica, dopuszczając możliwość rugów. Spowodowało to wzrost liczby chłopów bezrolnych, Niektóre akty prawne z tego okresu (1815) potwierdziły wolność osobistą chłopów, utrzymując jednak własność ziemi w rękach szlachty. W pierwszej połowie XIX wieku lewicowy ruch niepodległościowy oraz organizacje konspiracyjne podjęły hasło uwłaszczenia chłopów, zmuszając do tego zaborców. W zaborze austriackim uwłaszczenie przeprowadzono w 1848 roku, w zaborze rosyjskim w 1864 i w zaborze pruskim proces ten trwał od 1808 do 1850 roku. Przeprowadzone uwłaszczenie poprawiło sytuację tylko chłopów bogatych i średniorolnych. Szybki przyrost ludności wiejskiej (mimo wysokiej śmiertelności) doprowadził wkrótce do rozdrobnienia gospodarstw i przeludnienia wsi. Jej ludność przenosiła się do miast i emigrowała poza kraj. Szacuje się, że w latach 1871–1913 wyemigrowało z Polski 3,5 mln chłopów (w tym do Ameryki 2,25 mln, a więc około 10% mieszkańców wsi).

W drugiej połowie XIX wieku nastąpił wzrost poziomu oświaty na wsi, zwłaszcza w zaborze pruskim i austriackim. Upowszechniano spółdzielczość, zakładano kółka rolnicze, pojawił się również polityczny ruch ludowy – szczególnie w Galicji, coraz powszechniej wysuwano postulat parcelacji folwarków.

⁶ Inny badacz z tego samego okresu co Czarnowski – Jan Stanisław Bystroń – określił ową mentalność mianem megalomanii narodowej (Bystroń, 1995; pierwiodruk tytułowego eseju ukazał się w 1924 roku w „Przeglądzie Współczesnym”).

⁷ Na podstawie następującej literatury: Bandurewicz; Borkowski, 2003; Świętochowski, 1925–1928; Chałasiński, 1938; Borkowski i in., 1963–1970; Leskiewiczowa, 1964–1970; Tymieniecki, 1965–1969; Ingłot, 1970–1980; Gałęski, 1973; Znaniński, 1976; Modzelewski, 1987; Kochanowicz, 1992.

W II Rzeczypospolitej sejm w 1920 i 1935 roku uchwalał ustawy o reformie rolnej, lecz nie zostały one w pełni zrealizowane. Chłopi w strukturze społecznej kraju stanowili 50%, a robotnicy rolni 10%. Wśród chłopów około 40% stanowiła ludność etnicznie niepolska; około 4 mln było chłopów Ukraińców, około 1,5 mln Białorusinów i około 1 mln innych narodowości. Zamożni chłopi stanowili nieco ponad 10% całej tej grupy ludności, dominowały gospodarstwa średniorolne i małorolne. Istniało również duże zróżnicowanie regionalne. O ile na zachodzie Polski chłopi żyli w warunkach zbliżonych do krajów środkowej i zachodniej Europy, to na wschodzie warunki życia nie odbiegały od sytuacji z wieku XIX.

W okresie między I a II wojną światową wzrósł poziom oświaty na wsi, chłopi uzyskali większą możliwość korzystania z powszechnej edukacji i uczestniczenia w życiu społeczno-politycznym kraju. Utworzone w 1931 roku Stronnictwo Ludowe należało do największych partii w Polsce. Po okresie tej lepszej koniunktury w okresie dwudziestolecia nastąpił jednak wielki kryzys gospodarczy, powodując pogorszenie sytuacji także chłopów. Wzmogło to napięcia społeczne i masowe demonstracje w 1936 roku oraz wielki strajk chłopski w 1937 roku.

W okresie II wojny światowej na ziemiach polskich wcielonych do III Rzeszy część gospodarstw chłopskich, zwykle większych i lepiej zagospodarowanych, okupanci przekazali kolonistom niemieckim. Chłopów pozbawiono prawa własności i przekształcono w robotników rolnych, część zaś wysiedlono lub deportowano na roboty przymusowe do Niemiec. W walce z okupantem chłopi utworzyli Bataliony Chłopskie oraz stanowili znaczny odsetek Armii Krajowej, byli także zapleczem ekonomicznym oddziałów partyzanckich.

Po II wojnie światowej położenie chłopów zwłaszcza bezrolnych i małorolnych oraz robotników rolnych uległo poprawie wskutek przeprowadzenia radykalnej reformy rolnej i osadnictwa na Ziemiach Odzyskanych, a także masowych migracji do miast. Do 1955 roku około 5 mln ludności wsi przemieściło się do miast, likwidując dotychczasowe przeludnienie wsi. Wskutek likwidacji analfabetyzmu, upowszechnienia czytelnictwa, rozwoju oświaty, kultury i elektryfikacji wsi nastąpiło polepszenie warunków życia na wsi. Jednocześnie wystąpiły zjawiska niekorzystne, jak likwidacja samorządu i wprowadzenie obowiązkowych dostaw. Szybkie uprzemysłowienie kraju, zwłaszcza w latach 1950–1955, realizowano kosztem rolnictwa indywidualnego, nakładając na nie różne obciążenia finansowe i towarowe. Chłopów dzielono wzorem Związku Radzieckiego na biedniaków, średniaków i kułaków. Tych ostatnich jako relikw kapitalizmu zwalczano różnymi sankcjami ekonomicznymi i policyjnymi. W latach tych forsowano również kolektywizację indywidualnych gospodarstw w formie spółdzielni produkcyjnych. Wobec dużego oporu chłopów forma ta w Polsce nie miała wielkiego znaczenia. Niskie dochody w rolnictwie i potrzeby przemysłu spowodowały powstanie dużej grupy chłoporobotników. Łączyli oni pracę w gospodarstwie z pracą w przemyśle, co pozwalało im na poprawę warunków życia, a nawet na inwestycje; powodowało natomiast zwiększenie obciążenia kobiet i ludzi starszych. Po przełomie 1989 roku produkcja rolna zmniejszyła się, spadł popyt krajowy

i wzrost konkurencji produktów zachodnich. Nasilił się problem przeludnienia wsi na skutek zahamowania przepływu do miast objętych bezrobociem i zwalnianiem chłoporobotników.

Przypomniana powyżej sytuacja ekonomiczno-polityczna pomaga zrozumieć kontekst religijności traktowanej jako charakterystyczna dla kultury wiejskiej lub typu ludowego. Powinno to prowokować do ponownego przyjrzenia się konstatacjom naukowym na temat tej kultury religijnej oraz w jakim stopniu odpowiadała ona kondycji społeczno-gospodarczej tej grupy. Dodać do tego można także historię kształtowania się chłopskiej świadomości własnej odrębności, np. podczas zrywów patriotycznych, powstań i wojen. Jak pisała Aleksandra Szymańska (b.r.), zajmując się tym aspektem historii chłopów, stanowili oni w czasie polskich powstań narodowych najliczniejszą warstwę społeczeństwa. Ich zaangażowanie mogło zadecydować o powodzeniu tych kolejnych zrywów. By zachęcić ich do udziału w powstaniach, obiecywano im wprowadzenie reform polepszających ich sytuację: na przykład w 1794 roku Tadeusz Kościuszko wydał uniwersał, w którym zagwarantował chłopom wolność osobistą i nieusuwalność z ziemi, likwidował sądową władzę pana nad chłopami i polecił zmniejszyć wymiar pańszczyzny. Jednak uniwersał ten nigdy nie wszedł w pełni w życie, nie był uznawany przez niechętną mu szlachtę. Był to drugi po Konstytucji 3 Maja i zarazem ostatni akt prawny Rzeczypospolitej, który formalnie przyznawał ograniczoną wolność osobistą chłopom pańszczyźnianym. Akt ten jednak nie przetrwał upadku insurekcji i nie miał prawie żadnego wpływu na faktyczną sytuację chłopów. Z biegiem lat nabrał on jednak znaczenia symbolicznego. W kolejnym zrywie – powstaniu listopadowym – chłopci również mieli swój udział. Ludność wiejska przyjęła jednak postawę wyczekującą. Oczekiwała dobrowolnego wyrzeczenia się przez szlachtę części swoich uprawnień i nadania ziemi na własność. Chłopci chcieli poprawy swojego położenia ekonomicznego, a szlachta – niepodległości lub choćby autonomii państwa. Elity przywódcze powstania przeciwne jednak były „rewolucji socjalnej”. Odłożenie na bok tej kwestii odbiło się na stosunku ludności wiejskiej do powstania listopadowego. Chłopskie postulaty były zlekceważone, a ciężar prowadzenia wojny spadł i tak głównie na nich, dlatego wieś przyjęła postawę bierną, a czasami nawet wrogą wobec tego powstania. Kolejne powstanie z 1846 roku chciano oprzeć na chłopach. W zamian za pomoc utworzony wówczas Rząd Narodowy obiecał im uwłaszczenie, przydzielenie ziemi i utworzenie warsztatów narodowych. Jednak przyciągnięcie chłopów do powstania nie powiodło się, a w Galicji chłopci uwierzyli urzędnikom austriackim, że powstanie zainicjowała szlachta, aby zwiększyć powinności wsi. Ta propaganda zaborcy trafiła na podatny grunt, gdyż od dawna w Galicji narastała nienawiść między dworem a wsią. W związku z tym w drugiej połowie lutego 1846 roku doszło do wybuchu chłopskiego nazywanego rabacją galicyjską. Wystąpienie miało charakter antyszlachecki i antypańszczyźniany. Tymczasem powstanie krakowskie zostało stłumione i chłopci przestali być potrzebni Austriakom – wojsko przystąpiło do bezwzględnej pacyfikacji także chłopskiej rabacji. Powstanie styczniowe z lat 1863–1864 roku także zakończyło się klęską. Różniło się jednak od poprzednich większym udziałem chłopów w walkach o niepodległość. Powstańczy Tymczasowy Rząd Narodowy wydał manifest, w którym

była mowa, że chłopcy są wolni i otrzymują na własność dzierżawioną ziemię, a bezrolni ziemię dostaną, jeśli wezmą udział w powstaniu. Mimo dekretów uwłaszczeniowych wieś nadal zachowywała dużą rezerwę wobec powstania. Nie wszędzie na wieś dotarły zapowiedzi reform i chłopcy jednak woleli dostać ziemię legalnie, od państwa, czyli od zaborcy, a nie od władzy powstańczej. Jeden z dyktatorów tego powstania – Romuald Traugutt – uważał, że „powstanie bez ludu jest tylko wojskową demonstracją”. Wydał dekret powołujący organy kontrolujące realizację uwłaszczenia, w których skład weszli także chłopcy. Dekret wprowadzał wysokie kary, z karą śmierci włącznie, za sabotowanie uwłaszczenia. Nie uratowało to tego powstania, a tym, co je pogrzyżyło, był ukaz wydany w marcu 1864 roku przez cara, w którym uregulowano kwestię chłopską w Królestwie Polskim. Właściciele ziemscy mieli otrzymać rekompensatę z budżetu państwa, a chłopcy mieli jedynie uiszczać podatek gruntowy. Uwłaszczenie przeprowadzono na dużo korzystniejszych zasadach na terenach Polski niż w Rosji. Władze carskie nie mogły bowiem zaoferować gorszych warunków niż powstańczy Rząd Narodowy. Chłopcy uzyskali więc to, na czym im najbardziej zależało, czyli ziemię. Tym samym duża część z nich odwróciła się od powstania, działając wręcz na jego szkodę. Władze rosyjskie bowiem uzależniały realizację ukazu uwłaszczeniowego od zakończenia walk i likwidacji oddziałów partyzanckich, choć długo walczyły w tym powstaniu także oddziały chłopskie. Po upadku powstania styczniowego jego chłopscy uczestnicy podzielili los innych represjonowanych (szlachty) za udział w walce.

Kontrowersje wokół pańszczyzny toczące się w okresie powstańczym od XVIII do późnego XIX wieku prowokowały ożywioną dyskusję wśród Polaków na temat kulturowych korzeni tożsamości narodowej. Na temat tożsamości, szczególnie w kontekście patriotyzmu, dyskutuje się nadal. Dzieje się tak teraz, a wpływ na to ma między innymi także fakt, że duża część społeczeństwa wywodzi się z warstwy chłopskiej, która być może, np. zgodnie z założeniami Andrzeja Ledera (2014), nie uporała się z własnym pochodzeniem. Co więcej, religijność wiejska stała się w nauce i kulturze polskiej prototypem religijności ogólnonarodowej i przez to uległa zmytizowaniu. To z kolei pomogło uczynić z kultury wiejskiej następny prototyp – polskości⁸. Mity na temat chłopstwa polskiego wyrastały w warstwach inteligenckich z koncepcji z pogranicza teorii kolonialnej i ewolucjonizmu, gdzie klasę zależną i poddaną, zatem niższą, traktuje się jednak jako pierwociny społeczne, kolebkę i korzenie⁹.

⁸ Zob. jedną z nadal najbardziej aktualnych analiz w: Stomma, 1986 oraz Burszta, 2016.

⁹ Chłopów na terenach Polski obowiązywała pańszczyzna jeszcze do lat 30. XX wieku (sic!). Była to tzw. żelarka. Oznaczała system postfeudalny, który przetrwał na południu Polski w niektórych dobrach, w tym kościelnych. Chłopcy w ramach żelarki byli poddani feudałowi, a w zamian za ziemię i utrzymanie oraz prawo użytkowania dworskich pastwisk, byli zobowiązani do świadczenia nieodpłatnej pracy rolnej na rzecz dworu. Formalnie w przeciwieństwie do typowego chłopcy pańszczyźnianego z przeszłości chłop podlegający XX-wiecznej żelarce posiadał wolność osobistą, czyli mógł np. opuścić swoje miejsce zamieszkania (po wcześniejszym uregulowaniu swoich powinności wobec dworu). Mimo to właściciele ziemscy ingerowali w życie prywatne chłopów, m.in. określając minimalny wiek zawarcia przez nich małżeństwa czy też sprzeciwiając się pracy podejmowanej przez ich rodziny poza dobrami dworskimi. Żelarka została ostatecznie zniesiona ustawą sejmową z 30 stycznia 1931 roku, lecz według zachowanych wspomnień ostatniego „żelorza” forma ta dotrwała aż do 1943 roku (Łukus, 2006: 9; Giza, 1967; Ciągwa, 2016).

Głównym punktem, na jakim opierała się koncepcja nacjonalizmu wyznaniowego, było wyobrażenie o interesie własnej grupy, której pojęcie może być rozciągnięte na naród czy państwo (w przypadku Polski było ono długo tylko pożądane, bo nie istniało, naród był zaś ciągle narażany na biologiczny zanik i/lub wynarodowienie). Stało się to punktem ciężkości dla konstruowania imaginariusz rodzimej kultury, gdzie religijność występowała w funkcji zabezpieczającej trwanie więzi.

Do tego poczucia dochodzi identyfikacja z miejscem, jego historią i mitami, jakie są zakorzenione w poczuciu świętości, która przepaja przestrzeń i uświęca ją, dając gwarancję jedności. Są to wartości cechujące orbis interior – zaś konstrukt ten przypisywano kulturze typu ludowego jako najbardziej znaczący w odbiorze i organizacji świata społecznego. Ten rodzaj dziedzictwa stał się ważnym komponentem poczucia narodowej, a potem państwowej odrębności, wyrażanej poprzez koncepcję patriotyzmu ekskluzywnego, opartego na prawie krwi i ciągłości genealogicznej dającej prawa do ziemi, gwarantowanej też przez wiarę. Poczucie świętości podtrzymywała zaś religia instytucjonalna. Jej przekaz koncentrował się nie tylko na tym, co uniwersalne, lecz przede wszystkim przedwieczne i odwieczne. Zderzenie wyobrażenia o beczasowym sacrum, czemu towarzyszyły powtarzalne rytuały oddające niezmienną i nienaruszalną Prawdę, ze zmiennością warunków zewnętrznych, kontekstów historycznych i społecznej niepewności, stały się kolejną warstwą podłoża, z którego wyrosła współczesna szczególna sfera sakralno-świecka, będąca symbiozą polityki z religią.

Oczywiście nie można zapomnieć o roli Kościoła w okresie po II wojnie światowej. Kościół bronił tożsamości narodowej i religijnej, tworzył wówczas zaplecze dla „opozycji moralnej”. Wzmocniło to tym bardziej charakterystyczny rys religijności Polaków, opisany przez Janusza Mariańskiego (2013), czyli religijność wyrażającą się w wierze narodu, która przybrała zarazem formę wrażliwości religijnej, objawiającej się w życiu codziennym. Była to zatem religijność kładąca nacisk na funkcje integracyjne, zbiorowa czy wręcz masowa, kierująca się ku instytucjom religijnym, szukająca opiekuńczości. Marginalizowanie religijności i kościelności w czasach PRL spotykało się z ich ożywieniem i kontrrewolucją duchową oraz mentalną. Nadejście (neo)liberalnej demokracji zmieniło jednak poprzedni układ cech owej religijności narodowej, przesunęło akcenty. Z jednej strony zaszła większa prywatyzacja religijności (sekularyzacja wcale bowiem nie jest tak pewna w kontekście polskim). Z drugiej strony zaś ze względu na charakter zmian wywołanych rynkowo-ustrojową rewolucją (co zaowocowało między innymi niepewnością, poczuciem zagrożenia dotychczasowych wartości, dewaloryzacją dotychczasowego modelu życia), utrwalił się dyskurs konserwujący poprzedni koncept na temat jedności i zespolenia narodowo-państwowo-społeczno-obywatelsko-religijnego.

Zmiana kontekstu politycznego i ustrojowego, czyli wejście na etap społeczeństwa demokratycznego w kolejnych latach po 1989 roku, wywodzi się z innych wartości niż to, co ukształtowało doświadczenie polskie do początku XX wieku. Jednakże obserwowana dzisiaj w życiu obrzędowym i ceremonialnym symbioza religii i polityki działa nadal jak struktura długiego trwania, dowodząc odczuwanej niepewności,

zagrożenia i lęku wobec kolejnych wyzwań, nieznanego i niezdefiniowanego oraz wobec zagęszczenia informacjami, które pokazują świat wypełniony konfliktami i antagonizmami. Nacjonalizm wyznaniowy *vel* wiara narodu to obecnie pewnego rodzaju mechanizm szukania bezpieczeństwa, choć jak opisałam wyżej, dokonujący segregacji, wpisujący się zatem i replikujący poczucie braku zaufania i bezpieczeństwa, oparty na podejrzliwości i selekcji. Tym niemniej konstrukcja i zawartość owego dyskursu i przestrzeni, wychodzące poza utarte w etnografii rozumienie religijnego rytualizmu oraz opartych na pobożności tradycji, obyczaju i zwyczaju, a rozgrywane się z dużym natężeniem głównie w przestrzeni miejskiej, powinno stać się terenem badań antropologicznych w wydaniu coraz bardziej interdyscyplinarnym, by starać się uchwycić to zjawisko¹⁰. Dorobiło się ono własnych kodów, języka, symboli, miejsc, sposobów włączania i wyłączenia określonych podmiotów, operuje określonymi emocjami i postawami, dokonuje interpretacji istniejącego rodzimego imaginarium kulturowego. Odwołując się od indywidualnych uczuć i sądów, buduje z nich zbiorowość przeżywającą i zarazem deliberującą według własnego rozumienia prawa do dyskusji w warunkach demokracji.

Bibliografia

- Bandurewicz M., *Sprawa chłopska w polskich powstaniach narodowych*, http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,156046,6745419,Sprawa_chlopska_w_polskich_powstaniach_narodowych.html [dostęp: 2.10.2018].
- Borkowski J. (1992), *Historia chłopów polskich*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Borkowski J. i in. (1963–1970), *Zarys historii polskiego ruchu ludowego*, t. 1–2, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.
- Burszta W.J. (2016), *Zrozumieć Oskara Kolberga. Prawda i zmyślenie o początkach ludoznawstwa*, [w:] E. Nowna-Sroczyńska, S. Latocha (red.), *Nowe czytanie tradycji. Z inspiracji Rokiem Kolbergowskim*, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ, Łódź 2016.
- Bystron J.S. (1995), *Megalomania narodowa*, Wydawnictwo „Książka i Wiedza”, Warszawa.
- Chałasiński J. (1938), *Młode pokolenie chłopów*, t. 1–4, Państwowy Instytut Kultury Wsi, Warszawa.
- Ciągwa J. (2016), *Zniesienie pańszczyzny na Spiszu w latach 1931–1934*, „Studia Iuridica Lublinensia”, t. XXV, nr 3.
- Czarnowski S. (1958), *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, [w:] tegoż, *Kultura*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa.

¹⁰ Badania nad wzajemnymi uwarunkowaniami myśli narodowej (także nacjonalistycznej) i religii musiałyby być interdyscyplinarne, w tym na poziomie samej antropologii kulturowo-społecznej. Tzn. powinny czerpać m.in. z dorobku antropologii polityki czy politycznej, antropologii religijności czy religii, także z antropologii kultury symbolicznej oraz kultury mentalnej; należałoby do nich włączyć też badania nad tożsamością narodową i etniczną, pamiętając o badaniu stereotypów, konfliktów i relacji międzygrupowych. Przykładem badacza tego typu może być Bogumił Grott – religioznawca z Krakowa, uprawiający subdyscyplinę pod nazwą *politologia religii*. Zob. Grott, Grott, 2012 oraz inne pod redakcją i autorstwa B. Grotta.

- Gałęski B. (1973), *Studia nad społeczną strukturą wsi*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- Giza S. (1967), *Kalendarz wydarzeń historii ruchu ludowego 1895–1965*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.
- Grott B., Grott O. (red.) (2012), *Nacjonalizmy różnych narodów. Perspektywa politologiczno-religioznawcza*, Księgarnia Akademicka, Kraków.
- Habermas J. (2007), *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, PWN, Warszawa.
- Inglot S. (red.) (1970–1980), *Historia chłopów polskich*, t. 1–3, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.
- Jezierski A., *Historia gospodarcza Polski*, „Key Text”, Warszawa 2003.
- Kłoskowska A. (1996), *Kultury narodowe u korzeni*, PWN, Warszawa.
- Kochanowicz J. (1992), *Spór o teorię gospodarki chłopskiej. Gospodarstwa chłopskie w teorii ekonomii i w historii gospodarczej*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Kozub-Karkut M., Głuszek-Szafraniec D. (2016), *Miejsce krzyża w przestrzeni publicznej – analiza debat publicznych*, „Studia Religioznawcza”, t. 49, nr 1.
- Leder A. (2014), *Prześlona rewolucja. Ćwiczenie z logiki historycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Leskiewiczowa J. (red.) (1964–1970), *Zarys historii gospodarstwa wiejskiego w Polsce*, t. 1–3, Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, Warszawa.
- Łukuś E. (2006), *Jan Janos – ostatni żyjący żelorz*, „Na Spiszu”, nr 3(60).
- Makowski P. (2011), „Sfera publiczna” i detranscendentalizacja intersubiektywności. Uwagi na temat normatywności teorii społecznych, [w:] P. Pluciński, M. Nowak (red.), *O miejskiej sferze publicznej*, ha! art., Kraków.
- Mariański J. (2013), *Kościół katolicki w Polsce w przestrzeni życia publicznego. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- Modzelewski K. (1987), *Chłopi w monarchii wczesnopiastowskiej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- Pobłocki K. (2016), *Niewolnictwo po polsku*, „Czas Kultury”, nr 3.
- Rykiel Z. (2005), *Miasto jako miejsce a przemiany jego architektury, symboliki świadomości terytorialnej mieszkańców*, [w:] B. Jałowiecki, A. Majer, M.S. Szczepański (red.), *Przemiany miasta. Wokół socjologii Aleksandra Wallisa*, „Scholar”, Warszawa.
- Sowa J. (2011), *Fantomowe ciało króla*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków.
- Stomma L. (1986), *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Verdier, Warszawa.
- Szpociński A. (2011), *Antoniny Kłoskowskiej koncepcja kultury narodowej jako źródło inspiracji*, „Kultura i Społeczeństwo”, rok LV, nr 2–3.
- Szymańska A. (b.r.), *Chłopi w powstaniach narodowych*, <http://rme.cbr.net.pl/index.php/archiwum-rme/547-rolniczy-magazyn-elektroniczyn-marzec-kwiecie-nr-66/kultura-i-tradycje-ludowe4/738-chopi-w-powstaniach-narodowych> [dostęp: 2.08.2018].

- Świętochowski A. (1925–1928), *Historia chłopów polskich w zarysie*, t. 1–2, Wydawnictwo Polskie, Lwów.
- Tymieniecki K. (1965–1969), *Historia chłopów polskich*, t. 1–3, PWN, Warszawa.
- Znaniński F. (1976), *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1–5, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.
- Zuba K. (2015), *Religia jako podział socjopolityczny w Polsce*, [w:] A. Kuształ, S. Czapnik (red.), *Religia i Kościoły w polskiej przestrzeni publicznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole.

Bartosz Arkuszewski <https://orcid.org/0000-0002-2857-3631>

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Jagielloński

RELIKWIA JAKO PRZEDMIOT OSOBLIWY. PRZYCZYNEK DO ROZWAŻAŃ NAD CIELESNYM ASPEKTEM RELIGII

Powszechność kultu relikwii w obrębie rzymskiego katolicyzmu w Polsce rzadko wzbudza czyjekolwiek podejrzenia i na pierwszy rzut oka wydaje się być czymś oczywistym. Wiadomo bowiem, w powszechnym mniemaniu, czym jest relikwia. Wierny wie doskonale, że pod zdobnym naczyniem, za przezroczystą szybką w metalowym okuciu skrywa się drobna cząstka człowieka, którego przez heroiczną postawę wiary i życia Kościół katolicki wyniósł na ołtarze. W toku enkulturacji i socjalizacji religijnej oczywiste, niejako rutynowe i codzienne stają się również wszelkie praktyki religijne, których centrum stanowi omawiany przedmiot sakralny. Relikwie jednak nie tylko się podziwia, ogląda, aduruje w ciszy, kontempluje lub modli się przy nich. Religijne obcowanie z nimi idzie o wiele dalej. Przede wszystkim dotyka się ich, całuje, pociera, obnosi się w procesjach oraz przystraja kwiatami i świecami. Relikwia bowiem nie jest zwykłym przedmiotem sakralnym, który stanowi jedynie ozdobę świątyni czy dopełnienie kultu. Jest to przedmiot szczególny – aktywny, mediujący, wzywający do interakcji z wiernymi, którzy za pomocą rozmaitych aktów ciała mogą wyrazić swój szacunek i oddać należny hołd swojemu świętemu patronowi poprzez dotyk czy pocałunek. Chciałbym zatem spojrzeć na ten kult przychylnym, choć równocześnie bardzo krytycznym, etnograficznym okiem¹.

¹ Artykuł oparłem na własnych etnograficznych badaniach terenowych, prowadzonych na terenie Krakowa w latach 2015–2017, wykorzystanych do pracy magisterskiej pisanej pod opieką naukową dr hab. Moniki Golonki-Czajkowskiej, dotyczącej kultu relikwii Jana Pawła II w Krakowie. W tym miejscu chciałbym serdecznie podziękować Pani profesor za wsparcie i krytykę udzielone mi podczas tworzenia niniejszej pracy.

Rozważania o przedmiocie

Oczywiście należałoby wyjść od tego, czym w ogóle jest relikwia. Sama w sobie jest przede wszystkim przedmiotem związanym ze sferą sakralną. Kulturowo natomiast przyjmuje się jej klasyfikację na trzy stopnie, które odpowiednio dotyczą ciała świętego, jego przedmiotów osobistych oraz rzeczy, które zostały potarte o jego ciało (zarówno za życia, jak i po śmierci).

Zwartą definicję relikwii podaje Jerzy Pomian (1996: 27):

Za relikwie uważano każdy przedmiot, który miał rzekomo pozostawać w związku z postaciami historii świętej; przede wszystkim – części ich ciała. Bez względu na jego naturę i rozmiary przedmiot taki uczestniczył w całkowitej łasce, która spłynęła na świętego za życia.

Równie trafną i szczegółową definicję z *Encyklopedycji powszechnej* z 1866 roku przytacza Lidia Fiejdasz (2013: 20):

Ciało, które dusza opuściła na ziemi, rozłączywszy się z niem, aby stanąć przed Panem Bogiem, i które nazywają śmiertelną powłoką, przebiera nazwisko relikwii, skoro nieboszczyk został zaliczony przez Kościół w poczet świętych. Nazwisko relikwii służy nie tylko całemu ciału świętego, ale nawet wszystkim częściom tego ciała, jakkolwiek były by drobnymi, byleby okiem dojrzeć je można. I tak głowa, ręce, nogi, kości, zęby, paznokcie, włosy, proch nawet, w jakie części ciała jego zostały obrócone, są relikwiami. W mniej ścisłym znaczeniu, dają nazwisko relikwii przedmiotom, które święty używał za życia, a które według powszechnego zdania wiernych weszły w pewny stosunek ze świętością jego ciała. Takimi są: odzież, którą nosił, sprzęty, których używał, cele, gdzie mieszkał, jego dyscyplina, włosienica, narzędzia umartwień jego ciała i tak dalej. Nazywają także relikwiami rozmaite przedmioty, które dotykały ciała świętego lub jego relikwii lub które składano na jego grobie jako: bieliznę, chusty, do relikwii ostatniego rodzaju liczą prześcieradło, a które było owinionem ciała świętego i trumnę, gdzie był złożony.

Definiowanie relikwii jest jednakże kwestią problematyczną. Początków fenomenu kultu relikwii upatruje się w IV wieku wraz z czcią oddawaną męczennikom na ich grobach przez chrześcijan pierwszych wieków, chociaż pewne załączki omawianego kultu można wskazać już na przełomie I i II wieku (Konieczny, 2012: 1427–1428), bazując nie tylko na kompilującej się wówczas teologii chrześcijańskiej, ale również na pewnych elementach zaczerpniętych ze starożytnego kultu zmarłych świata rzymskiego i kultu herosów świata greckiego (Wipszycka, 1994: 318–336; Daniélou, Marrou, 1986: 239; por. Brown, 2017). Inaczej również na relikwie spogląda oficjalna wykładnia Kościoła katolickiego, która lokuje kult relikwii w ramach form pobożnościowych i tak zwanej religijności ludowej, dbając równocześnie o dyscyplinę sakramentów i stojąc na straży przestrzegania dogmatów wiary (*Katechizm kościoła katolickiego*, 1994; *Kongregacja...*, 2003: 22, 167–168).

Zupełnie inaczej na relikwie spoglądają antropolodzy. Relikwie są, w swoim najbardziej oczywistym sensie, przede wszystkim przedmiotami związanym ze sferą sakralną. Przedmiotami o tyle osobliwymi, gdyż wierni uznają je za szczególne, emanujące niezwykłą mocą. Relikwia tym samym łączy w sobie dwa dychotomiczne komponenty – jest to z jednej strony bardzo konkretna, fizyczna częśćka ludzkiego

ciała lub przedmiot, należące do osoby uznanej za świętą, z drugiej strony, przypisywana jest owej materialnej części bardzo abstrakcyjna kategoria mocy, świętości czy nawet obecności świętego. Relikwię w takiej perspektywie można nazwać, za Joanną Tokarską-Bakir (2000: 276), przedmiotem osobliwym, łączącym w sobie to, co materialne i niematerialne, zwykłe i święte, fizyczne i duchowe. Zaproponowana optyka odzwierciedla się w rozmaitych praktykach religijnych skupionych i oscylujących wokół relikwii, które można interpretować jako namacalną interakcję i obcowanie z ową mocą lub świętością zawartą w materialnej rzeczywistości.

Wyjście poza przedmiot – ku cielesnej relacji

Wreszcie aspekt najważniejszy dla moich analiz. Jako osobliwy przedmiot relikwia otaczana jest czcią i szacunkiem wiernych wyrażającym się cielesnie, w ciele i poprzez ciało. Dlatego też wierni wchodzi w rozmaite interakcje z relikwiami świętego, co mogłem wielokrotnie zaobserwować w toku prowadzonych badań nad kultem relikwii Jana Pawła II w różnych krakowskich kościołach. Często wierni nie poprzestają wyłącznie na modlitwie czy cichej wizualnej adoracji przedmiotu uosabiającego świętego. Relikwia jest doświadczana zmysłowo przez dotknięcie, pocałunek, spojrzenie czy niesienie w procesji lub ozdabianie.

Na ów fizyczny kontakt zwracają uwagę nie tylko etnologowie i antropologowie, ale również teologowie. Już w IV wieku Grzegorz z Nyssy (za: Brown, 2007: 9) pisał:

Ci, którzy trzymają ich [szczątki świętych] w objęciach, jakby było to żywe ciało w pełni rozkwitu: przez to wkraczają na scenę również wszystkie zmysły: wzrok, smak, słuch, a następnie, wylewając łzy uszanowania i cierpienie, kierują do męczennika swoje modlitwy o pomoc, jakby był on obecny.

Również współcześnie Zbigniew Kobus (2005: 96) pisze:

Całowanie relikwii, ich dotykanie czy oglądanie, ich bezpośrednia fizyczna bliskość staje się jakby „pasem transmisyjnym” ułatwiającym przekazanie danemu świętemu osobistych prośb i trosk. Poprzez relikwie człowiek wierzący chciałby nawiązać bardziej osobisty kontakt ze świętymi czy wręcz z samym Chrystusem.

Analogicznie piszą o tym współcześni badacze w paradygmacie antropologicznym:

Zamknięte w relikwiarzach relikwie pokazywano wiernym w czasie ceremonii religijnych i obnoszono w procesjach, wierni nie zadawali się ich oglądaniem: relikwiarzy dotykano i okrywano je pocałunkami, ponieważ bezpośredni kontakt miał gwarantować cudowne działanie relikwii (Pomian, 1996: 27).

Świętość [...] udostępnia się [...] przy pomocy cielesności uczestników, którzy fizycznie „zrównują” się z rzeczą świętą, przyswajają ją zmysłowo (gest przynależności, sensualizmu), w dosłownym sensie tego słowa inkorporują, przy czym w grę wchodzi tu przede wszystkim zmysły niższe, głównie dotyk i smak (Tokarska-Bakir, 2000: 271–272).

Współcześnie coraz częściej zwraca się uwagę na fizyczne, materialne i emocjonalne aspekty religii. Religia bowiem, w moim odczuciu, jest jednym z wielu tematów

szczególnych etnologii. Przenika się bowiem z ludzką historią życia, a poza swoim wymiarem społecznym jest także czymś osobistym, intymnym czy nawet delikatnym. Ponadto częstokroć religia wymyka się klasyfikowaniu i wielokrotnie wykracza poza swoje schematy.

Z racji problematyczności i dynamiczności zjawisk religijnych używane dotąd paradygmaty nie były adekwatne do opisu obserwowanej rzeczywistości religijnej, nawet w rodzimych kontekstach, nie mówiąc już o aplikowaniu europejskich kategorii do innych, odległych kontekstów kulturowo-religijnych. Dlatego też zebrane w terenie materiały często nie poddawały się dualistycznej klasyfikacji, co skłoniło niektórych etnologów do poszukiwania nowych paradygmatów badawczych. Przykładem takiej badaczki jest Birgit Meyer, która przy poszukiwaniach adekwatnych narzędzi do opisu i analiz wypracowała inspirujące i użyteczne kategorie form czuciowych i formacji aistetycznych. W oparciu o arystotelesowski postulat poznawczy człowieka, w którym wiedzę o świecie zdobywa się przede wszystkim zmysłowo (*αἴσθησις*), Birgit Meyer kładzie ogromny nacisk na sferę ucieleśnionego poznania człowieka. Formy czuciowe są dla niej „usankcjonowanymi sposobami wywoływania oraz organizowania dostępu do transcendentalnego” (Meyer, 2009: 9). Owo organizowanie dostępu odczytywać powinno się przez podkreślenie mediacyjnego charakteru religii, głównie przez jej materialność i zmysłowość, gdyż formami czuciowymi dla autorki są również wszelkie sposoby interakcji, użytkowania czy doświadczania obiektów materialnych związanych z religią w danym kontekście kulturowym. Wszystkie takie aktywności są formacjami czuciowymi, gdyż formują sposoby doświadczania i przeżywania religii oraz internalizują się przez uczestniczenie i doświadczenie w życiu jednostki (Niedźwiedź, 2015: 135). Formacje aistetyczne są natomiast skonkretyzowaniem ucieleśnienia podzielanego społecznie lub kulturowo wyobrażenia o samym sobie jako członku grupy w myśl andersonowskiej wspólnoty wyobrażonej. To ogólnie podzielane wyobrażenie, aby było podzielane również przez jednostkę, musi zostać skonkretyzowane i zmaterializowane, i w takiej właśnie postaci doświadczane i zinternalizowane w życiu pojedynczego uczestnika danej kultury. Obie propozycje kumulują się, dając pewną koherentną propozycję badawczą: formacje aistetyczne są formowaniem jednostek za pomocą form czuciowych (Meyer, 2009: 1–28; Niedźwiedź, 2015: 132–136; Baraniecka-Olszewska, 2016: 33, 40).

Zwrot ku poznaniu ucieleśnionemu rehabilituje status ludzkiego ciała, które angażując się w praktyki religijne i kulturowe, internalizuje podzielane wartości i wiedzę oraz odnosi ją poprzez doświadczenie do własnego życia. Jest to również rehabilitacja stanowiska Arystotelesa i jego *αἴσθησις* rozumianej jako równoczesne poznanie otaczającej rzeczywistości przez zmysły i rozum. Doświadczanie poprzez dotyk, smak, dźwięk, powonienie i wzrok zostaje dowartościowane i staje się tak samo ważne jak poznanie myślowe. Podobną zresztą rehabilitację znaczenia ciała w poznaniu wyłożył Maurice Merleau-Ponty w swojej *Fenomenologii percepcji* (Merleau-Ponty, 2001), w której rozwija myślenie o ciele w aspekcie kognitywnym. Percepcja człowieka według tego badacza zaczyna się w ciele i ma taką samą cielesną naturę. Świat według fenomenologa istnieje o tyle, o ile jest on poznawany za pośrednictwem

naszego ciała (Merleau-Ponty, 2001: 227–264; Maciejczak, 1995: 73–85; Migasiński, 2001: 480–481).

Należy przy tej okazji podkreślić, że w polskiej etnologii również mamy własną tradycję sensorycznych badań (w perspektywie ucieleśnienia) nad religią. Jako pierwsze należałoby przywołać Stanisława Czarnowskiego, który już w latach 30. XX wieku badał fenomen polskich kalwarii. Socjolog przytacza je jako przykład potwierdzający mechanizm utożsamiania idei religijnej z jej fizycznym czy materialnym wyrazem. Obserwując i analizując aktywność wiernych, Czarnowski nie tylko zwraca uwagę na działania czy fizyczny wysiłek pielgrzymów włożony w religijne doświadczenie kalwarii, ale również na bodźce sensoryczne, których doświadcza się fizycznie w takim miejscu. Praca i wysiłek włożony w przestrzeń kalwarii, jej projektowanie i teatralizację, ma bowiem upodobnić konkretne miejsce do Jerozolimy. Odtworzenie jerozolimskiej topografii miało tym samym dawać poczucie nie tylko fizycznego dotarcia do najważniejszych dla chrześcijaństwa miejsc, ale również czasowego przeniesienia się do pierwszej połowy I wieku, aby również poczuć, doświadczyć i przeżyć wydarzenia z ostatnich dni życia Jezusa Chrystusa. Opisując kalwarię, Czarnowski wspomina o *uzmysłowieniu* i *przeżyciu* religii, bowiem, jak sam pisze: „Tajemnica Odkupienia staje się tak aktualna, że przybiera postać zmysłowej rzeczywistości” (Czarnowski, 1956: 92–93).

Kolejną polską badaczką, zajmującą się wspomnianą problematyką, jest Kamila Baraniecka-Olszewska. Czerpiąc inspirację z twórczości Czarnowskiego, posługuje się ona pojęciem kultury religijnej, odpowiednio reinterpretując jej znaczenie do własnych badań. Kultura religijna dla badaczki to nie tyle kategoria klasyfikacyjna, co jednostkowe życie religijne, „to, co tworzy się w wyniku zetknięcia treści teologicznych z ludzkimi potrzebami, światopoglądem wiernych, wrażliwością religijną. Kultura religijna obejmuje więc wszystko to, co dotyka sfery religii, i [...] także to, co dotyczy religijności indywidualnej, tożsamości religijnej danego człowieka” (Baraniecka-Olszewska, 2013: 46). Przedmiotem jej badań są między innymi misteria pasyjne w Polsce. Obserwując działania sensoryczne wiernych, autorka postrzega je w szczególny sposób, przez pryzmat performatyki. Gdyby nie działania i interakcje ludzkie, kalwarię byłyby wyłącznie scenografiami i martwymi rekwizytami; dopiero gdy zaczynają one być używane, odgrywane, całość przedstawienia misteryjnego nabiera wyrazu i sensu. Ucieleśnienie według tejże badaczki występuje na dwóch poziomach: ogólnym – jako urzeczywistnienie myśli, nadanie konkretnego wyrazu oraz dosłownym – jako doświadczenie na własnym ciele (Baraniecka-Olszewska, 2013: 80–88).

Inga Kuźma, zajmując się doświadczeniem religijnym kobiet, również bada kalwarię, chociaż czyni to z zupełnie innej perspektywy niż zaproponowane powyżej. Badaczka w wydanej w 2008 roku pracy *Współczesna religijność kobiet* zajmuje się szczególnym typem doświadczenia, to znaczy bada religijność kobiet z perspektywy samych interlokuterek. Tym samym opiera się na perspektywie feministycznej badań nad kulturą oraz na doświadczeniu swoich rozmówczyń w szerokim tego słowa znaczeniu, to jest zarówno na ich czasowym, danym doświadczeniu religijnym, jak i do-

świadczaniu życiowym, w świetle którego interpretuje ich zaangażowanie religijne (Kuźma, 2008). Dla Ingi Kuźmy obserwacja doświadczeń i działań innych kobiet, ale również i własna autoetnografia (rodzaj uczestnictwa obserwacyjnego) ma ważny wymiar, gdyż pomaga pojąć te poziomy wiedzy, które często są niemożliwe do zwerbalizowania. Jak sama pisze:

Bez tej refleksji [nad kulturowymi i naukowymi podstawami zdobywania wiedzy – przyp. B.A.] nie mogłabym podjąć się badania tak trudnych do uchwycenia, bo osobistych i czasem nieprzekładalnych na słowa, przeżyć religijnych, towarzyszących im emocji ani skupiającego je doświadczenia życiowego, współkształtowanego przez pleć kulturową badanych osób (Kuźma, 2008: 10).

Anna Niedźwiedz, badając zupełnie inny kontekst kulturowy (katolicyzm w Ghanie) również analizuje zjawiska religijne w zakresie ich sensoryczności. Analizuje bowiem bardzo ulotne działania, takie jak śpiew, taniec czy chociażby atmosfera święta. Większość z zaobserwowanych i doświadczonych przez badaczkę działań (wyrażanych i zinternalizowanych cielesnie), nie daje się wyjaśnić poprzez niegdysiejsze, dychotomiczne propozycje badawcze. W swoich analizach powołuje się więc na ustalenia Birgit Meyer, implikując pojęcie form czuciowych i formacji aistetycznych do swoich badań. Otwarcie się na doświadczenie i rozumienie przez doświadczenie ukazuje natomiast szerszy wachlarz rzetelnych narzędzi opisu (Niedźwiedz, 2015: 96–100, 130–140). Owo otwarcie się i zrozumienie sensoryczności, działania cielesnego w religii stanowi główny komponent rozumienia systemu religijnego w danym kontekście kulturowym. Jak sama autorka pisze: „W tych rzadko zwerbalizowanych, natomiast przede wszystkim ucieleśnionych i materializowanych przekazach zawarta jest istotna część «etnograficznej wiedzy»” (Niedźwiedz, 2015: 131).

Jedna z krakowskich relikwii

Aby nie pozostawać na ogólnym poziomie rozważań, przytoczyć chciałbym jeden z momentów, jaki udało mi się zarejestrować podczas terenowych eksploracji. Etnografia bowiem – jak pisała Joanna Tokarska-Bakir (2000: 12) – żywi się szczegółem. Egzemplifikacja z Sanktuarium Jana Pawła II w Krakowie:

W niedzielę Miłosierdzia Bożego udałem się na uroczystości odpustowe w Sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Łagiewnikach. Korzystając z okazji bycia tam, chciałem również zobaczyć, co dzieje się w Centrum Jana Pawła II. [...] W Sanktuarium Jana Pawła II wszedłem do dolnego kościoła.

Do kaplicy kapłańskiej była całkiem pokaźna kolejka. Przystanąłem na samym jej końcu. Kolejka wychodziła z pomieszczenia i ciągnęła się jakieś 10–13 metrów dalej. Zapytałem się jednej z pań przede mną, do czego jest ta kolejka, na co się czeka, co jest w tej kaplicy. Pani odpowiedziała tylko zdawkowo, że można ucałować tam relikwie Jana Pawła II. Kolejka przesuwiała się bardzo powoli. Wszyscy byli cierpliwi, aczkolwiek wyczuwalne było jakieś napięcie w ludziach. Niemniej, nikt się nie spieszył, nie popędzał ani nie wpychał do kolejki. Po kilkunastu minutach znalazłem się już w środku kaplicy. Byłem w niej już wcześniej, więc doskonale znałem jej rozkład.

Jest ona zaprojektowana na wzór krypty świętego Leonarda w podziemiach Katedry Wawelskiej. W transepcie kaplicy, na miejscu centralnym leży płyta nagrobna z pierwotnego grobowca Jana Pawła II przed jego kanonizacją. Na płycie (w miejscu głowy) leży metalowa otwarta księga. W niej wygrawerowany jest herb papieski i krzyż pastoralny Jana Pawła II. Na lewej stronie tej księgi, na dole bliżej centralnego złożenia jest wyżłobienie z szybką, w którym umieszczono krople krwi świętego. Miejsce to zdecydowanie wyróżnia się od reszty zdobień. Jest bardzo mocno wytarte przez dotykanie, całowanie i wycieranie. Zresztą obok, na płycie położono dwa ręczniczki (takie same jak przy bieliźnie kielichowej) do wycierania po sobie relikwii. Widać było, że ręczniczki są dosyć mocno wyeksploatowane – przybrudzone i mocno pogniecione. Prócz nich ludzie kładli własne, jednorazowe chusteczki. Ruch w kaplicy był uporządkowany. Wchodziło się w kolejce, podchodząc do płyty od jej prawego boku, patrząc na wprost. Ostatni metr przechodziło się na klęczkach, następnie całowano relikwie, obchodziło się dalej (również na klęczkach) płytę, wychodząc przy tabernakulum. Niektórzy zatrzymywali się tam na dłuższą chwilę modlitwy, chociaż większość ludzi je po prostu obchodziła. Nad porządkiem w kaplicy panowali Rycerze Jana Pawła II. Siedzieli oni symetrycznie przy obu stronach bocznych drzwi zamykających transept.

Im bliżej się stało przy płycie, tym linia rozpoczynająca przejście na klęczkach przesuwano się bliżej środka kaplicy. W taki sposób dystans przejścia na kolanach z ostatniego pół metra lub metra znacznie się wydłużył. Ostatecznie więc ludzie klękali już przy środkowych filarach. Co pewien czas pojawiał się Rycerz Jana Pawła II, wstrzymał na chwilę ruch, ponieważ wymieniał ręczniczki, a jednorazowe chusteczki zabierał do wyrzucenia.

Wierni zbliżali się do płyty na klęczkach. Gdy tylko podchodzili do szczytu płyty, dotykały marmuru ręką i przesuwały ją po płycie, równocześnie podpierając się o nią. Aby ucałować relikwie, wierni musieli się bardzo mocno pochyłać, opierając się ręką o płytę nagrobną, niejako kładąc się na nią. Tylko w taki sposób mogli zbliżyć się do szybki z relikwią, składając na niej swój pocałunek. Potem przecierali miejsce kilka razy, wstawali, przechodzili na tył kaplicy lub wychodzili z niej bocznymi drzwiami².

Mając więc przegląd zaplecza teoretycznego za sobą, chciałbym jeszcze raz spojrzeć i pod innym kątem przeanalizować przedstawiony przeze mnie materiał terenowy. Przytoczony fragment opisuje jedno z popularniejszych miejsc, w którym udostępnione są wiernym relikwie krwi świętego Jana Pawła II. Zarejestrowana sytuacja dotyczy Kaplicy Kapłańskiej w stosunkowo nowym Sanktuarium Jana Pawła II, wybudowanym na terenie krakowskich Łągiewnik. Sanktuarium jest częścią o wiele większego kompleksu architektonicznego oraz instytucjonalnego, jakim jest Centrum Jana Pawła II, które popularyzuje sylwetkę, nauczanie oraz kult świętego papieża. Miejsce to, w założeniu twórców i gospodarzy, ma na wielu poziomach konotować i przywoływać postać świętego.

Centrum Jana Pawła II „Nie lękajcie się” jest stosunkowo nowym miejscem kultu świętego w Krakowie. Zostało ono powołane przez kardynała Stanisława Dziwisza 2 stycznia 2006 roku (w niecały rok po śmierci papieża) jako wotum oraz jako kontynuacja działalności Instytutu Jana Pawła II, założonego przez kardynała Franciszka Macharskiego w 1995 roku. W zasadzie całe centrum zbudowano w zaskakująco szybkim czasie. Już 18 maja 2007 roku poświęcono plac budowy i ustawiono na nim metalowy krzyż, a po dwuletnich przygotowaniach 11 października 2008 roku ruszyły prace budowlane. Nowe sanktuarium erygowano 11 czerwca 2011 roku, oddając do dyspozycji wiernych tak zwany kościół dolny. Kościół górny poświęcono natomiast dwa lata później 23 czerwca 2013, konsekrowano zaś 16 października

² Notatka z dnia 23.04.2017.

2016 roku (Sosnowska, 2015: 22–24; Spiechowicz-Jędrys, 2014: 4–9). Centrum znajduje się na terenie Łągiewnik, przy dawnych Krakowskich Zakładach Sodowych Solvay, w których pracował Wojtyła w latach 1940–1944³.

W zasadzie całe sanktuarium ufundowane zostało na relikwiach. Po beatyfikacji Jana Pawła II 1 maja 2011 roku pierwsze relikwie krwi zostały dostarczone do Krakowa i jedno z nich wprowadzono uroczyście do dolnego kościoła 11 czerwca 2011 roku, rozpoczynając tym obrzędem funkcjonowanie Sanktuarium na Białych Morzach. W centrum dolnej części sanktuarium ulokowano Kościół Relikwii. Jest to wpisana w ośmiobok kaplica, w której na samym środku umieszczono ołtarz na podwyższeniu, otoczony marmurowymi balustradami. Relikwie krwi świętego zamknięto w szklanej szkatule, którą wbudowano w antepedium ołtarza w taki sposób, aby wierni mogli je widzieć. Ponadto relikwie są podświetlane, co jeszcze bardziej je eksponuje w tym miejscu. Przy ołtarzu ustawiono również krzyż pastoralny Jana Pawła II. Kościół Relikwii według zamysłu twórców Centrum jest najważniejszym miejscem w Sanktuarium Jana Pawła II (otoczony jest on podwójnym wieńcem kaplic z traktem komunikacyjnym między nimi). Z moich obserwacji wynika, że wierni chętnie gromadzą się tutaj wokół ołtarza w cichej modlitwie, zazwyczaj albo przyklękając przy marmurowym cokole ołtarza, albo przysiadając w ławkach.

Jednakże miejscem, które cieszy się większą popularnością wśród pielgrzymów i turystów, jest wspomniana wcześniej Kaplica Kapłańska⁴. Znajduje się ona w tak zwanym dolnym kościele, w drugim rzędzie kręgu kaplic, które okalają położony w centrum dolnej kondygnacji Kościół Relikwii. Kaplica zaprojektowana została przez Andrzeja Mikulskiego i Andrzeja Jabłońskiego, a ufundowana przez parafię pod wezwaniem Wniebowzięcia NMP w Krakowie. Architekci, tworząc to miejsce, wzorowali się na kaplicy świętego Leonarda w kryptach wawelskich, w której 2 listopada 1946 roku Karol Wojtyła odprawił swoją mszę prymicyjną (Boniecki, 1983: 97–98; Sosnowska, 2015: 27–30). Na jej środku tuż przed ołtarzem umieszczono płytę nagrobną, pod którą przed kilku laty spoczywało ciało Jana Pawła II. Po pogrzebie papieża 8 kwietnia 2005 roku jego doczesne szczątki, zgodnie ze zwyczajem, umieszczono w Grotach Watykańskich. Podczas beatyfikacji grób ten otworzono, a ciało błogosławionego przeniesiono ponad posadzkę do kaplicy świętego Sebastiana w Bazylice Świętego Piotra w Watykanie (*Płyta z grobu Jana Pawła II jest już w Krakowie*, 2011). Płyta nagrobna ze starego grobu, staraniami kardynała Stanisława Dziwisza, została przekazana Centrum 6 maja 2011 roku (pięć dni po beatyfikacji) i ulokowano ją w omawianej Kaplicy Kapłańskiej (Niedźwiedź, 2017a: 82–85; 2017b: 80–82). Na niej zaś umieszczono tak zwany Relikwiarz Księgi z krwią świętego. Jest to relikwiarz autorstwa włoskiego artysty Carlo Balljana, który ma przypominać otwarty ewangeliarz podczas mszy pogrzebowej Jana Pawła II, którego strony przesuwali wiejący w tym dniu porywisty wiatr.

³ Początkowo Karol Wojtyła pracował w kamieniołomie na Zakrzówku do roku 1941, potem pracował w Krakowskich Zakładach Sodowych Solvay (Boniecki, 1983: 78, 80).

⁴ Szeroką analizę omawianego Centrum Jana Pawła II, jak i samej Kaplicy Kapłańskiej przeprowadziła Anna Niedźwiedź (zob. Niedźwiedź, 2017a; 2017b).

Na lewej stroniec rozwartej metalowej księgi umieszczono herb papieski i inskrypcje łacińskie, po prawej zaś stronie pastorał papieski oraz, w jej lewym dolnym rogu, szkło z umieszczoną pod nim relikwią krwi świętego. Relikwiarz wykonano w trzech egzemplarzach, które można zobaczyć w Kaplicy Kapłańskiej Sanktuarium Jana Pawła II, przy Konfesji świętego Stanisława w Archikatedrze Wawelskiej oraz w kaplicy Pałacu Biskupów Krakowskich (zob. *Sanktuarium św. Jana Pawła II w Krakowie*).

Miejsce to poprzez nagromadzenie cennych pamiątek – przedmiotów związanych z osobą świętego Jana Pawła II, staje się ciekawym polem do obserwacji. Gdyby traktować relikwie literalnie i przedmiotowo, jako przedmioty sakralne, w zasadzie na ich opisie czy estetycznym podziwie można by zakończyć. Jednakże wierni przybywający tutaj często wychodzą poza sam zmysł wzroku. Większość osób stara się bowiem podejść do płyty i wejść w rozmaite interakcje z osobliwym przedmiotem: dotknąć go, przetrzeć opuszkami palców marmurową krawędź, przyklęknąć i adorować ją w chwili zadumy czy wreszcie oprzeć się o płytę i złożyć swój pocałunek na kroplic krwi świętego umieszczonej za szybką relikwiarza.

Interakcja ta, w moim odczuciu, wskazuje na bardzo intymną, uczuciową i subtelną relację wiernych ze świętym. Nasze ciało jest prymarną, intymną sferą naszego oddziaływania. Na przykład odczuwamy dyskomfort, gdy ktoś nieznamy podchodzi do nas zbyt blisko lub gdy jedziemy komunikacją miejską w godzinach szczytu w wielkim ścisku. Ciało jako nasza najbardziej prywatna rzecz jest również przedmiotem naszej dyspozycji. Pozwalamy się dotykać, całować czy w ogóle obcować z naszym ciałem tylko osobom najbliższemu, zaufanym, to znaczy takim, z którymi wiąże nas mniejsza lub większa relacja. Czy przypadkiem obcowanie z ciałem świętego nie ma u swoich podstaw takiej właśnie relacji? Czy w bezpośrednim obejściu z relikwiami, gdy oddaje się im cześć, przez bardzo wymowny znak złożenia pocałunku – przytknięcia na ułamek sekundy swoich ust do małej szybki okutej metalem, za którą mieści się fragment ziemskich pozostałości świętego, nie ujawnia się przypadkiem taka intymna, przyjacielska czy nawet rodzinna relacja czciciela świętego do swojego patrona? Nie chodzi tu bynajmniej o rys erotyczny, lecz o bliską łączność, możliwość obcowania nie tylko z niebiańskim orędownikiem podczas modlitwy, ale również w namacalnej relacji ze świętym, uobecnionym (czy może bardziej uobecniającym się) w materialnej rzeczywistości.

O takiej relacji wspominali także interlokutorzy podczas rozmów. Na przykład jeden ze znajomych księży podzielił się ze mną doświadczeniem swoich znajomych:

A moi tam [do Watykanu] znajomi pojechali z dzieckiem, z hospicjum, chorym, bardzo chorym. I właśnie tam się modlili, mieli też znajomości w Watykanie dosyć mocne i podeszli tam, do tej płyty, do grobu [Jana Pawła II]. Tą maleńką położyli na tym grobie, na tej płycie. Wtedy to było takie, takie przeżycie ogromne dla tych... dla ludzi też, którzy z boku, bo widzieli takie dziecko małe, chore. No i dziecko żyje do dzisiaj. Powinno już umrzeć dawno, a żyje do dzisiaj. [...] I na przykład też te modlitwy o uzdrowienie, właśnie tej dziewczynki przy tym, przy tej jej, i w ogóle przy relikwiach Jana Pawła II... Ja wierzę głęboko, że to jest orędownictwo jego i to działa, że tak powiem, w cudzysłowie, prawda? Taka modlitwa⁵.

⁵ Wywiad z dnia 5.06.2017.

Od jednej z moich rozmówczyń usłyszałem natomiast przejmującą historię, związaną z doświadczeniem cudownej interwencji świętego Jana Pawła II w ostatnich dniach życia jej siostry:

Chociaż, powiem ci, może to się troszeńkę zmieniło, ale chyba, chyba bardzo niewiele, bo ja, nie wiem, czy ci syn mówił, odeszła siostra niedawno. Bardzo szybko odeszła, bo... w listopadzie zaczęło się z nią źle dziać, a na początku roku już jej nie było. [...] I wtedy rzeczywiście, odkąd się zaczęła ta jej choroba, ja wiedząc o tym, że wiele ludzi mówi, że on [Jan Paweł II] jest orędownikiem chorych, nie? No to chodziłam sobie do tego, do naszego kościoła i próbowałam z nim rozmawiać, nie? żeby ją prowadził, żeby z nią był, że bez względu na to, jakie ma być rozwiązanie, jaki ma być finał tego, to żeby po prostu jej nie opuszczał. I był taki moment... ja przyjechałam, a ona odeszła na początku roku. [...] I na dzień przed sylwestrem coś się nie tak zaczęło dziać. [...] I... i pamiętam, jak poszłam do kościoła, uklękłam właśnie przy tych relikwiach i mówię, no to jak, Janie Pawle, nie? jak tam ta moja siostra? Orędujesz jej? I tak jakbym usłyszała głos, że ja już nic nie mogę zrobić [dłuższa chwila ciszy]. [...] Że to, że tak jakby on, ja takie miałam uczucie, nie? że tak jakby odchodził, z takimi słowami, że ja już nic nie mogę zrobić. A potem pojechałam do niej, do szpitala, bo dostałam telefon nad ranem, więc piorunem żeśmy pojechali z mężem. I jej już nie było na sali, już była zwieziona niżej. Ale lekarz mówił, że walczą, że mówił, co będą robić, jak będą robić, więc ja spędzałam dużo czasu w kaplicy właśnie, przed Janem Pawłem II. I tak, i pierwsze co, nie mogłam dojść do jego relikwii. Coś mnie odpychało. Tak jakby mnie ktoś z tyłu ciągnął za czuprynę, wiesz? Bo tam się okazało, że w tym szpitalu, wtedy tego dnia, są te relikwie, też, nie? Jest to miejsce. I mówię, tak jakby mnie coś odciągało od tyłu. Nie mogłam żadnej modlitwy, jak na przykład brałam te takie modlitwy związane z Janem Pawłem niektóre, żadna [z emfazą] nie szła, zupełnie. I cały czas miałam takie wrazenie, taką świadomość gdzieś pod skórą, że tu nie jest moje miejsce, że ja tu nie powinnam być. I mi się pierwszy raz w życiu coś takiego zdarzyło. Wiesz, i to jest taka zagadka do dzisiaj nierozwiązana⁶.

Relikwia stanowi osobliwy przedmiot poznania i interakcji ze względu na swój ambiwalentny, liminoidalny charakter oraz przypisaną jej emanującą moc. To zaś zdecydowanie znosi wszelkie dotychczasowe próby klasyfikacyjne umieszczenia jej pod kategoriami cielesne/duchowe, stałe/ulotne czy nawet sakralne/profaniczne. Relikwia, jak trafnie ujęła to Anna Wiczorkiewicz (2000: 292, przypis 6), to materia świętości. Jest zarazem cielesna i ponadcielesna, kształtuje się i jest doświadczana kontekstowo, nabierając swoich znaczeń dopiero w toku interakcji z nią wiernych.

Kluczową zaś dla mnie od samego początku kwestią jest fizyczny kontakt i relacja, jaka nawiązuje się między wiernym a zawartą w relikwii częścią świętego. Ta, często równie niewerbalna relacja, wyraża się zawsze w działaniu. Oczywiście można modlić się, rozmawiać czy prosić świętego w swoich potrzebach, niemniej większość osób raczej decyduje się na zmaterializowanie i ucieleśnienie swoich potrzeb. Takie działanie pozostawia po sobie bardziej trwałą ślad (nawet jeśli jest on chwilowy) niż ulotna, niezauważalna przez nikogo myśl czy westchnienie ku świętemu. To wydaje się głównym powodem, dla którego wierni często wybierają cielesne wyrażanie swojej religijności: werbalnie, na przykład przez wypisanie kartki z własną prośbą i wrzucenie jej do wspólnej skrzynki, lub niewerbalnie, poprzez dotyk czy pocałunek.

⁶ Wywiad z dnia 5.08.2017.

Kult relikwii Jana Pawła II można śmiało podać za przykład religijności ucieleśnionej. Religia bowiem poza wszystkim tym, co myślowo-ideowe (dogmaty, spory teologiczne, mistyka, adoracja czy modlitwa w ciszy), ma również swoją drugą, równie ważną stronę. Jest to strona cielesna, fizykalna i sensoryczna, dzięki której człowiek ma możliwość doświadczyć i zinternalizować wyznawane przez siebie wartości. Może na przykład doświadczyć i osobiście przekonać się, co to znaczy wyznawany przez niego dogmat o obcowaniu świętych. W innym wymiarze (wykorzystując formacje aistetyczne) wierny może przekonać się osobiście, na poziomie jednostkowym, o tym, co poniekąd oczywiste jest na poziomie ogólnym. W relikwii może się spotkać niejako osobiście z tym, o którym często mówi się „nasz papież, Jan Paweł Wielki, Ojciec Święty”. Religia jest bowiem według Birgit Meyer praktyką mediacji, a relikwia w myśl jej propozycji – jednym z obiektów mediacji. Mediacji nie tylko w zakresie teologii i dogmatyki katolickiej⁷, ale przede wszystkim jako działania zmysłów. Zmysłu w podwójnym tego słowa użyciu (zob. Niedźwiedź, 2015: 134): zmysłów wzroku, dotyku czy nawet smaku, które towarzyszą obcowaniu z relikwią i jednocześnie uzmysłowieniu sobie wyznawanej przez siebie wiary w obcowanie świętych oraz ucieleśnieniu (fizycznym uobecnieniu) sobie osoby i postaci Jana Pawła II. Szczególnie ważny wydaje się ten drugi aspekt. Owo uzmysłowienie (czy nawet szerzej uobecnienie) daje bowiem namiastkę ponownego przyścia i fizycznego kontaktu „bliskiego ludziom, kochanego papieża”.

Bibliografia

- Baraniecka-Olszewska K. (2013), *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki pańskiej w Polsce*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Baraniecka-Olszewska K. (2016), *O wielkim odpuszczeniu w kalwarii pactawskiej ponownie. Refleksja nad antropologią pielgrzymek*, „Etnografia Polska”, nr 60.
- Boniecki A. (1983), *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Brown P. (2007), *Kult świętych. Narodziny i rola w chrześcijaństwie łacińskim*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Czarnowski S. (1956), *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, [w:] tegoż, *Kultura*, PWN, Warszawa.
- Daniélou J., Marrou H. (1986), *Historia kościoła. Tom 1. Od początków do roku 600*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa.
- Dziewulski G. (2008), *Teologiczne podstawy kultu relikwii*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, nr 17.
- Fiejdasz L. (2013), *Kształtowanie się pojęcia relikwii – aspekt prawny*, [w:] S. Praškiewicz (red.), *Kult relikwii*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków.

⁷ W myśl doktryny katolickiej to Bóg jest jedynym obiektem czci i uwielbienia. Kult Bogarodzicy i kult świętych natomiast jest pośredni i ma wyraźnie chrystocentryczny charakter, to znaczy poprzez ich kult oddaje się chwałę należną jednemu Bogu (por. Dziewulski, 2008: 176–183; Jodko, 2003: 213–215; Mieszczak, 2013: 93–96).

- Jodko R. (2003), *Święci i błogosławieni w pobożności ludowej*, [w:] W. Nowak (red.), *Liturgia i pobożność ludowa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn.
- Katechizm kościoła katolickiego* (1994), Wydawnictwo Pallottinum, Poznań.
- Kobus Z. (2005), *Kult relikwii świętych*, „Anamnesis”, nr 40.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów: Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania* (2003), Wydawnictwo Pallottinum, Poznań.
- Konieczny M. (2012), *Relikwiarz*, [w:] E. Gigilewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Kuźma I. (2008), *Współczesna religijność kobiet. Antropologia doświadczenia*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław.
- Maciejczak M. (1995), *Świat według ciała w „fenomenologii percepcji” M. Merleau-Ponty’ego*, Wydawnictwo Comer, Toruń.
- Merleau-Ponty M. (2001), *Fenomenologia percepcji*, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Meyer B. (2009), *From imagined communities to aesthetic formations: Religious mediations, sensational forms, and styles of binding*, [w:] B. Meyer (red.), *Aesthetic formations. Media, religion, and the senses*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Mieszczak S. (2013), *Współczesne przepisy liturgiczne w odniesieniu do czci relikwii. Dedykowanie kościołów i kaplic, obrzęd poświęcenia kościoła i umieszczenie relikwii w ołtarzu*, [w:] S. Praśkiewicz (red.), *Kult relikwii*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków.
- Migasiński J. (2001), *Fenomenologia Merleau-Ponty’ego*, [w:] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Niedźwiedz A. (2015), *Religia przeżywana. Katolicyzm i jego konteksty we współczesnej Ghanie*, Wydawnictwo Libron, Kraków.
- Niedźwiedz A. (2017a), *Framing the Pope Within the Urban Space. John Paul II and the Cityscape of Kraków*, [w:] V. Hegner, J. Margry (red.), *Spiritualizing the City. Agency and Resilience of the Urban and Urbanesque Habitat*, Routledge, New York.
- Niedźwiedz A. (2017b), *The multivocality of space and the creation of heritages: New shines in an old city*, „Anthropological Notebooks”, 23(3).
- Płyta z grobu Jana Pawła II jest już w Krakowie* (2011), <https://wiadomosci.wp.pl/plyta-z-grobu-jana-pawla-ii-jest-juz-w-krakowie-6037125575549569a?ticaid=1f8b7> [dostęp: 28.09.2017].
- Pomian J. (1996), *Zbieracze i osobliwości. Paryż–Wenecja. XVI–XVIII wiek*, PIW, Warszawa.
- Sanktuarium św. Jana Pawła II w Krakowie*, <http://www.sanktuariumjp2.pl/relikwie-jp2> [dostęp: 28.09.2017].
- Sosnowska J. (2015), *Powrót na Białe Morza*, [w:] A. Bujak, *Dom Świętego. Sanktuarium św. Jana Pawła II*, Biały Kruk, Kraków.
- Spiechowicz-Jędrys A. (2014), *Centrum Jana Pawła II „Nie lękajcie się”*, Wydawnictwo Ścieżki Wiary, Kraków.

- Tokarska-Bakir J. (2000), *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków.
- Wieczorkiewicz A. (2000), *Muzeum ludzkich ciał. Anatomia spojrzenia*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Wipszycka E. (1994), *Kościół w świecie późnego antyku*, PIW, Warszawa.

Dorota Gonigroszek

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

 <https://orcid.org/0000-0001-7111-4126>

RAK NIE JEST CHOROBA – OPINIOTWÓRCZA SIŁA PUBLIKACJI

Primum non nocere

Celem artykułu jest ukazanie stosunkowo nowego podejścia do chorób nowotworowych, jak można przypuszczać, będącego reakcją na serię publikacji przedstawiających alternatywne metody leczenia. W przeciągu ostatnich 5–10 lat na rynku księgarskim pojawiło się szereg pozycji, których autorzy odrzucają tradycyjne, konwencjonalne terapie, proponują własne, często bardzo kontrowersyjne sposoby leczenia nowotworów, a także starają się zmienić dotychczasowe, powszechne spojrzenie na raka jako poważną chorobę. Co ciekawe, są one dosyć pozytywnie odbierane przez czytelników, o czym świadczą na przykład recenzje zamieszczane na stronach księgarni internetowych. Lekarze specjaliści nie akceptują proponowanych alternatywnych form leczenia, wręcz ostrzegają przed nimi, często opisując przypadki nawet znanych osób, które porzuciły terapie konwencjonalne, co przyczyniło się, w ich ocenie, do dalszego rozwoju choroby i śmierci (zob. Kryńska, Marzec, 2016). Przykładowe tytuły książek, które zdają się kształtować opinie czytelników na temat raka i sposobów jego leczenia bądź unikania tej choroby to: *Rak. Leczenie megadawkami witamin* (oryg. *I Have Cancer. What Should I Do?*), *Wyłącz geny nowotworowe. Bądź dobry dla siebie i bezwzględny dla raka* (oryg. *Das neuen Anti-Krebs Programm*), *Cała prawda o raku. Profilaktyka i alternatywne terapie przeciwnowotworowe* (oryg. *The Truth about Cancer: What You Need to Know about Cancer's History, Treatment, and Prevention*), *Czego nie powie ci lekarz o chorobach nowotworowych. Sprawdzone naturalne metody zapobiegania i leczenia czy wreszcie Rak nie jest chorobą. Fakty, których poznanie odmienia życie zarówno chorych, jak i zdrowych* (oryg. *Cancer is Not a Disease. It is a Survival Mechanism*) – publikacja, której treść i odbiór są głównym przedmiotem rozważań podjętych w tym artykule.

Tym, co łączy te i im podobne publikacje jest: odrzucanie tradycyjnych metod terapii, kwestionowanie wiedzy lekarzy, insynuowanie istnienia korupcyjnych powiązań

między koncernami farmaceutycznymi i środowiskiem onkologicznym. Sugeruje się także, że istnieją jakieś „ukryte prawdy, fakty”, a rak jest łatwo uleczalny przy pomocy powszechnie znanych substancji (np. witaminy, soda oczyszczona, zioła). Możemy się leczyć sami lub wręcz posiadamy zdolności samouzdrawiania (trzeba je jedynie poznać). Andreas Moritz, autor książki *Rak nie jest chorobą*, posunął się jeszcze dalej, twierdząc, że rak to nie choroba, lecz mechanizm ostrzegawczy wskazujący na nieprawidłowe funkcjonowanie organizmu, czyli paradoksalnie zjawisko pozytywne. Co istotne, publikacje te nie są recenzowane. Często przed nazwiskami autorów podaje się tytuł naukowy, co zapewne ma uwiarygodnić publikowane treści. Autorzy wymieniają liczne przypadki wyzdrowień, podając imiona pacjentów. Zwykle nie cytują jednak wyników badań, ukazujących dane liczbowe.

Moritz (2011: xi) używa słów bardzo odważnych, pisząc: „[...] proponuję podejście do raka jako procesu uzdrawiania, który należy wspierać, a nie powstrzymywać czy zwalczać” – i dalej – „Rak jest po naszej stronie, a nie przeciwko nam” (Moritz, 2011: xiii). Według autora „intensywnie działające czynniki stresowe zmuszają ciało do odpowiedzi. W odruchu samoobrony uruchamia ono mechanizmy przetrwania, które mogą przybrać formę tymczasowego «nienormalnego dzielenia się komórek»” (Moritz, 2011: xvi).

Owe czynniki rakotwórcze to, zgodnie z opinią autora, nieprawidłowa dieta, leczenie infekcji za pomocą antybiotyków, oddziaływanie promieniowania telefonów komórkowych, „wstrząsy biologiczne”, powodowane przez szczepionki. Jak wyjaśnia Moritz (2011: xviii), „Ból wywołany zastrzykiem i będącą jego wynikiem odpowiedź leczniczą można również zaliczyć do traumatycznych przeżyć”. Ponadto pojawienie się choroby nowotworowej ma być reakcją na przeróżne stany emocjonalne, brak akceptacji siebie, poczucie bycia niekochanym, uczucie odrzucenia, poczucie winy itp. Właściwości rakotwórcze autor przypisuje także popularnie stosowanym lekom, na przykład aspirynie.

Moritz posuwa się jeszcze dalej, twierdząc, że „Każdy rodzaj [raka – przyp. red.], niezależnie od stopnia jego zaawansowania, już ktoś kiedyś przeżył. [...] 90–95% wszystkich przypadków raka pojawia się i znika samoczynnie” (Moritz, 2011: 6). Autor sugeruje, iż „lepiej wiele typów nowotworu pozostawić samym sobie”, co oznacza, że nie powinno się podejmować prób leczenia nowotworu (Moritz, 2011: 11) lub wręcz należy zrezygnować z podjętej terapii, ponieważ są one szkodliwe:

Większość zdiagnozowanych nowotworów nie ma nawet szansy samoczynnie zniknąć. Natomiast są one atakowane arsenałem zabójczej broni, takiej jak chemioterapia, leki, naswietlenia i skalpel. Nieaktywne guzy, które nigdy nie uczyniłyby ciała żadnej krzywdy, mogą zostać pobudzone, a ich intensywny rozwój jest potężną reakcją obronną organizmu (Moritz, 2011: 15).

Dla Moritza (2011) specjaliści nie są autorytetem, a ich praktyka lekarska przynosi więcej szkód niż pożytku. Podaje przykłady strajków lekarzy, podczas których nie wykonywano operacji i nie przyjmowano chorych, w wyniku czego „zanotowano nagły spadek liczby zgonów o 18%”. Gdy lekarze wrócili do pracy „i zaczęli wyko-

nywać czynności swojego zawodu, liczba zgonów osiągnęła poziom sprzed protestu” (Moritz, 2011: 129).

W publikacji *Rak nie jest chorobą* wielokrotnie używane są sformułowania wskazujące na specyficzną konceptualizację (pojmowania, sposobu rozumienia) raka jako „przyjaciela organizmu ludzkiego”. Pojawia się jako sygnał ostrzegawczy, może samoistnie zniknąć, pomaga dostrzec zagrożenia i wyeliminować czynniki oddziałujące na organizm w sposób niepożądany, poznać i opanować własne emocje. „Rak jako przyjaciel” nam sprzyja, pomaga, a „komórki rakowe również pragną wiedzieć, że są kochane” (Moritz, 2011: 142). Jednocześnie autor wykazuje pewną niekonsekwencję w wyrażaniu swoich poglądów. Głównym celem książki jest przekonanie czytelnika, iż rak nie jest chorobą, lecz „potężnym mechanizmem uzdrawiającym”. Idąc tym tokiem myślenia, nie ma potrzeby podejmowania leczenia raka, bo leczy się tylko choroby. Moritz (2011: 207) jednak pisze: „zioła i składniki pożywienia, które pomagają w **leczeniu** raka, zawsze mają silne działanie oczyszczające krew i tkanki”. Wymienia również szereg substancji oraz ziół, które „są korzystne w **pozbывaniu** się wszelkich rodzajów raka”, „**ograniczają rozwój** nowotworu”, „**blokują rozwój** komórek nowotworowych”. Zacytowane sformułowania sugerują, iż rak jest jednak czymś, co należy leczyć lub czego rozwój należy blokować.

Lektura książki autorstwa Moritza powinna zainicjować szerszą dyskusję nad odpowiedzialnością za własne słowa, tym bardziej że docierają one do szerokiej grupy odbiorców. Jeśli wierzyć informacjom podanym na okładce, publikacja stała się światowym bestsellerem, przetłumaczono ją na 22 języki, sprzedano ponad milion egzemplarzy książki. Co istotne, sam autor lub wydawcy książki starają się tę odpowiedzialność umniejszyć. Opracowanie opatrzone jest wyjaśnieniem wydrukowanym niewielką czcionką, którego fragment brzmi:

Autor tej książki, Andreas Moritz, nie opowiada się za żadnym konkretnym rodzajem leczenia, lecz wierzy, że fakty, liczby oraz wiedza zaprezentowana w niniejszej publikacji powinny być dostępne dla każdej osoby zainteresowanej poprawą swego stanu zdrowia. [...] zdania zawarte w niniejszej publikacji służą jedynie celom edukacyjnym i są oparte głównie na osobistych przekonaniach i teoriach Andreasa Moritza. Nie jest zamiarem autora udzielenie jakichkolwiek porad medycznych czy oferowanie zastąpienia tychże oraz nie udziela on jakichkolwiek gwarancji, czy to bezpośrednio, czy w sposób domniemany, na żaden produkt, żadne urządzenie czy terapię.

Warto przedstawić również sylwetkę samego autora publikacji *Rak nie jest chorobą*. Jedyne informacje o Andreasie Moritzu znajdziemy w książce oraz na stronie www.ktopyta.pl powiązanej z wydawnictwem ARIYA (wydawca książki *Rak nie jest chorobą*). Przeczytamy tam, że Moritz był ekspertem w dziedzinie medycyny eksperymentalnej. Zajmował się jogą, medytacją, zdrowym odżywianiem, irydologią, shiatsu, terapią falami. Podróżował po świecie i podczas swoich prelekcji nauczał zasad zdrowego trybu życia. Zmarł w wieku 58 lat. W artykule zamieszczonym na stronie www.ktopyta.pl znajdujemy wyjaśnienie przyczyn wczesnej śmierci autora: „Wychodzi na to, że – biorąc pod uwagę schorzenia, na jakie cierpiał we wczesnym dzieciństwie – żył około trzy razy dłużej niż prognozowali lekarze. Więc coś jednak

potrafił. Nawet «coś więcej». Zdaje się, iż wydawcy czy dystrybutorzy książki zamieszczają zacytowaną informację, by rozwiać ewentualne wątpliwości czytelników, czy aby na pewno ten niekonwencjonalny terapeuta posiadał wystarczającą wiedzę i umiejętności, skoro sam siebie uratować nie zdołał.

Treści zawarte w książce Moritza są sprzeczne z aktualnym stanem wiedzy medycznej i wynikami badań nad rozwojem i przyczynami chorób nowotworowych, powszechnie uznawanych przez lekarzy onkologów. Zgodnie z definicją podaną przez Katarzynę Dudziak i Bożenę Regulską-Illow (2013: 449) „nowotwór to niekontrolowany rozrost własnych, lecz zmienionych czynnościowo komórek organizmu”. Nowotwory złośliwe cechują się nieograniczonym potencjałem replikacyjnym, wytwarzaniem własnych czynników wzrostowych, brakiem wrażliwości na zewnętrzne czynniki hamujące wzrost, zdolnością tworzenia własnych sieci krwionośnych, genomową niestabilnością, zdolnością do tworzenia przerzutów. Indukują stan zapalny, „wymykają się” spod kontroli systemu immunologicznego. Nowotwory łagodne to zmiany, które rozrastają się powoli, nie dają przerzutów, nie niszczą sąsiednich tkanek, a po usunięciu zwykle nie nawracają. Powszechnie uważa się, że głównymi przyczynami powstawania nowotworów są: palenie tytoniu¹, niewłaściwa dieta², nadmierne spożycie alkoholu, zakażenia wirusowe³, ekspozycja na promieniowanie nadfioletowe, zanieczyszczenie środowiska, zwłaszcza powietrza. Wiele z nowotworów ma również podłoże genetyczne. Takie przyczyny wymienia się w specjalistycznej literaturze medycznej. Medycyna konwencjonalna traktuje nowotwory jako chorobę, którą należy leczyć i dostarcza szeregu metod walki z chorobą nowotworową: chemioterapia, hormonoterapia, immunoterapia, radioterapia, leczenie izotopami promieniotwórczymi itp. Są to terapie stosowane standardowo i dobierane przez specjalistę w zależności od typu nowotworu i stopnia zaawansowania choroby.

Publikację Moritza można by uznać za jeden z wielu przykładów pozycji z zakresu medycyny niekonwencjonalnej, a treści w niej zawarte jedynie jako zbiór osobistych przemyśleń autora, gdyby nie zauważalny pozytywny odbiór czytelników. Jak można wnioskować z treści recenzji oraz wpisów i dyskusji prowadzonych na forach internetowych, w szeroko dostępnej przestrzeni publicznej, zmienia się społeczne podejście do chorób nowotworowych, które faktycznie przestaje traktować się jak choroby zagrażające życiu. Na stronie internetowej jednej z największych księgarni o międzynarodowym zasięgu – Amazon – 183 czytelników oceniło publikację Moritza, 78% oceniających przyznało książce 5 gwiazdek (najwyższa ocena), a jedynie 5% – jedną (najniższa ocena). W recenzjach pojawiają się następujące określenia wyrażające pozytywny odbiór treści w niej zawartych: *eye-opening* (otwierająca oczy), *an eye-opener*, *a miracle* (cud), *authentic* (autentyczna, prawdziwa) itp. Poniżej zacy-

¹ Dym tytoniowy zawiera około 40 substancji o właściwościach kancerogennych.

² Nadmierne spożycie tłuszczów, spożycie warzyw i owoców zawierających nitrozoaminy, metale ciężkie, częste spożycie grillowanych potraw zawierających benzopiren, stosowanie słodzików itp.

³ Przykładowo wirus zapalenia wątroby typu B i C, wirus opryszczki płciowej, wirus brodawczaka ludzkiego.

towano trzy recenzje ukazujące opiniotwórczą siłę książki *Rak nie jest chorobą* (zachowano oryginalną formę zapisu):

Anyone experiencing cancer or anyone who knows anyone experiencing cancer should definitely read this. Actually, anyone should read this, because it lays out one of the main premises behind the attainment of human health: The body is always, as a top priority, healing itself. The ONLY thing obstructing the body in doing its job is it's occupant, who can override the body's inherent self-healing mechanisms to the point of premature death, under the conviction that they are doing the "right thing" by "fighting" a disease. The entire professional medical matrix is behind this, too, and scares everyone into believing it for profit. This book informs the occupant of the body, and once aware of the truth of the body's amazing self-healing powers, there's no real going back. The only thing to do is to trust the body and listen to it. It's telling us all the time what it needs from us.

Love it!! I love the title and it is how I now refer to cancer, that it's not a disease. I am praying millions of people start to wake-up to the medical monopoly we are in. It's fear driven. Books such as these, and Ty Bollinger's dvd's "The Truth About Cancer" will revolutionize how people think about and approach cancer. For those of you who have been diagnosed and no doubt indoctrinated with the idea that cancer is a life threatening disease, please proceed with caution on how you decide to care for yourself. Know it took about 10 years for your cancer to be detectable. Consequently, there is no need to make brash and immediate decisions to run into chemotherapy, surgery,.. or whatever harsh treatment your doctor is rushing you into. Take your time, do your due diligence. Read this book, pay for Ty Bollinger's "The Truth About Cancer" (very much worth the price). You will gain confidence, ease your fear, and these things will help steer you towards health without the side effects of chemo. A side note, think logically, does it make common sense there are only 3 ways to "cure cancer" i.e. chemo, radiation or surgery- all of which are western medicine's very costly approach? There are a multitude of remedies and it starts immediately in your kitchen.

I wasn't quite sure what to expect from this book, but I bought it anyway in Kindle form. Now, I would not solely rely on alternative medicine, probably because I have grown up here in the USA and am used to Western medicine, so I think incorporating both Western and other medicines is fine. If you are diagnosed, it's terrifying. You panic. You want that horrid thing out of you now and you want to hunt it down and kill every last cell. I was 'lucky' – I had surgery and did not need further treatment (i.e. – chemo or radiation.) Am cancer-free and doing great.

I gave this book 4 stars. There are many things I did not like about it and many things I did.

Na polskojęzycznych forach znajdziemy szereg wpisów udowadniających, że treści przekazane przez Moritza zyskały szeroką akceptację również wśród polskich czytelników (zachowana pisownia oryginalna):

Ludzie się boją raka a nie mają pojęcia, że większym zagrożeniem jest np. choroba nadciśnieniowa; Uświadamiać, uświadamiać i jeszcze raz uświadamiać (<http://www.davidicke.pl/forum/rak-nie-jest-choroba-andreas-moritz-t4731.html>).

Jeszcze nie skończyłem czytania, ale już wiem, że autor zrozumiał problem raka właściwie. Od dłuższego czasu interesuję się chorobami nowotworowymi z powodu własnych nieprzyjemnych doświadczeń i z powodu choroby bardzo bliskiej mi osoby. Rak nie jest chorobą a efektem pojawienia infekcji grzybiczej. Komórki raka są budowane przez organizm aby odciąć, unieszkodliwić np. pleśnie. Wiem to, bo sam widziałem na własne oczy. Za długo by to opisywać ale właśnie tak jest i autor tej książki trafił w sedno problemu (<http://www.davidicke.pl/forum/rak-nie-jest-choroba-andreas-moritz-t4731.html>).

Książka wyjaśniająca oszustwo związane z metodą leczenia RAKA. Streszczę w paru słowach: Autor udowadnia że Rak nie jest chorobą, i nie należy go leczyć. tłumaczy iż choroba jest ostateczną próbą podjęcia walki, generalnie dowiadujemy się że za zniszczenie organów wewnętrznych, nie jest odpowiedzialny wirus czy bakteria, więc nie mamy do czynienia z chorobą. dlatego też nie powinno się go leczyć (<https://www.goldenline.pl/grupy/Kobietyzdrowieurodopokonac-raka/rak-nie-jest-choroba-lekarstwo-na-raka-zostalo-wynalezione-w-1928-roku,3379743/>).

Rak nie jest chorobą. Oczy się każdemu otworzą jakie pieniądze robią na naiwnych ludziach, biednych, bojących się chorób, które wymyślają firmy farmaceutyczne w celu wzbogacenia się (<https://4lomza.pl/forum/read.php?f=2&i=695471&t=695254>).

Warto zastanowić się nad możliwymi przyczynami zauważalnego odwrotu od medycyny konwencjonalnej i coraz powszechniejszej akceptacji niekonwencjonalnych form leczenia.

Z *Notatki informacyjnej* Głównego Urzędu Statystycznego wynika, iż w 2013 roku w Polsce z powodu złośliwych chorób nowotworowych zmarło ponad 24 tysiące osób. Ponadto nowotwory złośliwe wymienia się jako drugą po chorobach układu krążenia przyczynę zgonów wśród osób dorosłych. W przypadku większości nowotworów złośliwych zauważa się stały wzrost zachorowalności nie tylko w Polsce, ale praktycznie we wszystkich regionach świata. Światowa Organizacja Zdrowia w raporcie z 2005 roku poinformowała, że około 13% wszystkich zgonów w „skali globalnej było spowodowanych chorobami onkologicznymi” (Wierciński, 2015: 1). Bez zbytnej przesady możemy stwierdzić, że każdy z nas zna kogoś, kto choruje na raka bądź przeszedł chorobę nowotworową. Taki obraz sytuacji zdrowotnej może budzić niepokój. Mimo rozwoju medycyny jako nauki lekarzom nie udaje się opóźnić wzrostu zachorowań. Z tego powodu pacjenci zaczynają poszukiwać alternatywnych terapii i rozwiązań, skoro te tradycyjne nie zawsze przynoszą oczekiwaną poprawę stanu zdrowia. Boimy się raka jako choroby, która w wielu przypadkach kończy się śmiercią. Stwierdzenie, że rak nie jest chorobą brzmi pocieszająco (jeden z autorów recenzji książki określił teorię Moritza słowem *comforting – pocieszająca*). Być może odnotowuje się tak wiele zgonów z powodu chorób onkologicznych, gdyż lekarze podchodzą do tego problemu z niewłaściwej strony, a globalne przeorganizowanie sposobu myślenia umożliwiłoby znalezienie rozwiązań zupełnie odmiennych od tych oferowanych przez medycynę tradycyjną – do takich konkluzji mogą dochodzić pacjenci. Poza tym, traktując raka nie jak chorobę, lecz mechanizm sygnalizujący nieprawidłowości w funkcjonowaniu organizmu, „oswajamy” chorobę, umniejszamy powagę sytuacji.

Powszechnie stosowane terapie, takie jak chemioterapia czy radioterapia, nie zawsze gwarantują wyzdrowienie. Praktycznie zawsze za to wywołują bardzo nieprzyjemne skutki uboczne. Brak medycznych dowodów potwierdzających skuteczność niekonwencjonalnych metod leczniczych nie zniechęca do ich stosowania, gdyż te zazwyczaj nie powodują uciążliwych doznań fizycznych.

Należy jeszcze wspomnieć o powszechnej wierze w słowo pisane (zob. Artieres, Rodak, 2010). Przez stulecia czytać i pisać potrafili tylko nieliczni, intelektualne

elity danej społeczności. Praktycznie każda z religii posiada swoje „księgi”, stanowiące zbiór prawd o świecie, normy i wytyczne itp. Jeszcze do niedawna nie każdy mógł wydać własną książkę dotyczącą kwestii naukowych. Publikowano jedynie treści, które uzyskały powszechne uznanie autorytetów (publikacje o charakterze naukowym wciąż są poddawane procesowi recenzji). Obecnie praktycznie każdy może książkę napisać i to na dowolny temat, a następnie ją wydać. Próby ograniczenia takich praktyk mogłyby zostać uznane za naruszenie wolności słowa i formę cenzury. Jak już wspomniano, „ufamy książkom”. Czasem nawet najbardziej kontrowersyjne treści zostają zaakceptowane, ponieważ zostały spisane, opublikowane i udostępnione w formie książki.

Ponadto rak nie jest chorobą typową. Nie powodują go bowiem drobnoustroje, które atakują organizm z zewnątrz, jak to ma miejsce w przypadku wielu innych chorób. To własne komórki organizmu przestają funkcjonować normalnie i namnażają się w sposób niekontrolowany. Mamy zatem do czynienia z pewnego rodzaju aberracją występującą wewnątrz organizmu. Łatwo zatem uwierzyć, iż w ogóle nie mamy do czynienia z procesem chorobowym, lecz z reakcją ciała ludzkiego na pewne negatywnie oddziałujące czynniki.

W artykule tym nie możemy oceniać skuteczności terapii konwencjonalnych ani też bezwzględnie przestrzegać przed medycyną alternatywną, chociażby ze względu na ograniczoną wiedzę autorki w tym zakresie, która lekarzem nie jest. Często w historii medycyny zdarzały się przypadki pomyłek, stosowania substancji czy praktyk wyjątkowo szkodliwych (zob. np. Wootton, 2006). Odrzucano natomiast środki lecznicze, których pozytywne oddziaływanie później udowodniono w następstwie badań naukowych. Raczej powinno się podjąć szerszą dyskusję nad odpowiedzialnością za wygłaszane poglądy w kwestiach tak poważnych, jak ludzkie zdrowie i życie. Człowiek chory na raka jest zwykle przerażony własnym stanem, zrobi wiele, by się ratować, sięgnie po wszelkie środki. Kierując się instynktem samozachowawczym, zaufa temu, kto obieca pełne wyzdrowienie, a odrzuci opinie osób, które rzetelnie przedstawiają niezbyt dobre rokowania. „Tonący brzytwy się chwytą” – znane polskie przyłowie zdaje się odzwierciedlać reakcje ludzi znajdujących się w trudnym położeniu. Może jednak warto poczekać na „koło ratunkowe”, a nie łąpać za ostrze, które jest nie mniej niebezpieczne niż otaczające nas fale.

Bibliografia

- Artieres P., Rodak P. (2010), *Antropologia pisma. Od teorii do praktyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Bollinger T.M. (2017), *Cała prawda o raku. Profilaktyka i alternatywne terapie przeciwnowotworowe*, Vital, Białystok.
- Dudziak K., Regulska-Iłow B. (2013), *Znaczenie ładunku glikemicznego diety w rozwoju chorób nowotworowych*, „Postępy Higieny i Medycyny Doświadczalnej”, nr 67.

- González M.J, Miranda-Massari J.R., Saul A.W. (2009), *Rak. Leczenie megadawkami witamin*, Oficyna Wydawnicza ABA, Warszawa.
- Kryńska J., Marzec T. (2016), *Onkolodzy. Walka na śmierć i życie*, The Facto, Warszawa.
- Moritz A. (2011), *Rak nie jest chorobą. To mechanizm przetrwania!*, Ariya, Warszawa.
- Podstawowe informacje o rozwoju demograficznym Polski do 2014 r. Notatka informacyjna, Główny Urząd Statystyczny, http://stat.gov.pl/files/gfx/portalinformacyjny/pl/defaultaktualnosci/5468/12/5/1/podstawowe_informacje_o_rozwoju_demograficznym_polski_do_2014.pdf [dostęp: 2.05.2018].
- Przyjemska B. (2016), *Czego nie powie ci lekarz o chorobach nowotworowych. Sprawdzone naturalne metody zapobiegania i leczenia*, Vital, Białystok.
- Strunz U. (2017), *Wyłącz geny nowotworowe. Bądź dobry dla siebie i bezwzględny dla raka*, Vital, Białystok.
- Wierciński H. (2015), *Rak. Antropologiczne studium praktyk i narracji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Wootton D. (2006), *Bad Medicine. Doctors Doing Harm Since Hippocrates*, Oxford University Press, Oxford.

Źródła internetowe

- KtoPyta*, www.ktopyta.pl [dostęp: 31.07.2018].
- Forum dyskusyjne *Rak nie jest chorobą*, <http://www.davidicke.pl/forum/rak-nie-jest-choroba-andreas-moritz-t4731.html> [dostęp: 31.07.2018].
- Rak nie jest chorobą. Lekarstwo na raka zostało wynalezione!... w 1928 roku!*, https://www.goldenline.pl/grupy/Kobiety_zdrowie_uroda/pokonac-raka/rak-nie-jest-choroba-lekarstwo-na-raka-zostalo-wynalezione-w-1928-roku,3379743 [dostęp: 31.07.2018].
- 4lomza.pl*, <https://4lomza.pl/forum/read.php?f=2&i=695471&t=695254> [dostęp: 31.07.2018].

Jarosław Eichstaedt

Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi

 <https://orcid.org/0000-0002-9058-0496>

KULTURA I RELIGIA. PODSTAWOWE KIERUNKI BADAŃ RELIGIJNOŚCI W PARADYGMACIE SEMIOTYCZNO-STRUKTURALNYM

Refleksja etnologiczna już od swoich początków nakierowana była na badania nad religią (Swienko, 1977: 33–39). Geneza badań nad kulturą i religią sięga okresu oświecenia. Zdaniem Mariana Skrzyпка, znawcy początków religioznawstwa, badania folklorystyczne, podejmowane głównie na przełomie XVIII i XIX wieku, przyczyniły się w dużej mierze do stworzenia koncepcji religijnych przeżytków zachowanych w kulturze ludowej. Wierzenia te, obok wierzeń ludów starożytnych i egzotycznych, dostarczały bogatych materiałów porównawczych przy orzekaniu o powszechnym charakterze archaicznych form i służyły kształtowaniu się przekonania o identityczności natury ludzkiej oraz jednolitym charakterze rozwoju kultury (Skrzypek, 1989: 9). W okresie oświecenia zwrócono uwagę na takie formy wierzeń prymitywnych, jak: fetyszyzm, szamanizm, totemizm, kult przodków i kultury płodności, a przede wszystkim wypracowano aparaturę pojęciową dla przyszłych badań religioznawczych (Skrzypek, 1989: 369). Podjęte kierunki badań zaowocowały w wieku XIX związaniem się refleksji nad religią z paradygmatem ewolucjonistycznym (por. Nowaczyk, 1989). W Polsce refleksja nad religią przebiegała podobnie, za prekursorów badań nad religią zwyczajowo utarło się uznawać Stanisława Staszica i Hugona Kołłątaja jako autorów wielu analiz i krytyk religii (Poniatowski, 1977: 47).

Podjęcie badań „w duchu ewolucjonizmu” zaowocowało akcentowaniem kwestii pochodzenia religii oraz jej form pierwotnych, co było z kolei przyczyną szeregu sporów o pierwszeństwo różnych form oraz o nakreślenie poprawnych ciągów rozwojowych religii pierwotnych. Forsowano koncepcje uniwersalności schematów ewolucji kulturowych i religijnych (monolinearyzm). Zgodnie z postulatami ewolucjonistycznymi religię rozumiano najczęściej jako wytwór i przejaw prymitywnego,

dziecięcego etapu rozwoju ludzkości, który musi zniknąć na skutek rozwoju wiedzy o świecie i postępów cywilizacji. Za najwybitniejszego przedstawiciela tego nurtu uważa się Edwarda Burnetta Tylora. W Polsce kontynuatorem jego myśli był Jan A. Karłowicz, który przywiązywał wielką wagę do badania mitologii, rozumianej jako „prawiedza” człowieka pierwotnego. Utrwalił on też na naszym gruncie trwałe rozróżnienie na religię zinstytucjonalizowaną i na religijność (Poniatowski, 1977: 51–54).

Śledzenie rozwijającej się metodologii badań skłoniło Andrzeja Szyjewskiego do postawienia podstawowej wątpliwości: Czy etnolog zajmujący się religią (jako jedną z instytucji kulturowych, systemów symbolicznych, faktów społecznych itd.) jest etnologiem religii, tzn. czy jest w stanie pomóc religioznawstwu w jego rozterkach metodologicznych i czy jego analizy, które, jeśli nie posiada on wykształcenia religioznawczego i nie ma specyficznego „wyczulenia” na sacrum, mają wartość poznawczą? (Szyjewski, 1996: 10; Szyjewski, 2001: 40–46). Pomimo wahań autor odpowiada twierdząco na postawione pytanie. Również twierdząco odpowiadają autorzy podręcznika etnologii religii – Jolanta Swolkień i Łukasz Trzciniński, pomimo iż etnologię ograniczają w zasadzie do nauki zajmującej się wierzeniami społeczności archaicznych i tradycyjnych, gdzie główną formą przekazu treści religijnych jest tradycja ustna. Jednocześnie uważają, że tak rozumiana etnologia religii stanowi integralną część etnologii (Swolkień, Trzciniński, 1987: 6). Odmiennego zdania jest natomiast wybitny religioznawca Günter Lanczkowski, który zauważa, że etnologia w sposób pejoratywny bada kultury prymitywne, gdy tymczasem religie tzw. ludów pierwotnych często wcale nie są „prymitywne”, badania etnologiczne mogą być co najwyżej wzbogaceniem badań religioznawczych, gdyż badanie religii wymaga dużo większej wrażliwości niż badanie życia plemiennego lub gospodarczego (Lanczkowski, 1986: 73–75). Oczywiście Lanczkowski nie myśli o zastosowaniu kategorii emic i etic w badaniach nad religią, lecz o spostrzeżeniu, iż pozostałe nauki humanistyczne badają jedynie „zewnątrzną” stronę religii.

Etnologia religii jest stosunkowo często rozumiana jako dziedzina zajmująca się historią religii oraz religiami w społecznościach opartych na ustnym przekazie tradycji (Margul, 1982: 27). Jednocześnie część religioznawców jest zdania, iż istnieje zasadnicza i przez to zbyt wielka różnica pomiędzy religiami ludów pierwotnych i wielkimi religiami, aby łączyć je w ramach jednej nauki, dlatego etnologia religii jest rozumiana jako szczegółowa nauka o religii lub nauka pomocnicza o porównawczej historii religii (Zdybicka, 1992: 325). Na wyobrażenie o takim charakterze etnologii religii decydujący wpływ ma przekonanie o inspiracjach płynących bezpośrednio z nurtu ewolucjonistycznego, kulturowo-historycznego i funkcjonalnego, zatem takich orientacji badawczych, które badają kulturę niejako „z zewnątrz”. Zdecydowanie odmienną perspektywę proponują badania semiotyczno-strukturalne, w których zwraca się uwagę na spojrzenie zarówno „zewnątrzne”, jak i „od wewnątrz” (kategoria etic i emic), zatem okiem badacza i tubylca jednocześnie.

W perspektywie semiotycznej kultura pojmowana jest jako wspólny dla danej społeczności kod, w ramach którego dokonuje ona „odczytywania” świata. Nasza reflek-

sja koncentruje się więc na uniwersum znaków oraz na regułach rządzących tym uniwersum (Rosner, 1981: 221–222; Piątkowski, 1993: 124).

Poszukiwanie uniwersaliów kulturowych jest obszernym nurtem badań w ramach semiotyki tartuskiej, obok kolejnego nurtu badań nad typologią kultur. Pojawienie się wątku uniwersaliów kulturowych jest odbiciem pewnych założeń teoretycznych, jakie miały miejsce w badaniach semiotycznych. W refleksji nad kulturą spotkały się dwa nurty badań semiotycznych: generatywny lub formalny oraz funkcjonalny. Nurty te mają swoje źródło w badaniach nad literaturą. Generatywiści koncentrują się na „języku” (*langue*), na wspólnym schemacie strukturalnym pewnego zbioru tekstów, tekst pojedynczy traktując jako przypadkowy, należący do „mowy” (*parole*). Funkcjoniści natomiast podkreślają funkcje kulturowe tekstu i poprzez analizę struktury tekstu wskazują na badany kulturowy konkret (Piątkowski, 1993: 98). W jednym i w drugim wypadku system język–kultura jest kluczowy, generatywiści jednak odwołują się częściej do Immanuela Kanta i Louisa Hjelmsleva, co pociąga za sobą przyjęcie w każdym języku strukturalnych determinantów, które określają możliwe sposoby myślenia. Teza ta prowadzi do poszukiwań uniwersalnych dla każdej kultury ludzkiej sensów. Funkcjoniści natomiast chętniej odwołują się do hipotezy Sapira-Whorfa, przyjmując, iż język etniczny jest pierwotnym systemem modelującym i on stanowi punkt wyjścia dla typologii kultur. Podstawowy kierunek badań polega na analizach porównawczych między możliwymi systemami i podsystemami kulturowymi i dąży do wykrycia podstawowych kategorii różnicujących. Suma tych kategorii ma pozwolić na opracowanie ogólnej teorii kultury (Rosner, 1981: 201–202).

Jurij Łotman, analizując problematykę przekodowywania starych znaczeń i wytwarzania nowych na przykładzie literackiego modelowania, wprowadza kategorię wtórnych systemów modelujących, czyli systemów, które są nadbudowane nad językiem naturalnym (stanowiącym system prymarny). Wtórne systemy modelujące są strukturami, u podstaw których leży język naturalny, w ramach tych systemów przedmiot znaku (denotat) nie stanowi już kopii znaków z systemu języka naturalnego, lecz buduje model świata denotatów (niejako model znaku znaków). Wypowiedź religijna jest więc rozumiana jako wypowiedź poprzez wypowiedź (język religijny naśladuje, interpretuje język potoczny). Rysuje się tutaj jednak podstawowy problem; elementy znaczone i znaczące nie są tożsame, a proces mimesis pociąga za sobą przemianę obrazu w znak (Mitosek, 1995: 248–249). Łotman dostrzega, iż każdy proces odtwarzania pociąga za sobą nieuchronny proces tworzenia znaczenia, okazuje się bowiem, że to, co denotuje religia lub literatura, różni się od tego, co było traktowane jako pierwowzór. Tworzy się zatem system nadbudowany – wtórny system modelujący. Łotman nie analizuje już w dalszym ciągu elementów znaczących i znaczonych wypowiedzi, lecz korzystając z rozróżnienia na wyrażenie i treść, wprowadzonego przez Hjelmsleva, analizując tekst, posługuje się kategoriami planu wyrażenia i planu treści (por. Hjelmslev, 1991: 299–307). W tekście plan wyrażenia tworzy dyskurs narracyjny, który może mieć różną manifestację materialną (słowną, obrazo-

wą itp.) Natomiast plan treści to całokształt zdarzeń i bytów, który manifestuje się poprzez kody kulturowe. W dużym uproszczeniu semiotyk rozpatruje związki planu wyrażenia i planu treści jako związki pomiędzy przemianami formy i treści (oznaczania i znaczenia). Łotman znak artystyczny definiuje jako przecięcie się tych dwóch szeregów elementów, a nie jako atomistyczną jedność signifiant i signifie (Mitosek, 1995: 249). Wzajemny związek planu wyrażenia z planem treści i ich przekodowywanie stają się główną osią zainteresowań badacza (Łotman, 1984: 54–73).

Nurt formalny jest typowy dla dyskursu tartuskiego (zwłaszcza w jego wcześniejszym etapie), lecz semiotycy tartuscy nie od razu zdali sobie sprawę, że owe dwa nurty koncentrują się na odmiennych poziomach analizy tekstu i prowadzą w odmiennych kierunkach. Co więcej, typowe jest przeplatanie się tych nurtów, widoczne zwłaszcza przy próbach inspirowania się pracami Claude'a Lévi-Straussa, np. w przypadku analiz porównawczych między społecznościami archaicznymi a cywilizacją współczesną, prowadzących do typologii kultur (Toporow, 1975: 133–161). Zaczepnięte od Lévi-Straussa traktowanie kultur przede wszystkim jako systemów językowych, w ramach których dochodzi do bezustannych aktów komunikacji (Lévi-Strauss, 1969: 203–240; 1970: 89–163), owocuje posługiwaniem się kategoriami systemowymi. Analogicznie do inspiracji Lévi-Straussa Jurij Łotman i Aleksander Piatigorski, mając wyobrażenie o dualistycznej naturze wszystkich przejawów kultury, wyobrażenie, u podstaw którego leżało przeciwstawienie języka i mowy sformułowane przez Ferdinanda de Saussure'a (Gasparow, 1991: 228), zgłaszają propozycję analizowania kultury poprzez funkcje, jakie są w kulturze realizowane (Rosner, 1981: 209).

Potraktowanie kultury jako pewnego zespołu jej funkcji ma zawarte w sobie założenie, które jest podstawą do podziału na jej funkcjonalne podsystemy. Możliwość badań podsystemów kultury jest rozumiana przede wszystkim poprzez funkcję, jaką te podsystemy w kulturze spełniają. Konkretnie efektem tych prac jest badanie przede wszystkim takich podsystemów kulturowych, jak religia i mitologia.

Przeprowadzając typologię strukturalną różnych podsystemów religijnych, Andriej Zalizniak, Wiaczesław Iwanow i Władimir Toporow stwierdzają, że typologia strukturalna różnych religii jest tu rozumiana jako teoria stosunków między systemami religijnymi. W teorii tej cechy dyferencjalne, które służą do odróżnienia znaków wewnątrz każdego pojedynczego systemu, jednocześnie pełnią rolę cech dyferencjalnych, odróżniających całe systemy. Dzięki temu podejście strukturalne ma nie tylko opis oddzielnych systemów, ale również opis wszystkich systemów razem wziętych. Odpowiedniości między systemami służą do zbudowania pewnego nowego systemu – uniwersalnego kompleksu cech dyferencjalnych. Taki nowy system może być rozpatrywany jako system odniesienia dla opisu wszystkich innych (Zalizniak, Iwanow, Toporow, 1975: 78). Ten kierunek badań zakłada analizy porównawcze na płaszczyźnie pewnej ogólnej teorii religii i kultury i jest oczywiście bliższy nurtowi funkcjonalnemu.

Jedno z podstawowych zainteresowań semiotyków tartuskich w badaniach kultury skupiało się na problematyce typologii kultury. Typologizacja kultury uwzględniająca pryncypia systemowo-strukturalne przedstawiona została przez Piatigorskiego i Łotma-

na. Proponują oni podział kultury na kultury typu zamkniętego i kultury typu niezamkniętego. Kultury typu zamkniętego są rozumiane jako kontynuacja tradycji i powtarzanie tekstu źródłowego (tekstu pełnego), „w którym istniała pełnia prawdy”. Kultury tego typu nakierowane są na przeszłość. Historia jest rozumiana tutaj jako jej zatracanie, „niegdyś znajdującej się u źródeł kultury – pełni”. Natomiast drugi typ kultur zorientowany jest na przyszłość. Podnoszony jest tu ich aspekt funkcjonalny. Kultura ta rozumie samą siebie jako powstałą od zera, prawda jest tutaj gromadzona, kumulowana, a osiągnięcie jej pełni sytuuje się w przyszłości (Piatigorski, Łotman, 1975: 104–106).

Kultury kładące większy nacisk na wyrażanie idą w parze ze ściłą rytualizacją form zachowania, co jest zazwyczaj wynikiem uznania jednoznacznej relacji między planem wyrażenia a planem treści, przemożnego wpływu wyrażania na treść. „Jest rzeczą zrozumiałą – piszą Jurij Łotman i Borys Uspienski (1975: 185–186) – że w kulturze nastawionej na wyrażenie i opartej na prawidłowym oznaczaniu cały świat może być traktowany jako pewnego rodzaju tekst zbudowany ze znaków różnego typu, gdzie treść jest z góry ustalona i konieczna jest tylko znajomość języka, tj. znajomość relacji elementów wyrażenia i treści; inaczej mówiąc, poznanie świata, równa się analizie filologicznej. Natomiast w warunkach typologicznie odmiennych modeli kulturowych – nastawionych bezpośrednio na treść – dopuszcza się określoną swobodę zarówno w zakresie wyboru treści, jak i w zakresie jej powiązań z wyrażaniem”.

Ludwig Stomma, znając założenia metodologiczne semiotyki, korzysta z przedstawionej tutaj typologii, dodając pewne uproszczenie, w myśl którego kultura typu zamkniętego odpowiada kulturze nastawionej na wyrażenie. Stomma wprowadza pojęcie ludowego typu kultury jako typu kultury zamkniętej. Natomiast kultura typu niezamkniętego odpowiada kulturze nastawionej na treść (kulturze rozumiejącej siebie jako system reguł).

Stomma (1986: 147) tak objaśnia wprowadzone pojęcie kultury typu ludowego:

„Typu ludowego” – w tym określeniu streszcza się przyczyna naszego zainteresowania definicyjnymi obrachunkami etnografii. Musimy bowiem zdać sobie jasno sprawę, iż 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. Podobnie jak nie istniało i nie istnieje żadne czyste wcielenie jej przeciwieństwa – „kultury elitarnej”, „światopoglądu naukowego” itp. Typy kultur przenikają się nawzajem i ich rozróżnianie ma zawsze charakter zabiegu statystycznego. W tym sensie nie można więc też mówić o „zaniku” czy „kryzysie” kultury ludowej, ale co najwyżej (bo to też trzeba wykazać – być może pozory mylą) wolno wnosić o słabnięciu w kulturze chłopów udziału pierwiastków typu ludowego.

Jakkolwiek Stomma ma na uwadze rozstrzygnięcia semiotyków tartuskich, to jednak podstawowym kryterium wyodrębnienia kultury typu ludowego jest dla niego stopień nasilenia izolacji świadomościowej na wsi polskiej przełomu XIX i XX wieku.

Przypomnijmy, iż zdaniem Stommy mamy do czynienia z trójką izolacją wsi polskiej przełomu wieków: poziomą, pionową i świadomościową. Izolacja pozioma (geograficzna) wynika z małej mobilności chłop polskiego, który z rzadka opuszczał wieś,

a podstawowe sposoby przełamujące tę izolację ograniczały się do: służby wojskowej, pielgrzymek, targów, migracji zarobkowych, żebractwa i zbójnictwa. Izolacja pionowa (społeczna) jest spowodowana małym kontaktem chłopów z innymi grupami społecznymi. Izolacja świadomościowa, podtrzymywana przez dwie poprzednie, ma dwa aspekty wyrażające się w postawach: 1) „ma być tak jak jest” oraz 2) „jest tak jak ma być. Izolacja świadomościowa – stwierdza Stomma (1986: 143) – jest to więc przenoszenie ideologii na empirię; przekonanie, iż w przypadku skłócenia zasad z faktami prawdziwsze są zasady”. Izolacja świadomościowa sprzyja kształtowaniu się dyskursu mitycznego, który organizuje wszelkie dziedziny aktywności człowieka, przy czym dyskurs ten jest zazwyczaj nieświadomiany.

Izolacja świadomościowa podlega trzem regułom: umiejscawiania, rozpoznawania i niepoznawania. Reguła umiejscawiania polega na włączeniu elementu w system wyobrażeń. „Umiejscowienie raz jednak dokonane staje się społecznie obowiązujące (wchodzi w zakres kulturowego *langue*) i bardziej istotne niż jakoweś indywidualne obserwacje i doznania (*parole*)” (Stomma, 1986: 138). Reguła rozpoznawania polegająca na reinterpretacji to reguła objaśniania, która odwołuje się do mitycznej organizacji świata, objawiająca się w sprowadzeniu struktur myślenia do schematów i to w ten sposób, aby nie naruszyć utrwalonego i uświęconego sensu. Taką trwałość struktur myślenia objaśniał już Jean Piaget, wskazując na dwa aspekty procesu psychologicznego, określonego mianem akomodacji i asymilacji. Polega on, z jednej strony, na dostosowywaniu starych schematów do nowego przedmiotu, tzw. akomodacja, z drugiej zaś strony – na dostosowaniu nowych faktów do starych schematów, tzw. asymilacja (por. Todorov, 1983: 273–292). Reguła niepoznawania natomiast to reguła, która nie akceptuje i nakazuje odrzucić obserwacje mogące zakłócić „harmonię zsakralizowanej konstrukcji – sensu rzeczywistości” (Stomma, 1986: 138).

Zdaniem Stommy kulturę typu ludowego cechuje wysoki stopień izolacji świadomościowej, z właściwą jej świadomością mityczną, opartą na centralnej opozycji *orbis interior* (świat wewnętrzny) – *orbis exterior* (świat zewnętrzny). Uchwycenie tego, co swoje, bliskie, należące do *orbis interior*, wyznacza granice, w ramach których poruszają się wyobrażenia wartościowane pozytywnie. Z kolei to, co leży poza naszym światem, jest waloryzowane negatywnie i jawi się jako niepewne lub niebezpieczne. Podział świata na swój i obcy jest podstawową kategorią organizującą wyobrażenia w ramach kultury typu ludowego.

Mityzacja kultury ludowej przejawia się także w figurach myślenia o ludowości. Roch Sulima (1992: 23–29), analizując problem wartości w literaturze ludowej, zwraca uwagę na dwie podstawowe figury myślenia o ludowości: aksjologię pionu i źródła, które wypływają z wyobrażeń o kulturze ludowej jako o wartości „rdzeniowej”. Aksjologia pionu kładzie nacisk na traktowanie kultury ludowej jako „podglebia”, z którego czerpie się wartości. Jest to relacja między „dołem i górą” społeczeństwa. Dość przypomnieć, że odrodzenie narodowe było możliwe w wyobrazeniach romantyków jedynie za sprawą wartości drzemających w ludzie. To przeświadczenie jest w ścisłym związku z aksjologią źródła, w myśl którego kultura ludowa jest traktowana jako autentyczne, samorodne

ziarno wartości (Sulima, 1982: 92–116). Z kultury ludowej można czerpać i z niej wyrastają te wartości, które są dla narodu podstawowe. Figury tego myślenia były budowane zdaniem Rocha Sulimy (1982: 83) z tego powodu, iż „o człowieku myślano najczęściej w kontekście realiów kultury ludowej, za pomocą opozycji (bądź continuum): wieś–miasto; relacji ludowe–narodowe”. Do przytoczonych dwóch figur myślenia o ludowości Czesław Robotycki i Stanisław Węglarz dodają trzecią, nazwaną przez nich aksjologią rozumu, w myśl której kultura ludowa ma obiektywny i racjonalny charakter, będący typowym dla całej kultury. Wyobrażenie o rozumności kultury ludowej „wypływa z faktu, że zasadniczą postawą ludzkiego działania i myślenia jest oczywistość i zdrowy rozsądek” (Robotycki, Węglarz, 1983: 5).

Opozycja kultura pierwotna – społeczeństwa nowoczesne jest z czasem zamieniona na opozycję mechanizmy stabilizujące w kulturze – mechanizmy powodujące jej rozwój (dodajmy, iż semiotycy tartuscy mają odmienny od Lévi-Straussa stosunek do badań historycznych – wielu spośród tych semiotyków, a wśród nich i sam Łotman, było bowiem historykami literatury, dlatego dyskurs tartuski jest obciążony historią). Propozycję zamiany tych opozycji przedstawili Łotman i Piatigorski, którzy dostrzegli, że kulturę można analizować na trzech poziomach: poziomie znaczeń literalnych tekstów, poziomie ich znaczeń tekstualnych (znaczeń w danej kulturze) i na poziomie funkcji i uzyskać wyniki nieidentyczne (Rosner, 1981: 211). „Nieidentyczność” uzyskanych wyników jest spowodowana działającymi w kulturze mechanizmami semiotyzacji i desemiotyzacji. Mechanizmy te ujawniają się zwłaszcza w sytuacji zmiany systemu wartości, bowiem okazuje się, że teksty naukowe mogą być wykorzystywane w jakimś społeczeństwie w funkcji tekstów religijnych bądź magicznych, pełniąc trzy różne funkcje kulturowe (Piatigorski, Łotman, 1975: 112–113). Pociąga to za sobą zasadniczą trudność polegającą na tym, że zmiany w realnym życiu kultury dokonują się szybciej niż wymiana tekstów kultury. Te same teksty funkcjonowały więc dalej także wówczas, gdy w kulturze dokonał się nowy podział na podsystemy funkcjonalne, gdy pewne kody kulturowe zostały zapomniane, a pojawiły się nowe. Wówczas jednak stare teksty przyjmują nowe funkcje (Rosner, 1981: 212). Te trudności starają się przezwyciężyć Łotman i Uspienski. Opozycję pomiędzy kulturą typu zamkniętego i kulturą typu otwartego analizują z innej perspektywy, termin funkcja zostaje wyeliminowany. Kultura jest rozumiana jako „niedziedziczna pamięć społeczeństwa, znajdująca swój wyraz w określonym systemie zakazów i nakazów” (Łotman, Uspienski, 1975: 181). Zaproponowana przez Łotmana definicja kultury jako „zbiorowej niedziedzicznej pamięci” została przez niego zgłoszona po raz pierwszy w 1970 roku w Tartu, na czwartym spotkaniu letniej szkoły badaczy wtórnych systemów modelujących (Rosner, 1981: 202). Idea ta ma więc swoje odległe korzenie. W propozycjach przed letnią szkołą Łotman podkreślał, aby sferę kultury postrzegać jako sferę pamięci, natomiast sferę nie-kultury jako zapomnienie (Żyłko, 2009: 31). Na tym samym spotkaniu Toporow wystąpił z analizą opozycji między fazą kosmologiczną a fazą historyczną w rozwoju kultury ludzkiej. Toporow w swoich analizach nie ukrywał wyraźnych inspiracji płynących z antropologicznych rozważań Lévi-Straussa. Te dwie propozycje badaw-

cze mają też odmienne drogi prowadzenia analiz. Dla Toporowa istotna jest refleksja nad przejściem pomiędzy dwiema fazami refleksji nad przeszłością (kosmologiczną i historyczną). Historia jest tu spadkobierczynią kosmologii. Ważniejszy jest jednak fakt, że istnieje szczególny typ myślenia — historyczny, który tak samo jak i typ przyrodniczo-naukowy zastąpił kosmologiczny typ myślenia, wywodząc się jednak z niego (Toporow, 1975: 159). Odnajdujemy tutaj ten sam rys, co u Łotmana, a mianowicie traktowanie kultury jako rzeczywistości mentalnej, lecz Toporow widzi przetwarzanie przeszłości głównie w powoływaniu się na dwa odmienne typy myślenia o niej: kosmologiczny i historyczny, proponując w efekcie rozważania o przeszłości w relacji tradycja–historia, są to też w istocie rozważania typologiczne (Eichstaedt, 2012: 139). Podobne uwagi czyni Uspienski (2001b: 35–37), akcentując rozróżnienie na czas linearny (nieodwracalny, historyczny) i cykliczny (powtarzający się, właściwy dla świadomości kosmologicznej) podczas analizy percepcji czasu w dawnej Rusi, a w szczególności idei Moskwa – Trzeci Rzym.

Zmiana rozumienia kultury pociąga za sobą zmianę opisu typów kultury, które nie są już opisywane jako różnice w hierarchii ich tekstów, lecz jako strukturalne różnice między systemami ich wartości. Jeżeli poprzednio badacze skupiali swoją uwagę na tym, co jest tekstem kultury, a co nim nie jest, teraz postawiona jest teza, która głosi, że kultura zakłada niekulturę, czyli sferę zjawisk, która jest poza kulturą. Typ kultury zamkniętej i otwartej jest więc rozumiany jako różnica pomiędzy dwoma systemami kultury, czyli przedstawianiem tego, co pozasystemowe (Rosner, 1981: 213). Wyprowadzony jest z tego wniosek, iż w kulturze nastawionej na wyrażanie (kulturze typu zamkniętego) ujawnia się mechanizm zamykania w ramach wyobrażeń o własnym *orbis interior*, dlatego opozycja pomiędzy kulturą i antykulturą jest rozumiana jako opozycja pomiędzy prawdą a fałszem. W sferze antykultury wszelka egzystencja jest odczytywana jako niemożliwa dla człowieka. Odpowiednio moglibyśmy powiedzieć, że światem kultury chłopca jest jego własny *orbis interior*, dlatego też w ramach takiego świata (i wszystkiego, co się nań składa, czyli pejzażu, zachowań, architektury itp.) prawdą jest to, że może dochodzić w nim do kontaktów z Bogiem. Odmienne kontekst takiego spotkania powinien zostać odczytany w myśl wcześniejszych założeń jako fałszywy. Natomiast w kulturze nastawionej na treść (kulturze typu otwartego) opozycja kultura–niekultura jest pojmowana jako opozycja pomiędzy porządkiem a chaosem, lecz w tym wypadku obszar niekultury jest pojmowany jako potencjalny obszar do zagospodarowania i ekspansji (Łotman, Uspienski, 1975: 190) lub, mówiąc innymi słowami, jako obszar do zadomowienia, do uporządkowania i wprowadzenia sensu. Te podstawowe rozróżnienia pozostawiają swój ślad w późniejszej pracy Uspienskiego pt. *Kult świętego Mikołaja na Rusi*. Zainteresowania wierzeniami Słowian biegną w dwóch kierunkach: prospektywnym i retrospektywnym, czyli, po pierwsze, Uspienski na podstawie danych o indoeuropejskiej mitologii stara się prowadzić rekonstrukcję (tzw. zewnętrzną), a po drugie, opierając się na materiale folklorystycznym, dąży do rekonstrukcji (tzw. wewnętrznej) pogańskiej przeszłości (Uspienski, 1985: 15–16). Współczesne wyobrażenie św. Mikołaja jest przede wszystkim traktowane przez Uspienskiego jako chrześcijańskie

i pogańskie nawarstwiania (Uspienski, 1985: 37). Analizy te są oczywiście prowadzone przy założeniu dominującego typu kultury zamkniętej na Rusi.

Kultura ludowa jest w myśl rozróżnień Łotmana i Piatigorskiego rozumiana jako kultura typu zamkniętego, jako kontynuacja tradycji i pewnego tekstu pełnego (źródłowego). Jest więc kulturą typu tekstualnego, czyli taką, w której redukcja tekstu do jego znaczenia literalnego doprowadziłaby do dezintegracji kulturowej (Piatigorski, Łotman, 1975: 104–105). Istotne więc jest takie powtarzanie tekstu źródłowego, które nie ztraca sensu, jaki ze sobą niesie, przez co właśnie realizowana jest jego funkcja w kulturze. Niezmiennosc praktyk religijnych w kulturze ludowej jest analizowana głównie poprzez ich formy również niezmiennie, takie jak: tradycjonalizm, rytualizm, sensualizm, nacjonalizm wyznaniowy, partykularyzm i wrażliwość (zob. Bukraba-Rylska, 2008: 11–30).

Rytualizm polegający na bezwzględnym przestrzeganiu nakazów i zakazów kościelnych, pozbawiony jednak wyższych motywacji (Tomicki, 1981: 47), jest mechanizmem typowym dla religijności ludowej i, jak uważa Stomma, winien być postrzegany poprzez pryzmat naczelnej dla kultury ludowej opozycji *orbis interior* – *orbis exterior*. Rytualizm bowiem zmuszał do przestrzegania zrygoryzowanych, a więc i zestandaryzowanych zachowań, co skutecznie miało przeciwdziałać procesom dezintegracji *orbis interior* (Stomma, 1986: 206). Stomma daleki jest jednak od przyjmowania założeń Kazimierza Dobrowolskiego (1966: 94), który twierdził, iż tendencja do uniformizacji w kulturze tradycyjnej jest jej cechą charakterystyczną, a to dlatego, aby istniała jednorodność podstawowych jej instytucji oraz treści ideologicznych. Stomma wyraźnie wskazuje na funkcję rytualizmu w kulturze ludowej. Istotne jest nie mechaniczne powtarzanie zestandaryzowanych zachowań, lecz fakt, iż mechanizm ten zapobiega dezintegracji kulturowej poprzez izolowanie względnie niewielkiej społeczności lokalnej przed wpływami z zewnątrz (Stomma, 1986: 209). Powtarzanie tekstu źródłowego, jakie ma miejsce w kulturze tradycyjnej, nie ztraca jednocześnie sensu, jaki ten tekst ze sobą niesie. Łotman, zwłaszcza w późniejszych pracach, zwracał uwagę na procesy *semiosis* i sugerował, że bezwarunkowe i bezrozumne powtarzanie tekstów nie może być ślepo przypisane każdej, nawet zachowawczej, kulturze, gdyż istotą kultury jest dynamika i wynalazczość, niekiedy bardzo powolna, lecz zawsze obecna. W tym akcie widział także podstawową różnicę pomiędzy światem ludzkim i zwierzęcym (Łotman, 1999: 61).

Obok inspiracji semiotycznych wyraźne są również inspiracje płynące z socjologii religii, a zwłaszcza będącego pod wpływem szkoły badań społecznych Emila Durkheima – Stanisława Czarnowskiego. W myśl tych założeń religia jest zjawiskiem społecznym, stanowiącym integralny element całościowego systemu społecznego. Rzeczywistość religijna, podobnie jak społeczna, jest dla jej członków zawsze rzeczywistością zastaną (stąd też badane fakty społeczne są zewnętrzne, dane, istniejące niezależnie od stanu świadomości społecznej uczestników kultury, obiektywne). Natura ludzka zdaniem Durkheima, a za nim również Czarnowskiego ma dwoisty charakter, który wyraża się w przeciwstawieniu zmysłów rozumowi lub tego, co

jednostkowe, temu, co społeczne. Aby człowiek mógł wejść do świata społecznego, musi pokonać to, co zwierzęce (czyli jednostkowe, należące do świata zmysłów). Jest to możliwe dzięki religii, która jest szczególnego rodzaju pomostem między tymi dwiema sferami natury ludzkiej (Swolkień, Trzciniński, 1987: 42). Funkcją religii, czyli jej rolą, jaką pełni w społeczeństwie, jest socjalizacja. Religia jest najbardziej elementarnym zjawiskiem społecznym, mającym swoje źródło w zbiorowej duszy społecznej (Durkheim, 1990: 254–256). Widzimy więc, że zupełnie odmienną drogą dochodzimy do podobnych wniosków – religia jest postrzegana jako podstawowy czynnik integracji kulturowej i społecznej.

Sam Czarnowski wskazuje również, iż rytualizmem tłumaczy się także fakt, że treść etyczna chrześcijaństwa mało zaprzęta naszego włościanina, chociaż niewątpliwie w większej mierze niż treść dogmatyczna. Moralność ludowa praktyczna w całości swojej uzasadniona jest przede wszystkim tradycją, starodawnym obyczajem (Czarnowski, 1956: 106). Religijność ludowa jest zdaniem Czarnowskiego religijnością chłopca epoki pańszczyźnianej pomimo szeregu zmian, jakie zaszły od tego okresu. Problem moralności ludowej jest natomiast przez Stommę ujmowany także poprzez naczelną opozycję *orbis interior – orbis exterior*. Moralność jest rozumiana jako moralność swojacka (por. Burszta, 1994: 101–104), od środka, z punktu widzenia społeczności lokalnej. Z tego powodu przewinienia popełnione wobec swojego będą zawsze klasyfikowane jako daleko bardziej złe niż te same popełnione wobec obcego, a mogą być one postrzegane nawet jako pożądane dla grupy. Natomiast wskazywany przez Czarnowskiego aspekt powoływania się na tradycję jest traktowany przez Stommę jako końcowy produkt mityzacji treści, które są przekazywane. Istniejący mechanizm niezmienności przekazywanych treści jest natomiast typowy dla kultury typu zamkniętego. Nakierowanie na jej tekst źródłowy jest także powodem spójności kulturowej tych społeczności, w których taki mechanizm występuje.

Cechy charakterystyczne religijności ludowej, które podaje Czarnowski, to obok rytualizmu, tradycjonalizmu i specyficznej moralności nacjonalizm wyznaniowy, polegający na powiązaniu elementów narodowych z wyznaniowymi. Katolicyzm jest traktowany jako kryterium narodowościowe (Polak to katolik, Niemiec to ewangelik). W przekonaniu chłopca polskiego inne narody są daleko mniej złączone z Kościołem i z Bogiem niż Polacy (Czarnowski, 1956: 88–90). Podobne uwagi zgłaszane były również przez Jana Stanisława Bystronia w jego *Megalomanii narodowej* (Bystroń, 1980: 346–348).

Spośród uwag Czarnowskiego o religijności ludowej należy również zaznaczyć przekonanie chłopca o tym, iż sprawy religii są sprawami życia gromadzkiego i parafialnego, a dopiero wtórnie indywidualnego. Religijność ludowa jest związana z życiem codziennym chłopca i ma charakter sensualistyczny i praktycystyczny. Sensualizm przejawia się zdaniem autora przede wszystkim w kulcie świętych (Czarnowski, 1956: 94–98). Natomiast w paradygmacie semiotyczno-strukturalnym opozycji *orbis interior – orbis exterior* odpowiada opozycja kultura–natura. Miejsca obce, które są zawłaszczane i przetworzone na własne, są postrzegane jako miejsca przynależne

orbis exterior, które są wypełniane znakami z „naszego świata”. Wypełniane, gdyż w kulturze typu ludowego *orbis exterior* są miejscami pustymi, poza kulturą, należącymi do natury. W myśl tych założeń sensualizm będzie postrzegany jako projekcja „*orbis exterior w orbis interior*” (Piątkowska, 1994: 75–76). Innymi słowy, wszystko to, co pochodzi spoza naszego świata, będzie przedstawiane w kategoriach pochodzących z naszego świata. Dlatego jako zrozumiałe jawi się to, że stajenka betlejemska, w której narodził się Jezus Chrystus, jest przedstawiana w śnieżnej, zimowej scenarii lub, jak to się zdarza dzisiaj, żłóbek jest umieszczony wręcz pośród makiety osiedla mieszkaniowego z blokami. Postrzegany w ten sposób sensualizm zakłada nie tylko partykularyzm, lecz także przekonanie, iż religijność ludową cechuje własna, jej tylko właściwa wrażliwość religijna i przeżycie głębi (Stomma, 1986: 219–230).

W parze z przedstawianiem *orbis exterior* w kategoriach *orbis interior* idzie przedstawianie kosmosu i całej przyrody na wzór żywego organizmu, którego częścią są ludzie (Tomicki, 1981: 31). Animatyzm przyrody nabiera zresztą wyraźnych cech antropomorfizacji. Działalność człowieka jest odczuwana i oceniana przez przyrodę. Przyroda żywo reaguje zwłaszcza na moralno-etyczne aspekty postępowania człowieka: bocian, domowy wąż, jaskółka opuszczają dom, w którym popełniono zbrodnię; ogień nie parzy posłusznego syna; pszczoły nie użądła cnotliwej panny i wiernego kawalera (Tomicki, 1981: 32) – to tylko nieliczne przykłady wyobrażeń o naturze przyrody. Wyobrażenia o przyrodzie są więc niejako przedłużeniem wyobrażeń o człowieku zamieszkującym nasz świat. Wyobrażenia o stosunku człowieka do przyrody odpowiadają wyobrażeniom o wzajemnym stosunku ludzi w ramach *orbis interior*. Świat znajdujący się poza *orbis interior* jest odczytywany oczywiście poprzez inwersję, stanowi odwrócenie naszego świata. Natomiast to, co znajduje się na granicy, jest postrzegane jako niebezpieczne. Charakterystyczny dualizm w wyobrażeniach o kosmosie jest zdaniem Ryszarda Tomickiego podstawową cechą religijności ludowej, przypomnieć także należy, iż jest podstawową cechą myślenia o kulturze w paradygmacie semiotyczno-strukturalnym.

Zdaniem Lévi-Straussa natura ludzka jest czymś niezmiennym i odwiecznym, a społeczne przemiany w niewielkim stopniu wpływają na jej charakter. Formy postępowania ludzkiego są nieuświadomione i wspólne dla wszystkich umysłów, zarówno starożytnych, pierwotnych, jak i cywilizowanych (Lévi-Strauss, 1970: 77). Swolkień i Trzeciński (1987: 99) sugerują, że jest to widoczny wpływ psychoanalizy. Kategorie kulturowe tworzone przez ludzi odpowiadają więc pewnym uniwersalnym wzorom. Dla religijności ludowej najistotniejsze są rozważania Lévi-Straussa dotyczące mitologii. W rozumieniu Lévi-Straussa mitologia jest ustnie przekazywaną tradycją, która jest zespolona z rytuałem religijnym. Znaczenie mitów wypływa natomiast ze sposobu, w jaki składniki mitu się ze sobą łączą, natomiast struktura tych połączeń jest dana przez „nieuświadomiony umysł” (Lévi-Strauss, 1969: 354–355). Główne znaczenie mitu widzi zaś Lévi-Strauss w przewyciężaniu przez mit podstawowych sprzeczności, takich jak odpowiedź na pytanie, skąd na świecie jest zło, skoro świat ten został stworzony przez dobrego Boga. Struktura mitu posiada bowiem w sobie

dwie sprzeczne relacje, które są identyczne w tej mierze, w jakiej każda z nich jest, jak druga, sprzeczna wewnątrznie (Lévi-Strauss, 1970: 296). Istotnym elementem w analizie strukturalnej jest tzw. mechanizm postępujących mediacji, wyrażający się w transformacji metonimicznej mitów. W mechanizmie tym uwidaczniają się elementy pośredniczące, które posiadają cechy opozycyjnych par, są one ambiwalentne, np. ogień może pośredniczyć w wielu mitach pomiędzy Rajem a Piekiełm, łącząc w sobie pierwiastki dobra i zła. Badacze w tym wypadku powszechnie odwołują się do koncepcji obrzędów przejścia Arnolda Van Gennepa (por. Stomma, 1976: 99–110; 1981).

Szczególne znaczenie dla procesów komunikacji kulturowej na gruncie religii mają akty autokomunikacji. Komunikacja czytelnika z samym sobą jest szczególnie istotna dla tekstów tradycyjnych (tzw. kanonicznych). W trakcie takiej komunikacji odbiorcy z samym sobą tekst występuje w charakterze mediatora, pomagającego w przebudowie osobowości czytelnika, w zmianie jego strukturalnej samoorientacji oraz stopnia jej więzi z konstrukcjami metakulturowymi (Łotman, 1985a: 51). Mediowanie z samym sobą jest istotne dla całej historii kultury, a w szczególności dla sfery religii, przy czym, jak zaznacza Łotman, komunikacja Ja–Ja nie jest immanentna, gdyż kody kulturowe i kontekst komunikatu jest uwarunkowany zewnątrznie (Łotman, 1973: 228–229). Przypadki autokomunikacji na gruncie religii to zazwyczaj powtarzanie pewnego tekstu kanonicznego. Łotman wprowadza tutaj rozróżnienie na komunikaty nastawione na przekazanie pewnej nowej informacji oraz na komunikaty nastawione na powtarzanie informacji, na jej przypominanie. W pierwszym przypadku otrzymujemy pewną nową informację z zewnątrz, natomiast w drugim przypadku odbiorca (który jest też nadawcą komunikatu) nie otrzymuje żadnej nowej informacji, gdyż ta jest wieczna, powtarza bowiem jedynie określony tekst źródłowy. Z pewnością takim komunikatem nastawionym na przypominanie jest msza święta. Również sztuka kanoniczna (jak mówi Łotman – estetyka uroczysta) to szczególny przypadek tego typu (Łotman, 1975: 3). Powtórzmy, odbiorca mszy świętej, ikony, generalnie tekstów religijnych, nie otrzymuje żadnej nowej informacji. Dodajmy, że jest to tendencja właściwa dla kultury typu ludowego, bowiem taki typ kultury zakłada właśnie sztywność kodu i treści religijnych tekstów wizualnych (Piątkowska, 1994: 74–94), natomiast stałość zasad i sensów wydobywa rytm, który stanowi podstawę obrzędu, liturgii i wspólnoty (Panas, 1991: 152). Powtarzanie i płynący z niego rytm zyskują swój rytualny wymiar. Odbiorca skupia się nie na tekście, ten jest bowiem przezroczysty, gdyż nie niesie nowej informacji, lecz na wewnętrznej aktywizacji, która pozwala na bezpośrednią komunikację z rajskim wyobrażeniem (Rosner, 1981: 254–259). Dla doświadczenia Raju istotne staje się także rozróżnienie na doświadczenie zmysłowe i duchowe, które w szczególności ma być zdaniem Uspienskiego udziałem społeczności prawosławnej. Wyobrażenie Raju jest zdecydowanie bardziej duchowe, stąd aspekt uwewnętrznienia świętości, a następstwem tego jest przekonanie o niezniszczalności rzeczywistości rajskiej lub – szerzej – sakralnej (Uspienski, 2001a: 30–31).

Nasilanie się w kulturze tendencji do standaryzacji powoduje powstanie języków sztucznych, co zbiega się z dążeniem do samoopisu kultury. Samoopis kultury wymaga metajęzyka opisu. Żadna kultura nie może funkcjonować bez samoopisu, którego efektem jest metatekst, ani metajęzyków, w którym samoopis się dokonuje (Łotman, 1985b: 328). Istnieją trzy metajęzyki opisu: symboliczno-obrazowy metajęzyk mityczny, projekcyjny metajęzyk artystyczny i odtwarzający metajęzyk naukowy. Wszystkie trzy współegzystują w kulturze łącznie i na ich podstawie kształtuje się samoopis. Obraz kultury, który pojawia się na metapoziomie, jest jej wtórnym strukturyzowaniem. W ramach tego procesu teksty dzielą się na prawidłowe i nieprawidłowe. Teksty nieprawidłowe zostają wymazane z pamięci kultury, natomiast teksty prawidłowe, zgodne z obrazem samoopisu, wchodzą do kanonu, podlegają kanonizacji i podporządkowaniu ścisłej strukturze hierarchicznej (Łotman, 1983: 35), stają się tekstami kanonicznymi. Powstające „wtórne uporządkowanie kultury” doprowadza do przesuwania tekstów nieprawidłowych na obrzeża kultury, co może spowodować utratę tych tekstów (ich zapomnienie). Wiele z tych tekstów może jednak egzystować na peryferiach, stanowiąc, w myśl analiz Łotmana, warstwę apokryficzną kultury. Są to teksty apokryficzne, pozostają one w cieniu i stanowią warstwę potencji kultury. Przy kolejnym samoopisie teksty te mogą stać się na powrót kanonicznymi (Łotman, 1983: 35). Teksty apokryficzne stanowią informacyjną rezerwę kultury.

We wszystkich trzech typach metajęzyków możemy odnaleźć teksty apokryficzne i kanoniczne. Między nimi zachodzi stała wymiana, która umacnia jedność kolejnych metastruktur. W nauce przyjął się trwały sposób opisu i postrzegania kultury ludowej. Teksty folklorystyczne sytuowane są w obrębie tzw. kultury z małego alfabetu i reprezentują styl niski (kultury nieelitarnie), w którym dominują teksty apokryficzne. Natomiast teksty oficjalne (artystyczne, naukowe) przynależą do tzw. kultury z dużego alfabetu i reprezentują styl wysoki (kultury elitarnie). Te teksty z punktu widzenia kultury oficjalnej ulegają kanonizacji. Kultura ludowa jest postrzegana etnocentrycznie przez pryzmat kultury elitarniej, stąd bierze się postrzeganie tej pierwszej jako apokryficznej, peryferyjnej, odległej od centrum (kultura elitarna). Metafora optyki peryferii i centrum jako swoistej formuły opisu kultury ludowej i elitarniej była już w antropologii rozważana (Burszta, Piątkowski, 1994: 17–33).

W przypadku terminu *kanon* antropologowie zwracają uwagę, że klasyczny podział na kulturę wysoką i niską jest już nieadekwatny do współczesnej kultury. Całkowitej rewizji wymaga zatem podejście do kwestii rozumienia kanonu kulturowego, który uległ przeobrażeniu z kanonu typu zamkniętego na kanon typu otwartego. W pierwszym mieliśmy w uproszczeniu zamknięty rejestr elementów kultury i ich jasną stałą interpretację. Jest to w istocie pewien symboliczny fundament. Problem w tym, że kanon uległ rozhermetyzowaniu z powodu działania dwóch sił. Po pierwsze, niejako od dołu działa wszechwładna siła kultury popularnej, która wymusza wejście do powszechnego obiegu kultury treści popularnych, które z czasem się kanonizują. Po wtóre, niejako od góry działa siła pewnej poprawności politycznej, tzn. w obawie przed

zarzutami o rasizm, ksenofobię i seksizm jest w społeczeństwie coraz większe przyzwolenie, aby treści kulturowe różnorodnych mniejszości miały swoją oficjalną reprezentację w społeczeństwie. Ponadto kanon kultury otwiera się także na różne interpretacje i nie można oczekiwać, aby jakkolwiek element kultury miał jedyną wykładnię. To wszystko powoduje, iż kanon staje się coraz bardziej partykularny, ubywa z niego elementów kultury artystycznej, a przybywa z poziomu kultury popularnej. Przede wszystkim staje się płynny – jest wiele równorzędnych i stale się zmieniających elementów czy wręcz kanonów (Szpociński, 1997: 98–116). Jest to problem nie braku jednego fundamentalnego kanonu, lecz nadmiaru równorzędnych propozycji, które mogą owocować chaosem normatywnym, brakiem rozeznania, zagubieniem. Z kanonów kultury uznawanej niegdyś za wysoką w umysłach odbiorców pozostały resztki (zdaniem Andrzeja Szpocińskiego kanony zostały „rozproszone”). Współcześnie w antropologii przyjmuje się szerszą formułę apokryfu, w stosunku do wąskiej wykładni „biblistycznej”, nie jako falsyfikatów, utworów nieautentycznych, o niepewnym autorstwie. Trzeba tu mieć bowiem na myśli różne obiegi treści kulturowych i wtedy relacja między obiegiem kanonicznym i apokryficznym będzie miała charakter zwrotny. Z antropologicznego punktu widzenia powiemy wówczas, że apokryfy to kulturowe interpretacje procesów kanonizacji (Eichstaedt, 2017: 50–51).

W powyższym szkicu przypomniałem podstawowe kierunki badawcze przede wszystkim w ramach tzw. paradygmatu semiotyczno-strukturalnego, pomijając lub marginalizując pozostałe inspiracje badawcze w etnologii. Z pewnością jednak omawiane przeze mnie badania niezwykle istotnie zaważyły na refleksji etnologicznej nad religią.

Bibliografia

- Bukraba-Rylska I. (2008), *Religijność ludowa i jej niemuzyczny krytycy*, „Znak”, nr 3(634).
- Burszta H. (1994), *Moralność w oczach antropologa*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, R. 48, nr 1–2.
- Burszta W., Piątkowski K. (1994), *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Instytut Kultury, Warszawa.
- Bystroń J.S. (1980), *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*, PIW, Warszawa.
- Czarnowski S. (1956), *Dzieła*, t. 1, PWN, Warszawa.
- Dobrowolski K. (1966), *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Wydawnictwo PAN, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków.
- Durkheim E. (1990), *Elementarne formy życia religijnego*, PWN, Warszawa.
- Eichstaedt J. (2012), *Pamięć, tradycja i historia w perspektywie semiotyki tartuskiej*, [w:] J. Eichstaedt, K. Piątkowski (red.), *Atena i Arachne, która z nich piękniej tkaninę wyplata. Historia i antropologia*, Muzeum Wnętrz Dworskich w Ożarowie Oddział Muzeum Ziemi Wieluńskiej, Wieluń, <https://depot.ceon.pl/handle/123456789/6408> [dostęp: 1.06.2018].

- Eichstaedt J. (2017), *Apokryf – konteksty badawcze i kulturowe*, [w:] M. Woźniczka, M. Perek (red.), *Apokryficzność (w) filozofii. Nie/anty/pozaortodoksyjne dyskursy filozoficzne*, Akademia im. Jana Długosza, Częstochowa.
- Gasparow B. (1991), *Szkoła Tartuska lat sześćdziesiątych jako zjawisko semiotyczne*, „Pamiętnik Literacki”, R. 82, z. 1.
- Hjelmslev L. (1991), *Wyrażenie i treść*, [w:] J. Pelc, L. Koja (red.), *Semiotyka wczoraj i dziś*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- Lanczkowski G. (1986), *Wprowadzenie do religioznawstwa*, Verbinum, Warszawa.
- Lévi-Strauss C. (1969), *Myśl nieoswojona*, PWN, Warszawa.
- Lévi-Strauss C. (1970), *Antropologia strukturalna*, PIW, Warszawa.
- Łotman J. (1973), *O dwóch modelach komunikacji w systemie kultury*, [w:] *Trudy po znakovym systemam*, t. 6, Tartu.
- Łotman J. (1975), *Sztuka kanoniczna jako paradoks informacyjny*, „Literatura”, nr 45(195).
- Łotman J. (1983), *Semiotyka filmu*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Łotman J. (1984), *Struktura tekstu artystycznego*, PIW, Warszawa.
- Łotman J. (1985a), *Dwa teksty o semiotyce*, „Odra”, nr 11(290).
- Łotman J. (1985b), *Tekst w tekście*, „Literatura na Świecie”, nr 3(164).
- Łotman J. (1999), *Kultura i eksplozja*, PIW, Warszawa.
- Łotman J., Uspienski B. (1975), *O semiotycznym mechanizmie kultury*, [w:] E. Janus, M.R. Mayenowa (wybór i oprac.), *Semiotyka kultury*, PIW, Warszawa.
- Margul T. (1982), *Metody i kierunki w badaniach nad religiami*, Uniwersytet Jagielloński Instytut Religioznawstwa, Kraków.
- Mitosek Z. (1995), *Teorie badań literackich*, PWN, Warszawa.
- Nowaczyk M. (1989), *Ewolucjonizm kulturowy a religia*, PWN, Warszawa.
- Panas W. (1991), *W kręgu metody semiotycznej*, TN KUL, Lublin.
- Piatigorski A., Łotman J. (1975), *Tekst i funkcja*, [w:] E. Janus, M.R. Mayenowa (wybór i oprac.), *Semiotyka kultury*, PIW, Warszawa.
- Piątkowska K. (1994), *Kultura a ikonosfera*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 33.
- Piątkowski K. (1993), *Semiotyczne badania nad kulturą w etnologii*, UMK, Toruń.
- Poniatowski Z. (1977), *Początki religioznawstwa w Polsce (1873–1918)*, „Euhemer”, nr 1(103).
- Robotycki Cz., Węglarz S. (1983), *Chłop potęgą jest i basta. O mityzacji kultury ludowej w Polsce*, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 1–2(181–182).
- Rosner K. (1981), *Semiotyka strukturalna w badaniach nad literaturą*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Skrzypek M. (1989), *Oświecenie francuskie a początki religioznawstwa*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- Stomma L. (1976), *Magia Alkmeny*, „Etnografia Polska”, t. XX, z. 1.

- Stomma L. (1981), *Słońce rodzi się 13 grudnia*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.
- Stomma L. (1986), *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa.
- Sulima R. (1982), *Literatura a dialog kultur*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.
- Sulima R. (1992), *Słowo i etos. Szkice o kulturze*, FA ZMW, Kraków.
- Swienko H. (1977), *Etnologia i religioznawstwo*, „Euhemer”, nr 3(105).
- Swolkień J., Trzciniński Ł. (1987), *Wprowadzenie do etnologii religii*, cz. 1, Uniwersytet Jagielloński, Kraków.
- Szpociński A. (1997), *Czy kryzys kanonu?*, [w:] M. Kempny, A. Kapciak, S. Łodziński (red.), *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Szyjewski A. (1996), *Po co religioznawstwu etnologia religii*, „Nomos”, nr 15.
- Szyjewski A. (2001), *Etnologia religii*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków.
- Todorov T. (1983), *Symbolizm i interpretacja*, „Literatura na świecie”, nr 12(149).
- Tomicki R. (1981), *Religijność ludowa*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź.
- Toporow W. (1975), *O kosmologicznych źródłach wczesnohistorycznych opisów*, [w:] E. Janus, M.R. Mayenowa (wybór i oprac.), *Semiotyka kultury*, PIW, Warszawa.
- Uspienski B. (1985), *Kult św. Mikołaja na Rusi*, RW KUL, Lublin.
- Uspienski B. (2001a), *Teologia staroruska: problem doświadczenia zmysłowego i duchowego (wyobrażenia o raju w połowie XIV wieku)*, [w:] B. Żyłko (wybór i oprac.), *Semiotyka i religia*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Uspienski B. (2001b), *Percepcja historii w Dawnej Rusi i doktryna „Moskwa – Trzeci Rzym”*, [w:] B. Żyłko (wybór i oprac.), *Semiotyka i religia*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Zaluzniak A., Iwanow W., Toporow W. (1975), *O możliwościach strukturalno-typologicznych badań semiotycznych*, [w:] E. Janus, M.R. Mayenowa (wybór i oprac.), *Semiotyka kultury*, PIW, Warszawa.
- Zdybicka Z. (1992), *Religia i religioznawstwo*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Żyłko B. (2009), *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.

STRESZCZENIA

Eliza Iwona Szymanowska Reportaż jako gatunek niedefiniowalny

Artykuł wpisuje się w nurt teoretycznoliterackich rozważań na temat jednego z bardziej cenionych gatunków dziennikarskich. Podejmuje temat literackości i prasowości reportażu oraz innych, typowych dla niego, wyznaczników gatunkowych. Traktowany jako twór pograniczny, reportaż sytuuje się na styku literatury pięknej i publicystyki. Celem artykułu jest ukazanie szeregu powiązań gatunku reportażowego z innymi, pokrewnymi gatunkami literacko-dziennikarskimi. Zadanie autorki polega na przedstawieniu złożoności sporów metodologicznych badaczy reportażu, dla których określenie jego charakteru i miejsca zarówno w procesie historycznoliterackim, jak i w historii prasy jest niezwykle trudne. Zarysowanie pogranicza refleksji teoretycznej i metodologicznej z zakresu prasoznawstwa i literaturoznawstwa staje się w szkicu celem samym w sobie (autotelicznym i immanentnym).

Słowa kluczowe: *gatunek pograniczny, dokumentarność a literackość reportażu, korzenie dziennikarstwa, dziennikarstwo humanistyczne, funkcja perswazyjna, narzędzia retoryki*

Anna Zalewska Reklama z gwiazdą kultury popularnej jako współczesna forma mitu-wzorca

W artykule przeprowadzono analizę reklamy telewizyjnej z udziałem kobiecych gwiazd muzyki pop, stworzoną na potrzeby koncernu *Pepsi* w 2004 roku. Analiza wykazuje, że istnieje strukturalna relacja między reklamą telewizyjną a mitem-wzorcem koncepcji Mircei Eliadego. Różnica polega na tym, że mit-wzorzec, występujący w społeczeństwach tradycyjnych, przynależał zwykle do jednego systemu mitów. Dziś natomiast możemy wybierać spośród wielu „mitologii”, które daje kultura rynku. Podsumowując, istnieje zależność strukturalna pomiędzy tradycyjną religijnością a percepcją przekazu telewizyjnego. Chociaż analiza jest jednym krokiem wstecz, bo dziś to Internet wydaje się głównym medium, które po raz kolejny zmienia perspektywę postrzegającego, to krok ten jest potrzebny dla zrozumienia nowych mediów oraz interpretacji percepcji zimnego medium epoki telewizji. Nie zmienia to faktu, że dalsze badania uwzględniające dominację Internetu są niezbędne.

Słowa kluczowe: *mit-wzorzec, reklama, gwiazda pop, popkultura, postmodernizm*

Katarzyna Szymańska
Magia i czarownice
we współczesnym świecie:
przekrój zjawiska w prasie
na podstawie wybranych
czasopism i magazynów

Artykuł przedstawia zagadnienie rosnącego zainteresowania tematyką ezoteryczną wśród redaktorów czasopism o charakterze rozrywkowym, z założenia skierowanych do kobiet. Raporty i reportaże w magazynach w głównej mierze zawierają dane statystyczne pokazujące, jak wielu Polaków wierzy w horoskopy i korzysta z usług wróżek. Dane o wartości rynku ezoterycznego, który tworzą astrologi, jasnowidze, numerolodzy i wróżbicy, odzwierciedlają popyt na usługi oferowane nawet w Internecie. Artykuły często są opatrzone grafikami przedstawiającymi tarocistów, szklane kule przepowiadaczy przyszłości, seanse spirytystyczne, zawierają nawet elementy futurystyczne, wskazując na antagonistyczną relację współczesnego człowieka zafascynowanego w tym samym stopniu nowinkami technicznymi, co wynikiem wróżby. Psychologowie konsultujący badany temat podkreślają, że na wpływ wróżek, często nieświadomych owych możliwości, podatni są neurotycy. Potrzeba kontroli wynika z obaw przed światem pełnym zmiennych. Wśród jasnowidzów nie brakuje oszustów, ale przedstawione historie czytelników nie stanowią przestrogi. Wywiady ze znanymi osobami (Wioletta Koseska, Katarzyna Bonda) wskazują na korelację świata ezoteryki z nauką i literaturą. Chociaż historia polowań na czarownice to przesłuchania, tortury i stosy, dziś przepowiadanie przyszłości i rzucanie uroków to intratny zawód, w dodatku opodatkowany. Najwięcej raportów powstało w listopadzie 2015 roku, jednak nadal pojawiają się sformułowania językowe związane z magią, zwłaszcza w działach mody i urody. Ezoteryka w kulturze popularnej wciąż występuje jako zjawisko wywierające wpływ na poglądy oraz wyrażenia językowe w potocznym użyciu, tym samym stanowi interesujące pole badawcze na wielu płaszczyznach.

Słowa kluczowe: *wróżby, czarownice, ezoteryka, prasa kobieca, moda, manipulacja psychologiczna*

Weronika Urban
Współczesny człowiek w polu
relacji nowych mediów
i współczesnej estetyki

Nowe media to nie tylko narzędzia komunikacyjne „globalnej wioski”. Za sprawą potencjału kreacyjnego stanowią również fundament współczesnej twórczej egzystencji i koegzystencji człowieka. Pozwalają kształtować obiekty, idee estetyczne, które w swojej formie i treści przekraczają dotychczasowe ramy sytuacji estetycznej. Sztuka nowych mediów (elektronicznych) to sztuka interaktywna, bazuje na nabytych już przez współczesnego człowieka umiejętnościach z zakresu „wirtualnego realis” i przenosi oswojone zdolności na obszar przyjemności estetycznych. Sztuka ta dowodzi, że relacyjność obecna w życiu codziennym (hiperteksty, portale społecznościowe) to podstawowa wartość współczesnej estetyki, która porzuca synchroniczny odbiór artefaktów na rzecz spojrzenia diachronicznego. Ów przełom estetyczny przypisał między innymi podmiotowość odbiorcy, to on negocjuje znaczenia i odnosi je do dzieła. Za pomocą aktywnego uczestnictwa (interakcyjności) wchodzi w dialog z autorem oraz innymi odbiorcami. Dodatkowo „uruchomienie” dzieła należy do odbiorcy-współtwórcy, bez którego dzieło by nie zaistniało „do końca”, nie mogłoby być odbierane przez innych ani zaistnieć na nowo. W efekcie owych przemian autor tworzy jedynie kontekst, w ramach którego dzieło „wprowadzane jest w ruch”. Główną granicę przeżycia dla dzieła – wydarzenia artystycznego wyznacza fantazja oraz intencja odbiorcy.

Słowa kluczowe: *nowe media, interaktywność, estetyka, sztuka nowych mediów*

Agnieszka Korycka
Rekonstrukcja obrazu
męskości w kinie
postmodernistycznym

Artykuł przedstawia analizę wizerunków męskości w filmach z lat 1960–2017 należących do gatunku cult movies. Praca zawiera charakterystykę uwarunkowań oraz przemian męskiego wizerunku w kulturze popularnej. Przeprowadzone badania wykazały, że medium filmowe

nie przekazuje jednego określonego kanonu męskości, lecz prezentuje szereg wzorców, spośród których widz może wybierać i konstruować własną tożsamość. Ponadto bohaterowie filmowi aktywnie rekonstruują swoją tożsamość w celu adaptacji do zmieniającej się rzeczywistości społecznej.

Słowa kluczowe: *męskość, cult movies, męska tożsamość, ponowoczesność, kryzys męskości*

Marta Kasprzak
Unieśmiertelnieni w kadrze.
Fotograficzna działalność
Portrecisty i Fotoamatora
w czasie II wojny światowej

W artykule zestawiona została konstrukcja dramaturgiczna oraz warstwa wizualna dwóch polskich filmów dokumentalnych: *Portrecisty* (reż. Ireneusz Dobrowolski) i *Fotoamatora* (reż. Dariusz Jabłoński). Oś problemową obydwu produkcji wyznaczają archiwalne fotografie wykonane podczas II wojny światowej. W filmie *Fotoamator* stanowią one asumpt do dyskusji o reprodukcyjnym charakterze sztuki fotograficznej, natomiast włączone w strukturę narracyjną *Portrecisty* przybliżają losy więźniów obozu koncentracyjnego.

Słowa kluczowe: *Dariusz Jabłoński, Ireneusz Dobrowolski, film dokumentalny, polski film dokumentalny, materiały znalezione*

Katarzyna Najmrocka
Saudade Goa. Kuchnia
goańska jako sentymalna
fuzja kultur i zmysłów

Kuchnia goańska to wypadkowa burzliwych dziejów południowo-zachodnich Indii, które ukształtowały stulecia wspólnej koegzystencji różnych wyznań i narodów – szczególnie sąsiedztwa hindusów, muzułmanów oraz portugalskich katolików. Ostatecznie kolonialna przeszłość nadała finalny kształt kulinariom, które w myśl zasady kulturowego konformizmu, zaadaptowały nowe smaki i złagodziły piętno kolonialnej opresji. Owe indoeuropejskie kulinaria z latami stały się znakiem rozpoznawczym Goa i ważnym środkiem identyfikacji. Współcześnie są symbolem goańskości wpisu-

jącym się w sentymentalno-zmysłowy pejzaż miejsca – pachnący rybnym curry i niespotykaną nigdzie indziej melancholią, zwaną tu *saudade de Goa*.

Słowa kluczowe: *goańska kuchnia, Indie, saudade, chronotopy żywieniowe, kolonializm, teoria rasa*

Inga B. Kuźma
Badania „problematiczne” –
na pograniczu antropologii
religijności

Tekst odnosi się do tematyki badawczej rzadko podejmowanej na gruncie rodzimej antropologii i etnografii. Jest to zatem wprowadzenie przybliżające zagadnienie problematyczne, ponieważ można je określić jako drażliwe. Wiąże się bowiem z polityką i głównie z tych względów jest ono zaniedbane. Bardzo mocno wyrasta też z lokalnego polskiego porządku praktyk społecznych i przekonań, charakteryzujących rodzimą sferę publiczną, od czego nie jest wolna i nauka. Artykuł ukazuje wstępne rozpoznania na temat badawczego potencjału związków religijności (w klasycznym rozumieniu etnologicznym jako kultury religijnej) z polityką oraz w jaki sposób tworzy się na styku tych dwóch dyskursów i zespołów symboli – religijnego i politycznego – sfera publiczna o specjalnym statusie. Występują w niej liczne odwołania do sacrum dzięki silnej obecności symboli wyznaniowych, kapłanów, języka i gestów zarezerwowanych dla sfery religijnej. To zmienia sens przestrzeni publicznej według klasycznych ustaleń Jürgena Habermasa. Rodzaj przestrzeni publicznej, którą cechuje charakter religijno-polityczny czy też sakralno-świecki, jest mocno ograniczony pod względem deliberacyjności. Dzięki zaś uświęceniu i powiązaniu z religią i religijnością to, co polityczne – narodowe, państwowe oraz społeczne, nabywa dodatkowej mocy i właściwości niepodważalnych i absolutnych. Tekst ukazuje, na ile ciekawy może być potencjał badawczy tego typu mechanizmów.

Słowa kluczowe: *antropologia religii, interdyscyplinarność, przestrzeń publiczna, przestrzeń religijno-polityczna*

Bartosz Arkuszewski
Relikwia jako przedmiot
osobliwy. Przyczynek do
rozważań nad cielesnym
aspektem religii

Artykuł dotyczy współczesnego kultu relikwii, ze szczególnym uwzględnieniem aspektu *ucieleśnienia*. W ramach współczesnych paradygmatów badawczych coraz częściej zwraca się uwagę na *cielesny* aspekt religii jako wyrażanej w ciele i poprzez ciało. Warto również zauważyć, że w obrębie polskiego dyskursu antropologicznego istnieje namysł nad *cielesnymi*, *sensorycznymi* i *performatywnymi* aspektami przeżywania religii. Egzemplifikacją dla rozważań teoretycznych w niniejszej pracy jest analiza studium przypadku, jakim jest kult relikwii Jana Pawła II umieszczonych w Centrum Jana Pawła II w Krakowie.

Słowa kluczowe: *ucieleśnienie, religijność ucieleśniona, kult relikwii, Jan Paweł II, Kraków*

Dorota Gonigroszek
Rak nie jest chorobą –
opiniotwórcza siła publikacji

Celem artykułu jest przedstawienie opiniotwórczej siły publikacji dotyczących alternatywnych form leczenia raka. Skupiono się przede wszystkim na książce autorstwa Andreeasa Moritza *Rak nie jest chorobą. To mechanizm przetrwania*, która uzyskała bardzo dobre recenzje czytelnice. Podjęto próbę identyfikacji przyczyn odwrótu od terapii konwencjonalnych i utraty zaufania w kompetencje lekarzy. Artykuł podnosi kwestię odpowiedzialności za głoszone poglądy.

Słowa kluczowe: *rak, medycyna alternatywna, medycyna konwencjonalna, wolność słowa, odpowiedzialność*

Jarosław Eichstaedt
Kultura i religia.
Podstawowe kierunki badań
religijności w paradygmacie
semiotyczno-strukturalnym

W szkicu omówione zostały podstawowe kierunki badawcze w refleksji etnologicznej nad religią, przede wszystkim w ramach tzw. paradygmatu semiotyczno-strukturalnego. Przedstawione zostały badania uczonych z kręgu semiotycznej szkoły Moskwa – Tartu, takich jak: J. Łotman, B. Uspieski, A. Piatigorski, A. Zalizniak, W. Iwanow i W. Toporow, a także inspiracje płynące z prac C. Lévi-Straussa i socjologii religii, zwłaszcza E. Durkheima i S. Czarnowskiego. Autor rozważa także ich wpływy na interpretacje prowadzone przez badaczy polskich: L. Stommę i R. Tomickiego.

Słowa kluczowe: *religijność ludowa, badania, semiotyka, paradygmat semiotyczno-strukturalny*

ABSTRACTS

Eliza Iwona Szymanowska
**Reportage as an undefinable
genre**

This article contributes to theoretical-literary considerations on one of the most valued journalistic genres. It discusses the literariness and the press nature of reportage, as well as other typical features of this genre. Reportage is considered to lie between fiction and journalism. The aim of this article is to present a number of common features of reportage and other, related genres of literature and journalism. The complexity of methodological disputes between researchers who find it difficult to define the character of reportage and to locate its meaning in the historical-literary process and the history of the press are discussed. Setting the border between theoretical and methodological reflections in the area of press studies and literature studies becomes an aim in itself (autotelic and immanent).

Keywords: *transborder genre, documentarity vs. literariness of reportage, roots of journalism, humanistic journalism, persuasive function, rhetorical tools*

Anna Zalewska
**Advertisement with
a pop-culture star
as a contemporary form
of myth-pattern**

This article analyses a 2004 Pepsi TV advertisement featuring female pop stars. The article shows that there is a structural relationship between television advertisements and Mircea Eliade's conception of myth-patterns. The difference is that mythical patterns, present in primitive civilisations, usually belonged to only one mythology. Today we can choose from many "mythologies" provided by the cultural market. In conclusion, there is a structural dependence between traditional religiosity and the postmodern perception of the TV message. Although the Internet seems to be the main medium, changing the perspective of the perceiver once more, the analysis presented here is still relevant. The interpretation of perception during the epoch of TV is needed to understand new media. But further research on the dominance of the Internet is nevertheless essential.

Keywords: *myth-pattern, advertisement, pop star, pop culture, postmodernism*

Katarzyna Szymańska
Magic and witches in the
modern world: A cross-section
of the phenomenon in the
press (based on selected
magazines)

This article considers the increased interest of editors of entertainment magazines aimed at women in the esoteric subject of magic and witches. Reports and reportages in magazines mainly contain statistical data showing how many Poles believe in horoscopes and use the services of fortune-tellers. Data on the value of the esoteric market, which includes astrologers, clairvoyants, numerologists and diviners, show the demand for services even on the Internet. These magazine articles are often illustrated with graphics portraying tarotists, the glass balls of fortune-tellers, spiritualist seances and even futuristic elements, indicating the paradoxical attitude of the modern-day individual – equally fascinated by technical novelties and by the results of fortune-telling. Psychologists who consult on this subject indicate that neurotics are open to the influence of fortune-tellers and are often unaware of this. The need to feel in control arises from fear of a world full of variables. Among clairvoyants there are fraudsters. However, the presented stories of readers do not constitute a warning. Interviews with famous names (Violetta Koseska, Katarzyna Bonda) suggest a correlation of the world of esoterics with science and literature. Although the history of witch-hunts is one of interrogation, torture and stocks, today divination and spell-casting constitute a lucrative profession, taxed even. Most of the reports analysed were published in November 2015, but language related to magic continues to appear, especially in fashion and beauty columns. Esotericism in popular culture affects opinions and linguistic expressions in colloquial use, ipso facto providing an interesting field of research on many levels.

Keywords: *divination, witches, esoterics, women's press, fashion, psychological manipulation*

Weronika Urban
The modern individual in the
field of relations between
new media and contemporary
aesthetics

New media are more than just the communication tools of the “global village”. Due to their creative potential, they also form the foundation of contemporary creative existence and human coexistence. They allow one to shape objects, aesthetic ideas that in their form and content exceed the current framework of the aesthetic situation. The art of new (electronic) media is interactive art, based on the skills already acquired by the modern-day individual in the field of “virtual realis”, and moves familiar abilities to the area of aesthetic pleasures. This art proves that the relationality present in everyday life (hypertexts, social media portals) constitutes the basic value of modern aesthetics, which abandons the synchronous reception of artifacts in favour of a diachronic view. That aesthetic breakthrough has been attributed, among others, to the recipient’s subjectivity; he or she negotiates the meanings and refers them to the work. By means of active participation (interactivity) he or she enters into dialogue with the author and other recipients. In addition, the “launching” of the work belongs to the recipient-co-creator, without whom the work would not exist “to the end”, it could not be perceived by others or exist anew. As a result of these changes, the author creates only the context within which the work “is put into motion”. The main limit of experience for a work – an artistic event – is determined by the imagination and intention of the recipient.

Keywords: *new media, interactivity, aesthetics, the art of new media*

Agnieszka Korycka
Reconstruction of the image
of masculinity in postmodern
cinema. (Masculinity
in contemporary Western
culture)

This article presents an analysis of depictions of masculinity in cult films from 1960–2017. The characteristics and transformation of the image

of masculinity in popular culture are discussed. Studies show that the medium does not convey one particular canon of masculinity, but presents a series of patterns from which the viewer can choose and construct his own identity. In addition, movie heroes actively re-construct their identity in order to adapt to changing social reality.

Keywords: *masculinity, cult movies, men's identity, postmodernity, masculinity crisis*

Marta Kasprzak
Immortalised in a film frame.
The photographic activity
of *The Portraitist* and the
***Photographer* during the**
Second World War

This article compares the dramaturgic construction and the visual layer of two Polish documentaries: *The Portraitist* (directed by Ireneusz Dobrowolski) and *Photographer* (directed by Dariusz Jabłoński). These productions use archival photographs taken during the Second World War. In the film *Photographer* they provide a source for discussion on the reproductive nature of photographic art, whereas in *The Portraitist* they help illustrate the fate of concentration camp prisoners.

Keywords: *Dariusz Jabłoński, Ireneusz Dobrowolski, documentary, Polish documentary, found footage film*

Katarzyna Najmrocka
Saudade Goa. Goan cuisine
as a sentimental fusion of
cultures and senses

Goan cuisine is a sentimental fusion of cultures and senses – the result of the turbulent history of South Western India. It has been created through the centuries by the co-existence of various cultures and religions, most notably: the Hindu, Muslim and Portuguese Christian communities. The colonial past shaped the local cuisine. New flavours were adopted and softened the stigma of colonial oppression. During this time, this Indo-European cuisine became an important mark of Goa's identity. Today, the cuisine is a symbol of being Goan that connects

with the sensual and sentimental landscape of the coast – its smells of fish curry and has an unusual melancholy, called *saudade de Goa*.

Keywords: *Goan cuisine, India, saudade, edible chronotopes, colonialism, rasa theory*

Inga B. Kuźma
"Problematic" research
– on the borders of the
anthropology of religiosity

This article considers research topics which are rarely pursued in the fields of Polish anthropology and ethnography. It is an introduction to a sensitive and problematic issue. The under-researched topics are connected with politics and it is for this reason that they tend to be marginalised. The marginalisation of various topics is also due to attitudes about the public sphere, including research, that are embedded in the local (Polish) social order, practices and beliefs. The article presents an assessment of the research potential of exploring the relationship between religiosity (in the classical ethnological sense as a religious culture) and politics. It focuses on the formation of a public sphere with special status at the junction of two discourses and two sets of symbols – religious and political. This public sphere contains numerous references to the sacred due to the strong presence of religious symbols, priests, language and gestures reserved for the religious sphere. This, according to the classical criteria introduced by Jürgen Habermas, changes the sense of public sphere. The type of public sphere characterised by a religious-political or sacred-secular character is strongly limited in terms of deliberativeness. Thanks to sanctification and the connection with religion and religious beliefs – that which belongs to politics, i.e. that which is national, state and social, acquires additional power and unquestionable and absolute properties. Thus the article shows the research potential of the field.

Keywords: *anthropology of religion, interdisciplinary approach, public sphere, religious-political space*

Bartosz Arkuszewski
The relic as a singular subject. A contribution to considerations on the bodily aspect of religion

This article concerns the cult of relics, with emphasis on the aspect of embodiment. In contemporary research paradigms, the bodily side of religion is increasingly investigated – bodily as expressed through and in the body. It is worth noting that within Polish anthropological discourse there is an established stance of reflection on the physical, sensory and performative aspects of experiencing religion. Theoretical considerations of this issue are based on a case study of the cult of John Paul II's relics at the Centrum Jana Pawła II (John Paul II Centre) in Kraków.

Keywords: *embodiment, embodied religion, cult of relics, John Paul II, Kraków*

Dorota Gonigroszek
Cancer is not a disease – It's a survival mechanism: the opinion-forming power of publications

The aim of this article is to discuss opinion-forming publications concerning alternative methods of treating cancer. Its main focus is a book by Andreas Moritz entitled *Cancer is not a disease – It's a survival mechanism*, which received very positive readers' reviews. An attempt is made to identify possible reasons for the rejection of conventional cancer therapies. The article also raises the issue of accountability for the voiced opinions.

Keywords: *cancer, alternative medicine, conventional medicine, freedom of speech, responsibility*

Jarosław Eichstaedt
Culture and religion. Basic directions of religious studies in the semiotic-structural paradigm

This essay discusses the basic research directions in ethnological reflection on religion, primarily in the so-called semiotic-structural paradigm. Studies conducted by scholars from the Moscow-Tartu semiotic school are presented. This includes scholars such as J. Łotman, B. Uspienski, A. Piatigorski, A. Zalizniak, W. Iwanow and W. Toporow. Scholarship in the field has also been inspired by the work of C. Lévi-Strauss and the sociology of religion, especially the work of E. Durkheim and S. Czarnowski. The author also considers the influence of these scholars on work carried out by Polish researchers: L. Stomma and R. Tomicki.

Keywords: *folk religiosity, research, semiotics, semiotic-structural paradigm*

INFORMACJE O AUTORACH

Bartosz Arkuszewski

Magister etnologii i antropologii kulturowej oraz licencjat religioznawstwa, obecnie doktorant na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zainteresowania badawcze: fenomenologia religii i kultury, materialność i ucieleśnienie w religii, religijność katolicka w rodzimym kontekście kulturowym.

Jarosław Eichstaedt

Doktor, antropolog kultury; zajmuje się antropologią współczesności, muzealnictwem i religijnością. Redaktor tomu *Smak biesiady. Antropologiczne szkice o kulturze szlacheckiej i współczesnej* (2000), redaktor (wraz z Krzysztofem Piątkowskim) wydawnictw *Colloquia Ethnologica: Nie-złota legenda. Kanoniczność i apokryficzność w kulturze* (2003), *Atena i Arachne, która z nich piękniej tkaninę wyplata. Historia i antropologia* (2012). Autor książki *Ludowy wizerunek Jezusa Chrystusa* (2016).

Dorota Gonigroszek

Doktor nauk humanistycznych, autorka ponad 30 artykułów naukowych i rozdziałów w publikacjach zbiorowych. Od 14 lat związana ze szkolnictwem wyższym. Zainteresowania naukowe: językoznawstwo kognitywne, językoznawstwo korpusowe, akwizycja języka, kształcenie nauczycieli języków obcych, humanistyka medyczna.

Marta Kasprzak

Doktorantka w Zakładzie Historii i Teorii Filmu na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Łódzkiego, zawodowo związana z Centralnym Gabinetem Edukacji Filmowej. Publikowała w „Kulturze i Historii” „Panoptikum” oraz „Pleografie. Kwartalniku Akademii Polskiego Filmu”. Członkini Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego, Polskiego Towarzystwa Badań nad Filmem i Mediami oraz NECS – European Network for Cinema and Media Studies.

Agnieszka Korycka

W latach 2012–2015 studiowała na Wydziale Stosowanych Nauk Społecznych i Resocjalizacji Uniwersytetu Warszawskiego na kierunku profilaktyka społeczna i resocjalizacja. W 2017 roku uzyskała tytuł zawodowy magistra socjologii na Wydziale Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Jej zainteresowania naukowe związane są głównie z gender studies oraz socjologią filmu.

Inga B. Kuźma

Kierowniczką Pracowni Antropologii Praktycznej w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego oraz uczelnianego Centrum Innowacji Społecznych (CEIN). Członkini F.E.R. Eurethno. Współtworzy łódzkie międzyuczelniane Interdyscyplinarne Seminarium Gender. Działa w KDO ds. polityki lokalowej w Łodzi przy UMŁ; koordynuje działalność Łódzkiego Partnerstwa Pomocy w sytuacji Wykluczenia i Bezdomności; zasiada w zarządzie Fundacji Łódzki Szlak Kobiet. Uprawia antropologię zaangażowaną i interwencyjną, zajmuje się *herstory* (badawczo i społecznie), interesuje ją humanistyka w jej odmianie publicznej i stosowanej, w tym w zakresie polityki mieszkaniowej i publicznej. Od 2018 roku ekspertka w Housing Rights Cluster przy FEANTSA. Uczestniczka międzynarodowych programów dotyczących włączenia i wykluczenia (m.in. w kontekście praw kobiet i migracji) w ramach programów Erasmus+ i Europe for Citizens.

Katarzyna Najmrocka

Doktor, antropolog kulturowy. Pracuje jako adiunkt na kulturoznawstwie w Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi. W kręgu jej zainteresowań badawczych mieści się antropologia narracyjna – ze szczególnym uwzględnieniem opowieści dotyczących postpamięci, kulinariów i kulturowego dziedzictwa regionu. Prowadziła badania dotyczące kulturowych wymiarów prowincji. Interesuje się antropolo-

gicznymi wymiarami podróży i postturyzmu oraz posthumanistycznym nurtem badawczym. Obecnie zajmuje się kulturowym fenomenem południowo-zachodnich Indii z uwzględnieniem tradycyjnej sztuki teatralnej oraz miejscem zwierząt w życiu Keralczyków.

Eliza Iwona Szymanowska

Z wykształcenia filolog (polonista), z zawodu dziennikarz. Jako reporter, redaktor i korektor pracowała w „Dzienniku Poznańskim”, tygodniku „Wprost”, „Gazecie Wyborczej” Oddział Szczecin oraz „Gazecie Kościańskiej”. Współpracowała również z wydawnictwem „Zysk i Spółka”. Obecnie jest słuchaczką VI roku studiów doktoranckich na Wydziale Filologii Polskiej i Klasycznej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Pracę doktorską nt. *Młode pokolenie Polaków czasu transformacji ustrojowej w reportażach społecznych „Gazety Wyborczej”* pisze pod kierunkiem prof. Barbary Sienkiewicz w Zakładzie Antropologii Literatury Instytutu Filologii Polskiej UAM.

Katarzyna Szymańska

Doktorantka na Akademii Pomorskiej w Słupsku, zainteresowania badawcze: czarownice w literaturze i kulturze – elitarnej oraz masowej. Ważniejsze publikacje: *Geneza mitu superbohatera. Różne oblicza (super)bohaterów w kinematografii, literaturze, Internecie*, „Kultura Popularna” 2016, nr 3(49), s. 6–13; *Obrazy czarownicy w literaturze pomorskiej w kontekście wierzeń słowiańskich*, [w:] D. Kalinowski (red.), *Wielkie Pomorze. Wierzenia i religie*, Gdańsk–Słupsk 2015.

Weronik Urban

Doktorantka Instytutu Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego, absolwentka socjologii oraz medioznawstwa. Zajmuje się tematyką związaną z współczesną kondycją człowieka, ze szczególnym uwzględnieniem kontekstu kulturowo-społecznych ram stawianych ludzkiej płciowości. W pracy doktorskiej koncentruje się na zagadnieniu płci jako „elementu” determinującego przebieg i charakter codziennych interakcji.

Anna Zalewska

Antropolog, zajmuje się kulturą popularną, mitami, religijnością ludową, Ameryką Łacińską oraz kulturą wykluczenia. Obecnie przygotowuje doktorat na temat kultu Santa Muerte w Meksyku na IKP UW we współpracy z CESLA UW.

INFORMACJE DLA AUTORÓW

1. Zamieszczamy jedynie materiały uprzednio niepublikowane.
2. Nadsyłane artykuły oceniane są przez recenzentów spoza redakcji.
3. Teksty prosimy przysyłać na adres redakcji (w dwóch egzemplarzach wraz z dyskietką lub CD) lub za pośrednictwem poczty elektronicznej:
mks_redakcja@wshe.lodz.pl
4. Artykuł powinien zawierać krótkie streszczenia (do 1000 znaków) w językach polskim i angielskim oraz informację o autorze.
5. Tekst powinien być zredagowany według systemu harwardzkiego: numerowane przypisy na dole strony, odsyłacze do pozycji bibliograficznych w tekście, bibliografia na końcu tekstu. Poniżej zamieszczamy przykład.

Odsyłacz



Bibliografia

- Bauman Z. (1993), *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne”, nr 2.
- Berger P.L. (1997), *Zaproszenie do socjologii*, PWN, Warszawa.
- Koźniewski K. (1999), *Okno od słonecznej strony*, [w:] tenże, *Historia co tydzień. Szkice o tygodnikach społeczno-kulturalnych 1950–1990*, Czytelnik, Warszawa.
- Kochan M. (2003), *Tekst i obraz w reklamie prasowej*, [w:] K. Mosiołek-Kłosińska, T. Zgółka (red.), *Język perswazji publicznej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Kłóskowska A. (1968), *Człowiek poza społeczeństwem*, [w:] L. Wołoszynowa (red.), *Materiały do nauczania psychologii*, s. II, „Psychologia rozwojowa, wychowawcza i społeczna”, t. 2, PWN, Warszawa.

Murawko-Wiśniewska K., *Strach ma wielkie oczy, kły i pazury*, <http://www.esensja.pl/ksiazka/recenzje/tekst.html?id=2582>, dostęp: 23.09.2005.

„Tu Polskie Radio...”. *Wydarzenia z lat 1924–2004 w materiałach, relacjach i komunikatach radiowych* (2005), Polskie Radio SA [CD-ROM].

Media – Kultura – Społeczeństwo nr 13

■ MEDIA

Eliza Iwona Szymanowska Reportaż jako gatunek niedefiniowalny

Anna Zalewska Reklama z gwiazdą kultury popularnej jako współczesna forma mitu-wzorca

Katarzyna Szymańska Magia i czarownice we współczesnym świecie: przekrój zjawiska w prasie na podstawie wybranych czasopism i magazynów

Weronika Urban Współczesny człowiek w polu relacji nowych mediów i współczesnej estetyki

■ KULTURA

Agnieszka Korycka Rekonstrukcja obrazu męskości w kinie postmodernistycznym

Marta Kasprzak Ofiary Zagłady unieśmiertelnione w kadrze. Fotograficzna działalność *Portrecisty i Fotoamatora* w czasie II wojny światowej

Katarzyna Najmrocka Saudade Goa. Kuchnia goańska jako sentymalna fuzja kultur i zmysłów

■ SPOŁECZEŃSTWO

Inga B. Kuźma Badania „problematyczne” – na pograniczu antropologii religijności

Bartosz Arkuszewski Relikwia jako przedmiot osobliwy. Przyczynek do rozważań nad cielesnym aspektem religii

Dorota Gonigroszek *Rak nie jest chorobą* – opiniotwórcza siła publikacji

Jarosław Eichstaedt Kultura i religia. Podstawowe kierunki badań religijności w paradygmacie semiotyczno-strukturalnym



Wydawnictwo Akademii
Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi