

numer 10 (1/2014)

perspektywy **kultury**

Czasopismo naukowe
Instytutu Kulturoznawstwa
Akademii Ignatianum w Krakowie

**Nauki humanistyczne
wobec współczesnej
kultury popularnej**

Czasopismo naukowe Instytutu Kulturoznawstwa
 Akademii Ignatianum w Krakowie

Półrocznik poświęcony problemom badawczym, metodologicznym i dydaktycznym kulturoznawstwa,
 pismo recenzowane

Redakcja: dr Leszek Zinkow (redaktor naczelny); dr Paweł F. Nowakowski (sekretarz redakcji);
 dr Monika Stankiewicz-Kopec (redaktor językowy); dr Beata Stuchlik-Surowiak (redaktor tematyczny –
 literatura i kultura polska); dr Dariusz Grzonka (redaktor tematyczny – antropologia kulturowa,
 religioznawstwo, socjologia)

Rada Naukowa: prof. dr hab. Tomasz Gąsowski (Akademia Ignatianum w Krakowie); prof. dr Jakub
 Gorczyca SJ (Pontificia Università Gregoriana, Rzym, Włochy); prof. dr Marek Ingłot SJ (Pontificia
 Università Gregoriana, Rzym, Włochy); dr hab. Krzysztof Koehler (Uniwersytet Kardynała Stefana
 Wyszyńskiego, Warszawa); dr hab. Kazimierz Kuczman (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków);
 prof. dr hab. Henryk Pietras SJ (Pontificia Università Gregoriana, Rzym, Włochy); prof. dr hab. Jan
 Prokop, prof. dr hab. Danuta Quirini-Popławska; prof. dr hab. Stanisław Stabryła; dr hab. Stanisław
 Sroka prof. Ignatianum (Akademia Ignatianum w Krakowie); prof. dr hab. Paweł Taranczewski
 (Akademia Ignatianum w Krakowie); dr M. Antoni J. Üçerler SJ (University of Oxford, Wielka Brytania –
 University of San Francisco, USA); dr Krzysztof Walczyk SJ (Akademia Ignatianum w Krakowie)

Recenzenci: prof. Gabino Uríbarri Bilbao SJ (Facultad de Derecho Canónico Universidad de Comillas,
 Madrid, Hiszpania); dr Michael Hainz SJ (Institut für Gesellschaftspolitik an der Hochschule für Philosophie,
 München, Niemcy); dr hab. Dorota Heck (Uniwersytet Wrocławski); dr Krzysztof Homa SJ (Istituto
 Antropistikon Epistimon, Ateny, Grecja); dr hab. Tomasz Homa SJ prof. Ignatianum (Akademia
 Ignatianum w Krakowie); prof. Marko Jačov (Università del Salento, Lecce, Włochy); dr John Jefferson
 (Johannes Gutenberg-Universität, Mainz, Niemcy); prof. dr hab. Ewa Kosowska (Uniwersytet Śląski,
 Katowice); dr hab. Witalij Michałowski (Uniwersytet Kijowski im. Borysa Hrinchenki, Kijów, Ukraina);
 prof. Catherine O'Neil (U.S. Naval Academy, Baltimore, USA); dr hab. Piotr Roszak (Universidad
 de Navarra, Hiszpania); dr hab. Marek Stanisław prof. UR (Uniwersytet Rzeszowski); dr hab. Imre
 Szijártó (Eszterházy Károly Főiskola, Eger, Węgry); dr hab. Maciej Urbanowski prof. UJ (Uniwersytet
 Jagielloński); prof. dr hab. Katarzyna Zechenter (University College London, Wielka Brytania)

Projekt graficzny: Joanna Panasiewicz
 Opracowanie techniczne: Jacek Zaryczny

Procedura recenzowania: Każdy tekst nadesłany do redakcji „Perspektyw Kultury” jest recenzowany. Redakcja zastrzega
 sobie prawo do skracania tekstów i zmiany tytułów. Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca.

Początkowo tekst zostaje zaopiniowany przez redaktorów tematycznych oraz językowych w celu wstępnego
 określenia jego wartości merytorycznej i formalnej. Redakcja może odrzucić na tym etapie tekst, który nie spełnia
 oczekiwań i wymogów merytorycznych związanych z aktualnym stanem wiedzy w danej dziedzinie humanistyki.
 Teksty interesujące, lecz odbiegające od norm językowych, bądź zaleceń formalnych proponowanych przez redakcję
 w instrukcji dla autorów zostają najczęściej odesłane do autora z sugestią poprawy.

Wszystkie teksty, które zostają pozytywnie zaopiniowane na wstępnym etapie tworzenia numeru przekazywane
 są następnie recenzentom zewnętrznym (procedura „double blind review”). W innych przypadkach recenzenci
 są zobowiązani do podpisania deklaracji o niewystępowaniu konfliktu interesów

Proces recenzji kończy się pisemną notatką zawierającą zwięzłą opinię i uzasadnienie, oraz jednoznacznie określony
 status tekstu. Tekst może mieć status dopuszczonego bądź niedopuszczonego do publikacji

Publikacja dofinansowana ze środków przeznaczonych na działalność statutową
 Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie

ISSN 2081-1446

Adres redakcji: „Perspektywy Kultury”, ul. Kopernika 30, 31-501 Kraków; tel. 12 3999 662
 e-mail: perspektywykultury@ignatianum.edu.pl • www.perspektywy.deon.pl

Druk: K&K Kraków
 Nakład 300 egz.

spis treści numer 10

Od redakcji

5

Piotr Kołodziejczyk, *Archeolog w labiryncie popkultury*

7

Beata Bigaj-Zwonek, *Reklama na polu kultury*

25

Janusz Smołucha, *Kultura popularna a historia*

45

Aneta Kliszcz, *Kultura (nie)popularna?*

55

Tomasz Grzegorek, *Psychologia wobec kultury popularnej*

73

Jarosław Kucharski, *Popkultura a filozofia*

87

Nauki humanistyczne wobec współczesnej kultury popularnej

Dyskusja

101

Artykuły i rozprawy

Karolina Curyłło, *Znaczenie kulturowe ubioru współczesnej muzułmanki.*

Za zasłoną – strój muzułmanki wczoraj i dziś

123

Sylwetki

Hans Waldenfels SJ, *Franciszek – jezuita i papież*

147

Recenzje

Patrycja Kumięga, *Etyka w świecie maszyn*

165

Magda Studnicka, *Piosenka o niczym*

171

Noty o Autorach

175

Od redakcji

Jesteśmy przyzwyczajeni do wizji, w której uczoney opisuje rzeczywistość i ją wyjaśnia. Nie budzi emocji ani kontrowersji analiza zjawisk kultury popularnej z perspektywy akademickiej. Ale czas chyba przyznać, że nie jest to już relacja jednostronna. Świat naukowy coraz bardziej przeplata się ze zjawiskami kultury popularnej, a badania bardzo często nie są możliwe bez wsparcia instytucji zajmujących się rozrywką i handlem. Czy przedstawiciele nauk humanistycznych będą zmuszeni do zejścia z piedestału i pogodzenia się z nową rolą, w której coraz mniej miejsca na niezależność i arbitralność w dystansie do opisywanych zjawisk? Jak dalece może się posunąć przenikanie tych właśnie dziedzin?

Do refleksji nad takimi zagadnieniami zaprosiliśmy badaczy różnych dyscyplin humanistycznych. Każdy z nich przedstawił refleksje na wybranych przykładach. Piotr Kołodziejczyk mierzył się ze stereotypem Indiany Jonesa w archeologii oraz roli, jaką może on odgrywać w zapewnieniu archeologom środków niezbędnych do ich pracy. Beata Bigaj-Zwonek przyglądała się m.in. sposobom, w jakie reklamuje się dziś sztukę, czego ciekawym przykładem może być kampania Muzeum Narodowego *Nowe Sukiennice*. Znajdując liczne atuty w popkulturowych ujęciach przeszłości Janusz Smołucha wskazał i na zagrożenia z tym związane, ostrzegając przed zatarciem prawdy tam, gdzie przeszłość staje się kanwą rozrywki. Aneta Kliszcz, wychodząc z samego oka cyklonu, a więc badań kulturoznawczych nad kulturą popularną, postawiła pytanie o metodę tych zmagañ, których badacz nie może przecież unikać. Tomasz Grzegorek natomiast próbował wyjaśniać fenomen szerokiej popularności badań psychologicznych i zastanawiał się nad tym, w jakich obszarach psychologia na to zainteresowanie nie może liczyć. Postawy filozoficzne w relacji

kultury popularnej i nauki, od izolacji po współpracę przedstawiał Jarosław Kucharski.

Aby nie sprowadzić problemu do zestawu odosobnionych głosów, Autorzy wzięli udział w dyskusji, w której nie tylko wymienili doświadczenia swoich specjalności. Przedstawiamy również zapis owej debaty, mając nadzieję, że ukaże on owoce jakie rodzi wzajemna refleksja humanistów, potrzebna zwłaszcza wobec zjawisk, które dotykając różnych sfer zdają się sprawiać kłopot w ocenie.

Wśród rozpraw i artykułów proponujemy spojrzenie na pontyfikat papieża Franciszka oczami Hansa Waldenfelsa SJ. Dopełnieniem współczesnych zagadnień są także artykuły Karoliny Curyłło o ubiorach muzułmanek, a także Joanny Piątek o aktywizacji osób niepełnosprawnych. Numer dopełniają dwie recenzje: tomiku poezji Eugeniusza Tkaczyszyna-Dyckiego oraz kluczowego rozdziału książki Srinivasan Ramaswamy i Hemant Joshi, *Automation and Ethics*.

Oddając do ręki Czytelnikom numer *Perspektyw Kultury*, poświęcony kulturze popularnej liczymy na to, że z nowymi refleksjami powrócimy do tematu za jakiś czas. Zmieniające się formy i zauważone procesy koegzystencji i przenikania tego zakresu kultury oraz działalności naukowej pozwolą z pewnością na ponowną ocenę tej relacji. Trudno dziś przewidzieć, jaki kształt przybierze taka ocena, ale pewnym jest, że będzie potrzebna i cenna.

Redakcja

Piotr Kołodziejczyk
Instytut Archeologii, Uniwersytet Jagielloński

Archeolog w labiryncie popkultury

STRESZCZENIE

Archeologia to jedna z tych nauk, które odcisnęły swoje piętno na współczesnym, popkulturowym obrazie humanistyki w sposób niepodważalny i znaczący. Wizerunek archeologów kreowany przez popkulturę jest jednak w znacznej mierze odległy od naukowej rzeczywistości i przysparza samym naukowcom tyleż korzyści co problemów. Popkulturowy wizerunek tej nauki jest efektem działania wielu czynników. Należą do nich wielkie produkcje filmowe, tradycja literacka, media poszukujące ciekawej i sensacyjnej rozrywki i aktywność samych archeologów, przekazujących z różnym skutkiem do otoczenia informacje o swoich działaniach. To wszystko sprawia, że archeologia owiana jest często zdaniem wielu ludzi swoistym nimbem tajemnicy zaś w społecznej świadomości wiąże się z podróżami i odkrywaniem zapomnianych, niebezpiecznych grobowców i świątyń, a także z poszukiwaniem skarbów, służących zdaniem wielu, dobrobytowi ich odkrywców. Czy warto podsycać ten obraz czy raczej należy z nim walczyć?

SŁOWA KLUCZOWE: archeologia, popkultura, nauka popularna, media, humanistyka

SUMMARY

Piotr Kołodziejczyk, *Archaeologist and the maze of pop-culture*

Archaeology seems to be one of those science activities that left their mark on contemporary pop-cultural image of the humanities in

a compelling and significant way. However, this image of archaeologists created by pop-culture is largely distant from scientific reality and mainly causes as much benefits as problems. Pop-cultural image of this science became the result of many different factors. These group include spectacular movie productions, literary tradition, the media looking constantly for interesting and sensational entertainment and activity of archaeologists, who are trying to disseminate information about their work. This are the causes which makes archeology very often described as a mysterious science, which in the public consciousness involves traveling and discovering forgotten, hazardous tombs or temples, as well as hunting treasures, bringing according to many, the welfare of their discoverers. Is it worth to foster this image or, rather, should it be fought?

KEYWORDS: archaeology, pop-culture, popular science,
public engagement, media, humanities

Nie ma chyba drugiej nauki humanistycznej, która tak mocno jak archeologia odcisnęła by swoje piętno na współczesnym, popkulturowym obrazie humanistyki. Tajemniczy, nieco awanturiczny wizerunek archeologów kształtowany przez ostatnie 200 lat, w dużej mierze przez ludzi z archeologią nie mających wiele wspólnego, zbliżył tę naukę w oczach wielu osób do formy *science-fiction*, rozmywając jej właściwy obraz. Duch bohatera amerykańskich filmów o przygodach Indiany Jonesa jest często dla archeologów zmorą większą niż wszystkie mityczne klątwy czy krwiożercze mumie i wcale nie przychodzi łatwo z nim walczyć. Niemal każde spotkanie w archeologicznym gronie niechybnie prowadzi do utyskiwania na tandetny, skrzywiony i wprowadzający w błąd przekaz hollywoodzkich lub europejskich produkcji filmowych. Fachowcom bowiem wydaje się zazwyczaj, że tylko oni mają prawo formułować ten przekaz i kierować wszystkimi jego odmianami – także tymi, które mają służyć głównie rozrywce czy zabawie. Trzeba jednak zdać sobie sprawę z tego, że „(pop) kulturowy odcisk archeologii” jest tak samo sędziwy jak sama nauka, zaczął bowiem powstawać w tym samym momencie gdy ta, szacowna dziś dyscyplina akademicka, zaczęła być traktowana poważnie i nabierać cech profesjonalnych badań naukowych. Archeologiczne *science-fiction* czy też raczej *speculative-fiction* nie powinno być z zasady traktowane jako tzw. „samo zło”. Z pewnością tak by nie było gdyby naukowcy większą wagę przykładali do tworzenia publikacji popularnonaukowych a także beletrystyki opartej na rzetelnym, prawdziwym – co wcale nie znaczy,

że nudnym – obrazie archeologii, jakże przecież różnym od przygód Indiany Jonesa. Warto wszak pamiętać, że popularyzacja nauki to obowiązek wszystkich naukowców. To nie fanaberia ani odskocznia od szarości naukowej rutyny lecz prawny i moralny obowiązek każdego badacza, zwłaszcza tego, którego działalność finansowana jest ze środków publicznych. Naukowiec jest przecież zobowiązany do podejmowania działań, które posłużą wyjaśnieniu wyników jego badań oraz udostępnią je szerokiej publiczności. Ten, niedoceniany często, rodzaj aktywności podejmowanej przez wielu badaczy, realizuje się nadal w naszych warunkach najczęściej poza oficjalnym systemem szkolnictwa, stanowi jego nieśmiało uzupełnienie i wzbogacenie. A przecież dzielenie się wynikami badań ze społeczeństwem jest jedną z głównych ról nauki i jej luminarzy, będących sługami nie tylko naukowej prawdy, ale także całej ludzkości, w imieniu której odkrywają prawa rządzące naszą historią, teraźniejszością i wpływają na przyszłość. W Polsce świadomość tej misji dopiero zdobywa swoje miejsce w umysłach badaczy, nadal pozostając jednak niemal niedostrzegalnym lub pustym hasłem w uczelnianych czy ministerialnych działaniach, ankietach i finansach. By pokazać jak daleka droga jeszcze przed nami warto zwrócić choćby uwagę na fakt istnienia w krajach Europy Zachodniej (np. Wielka Brytania, Włochy) odrębnych kierunków studiów poświęconych popularyzacji nauki, w ramach których zajęcia prowadzą profesorowie specjalizujący się z tej ważnej dziedziny¹.

Archeologia jako „romantyczna i pełna tajemnic” nauka stanowi od dawna niezwykle wdzięczny temat i przedmiot wszelkich popkulturowych eksperymentów. Od czasów wielkich XIX wiecznych odkryć dokonywanych w Egipcie, w Azji Mniejszej czy w Grecji, informacje o znaleziskach i tajemniczych śladach przeszłości znajdują swoje odbicie w prasie zaś wraz z rozwojem i upowszechnieniem radia i telewizji od początku XX wieku, opanowują media bez reszty, stając się dziś także bardzo popularnym elementem kultury najmłodszego medium – Internetu. Na popkulturowy wizerunek archeologii składa się zatem wiele czynników. Trzy najważniejsze i najbardziej wpływowe z nich to auto-promocyjna działalność samych archeologów, wielkie produkcje filmowe oraz dokumentalne kanały telewizyjne.

Reklama i marketing to dziś mechanizmy wszechobecne, także w sferze nauki. Promowanie własnych osiągnięć, tzw. „wyrabianie sobie nazwiska” poprzez zarzucanie mediów, zwłaszcza elektronicznych, informacjami o sukcesach i często niezbyt wartościowym „szumem” zaczyna być niemal koniecznością. Widać to szczególnie wyraźnie w naszym kraju, gdzie naukowcy zauważyli, że jedną z wielu patologii polskiej nauki jest

1 Patrz np. Uniwersytet w Birmingham, <http://www.birmingham.ac.uk>.

znaczący wpływ owych „sensacji” i rozpoznawalności medialnej na przyznawanie grantów i różnego rodzaju wyróżnień. Trzeba jednak pamiętać, że tego typu praktyki nie mają najczęściej nic wspólnego z popularyzacją nauki i nie budują w sposób przemyślany i planowy wizerunku żadnej jej dyscypliny. Kreują jedynie sztuczną bańkę, po przekłuciu której nie znajdziemy często wartościowych treści naukowych czy wyników o światowej wartości. Balansowanie na medialnej linii to sztuka niełatwa. Nie można mediów lekceważyć – to wszak one budują w znacznej mierze nasz archeologii i archeologów². Poszukiwanie tematów i ciekawostek będących odskocznią od polityki, wojen i innych codziennych, smutnych wiadomości daje ogromne możliwości wypełnienia powstającej niszy np. archeologią. Ważne jednak jest żeby była to nauka na wysokim poziomie, nie w sensie specjalistycznej wiedzy czy słownictwa, ale przede wszystkim rzetelności i atrakcyjności przekazywanych informacji. Oczywiście treść ta musi być także przekazana w sposób zrozumiały dla ludzi nie będących specjalistami i ciekawy, fascynujący, przyciągający widzów czy czytelników. Nie można zapominać, że społeczny wizerunek archeologii, jej popkulturowy wymiar jest dziełem wspólnym – badaczy, twórców (filmowców, pisarzy, scenarzystów itd.) i mediów.

Jeśli zdamy sobie sprawę, że najbardziej poczytne dzienniki i tygodniki kupowane są codziennie przez miliony osób, zrozumiemy jak znaczący jest ich wpływ i jak ważne jest aby ukazujące się tam informacje były nie tylko ciekawie napisane, ale przede wszystkim prawdziwe, profesjonalnie przygotowane i przynosiły jak najwięcej korzyści zarówno społeczeństwu jak i naukowcom. Informacje ze świata archeologii to dla czytelników oprócz rozrywki informacja o tym, że Polacy nie tylko prowadzą badania, ale są w stanie z powodzeniem konkurować z naukowcami z innych krajów. To jednak przede wszystkim informacja o niełatwych losach ludzkości, godna zainteresowania i przemyślenia. Zrozumienie procesów jakie miały miejsce w przeszłości, spojrzenie wstecz na drogę, którą przebył człowiek powinno być przecież elementem edukacji już w jej początkowych etapach. Media docierające do ogromnej rzeszy czytelników o różnych zainteresowaniach i wykształceniu powinny być zatem jednym z najważniejszych mostów pomiędzy archeologami i społeczeństwem. Łatwo wyobrazić sobie także jakie szkody poczynić może niewłaściwe wpływanie na opinię publiczną. Brak udziału badaczy w rozmowach z tzw. zwykłymi ludźmi, brak literatury popularnonaukowej pisanej przez fachowców czy wreszcie kompletny brak zainteresowania naukowców popkulturą i jej wytworami w postaci filmów czy książek, pozwala

2 A. Mączyńska, *Archeologia i media – małżeństwo z rozsądku*, w: A. Marciniak, D. Minta-Tworzowska, M. Pawleta (red.), *Współczesne oblicza przeszłości*, Poznań 2011, s. 323-340.

na wypełnianie tej niszy wyznawcom najdziwniejszych, „kosmicznych” teorii, pochłanianych przez spragnionych informacji i obrażonych na zamknięty, naukowy świat amatorów i pasjonatów. Naprawianie szkód poczynionych w tym zakresie przez zalewającą nasz rynek pseudo-naukową literaturę, filmy czy serwisy internetowe wymaga aktywności i wysiłku całego środowiska naukowego.

W tym kontekście szczególnie ważna wydaje się świadomość środowiska badaczy co do znaczenia i roli samej kultury popularnej. Bywa ona często mylona z kulturą masową, formatowanym wytworem epoki industrialnej, związanym z rozwojem możliwości docierania do nieograniczonego, masowego i niezbyt wybrednego odbiorcy. A jednak kultura popularna to przecież zjawisko o znacznie starszej genezie. Rozwijała się ona na długo przed swym umasowieniem i współczesną ewolucją środków masowego przekazu. Stanowiła „ludową” wersję kultury wysokiej, z natury rzeczy elitarnej. Nie oznacza to jednak absolutnie, że nie niosła ze sobą żadnych wartości i nie stanowiła znaczącego zjawiska. Dziś, analizując jej funkcjonowanie w świecie nauki, należy ją rozumieć raczej jako semantyczną płaszczyznę porozumienia pomiędzy specjalistami a laikami. Płaszczyznę zapewniającą realizację popularyzatorskiej misji nauki i zapewnianie jej wsparcia, niezbędnego do prowadzenia badań naukowych. Szczególnie w archeologii, wkraczającej nader często na grząskie grunta wierzeń, mitów, zwyczajów i tabu (np. w przypadku badań prowadzonych na cmentarzyskach) oraz kwestii etnicznych czy pochodzenia i wzajemnych relacji poszczególnych społeczności, porozumienie takie jest niezbędne. Tylko dzięki językowi kultury popularnej możemy dotrzeć do społeczeństwa tłumacząc mu nie tylko – w wersji egoistycznej – potrzebę prowadzenia a więc i finansowania badań archeologicznych, ale przede wszystkim uświadamiając mu drogę jaką przebyliśmy jako gatunek przez miliony lat, wraz z jej zawirowaniami, wynalazkami, katastrofami i olśniewającymi sukcesami ludzkiego umysłu. Nie ma także racjonalnego powodu by archeologia w rzetelnej, popkulturowej wersji nie mogła stanowić tematu produkcji i działań o charakterze rozrywkowym.

Archeologia owiana jest zdaniem większości ludzi nimbem tajemnicy, w społecznej świadomości wiąże się z podróżami i odkopywaniem zapomnianych grobowców i świątyń, a także z poszukiwaniem skarbów, służących zdaniem wielu, dobrobytowi ich odkrywców. Taki obraz musi kusić! Musi zachęcać do choćby dotknięcia tego niezwykle, elitarnego świata poprzez ekran telewizora czy spacer z wykrywaczem metalu po lesie. Trudno zresztą dziwić się osobom poszukującym w swym życiu rozrywki i odrobiny emocji, że kierują swoje myśli i kroki w stronę atrakcyjnej i egzotycznej przygody z archeologią. Nie jest więc dobrym pomysłem rugowanie archeologii z obszaru popkultury. Takie zabiegi podejmowane są

czasem przez badaczy, którzy w przekonaniu o swojej elitarności i wyższości, próbują zwalczać wszelkie zjawiska związane z nauką (w tym przypadku z archeologią) pojawiające się w popularnym anturazju. Zamiast tego należy potraktować popkulturę jak jeden z języków, którymi porozumiewają się ludzie i wykorzystać ją do przekazywania wartościowych i atrakcyjnych komunikatów, wystrzegając się jednocześnie banalizacji problemów naukowych i zbyt dużych uproszczeń.

Najbardziej jak się wydaje wpływowym kanałem kształtowania popkulturowego wizerunku archeologii (a także wielu innych dyscyplin naukowych) są wielkie, filmowe produkcje, docierające do setek milionów odbiorców na całym świecie. W ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat światowe kino (a głównie kino hollywoodzkie) uraczyło nas dziesiątkami filmów, których kanwą są bądź to prace i odkrycia archeologów bądź wydarzenia z odległej przeszłości, znane dzięki badaniom naukowców tej specjalności³. Najsłynniejszą tego typu serię stanowi oczywiście czteroodcinkowy cykl filmów o przygodach Indiany Jonesa (1981, 1984, 1989, 2008), „niekonwencjonalnego” poszukiwacza skarbów, kolekcjonera pięknych kobiet i niebezpiecznych przygód. Żaden inny film odnoszący się do archeologii (choć akurat w filmach o przygodach Indiany Jonesa archeologia potraktowana jest bardzo „niezobowiązująco”) nie odegrał tak gigantycznej roli w kształtowaniu wizerunku tej nauki⁴. Niestety wizerunku z gruntu fałszywego. Nie sposób jednak nie zauważyć, że jest przecież w przygodach doktora Jonesa coś co sprawia, że nawet archeolodzy oglądają je z pewnym sentymentem (zapewne zresztą dojrzała pasja badawcza wielu z nich miała swój początek po kontakcie z tymi właśnie filmami). Tym czymś jest pasja z jaką filmowy bohater decyduje się na kolejne, ryzykowne działania i niepowstrzymana chęć odkrywania tajemnic przeszłości. To właśnie ta potężna siła, która pcha każdego z nas do poszukiwań i studiów, tak samo jak chęć poznania niezmiernie głębokiego wszechświata popycha astronomów do obserwacji nieba. To właśnie zamiłowanie do sekretów i ich wyjaśniania (ale nie koniecznie ostatecznego wyjaśnienia) stoi u podstaw sukcesu tej filmowej serii, która ludziom na całym świecie przychodzi na myśl natychmiast, gdy tylko usłyszą słowo „archeologia”.

Kanwą większości filmów nawiązujących do archeologii – wystarczy spojrzeć na produkcje ostatnich 30 lat – jest poszukiwanie konkretnych, często mitycznych artefaktów (seria o przygodach Indiany Jonesa, ale także np. *Skarb Narodów*, *Skarb Narodów: Księga tajemnic* itd.). To w nich kryją się tajemnicze moce (Arka Przymierza, Święty Graal), pozwalające

3 K. McGeough, *Heroes, Mummies, and Treasure: Near Eastern Archaeology in the Movies*, „Near Eastern Archaeology” 69, 2006: 174-185.

4 M. Strong, *The Indiana Jones Effect*, Lycoming College, 2007.

na wpływanie na losy świata lub po prostu niezmierzone bogactwa. Innym znanym motywem zapładniającym wyobraźnię twórców, już od początku dziejów kina, jest motyw budzenia do życia nieznanymi, groźnymi siłami, uosabianymi przez krwiożercze acz zazwyczaj nieszczęśliwe mumie (liczne filmy pod tytułem *Mumia*, *Mumia powraca* itd.) lub zapomnianych (czyt: celowo skazywanych niegdyś na zapomnienie) władców (*Mumia: Grobowiec cesarza Smoka*, *Król Skorpion* itd.)⁵. Archeologia przedstawiana jest w tych, skądinąd niejednokrotnie atrakcyjnych rozrywkowo produkcjach, jako mieszanina nauki i parapsychologii, niebezpieczna, szemrana działalność wywołująca często nieprzewidziane skutki i katastrofy, z którymi ich sprawcy (czyli archeolodzy, którzy najpierw naruszyli np. spokój zmarłego władcy) muszą walczyć. Nie rzadko też muszą sobie oni radzić z pełnymi zazdrości ludźmi, rządymi bogactw lub sławy odkrywców. Ten niezwykle, i oczywiście nijak mający się do naukowej rzeczywistości świat filmowej archeologii, jest odbiciem emocji i lęków współczesnego, ukształtowanego przez popkulturę świata. Chęć szybkiego wzbogacenia się i zdobycia sławy poprzez dokonanie spektakularnego odkrycia, miesza się tutaj z obawą przed nieznanymi, mrocznymi siłami wyzwalanymi na skutek złamania *tabu* jakim od zarania dziejów otaczane są choćby groby czy ciała zmarłych osób. To odwieczne pragnienia i lęki człowieka, podawane widowni w niezwykle atrakcyjnym sosie, przyprawianym coraz lepszymi efektami specjalnymi. To się musi podobać! Warto jednak przy tej okazji wspomnieć, że wiele z filmowych opowieści o mumiach i klątwach, owianych mrokiem tajemnicy cmentarzach czy podziemnych katakumbach ma swój początek w prawdziwych odkryciach archeologicznych. Relacja ta nie jest oczywiście związana z rzeczywistymi ucieczkami archeologów przed wściekłą z powodu niespodziewanego obudzenia mumią lecz z wrażeniem jakie na ludziach (zwłaszcza w okresie XIX i początkach XX wieku) robiły, rozsławiane dzięki rodzącym się mass mediom, znaleziska. Nie sposób nie przytoczyć tutaj oczywiście przykładu sensacyjnego odkrycia grobowca faraona Tutenchamona w egipskiej Dolinie Królów (1922), czy jeszcze wcześniejszych odkryć dokonywanych na Krecie (Knossos, 1899-1905) i w Azji mniejszej (Troja, 1871-1894)⁶. Pierwsze, wielkie, profesjonalne odkrywanie starożytnego świata, które stało się udziałem twórców podwalin pod naukową archeologię mogło być, dzięki popkulturowym opowieściom, udziałem milionów ludzi na świecie. Ilość nowych informacji jaka pojawiła się w obiegu dzięki rozwojowi badań w początkowym okresie istnienia archeologii jako dyscypliny

5 M.A. Hall, *Romancing the stones: archaeology in popular cinema*, „European Journal of Archaeology” 7/2, 2004, p. 159-176.

6 J. Pollard, *The Story of Archaeology: An Illustrated History of 50 Great Discoveries*, Londyn, 2011.

uniwersyteckiej (w Polsce pierwsze wykłady z zakresu archeologii poprowadził w roku 1864 Józef Łepkowski na Uniwersytecie Jagiellońskim⁷) zaskakiwała samych badaczy i przysparzała nowych teorii, często jeszcze wychodzących poza naukowe narzędzia i weryfikowalne ramy. Kluczową rolę odegrało tu także odczytanie starożytnych pism – egipskiego czy sumeryjskiego, a także systemów zapisu informacji stosowanych w kulturach prekolumbijskich, które wręcz zasypało badaczy informacjami wymagającymi najczęściej weryfikacji terenowej. Wejście w niedostępny do tej pory świat myśli, religii, mentalności czy zwyczajów dawnych kultur, jakie otwarło się przez nami wraz ze złamaniem kodów ich pism, rozpałiło tylko ludową wyobraźnię, doszukującą się od teraz w każdym napisie na ścianie grobowca kłątwy lub przynajmniej klarownej mapy prowadzącej do materialnego skarbu.

Archeolodzy nie mogą i nie powinni więc odsądzać od czci i wiary filmowych wersji siebie samych. Wszystko z czym mamy w nich do czynienia – nadprzyrodzone moce, podróże w czasie, magia, żywi umarli, złe duchy władców, tajemniczy przybysze czy starożytni, okrutni bogowie – jest typowym wytworem popkultury funkcjonującym według znanego wzorca: przeszłość naruszana przez archeologów skrywa potężne tajemnice, siły nie z tego świata, stanowiące egzystencjalne zagrożenie dla ludzkiego życia. Archeolog – nieroztropny oswobodziciel pierwotnego zła, ale i zbawca ludzkości, tylko dzięki swej specjalistycznej wiedzy i umiejętnościom może zwalczyć zagrożenie i przywrócić harmonię świata (np. *Tajemnica Stonehenge*). Badacz przeszłości działa tu i teraz, prowadzi swoje prace w teraźniejszości, lecz odnosi się w nich nieustannie do czasów minionych, odległych od najdalszych pokładów naszej pamięci i dlatego mrocznych i niebezpiecznych, wywołujących od zawsze zbiorowy, społeczny lęk, przed którym – w wersji popkulturowej – chroni nas rozsądek i niezwykła moc archeologów. To właśnie dlatego nie łatwo poradzić sobie z mitem Indiany Jonesa – kto chciałby dobrowolnie odrzucić taką moc?

Innym, wspomnianym już powyżej, nieustannie bijącym źródłem popkulturowego wizerunku archeologii, jest ogromna ilość programów dokumentalnych i paradokumentalnych, pojawiających się w niemiernie licznych stacjach telewizyjnych. Przodują tu oczywiście znane marki takie jak *National Geographic* czy *Discovery Channel*, ale wiele mniej popularnych kanałów (*History*, *Planete* itd.) nie oddaje w tym zakresie łatwo pola. Programy te można podzielić na trzy zasadnicze grupy. Pierwsze z nich opowiadają o zamierzonych dziejach ludzkości lub jakichś wybranych obszarów geograficznych. Mamy tu więc odczynienia z dziejami Rzymu lub Egiptu, dziedzictwem Nabatejczyków lub Majów. Drugi ważny nurt

7 A. Abramowicz, *Historia archeologii polskiej XIX i XX wiek*, Warszawa-Łódź 1991.

stanowią programy poświęcone pracy naukowców i metodom przez nich wykorzystywanym, takim jak nowoczesne urządzenia do skanowania, różnego rodzaju roboty lub skomplikowane metody pracy archeologów podwodnych. O ile dwie pierwsze grupy stanowią w zasadzie – mimo pojawiających się w tych programach uproszczeń i nieścisłości – dobre źródło wiedzy o archeologii i jej badaniach oraz przeszłości naszych przodków to trzecia grupa jest już znacznie mniej wiarygodna. Należą do niej wszelkiej maści „demaskatorskie” programy i filmy, zajmujące się różnymi tajemnicami: a to zaginionych artefaktów, a to niezrozumiałych wciąż dla nas źródeł pisanych, a to z kolei mitycznymi bohaterami czy wydarzeniami. To właśnie one są najgłębiej zanurzone w popkulturowym, „ludowym” umiłowaniu tajemnic i poszukiwaniu wpływu sił nadprzyrodzonych na nasze losy. Poszukiwania Arki Przymierza, Świętego Graala czy zaginionych ewangelii od lat pasjonują kolejne pokolenia miłośników przygód no i oczywiście tych, którzy wierzą w spisek naukowców, ukrywających prawdę przed zwykłymi śmiertelnikami. Jednocześnie podsycają często najmniej korzystny dla naukowców obraz nauki, jako zamkniętego kręgu, nieprzyjaznego ludziom o „otwartych” umysłach, stawiających tezy, których udowodnienie – niemal już przecież pewne – wyrzuciłoby nasz porządek do góry nogami. Wystarczy tu wspomnieć o serii filmów opisujących odkrycie tzw. grobu Jezusa czy nieznanymi fragmentów ewangelii, świadczących rzekomo w sposób bezsporny o zupełnie innych losach tej postaci i jego towarzyszy. Pojawia się tu także często watek kłąt, nieznanymi, krwawych rytuałów czy nawet przybyszów z innych planet, wpływających – według wielu para-naukowców – na losy naszej planety, już od zarania dziejów. Negatywnej roli tego typu programów nie można lekceważyć. Ich atrakcyjna forma przyciąga widzów nieświadomych często, wygłaszanych w nich półprawd lub zwyczajnych bzdur. To one jednak docierając do znacznej liczby odbiorców kształtują zbiorową świadomość i wizję archeologii czy raczej pseudo-archeologii.

W popkulturowej wersji pięknej nauki jaką jest archeologia brak z pewnością wielu elementów, które naukowcy uważają dziś za cześć nieodłączną swojej pracy. Nie zobaczymy tu więc nigdy mozolnego mycia i czyszczenia zabytków, długotrwałego i precyzyjnego dokumentowania odkrywanych obiektów czy, trwającego nieraz miesiące i lata, przesiadywania w bibliotekach w poszukiwaniu informacji czy analogii do znalezionych przez nas przedmiotów. Nie uświadczymy tu także badaczy poświęcających całe dni na pisanie wniosków grantowych czy raportów i rozliczeń. A przecież każdy archeolog wie, że pomijając warstwę emocjonalną, z tego właśnie (oraz kilku innych, równie niemedialnych rzeczy) składa się dzisiejsza archeologia. Nie ma jednak powodu przypuszczać, że to właśnie takiej, archeologii poszukują odbiorcy hollywoodzkich filmów

czy programów telewizyjnych. Popularna wersja archeologii prowadzi ich do obrazu archeologa ratującego świat, odkrywającego skarby czy choćby rozwiązującego zagadki przeszłości i odsłaniającego sekrety życia naszych przodków. Taki popkulturowy mit archeologa, kalka powielana z pokolenia na pokolenie, to często problem i balast, ale i wielka zaleta a nawet przywilej archeologów! Nikt nie oczekuje przecież od górników czy dentystów by ratowali świat czy rozwiązywali najtrudniejsze zagadki przeszłości. „Ludowa” świadomość umieściła archeologów na miejscu niezwykłym, dając im władzę nad ludzką wyobraźnią i mitami, którymi się nieustannie karmi. Archeolodzy nie powinni z tym walczyć lecz z rozważą wykorzystywać szansę jaką dała im kultura popularna. Szansę, której wiele innych profesji i nauk nigdy mieć nie będzie. Nie można jednak także omijać dyskusji na temat pojawiających się regularnie nowych produkcji filmowych czy publikacji zahaczających o archeologię. One kształtują obraz świata, w którym głos archeologów nie może zabraknąć, jeśli chcemy by prawda oparta na naukowych podstawach nie została całkowicie wyparta przez literacką, mityczno-życzeniową wersję dziejów.

Można czasem odnieść wrażenie, że choć archeologia jak niewiele innych dyscyplin naukowych znalazła swoje trwałe i godne miejsce w realiach popkultury, to sami archeolodzy zdają się tej pozycji nie rozumieć lub ją ignorować. Dyskusja oczywiście trwa, także w samym środowisku archeologów⁸, ale musimy pamiętać, że przeszłość jest własnością wszystkich i jej wizja ma prawo powstawać także w Hollywood. Jeśli sami archeolodzy nie będą brali udziału w jej kreowaniu, nie będą mieli wpływu na kierunek w którym wyobraźnia i potrzeba bycia oryginalnym poniesie scenarzystów czy pisarzy. To do archeologów należy wpływanie na popkulturową narrację traktującą o badaniach nad przeszłością. To oni, bohaterowie zbiorowej pamięci, dotykają nieznanego, przywracają światu zapomniane i rzucają światło na najciemniejsze zakamarki ludzkiego losu, zabierając nas wszystkich w fascynującą i pełną przygód podróż. ooHHH

8 Patrz np. D. Kobiałka, *Spoleczny wizerunek archeologii – o rzeczywistości w fikcji*, w: A. Marciniak, D. Minta-Tworzowska, M. Pawleta (red.), *Współczesne oblicza przeszłości*, Poznań 2011, s. 133-149; R. Zapłata, *Przeszłość w dobie technologii cyfrowych – cyfrowe oblicza przeszłości*, w: A. Marciniak, D. Minta-Tworzowska, M. Pawleta (red.), *Współczesne oblicza przeszłości*, Poznań 2011, s. 305-323.

BIBLIOGRAFIA

- A. Abramowicz, *Historia archeologii polskiej XIX i XX wiek*, Warszawa-Łódź 1991.
- K. McGeough, *Heroes, Mummies, and Treasure: Near Eastern Archaeology in the Movies*, *Near Eastern Archaeology* 69, 2006, s. 174-185.
- M.A. Hall, *Romancing the stones: archaeology in popular cinema*, *European Journal of Archaeology* 7/2, 2004, s. 159-176.
- D. Kobialka, *Spoleczny wizerunek archeologii – o rzeczywistości w fikcji*, w: A. Marciniak, D. Minta-Tworzowska, M. Pawleta (red.), *Współczesne oblicza przeszłości*, Poznań 2011, s. 133-149.
- A. Mączyńska, *Archeologia i media – małżeństwo z rozsądkiem*, w: A. Marciniak, D. Minta-Tworzowska, M. Pawleta (red.), *Współczesne oblicza przeszłości*, Poznań 2011, s. 323-340.
- J. Pollard, *The Story of Archaeology: An Illustrated History of 50 Great Discoveries*, Londyn, 2011.
- M. Strong, *The Indiana Jones Effect*, Lycoming College, 2007.
- R. Zapłata, *Przeszłość w dobie technologii cyfrowych – cyfrowe oblicza przeszłości*, w: A. Marciniak, D. Minta-Tworzowska, M. Pawleta (red.), *Współczesne oblicza przeszłości*, Poznań 2011, s. 305-323.



1. XIX wiek – czas odkrywców: *Wilhelm Dörpfeld* (zaglądający przez dziurę w murze, po lewej stronie) i *Heinrich Schliemann* (z łaską, na szczycie bramy, po prawej) przy Lwiej Bramie w Mykenach, Źr. *Wikimedia Commons*.



GENERAL SHERMAN AT POMPEII.

2. XIX wiek – czas podróżników i poszukiwaczy przygód: *General W.T. Sherman* w Pompejach, grafika z czasopisma *Harper's Monthly*, 1873.



3. Bohaterowie zbiorowej wyobraźni: Howard Carter i faraon Tutenchamon na zdjęciu wykonanym w 1922 roku przez Harry'ego Burtona, Źr. *Wikimedia Commons*.

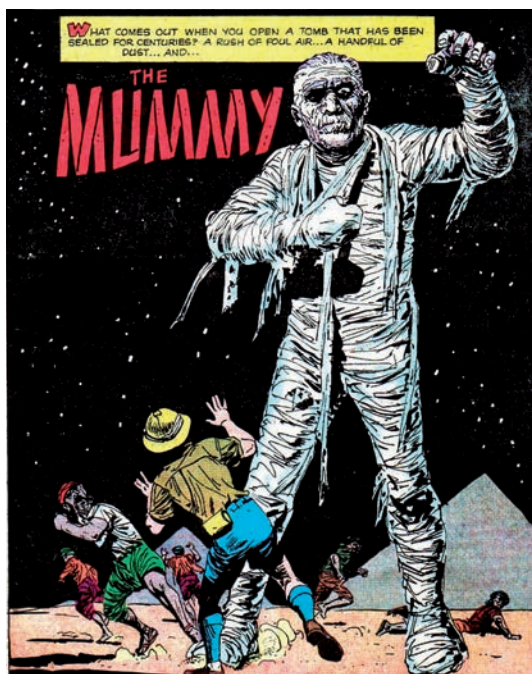


4. Plakat promocyjny horroru z 1932 roku w reżyserii Karla Freundy, z Borisem Karloffem w roli mumii egipskiego kapłana, Źr. *Wikimedia Commons*.



5.





5-9. Hollywoodzka wersja archeologii: plakaty filmowe z lat 1930-1960, źr. serwis Filmweb.pl (www.filmweb.pl).



10-11. Jedno z najnowszych wcieleń filmowej mumii: *Mumia* – amerykańska produkcja z 1999 w reżyserii i na podstawie scenariusza Stephena Sommersa, źr. serwis Filmweb.pl (www.filmweb.pl).



12. Niebezpieczeństwo z przeszłości: *Król skorpion*, film produkcji amerykańsko-niemiecko-belgijskiej z 2002 w reżyserii Chuck Russella, źr. serwis Filmweb.pl (www.filmweb.pl).



13. Archeologia jako tło dla historii o miłości w czasach wojny. Film *Angielski pacjent*, 1996, ekranizacja powieści o tym samym tytule kanadyjskiego pisarza Michaela Ondaatje, źr. serwis Filmweb.pl (www.filmweb.pl).



14. Archeologia jako narzędzie walki ideologicznej, *Pytanie do Boga*, 2001, film w reżyserii Jonasa McCorda, źr. serwis Filmweb.pl (www.filmweb.pl).



15. Okładka czasopisma National Geographic, źr. <www.nationalgeographic.com>.



16. Bohater wszechczasów: Indiana Jones w wersji dla dzieci, źr. www.lego.com.

Beata Bigaj-Zwonek
Akademia Ignatianum w Krakowie

Reklama na polu kultury

STRESZCZENIE

Współczesne wystawiennictwo, w tym muzealnictwo, w obszarze promocji wydarzeń kulturalnych mierzy się z nowymi formami reklamy i dylematami związanymi z kwestią komunikatów adresowanych do potencjalnego odbiorcy. Wśród problemów zauważanych dzisiaj jest konieczność ustalenia jakiego typu informacje chce się wysłać do publiczności oraz jaka powinna to być publiczność. Aktualną kwestią jest znalezienie odpowiedniego języka informacji o wydarzeniach artystycznych – takiego, który odpowiadałby elitarności instytucji kultury, a równocześnie gwarantowałby zainteresowanie ofertą wystawienniczą. Wypracowanie atrakcyjnych form komunikacji z widzem przebiega niejednokrotnie na drodze odwoływania się do języka współczesnej reklamy komercyjnej. Efektem tego są czasem trafione kampanie promocyjne, cieszące się uznaniem fachowców i powodujące przyływ masowej publiczności do instytucji kultury, jak i reklamy niekoniernie sprawdzające się na tym polu. W artykule pokrótce zostały nakreślone istotne problemy zauważane dzisiaj w kontekście promocji oraz wystawiennictwa obiektów historycznych i artystycznych, a także przedstawiono przykłady nietypowych współczesnych rozwiązań reklamowych instytucji związanych z historią i kulturą.

SŁOWA KLUCZOWE: sztuka, wystawiennictwo,
muzealnictwo, promocja, reklama

SUMMARY

Beata Bigaj-Zwonek, *Advertising of Culture*

Contemporary exhibitions of art, including museums, in the area of promoting cultural events face new forms of advertising as well as

dilemmas associated with problems of transferring messages to a potential consumer. Among the problems recognized today we can find a necessity of establishing what type of information should be sent to the public and what type of an audience to address it for. The current issue is finding an adequate language informing about artistic events that would be respective to the elitist nature of cultural institutions and at the same time would draw the attention to the offer of exhibitions. Preparation of attractive forms of communication with the audience is in many cases based on the language of commercial advertising. In result, effective promotional campaigns can be created, gaining both: professionals acclaim and a flow of mass audience to the cultural institutions, while other ads will fail to achieve this purpose.

In this paper we discuss important issues noticed today referring to promotion and exhibiting historical and artistic objects as well as we present examples of current and unique advertising solutions developed by institutions of art and culture.

KEYWORDS: art, exhibitions, museums, promotion, advertising

Instytucje kultury a masowy odbiorca

Współczesne zabieganie nie sprzyja kulturze. Dbanie o byt materialny niejednokrotnie wygrywa z potrzebą duchowego rozwoju, co sprawia, że dzisiaj słowo galeria dla wielu oznacza przede wszystkim pasaż handlowy. Zjawisko to zapewne z większą siłą dotyka kraje rozwijające się lub zmierzające do zachodniego dobrobytu, w tym Polskę, dotyczy ono jednak również państw o stabilniejszej sytuacji ekonomicznej. W związku ze współczesną dominantą konsumpcjonizmu słusznym wydaje się wniosek, że o kulturę trzeba zawalczyć, by nie zgasła świadomość tradycji, wspólnoty, potrzeba wyższych celów. Jednak jak w czasach prymatu „przyzwoitego” pod względem materialnym życia wzbudzić chęć uczestnictwa w kulturze? Czy należy dostosować sztukę do współczesnego dynamicznego tempa, na przykład tak by była szybciej i łatwiej przyswajalna? A może potrzebna jest głównie taka działalność twórcza, która wpisuje się w marzenia materialne (np. malarstwo dekorujące piękne mieszkania?) Czym przyciągnąć „przeciętnego Kowalskiego” do muzeum? Jak konkurować z galeriami-przybytkami konsumpcji? Czy wystarczy zachęcić odbiorców jakością dzieł na wystawie czy też potrzeba sięgać po bardziej drapieżne metody promocji? A może jednak nie ma powodów walki o widza, może należy zachować spokój, uznając, że siłą instytucji kultury jest stabilność

oraz pewna niezmiennność, a one same przyciągną ludzi stęsknionych za poczuciem tradycji i przestrzenią dla kontemplacji.

W polskiej literaturze poświęconej zagadnieniom sztuki znaleźć można odmienne postawy wobec kwestii zachęcania do odwiedzin placówek muzealnych. Znakomity historyk i teoretyk sztuki, kurator wystaw, współtwórca ekspozycji sztuki polskiej XIX i XX wieku w Sukiennicach – Mieczysław Porębski, wypowiadał się z niechęcią do koncepcji masowego, acz przypadkowego odbiorcy sztuki:

dla mnie cenniejszy jest jeden samotny widz, który chodzi po galerii i widać, że chodzi, bo tego potrzebuje, niż przepędzany przez sale muzealne tłum, który takimi, a nie innymi sposobami został do tych sal zwabiony. (...) Tutaj trzeba godzić dwie skrajności – z jednej strony zachęcać, z drugiej dawać ludziom możliwość wyboru, kontemplacji, zstąpienia w tę strefę ciszy, którą stwarzają obrazy (...). I od tej strony muzea coraz mniej sobie radzą, bo przepływ publiczności jest coraz bardziej zorganizowany, płytki i chyba niewiele odbiorcy dający

– mówił w wywiadzie z Krystyną Czerni¹. A w *Rozmowach na koniec wieku* zaznaczał:

Nieszczęściem dzisiejszych wielkich muzeów, przez które przewalają się tłumy, jest to, że nie pozwalają one obcować ze sztuką w ciszy, w spokoju, nie pozwalają z nią zamieszkać. Żeby zobaczyć obraz potrzebne jest, jak ktoś powiedział, krzesło².

Do kwestii masowej publiczności odnosił się także Andrzej Osęka, znany publicysta i krytyk sztuki. W książce *Poddanie Arsenatu. O plastyce polskiej 1955-1970* pisał:

Publiczność. Właściwie – kto to taki? Dlaczego budzi tyle uczuć nieprzychylnych? (...) nie chodzi o to, byśmy w sobie podsycali uczucie pogardy dla „tłumu”, byśmy zwracali się plecami do „profanów”. (...) Trudno załatwić wszystko stwierdzeniem, iż „działają w naszym społeczeństwie drobnomieszczkańskie gusty”, zwłaszcza, że mieszczanin-kołtun przestaje już występować w swej klasycznej postaci, odrzucając jeden po drugim wszystkie swe galicyjskie, czy też warszawskie atrybuty: kanapy, bibeloty na kredensie, makaty z jeleniami, itp.³

1 K. Czerni, *Nie tylko o sztuce. Rozmowy z profesorem Mieczysławem Porębskim*, Wrocław 1992, s. 174.

2 M. Porębski w rozmowie z Katarzyną Jankowską i Piotrem Mucharskim, *O sztuce nowej i najnowszej*, w: K. Jankowska, P. Mucharski, *Rozmowy na koniec wieku*, cz. 2, Kraków 1998, s. 142.

3 A. Osęka, *Poddanie Arsenatu. O plastyce polskiej 1955-1970*, Warszawa 1971, s. 81.

W tej samej publikacji Osęka jednak zauważał, że współczesna publiczność nie jest łatwym odbiorcą, bo zbyt często oczekuje gotowych, lekkostrawnych rozwiązań, podania wszystkiego „na tacy”.

W przytłaczającej większości przypadków członkowie współczesnego społeczeństwa (...) są w stosunku do otaczającego ich świata, do własnej ich w świecie pozycji – intelektualnie niezaangażowani, po prostu uchylają się od głębszych przemyśleń⁴ – pisał.

Dylemat czy i jak zapraszać szerszą publiczność do muzeów i galerii jest jednym z aktualnie występujących w myśleniu o kulturze i jej promocji. Wyniki realizowanych obecnie różnych badań tego obszaru z jednej strony zaznaczają wzrost frekwencji w placówkach muzealnych⁵, z drugiej – potrzebę przyjrzenia się bliżej odwiedzającym. Większość analiz stanu korzystania z placówek muzealnych, z okresu na przykład ostatniego dziesięciolecia, kończy się apelami o konieczności rozwoju edukacji muzealnej, a w ich tle kreśli się potrzeba wychowania uczestnika kultury. Aby zwiększyć czerpanie z doświadczeń ze styku z dziełem sztuki trzeba widza wprowadzić w jego świat, ale przy tym trzeba wiedzieć jak to robić. By być skutecznym, trzeba ustalić, kim jest ten widz. Przyjrzeć mu się bliżej, poznać, spróbować zrozumieć. By w efekcie go czasem wychować, w większości – znaleźć z nim płaszczyznę porozumienia, ale także współpracować, konfrontować z nim kuratorskie projekty, uznając, że odbiorca może mieć udział w tworzeniu kultury. Marek Krajewski, socjolog, animator i badacz kultury, zauważa: „również widz może nauczyć czegoś instytucję”⁶, i zaznacza:

Instytucja kultury ma sens wyłącznie wtedy, kiedy ma swoją publiczność, i ta publiczność nie jest zmuszana do tego, żeby w tej instytucji bywać. Bardzo często zdarza się bowiem, że publiczność jest skazana na instytucję kultury, bo to jedyne tego typu miejsce w mieście, bo na przykład zajęcia są w niej sprzężone z programami szkolnymi. Rozpoznanie potrzeb widza, określenie tego, co robi on z doświadczeniami, które zdobywa, korzystając z instytucji kultury, jest niezbędne, by instytucja kultury była dla niego partnerem, wyborem, z którego chętnie korzysta, a nie z koniecznością⁷.

4 Tamże, s. 84 (zapis jak w oryginale).

5 Por. *Raport o stanie kultury. Wnioski i rekomendacje*, oprac. i red. Departament Mecenatu Państwa Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Warszawa 2009.

6 M. Krajewski, *Instytucje kultury a uczestnicy kultury. Nowe relacje. Przykład MS² w Łodzi*, [w:] *Strategie dla kultury. Kultura dla rozwoju*, red. M. Śliwa, Kraków 2011, s. 30.

7 Tamże, s. 27.

Rozważania tego typu podejmowane są obecnie coraz częściej również z uwagi na fakt ograniczonych dotacji na kulturę i, co za tym idzie, naciśku na jej instytucje, by próbowały utrzymać się, na tyle na ile to możliwe, z wypracowanych przez siebie środków. To oznacza również potrzebę przyciągnięcia do muzeów widzów, którzy zapłacą za możliwość obcowania z dziełami sztuki.

W niektórych przypadkach wydaje się to łatwe, bo ranga pewnych artystycznych wydarzeń, wynikająca na przykład ze zgromadzenia niezwykle cennych i na co dzień niedostępnych zbiorów, sama w sobie stanowi zachętę do uczestnictwa w nich. Wielkie ekspozycje, wystawy tematyczne prezentujące unikatowe dzieła, na przykład zwiezione z różnych miejsc i oryginalnie zestawione, wciąż wzbudzają ogromne zainteresowanie. Tyle, że tego typu przedsięwzięć w Polsce, ale i na świecie, szczególnie dzisiaj, nie ma wiele. Wymagające dalekosiężnych starań, ale i w dużej mierze sporych finansów, które mogą wynikać choćby z potrzeby ubezpieczenia dzieł, są już dzisiaj często trudne do zrealizowania. A szkoda, bo przecież ich nośność i w czasie ekspozycji, i później, jest duża. Można powołać tu przykład następujących analiz: Joanna Szulborska-Łukaszewicz w publikacji *Polityka kulturalna w Krakowie*⁸ przedstawia tabele wydarzeń artystycznych zapamiętanych przez mieszkańców Krakowa. Z 1994 roku odnotowali oni m.in. wystawy w BWA, *Triennale Grafiki*, wystawy w Muzeum Narodowym (odbywały się wtedy, między innymi, wielkie ekspozycje związane ze stuleciem śmierci Jana Matejki), wystawę kultury japońskiej (w 1994 roku otworzono Centrum Sztuki i Techniki Japońskiej *Manggha*). Z kolei z 2006 roku publiczność zapamiętała głównie wydarzenia muzyczne, jak *Sacrum Profanum*, oraz przedsięwzięcia związane z filmem. Na liście zostało (wcześniej wymieniane) *Triennale Grafiki*, zaznaczono również *Festiwal Audio Art* oraz *Fort sztuki*. Jak widać, w tym przypadku zauważono przede wszystkim wydarzenia nie związane z jednostkami muzealnymi. Być może z tej racji, że choć w galeriach muzealnych można było znaleźć ciekawe ekspozycje, to jednak nie tak medialne jak wcześniejsze wielkie wystawy typu *Żydzi polscy* czy *Polaków portret własny*⁹.

8 J. Szulborska-Łukaszewicz, *Polityka kulturalna w Krakowie*, Kraków 2009, s. 247.

9 W tym kontekście warto zapoznać się z raportem *Muzea w Polsce 1989-2008* opracowanym na zlecenie Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego przez D. Folgę-Januszewską. Autorka wymienia w nim najbardziej udane pod kątem frekwencji wystawy w Polsce w tytułowym dwudziestolecie. W tym: wystawę impresjonistów i postimpresjonistów ze zbiorów Musée d'Orsay w Paryżu (2001 – 400 tys. widzów); Picassa ze zbiorów Musée Picasso w Paryżu i muzeum w Stuttgartcie (2002 – 150 tys. widzów); raport na stronie: <http://www.kongreskultury.pl/library/File/RaportMuzea/muzea_raport_w.pelna%281%29.pdf> [dostęp: 28.09.2014].

Obecnie jednak sporo jest ciekawych wystaw, intrygujących z uwagi na klucz tematyczny, często z frapującymi rozwiązaniami wystawienniczymi, jednak z różnych względów samoistnie nieprzyciągających tłumów. W tych przypadkach trzeba zawałczyć o widza – by poznał, wzbogacił się sam, duchowo, a przy tej okazji również wzbogacił kasę muzealną.

Fizyczna obecność widza w galerii czy muzeum stoi dzisiaj również pod znakiem zapytania z uwagi na możliwości wirtualnych odwiedzin placówek kultury. Obecnie łatwo obejrzeć zbiory muzeum poprzez Internet, a same eksponaty analizować dzięki różnego typu stronom WWW. Muzea ułatwiają odbiorcy kontakt z własnym kolekcjami, czasem szeroko otwierając swoje podwoje i proponując mu na przykład wirtualny „tour” po placówce. Tego typu rozwiązania są niewątpliwie bardzo cenne, a nawet czasem umożliwiają kontakt z dziełem sztuki w jakimś sensie bliższy niż przy okazji realnych odwiedzin (można tu powołać się na słynny przykład z *Moną Lisą* Leonarda da Vinci, którą z uwagi na tłum zwiedzających i zabezpieczenia przed kradzieżą trudno tak naprawdę w Luwrze zobaczyć z bliska). Ale w efekcie trzeba liczyć się również z uznaniem przez niektórych potencjalnych „zjadaczy” kultury, że nie mają potrzeby pójścia do Prado czy Sukiennic, bo wszystko co w środku obejrzeli już w sieci.

To tylko niektóre aktualne kwestie związane z zarządzaniem kulturą. Organizatorzy życia kulturalnego w większości mają ich świadomość i często dzisiaj podejmują działania intrygujące i przyciągające ludzi do świata sztuki, przygotowujące do uczestnictwa w kulturze, ułatwiające jej odbiór i zrozumienie, oraz po prostu zachęcające do odwiedzin placówek i instytucji kultury. Wśród tych działań są również rozmaitego typu akcje promujące wydarzenia artystyczne. A wśród nich z kolei takie, które moim zdaniem, zwiastują nowe tendencje w tym obszarze.

Sztuka i reklama

Przedstawione pokrótce, powyżej, dylematy związane z kulturą mogą tłumaczyć pewne symptomy „walki” o jej odbiorcę, które pojawiają się w Polsce i na świecie. A niektóre z metod zainteresowania widza wydają się wynikać z chęci komunikowania w sferze kultury sposobami bardziej kojarzącymi się do tej pory ze współczesną promocją masowego produktu.

Z kolei w *Sprawozdaniu z działalności merytorycznej Muzeum Narodowego w Krakowie w 2013 r.* bip.malopolska.pl/pobierz/944051.html (dostęp: 28.09.2014) podano frekwencje wystaw z 2013 w Krakowie, w tym najbardziej popularnych: *Szuflada Szymborskiej* (frekwencja: 45 235) i *Zawsze Młoda! Polska sztuka około 1900* (frekwencja: 41 507).

W efekcie dotychczasowa forma zachęty do uczestnictwa w życiu kulturalnym skręca, czasem niebezpiecznie, w stronę reklamy wytworu powszechnej konsumpcji. Obecnie opracowuje się również profesjonalne, marketingowo podbudowane strategie popularyzacji wydarzeń i placówek artystycznych. Stąd, tak jak od kilku lat na polskich ulicach towarzyszą nam billboardy promujące miasta i regiony, tak również w podobny sposób w Polsce zaczynają rozgłaszać się instytucje kultury.

W tym opracowaniu przybliżonych zostanie kilka egzemplifikacji nowych trendów w popularyzacji sztuki i jej wydarzeń. Dwa przykłady dotyczyć będą jednak nie jednostek związanych ze sztuką, a z historią. Zależy mi bowiem na szerszym kontekście – promocji ośrodków bądź wydarzeń do tej pory reklamowanych raczej tradycyjnie, trudnych do medialnego rozgłaszania z uwagi na ich nobliwą, lub z innych względów wymagającą respektu, formułę. W przypadku sztuki wybrane zostały głównie takie przykłady, w których reklama nie opiera się „tylko” o konkretne dzieło czy określonego artystę, wtedy bowiem exemplumów można by mnożyć – choćby z uwagi na kontrowersyjność współczesnych prac, które same w sobie mogą przyciągnąć większą liczbę odbiorców poprzez ich medialność. Zgodnie z powyższym założeniem wymienione tutaj działania popularyzatorskie związane są przede wszystkim ze stałymi zbiorami lub kolekcjami starszej sztuki.

Wcześniej jeszcze kilka zdań wyjaśnienia odnośnie metod, które tu określam jako charakterystyczne dla współczesnej reklamy produktu powszechnej konsumpcji.

Dla uproszczenia przyjąłem, że niektóre metody promocji, z uwagi na ich popularność w obszarze, nazwijmy to ogólnie, masowego produktu, są charakterystyczne dla właśnie tego typu reklamy. Można to zobrazować następująco: jeśli chcielibyśmy szybko wyobrazić sobie reklamę polegającą na zachwaleniu przez jakąś postać jakiegoś artykułu, to prawdopodobnie pojawi się nam przed oczami dentysta z pastą do zębów lub gospodyni domowa z proszkiem do prania. Skojarzenia tego typu mogą wynikać choćby z wielości kontaktów z tego rodzaju reklamami na co dzień. Mała szansa, że szukając w wyobraźni przykładów tego typu komunikatów, zobaczymy w roli zachwalającego – użytkownika kultury, a w roli promowanego produktu – dzieła sztuki. Pewnie dlatego, że po pierwsze, przez lata przyzwyczailiśmy się, przynajmniej w Polsce, że wydarzenia artystyczne propagowane są na mniejszą skalę. A po drugie – jeśli już, to promuje się je na przykład przez zdjęcie samego dzieła lub wyrafinowany obraz artystyczny w charakterze *Polskiej Szkoły Plakatu*. Stąd we wprowadzeniach do poszczególnych przykładów podanych poniżej zaznaczona będzie czasem nowość występowania pewnych metod reklamy w przypadku popularyzacji kultury, bądź sam projekt reklamowy będzie opisywany

jako kojarzący się z reklamą produktu masowego. Choć myślę, że niektóre z wymienianych przeze mnie środków bywały już wcześniej, jednostkowo, wykorzystywane do rozpowszechniania wydarzeń artystycznych.

Przed bliższym przedstawieniem zapowiedzianych przykładów dodam jeszcze, że choć opis poniższych promocji potraktowany jest możliwie obiektywnie, a dane są najczęściej zaczerpnięte z omówień przekazanych przez samych reklamodawców i twórców reklam, to jednak mam świadomość subiektywności własnej oceny wizualnych efektów danych kampanii – zaznaczam, że formułowanej z punktu widzenia amatora kultury i plastyka, a nie specjalisty reklamy. Stąd dołączone do tekstu ilustracje, pozwalające na własne zdanie na temat prezentowanych przykładów¹⁰.

Nowe koncepcje

Kilkanaście lat temu, z początkiem nowego millenium, w Krakowie, pojawiły się wielkie reklamy przedstawień realizowanych przez Operę Wrocławską. W tym czasie w Polsce intensywnie rozwijał się rynek reklam, jednak dotyczył głównie konkretnych produktów przemysłowych. W Krakowie „rodzima” Opera Krakowska promowała się z pomocą nader skromnych środków, głównie przez afisze, czasem przez plakaty, jednak nie przez billboardy. Z tego względu wielkie tablice Opery Wrocławskiej wydawały mi się czymś nowym i ekskluzywnym (bo drogie). Nowym – choć przecież promocja wydarzeń artystycznych była już od wielu lat obecna w Polsce, a instytucje kultury informowały o przedstawieniach i wystawach. Jednak te wrocławskie reklamy w takim samym stopniu jak przedstawienia operowe promowały i Wrocław jako miasto, i Operę Wrocławską jako instytucję. A to, wydaje się, w tym czasie, było jednak *novum*.

Podobnie jak wtedy, tak w okresie 2013-14 na ulicach Krakowa zauważyć można było reklamę Muzeum Sztuki w Łodzi. Na plakatach, które docelowo miały zostać wyeksponowane w Łodzi, Warszawie, Poznaniu, Krakowie i Wrocławiu, członkowie *MS klubu* (sympatycy muzeum¹¹) wypowiedzieli się, czym dla nich jest sztuka. Obrazy (il. 1) zbudowane były następująco: tekst (wypowiedź o sztuce) na pierwszym planie, za nim postacie sympatyków muzeum, za nimi – dzieła z kolekcji łódzkiej, u góry nazwa instytucji (w sumie, wg strategii opisanej w portalu branżowym

10 Ilustracje wybranych reklam, najistotniejszych w kontekście tematu tego tekstu.

11 Do kampanii wybrano przedstawicieli różnych zawodów, m.in. ekonomistkę, aktora, wykładowcę.

media2.pl¹², sześć projektów plakatów, na jednym plakacie – jedna osoba, jedna wypowiedź, jedno dzieło i znak muzeum). dopełnieniem kampanii był program telewizyjny „z udziałem muzeum”, promocja w mediach społecznościowych, linia gadżetów. Jak wynika z rodzaju projektu w ramach którego zrealizowano kampanię – RPO Województwa Łódzkiego na lata 2007-2013 – promocja muzeum stała się zarazem promocją Województwa Łódzkiego. Sam pomysł w przypadku plakatów jest intrygujący z uwagi na reklamowaną instytucję, słynącą przecież z wyśmienitej kolekcji sztuki – ta bowiem na plakacie została „zepchnięta” na dalszy plan (dzieło w tle) i opisana małym druczkiem. koncepcja reklamowa jest tu daleka od form znanych z *Polskiej Szkoły Plakatów*, słynącej przecież z promocji kultury¹³. Owszem, i tu, jak i tam, pojawia się duży element graficzny (w tym wypadku sympatyk muzeum). I tu mamy do czynienia z intrygującym hasłem. Jednak w tym przypadku trudno doszukiwać się wielopłaszczyznowej metaforyki, która cechowała PSP¹⁴. I – choć to może opinia krzywdząca – daleko również łódzkiej reklamie do miana dzieła sztuki w kategorii obrazu. Zaufanie agencji reklamowej i powierzenie im roli kreatora plakatów, w miejsce odwołania się do wspaniałych tradycji plakatowych sztuki (w przypadku których zatrudniano artystę-grafika), nie pomogło wizualizacji kampanii. Jednak wydaje się, że tym razem taka koncepcja reklamy to krok świadomy. Promocja miała być bliska wizualnie reklamie produktu, reklamie marki – i tak jest. Być może ta koncepcja opierała się o ideę zmniejszenia elitarności formy przekazu na rzecz pokazania marki jako bliższej klientowi, podobnej do marek – produktów masowej konsumpcji. Taki odbiór kampanii zauważano również w prasowych opisach reklamy. Przewrotną konkluzją wobec tego, świadcząca o świadomości wydzwiku plakatów, dali jej twórcy w reklamie telewizyjnej – tym razem wyśmienite spoty z Janem Peszkiem kończą znamienne w tym kontekście słowa „sztuka nie potrzebuje reklamy”.

Po środki znane z reklamy produktu powszechnej konsumpcji sięgnęły również inne instytucje kulturalne w Polsce. Charakterystyczny

12 Ł. Szewczyk, *Zwiedzający w kampanii Muzeum Sztuki w Łodzi*. „Sztuka jest dla Was”, <<http://media2.pl/reklama-pr/110472-Zwiedzajacy-w-kampanii-Muzeum-Sztuki-w-Lodzi-Sztuka-jest-dla-Was.html>>, [dostęp: 08.10.2014].

13 Wg klasyka reklamy, Davida Bernsteina, dobrze „zrobiony” plakat przemawia głośno, wyraziście, jasno. W podobny tonie, o właściwościach plakatów wypowiadał się jeden z tuzów polskiego plakatu, Mieczysław Górowski. Wspominał on, że dobry plakat powinien intrygować, frapować, tak by zapamiętać go nawet wtedy, gdy jedzie się tramwajem czy autobusem przez miasto i przez szybkę widzi się grafikę. Służą temu: duży, przyciągający uwagę obraz – np. nieoczekiwaną metaforą, dziwnością, nietypowym zestawieniem elementów, oraz tekst w ilości tylko takiej, by był niezbędny przesłaniu plakatu (nazwa wydarzenia, miejsce, czas).

14 Skrót nazwy *Polska Szkoła Plakatu*.

dla działań reklamowych komunikat, wyraźnie ukierunkowany do konkretnych odbiorców, pojawił się kilka lat temu na ulicach Krakowa w ramach zintegrowanej kampanii dla Muzeum Narodowego *Nowe Sukiennice*. Z wielkich plakatów tajemnicza naga piękność, którą znamy z obrazu Podkowińskiego, uczepiona szyi szalonego rumaka, zapraszała: *zadzwoń do mnie* (il. 2). A gen. Dembiński, w portrecie Henryka Rodakowskiego, kusił: „wyślij do mnie sms-a. Fanpage’a” na Facebooku reklamowała Helena Modrzejewska w ujęciu Tadeusza Ajdukiewicza, ale by znaleźć tam artystkę należało wpięrow zabawić się w detektywa w konkursie *Gdzie jesteś Heleno*. Jak widać z powyższego opisu komunikat reklamowy kierowany był w tym przypadku do ludzi obytych z multimediami, mogących wejść na stronę internetową czy piszących esemesy. Plakatom zachęcającym do interakcji z nowo wtedy zmultimedializowanym muzeum towarzyszyły jednak również tradycyjniejsze komunikaty zapraszające do odwiedzenia świeżo zmodernizowanych sal muzealnych. W roli „zachęcaczy” wystąpiły postacie z obrazu Matejki – Wernyhora i jego świta – którzy wieścili otwarcie galerii po przebudowie. Ta, moim zdaniem, kontrowersyjna kampania powstała, by zaznaczyć wprowadzenie do tradycyjnego muzeum nowego typu technologii. Na stronie twórców reklamy, agencji K2, znajdziemy informację, że galeria

jako pierwsza w Polsce zdecydowała się na wykorzystanie technologii rozszerzonej rzeczywistości (...). Umożliwiono (między innymi – B.B.Z.) oglądanie na telefonach iPhone 3GS trójwymiarowego modelu krakowskich Sukiennic w świecie rzeczywistym oraz ośmiu filmów video w 2D, nawiązujących do konkretnych dzieł umieszczonych w *Galerii sztuki polskiej XIX wieku*¹⁵.

Idea kampanii wydaje się więc klarowna, i choć może nowa pod kątem produktu w kontekście kultury, ale standardowa w kontekście działań reklamowych. Przysłówek „kontrowersyjny” nie padł powyżej jednak w odniesieniu do koncepcji, a jej formy. Oto postać z owianego tragiczną historią dzieła, które własny twórca zniszczył podczas ekspozycji w muzeum (*Szał uniesień* Podkowińskiego), wyzuta z tajemnicy, którą zawiera obraz, kusi nagimi kształtami by do niej zadzwonić. Pięknie namalowany Dembiński, godny szacunku i ze względu na czyny generała, i z uwagi na jakość obrazu, informuje, że czeka na wiadomość telefoniczną. Rozumiem, że wg koncepcji kampanii muzeum miało zstąpić z piedestałów elitarnego, duchowego przybytku sztuki, wspaniałego ale może odrzucającego

15 Informacje ze strony producentów kampanii: <<http://www.k2.pl/konkurs/sukiennice/>> [dostęp: 10.10.2014].

niektórych intelektualistyczną estymą, jednak czy skalkulowano niebezpieczeństwo trywializacji dzieł o takiej bogatej historii? I czy w efekcie nieznający sztuki odbiorca zobaczy w pani siedzącej na koniu dzieło czy tylko nagą kobietę? (na forach internetowych poruszających kwestię tej kampanii to właśnie nagość modelki budziła największe spory).

Pod pewnymi względami podobny zabieg „ożywienia” dzieła sztuki i dodania mu niezamierzonej przez jego autora treści zastosowano w kampanii we Włoszech w 2012 roku. Celem kampanii było poinformowanie o inicjatywie włoskiego Ministerstwa Kultury – o zaproszeniu obchodzących w danym dniu urodziny do darmowego zwiedzania muzeów. W reklamie użyto fragmentu *Narodzin Wenus* Botticellego. Dwóm dmącym w stronę Wenus personifikacjom wiatrów dodano na plakatach tort, ustawiony tak, by w efekcie można było uznać, że ich celem nie jest zbliżenie Wenus do brzegu, a zgaszenie urodzinowych świeczek¹⁶.

Innego typu rozwiązanie zbieżne ze współczesnymi trendami w reklamie komercyjnej towarzyszyło łódzkiej wystawie *Korespondencje*, mającej miejsce w latach 2012-2013. W ramach kampanii promocyjnej rozlepiono w pięciu miejscach Polski (Wrocław, Poznań, Kraków, Warszawa i Łódź) nalepki na specjalnych foliach o treści „Będę w Łodzi od 14 grudnia. Kandinsky” lub „Będę w Łodzi od 14 grudnia. Picasso”¹⁷ (il. 3). Informacje te znaleźć można było w sklepach, pociągach, galeriach, itp. Kampanii towarzyszyły tradycyjne już billboardy o tej samej treści. Pominąwszy formę reklamy (tajemnicze wlepki), również jej zabawne ujęcie w postaci bezpośredniej wiadomości przekazywanej przez artystę informującego o bytności w Łodzi konkretnego dnia sprawiły, że kampania wydaje się być dobrym przykładem świeżych zjawisk na łonie reklamy sztuki.

Tego typu egzemplifikacji można podać znacznie więcej – tendencja uwspółcześniania formy informacji o kulturze i jej placówkach, jest jak widać zauważalna i przypuszczalnie rosnąca. Oryginalność działań promocyjnych czasami zaskakuje – wiosną 2014 roku media obiegała wiadomość o nietypowej akcji promocyjno-społecznej zrealizowanej dla Muzeum Historycznego Miasta Gdańska, której bohaterką stała się świnia (notabene – zwierzak znany już wcześniej z jednego z telewizyjnych *talent show*), zapraszana do odwiedzenia muzeum. Akcja nazwana *Nawet świnia chodzi do muzeum* miała zwrócić uwagę na problem unikania odwiedzin tego

16 <http://www.beniculturali.it/mibac/export/MiBAC/sito-MiBAC/Contenuti/MibacUnif/Comunicati/visualizza_asset.html_1642121015.html> [dostęp: 29.09.2014].

17 Kampanię przygotowały: agencja konsultingowa 3PR i Oxymoron Agencja Kreatywna. Informacje ze strony firmy zarządzającej komunikacją w sprawie wystawy: <http://www.3pr.com.pl/pl/muzeum_sztuki_w_lodzi/sukces_korespondencji.html> [dostęp: 18.09.2014] oraz współpracującej Agencji Kreatywnej Oxymoron: <http://www.oxymoron.cc/?page=view_project&id=16> [dostęp: 12.01.2014].

typu placówek. Idea, choć słuszna, zaowocowała jednak nieprzychylnymi komentarzami odbiorców urażonych porównaniem z niezrozumiale negatywnie kojarzonym zwierzęciem¹⁸.

Czy działania promocyjne tego typu są lepsze niż tradycyjne i czy przynoszą efekty? Oczywiście – zależy jakie. I nie zawsze. Moim zdaniem kampania muzeum łódzkiego znika wśród innych reklam, a jej zrozumienie dla niewtajemniczonych w ideę reklamy może być trudne. Pewne działania z promocji *Nowych Sukienic* też mogą mylić (czy te esemesy są „na serio”? Czy w efekcie chodzi o to, by odwiedzić placówkę czy też rzeczywiście napisać wiadomość do gen. Dembińskiego?). A forma – wydawać się niestosowna i nietrafiona. Jednak, niezależnie od ocen konkretnych prób, trzeba mieć na względzie, że w obliczu spadającej potrzeby uczestnictwa w wysokiej kulturze może powinniśmy szukać nowych dróg dotarcia do odbiorcy. I że wysiłki, mniej lub bardziej udane, zmierzają do ustalenia pewnych nowych sposobów komunikacji i interakcji z widzem. I w związku z tym ewentualne błędy należy traktować bardziej jako nieuchronne niedociągnięcia przy kształtowaniu się pewnych zjawisk niż poważne „wpadki”...

Jednak wybierając metodę promocji trzeba być czujnym, by informacja o reklamowanym wydarzeniu kulturalnym nie zniknęła pod nawałem krytycznych komentarzy kampanii. W Muzeum Leopoldów w Wiedniu, uznanej placówce posiadającej m.in. duży zbiór prac Egona Schiele i Gustava Klimta, między październikiem 2012 a marcem 2013 miała miejsce wystawa *Nude men, from 1800 to the present Day*. Wystawa zawierała dzieła przedstawiające nagich mężczyzn, powstałe, jak mówi tytuł, od 1800 do chwili obecnej, oraz ważne odniesienia do dzieł starszych (starożytnego Egiptu, greckiego malarstwa wazowego czy renesansu). Prezentowała różne podejścia do tematu, konkurujące koncepcje idealnych proporcji postaci męskich, zmiany składowych piękna w obrazie ciała, jego wartości¹⁹. Jak widać z powyższego opisu, sama idea wystawy, ale i ranga prezentowanych na niej dzieł (oraz powaga muzeum) gwarantowały zainteresowanie ekspozycją. Tymczasem zasłużoną sławę wystawy przykryły w mediach doniesienia związane z kontrowersyjną reklamą przedsięwzięcia. W ramach promocji wystawy na ulicach Wiednia zawisły plakaty – reprodukcje jednej z prac prezentowanych na wystawie – Pierre’a i Gilles’a *Viva la France*. Przedstawia ona trzech piłkarzy francuskich

18 Artykuł ze strony *gazety.pl*, *Nawet świnia chodzi do muzeum. Nietypowa akcja promocyjna*, <http://trojmiasto.gazeta.pl/trojmiasto/1,35636,16192041,_Nawet_swinia_chodzi_do_muzeum__Nietypowa_akcja_promocyjna.html> [dostęp: 18.09.2014].

19 Por.: opis wystawy: <<http://www.leopoldmuseum.org/en/exhibitions/46/nude-men>> [dostęp: 10.09.2014].

różnych ras stojących na tle stadionu, z odsłoniętymi genitaliami. Plakaty wywołały sporo protestów i w efekcie po groźbach zniszczeń zostały usunięte z przestrzeni miasta. Z kolei drugi projekt promocyjny towarzyszący wystawie (il. 4) – eksponowana przed muzeum rzeźba przedstawiająca nagiego mężczyznę, wielopłaszczyznowa praca Ilse Haider (składająca się kilku wielkowymiarowych płyt, między którymi można było przejść) – prowokował żartownisiów do zdjęć głównie z jednym elementem ciała modela. Dziś szukający informacji o wystawie w sieci Internetu mogą znaleźć przede wszystkim tego typu fotografie.

Na koniec inny oryginalny przykład nietypowej dla instytucji muzealnej kampanii promocyjnej wykorzystujący metody, po które szczególnie chętnie sięgają twórcy reklam społecznych – kontrowersyjne hasło i nieoczekiwane skojarzenia. Tu zastosowany do promocji ośrodka niezwiązanego bezpośrednio z kulturą artystyczną, ale również muzeum i to bardzo poważnego – Holocaustu w Buenos Aires. Przykład wywołujący spore emocje z uwagi na kontekst ośrodka pamięci o zbrodni i pozornie lekkiej konkluzji zawartej na plakacie. Kampania z 2013 roku przygotowana przez FWK Argentina dla tego muzeum, zawiera między innymi projekt (il. 5), którego sednem jest tekst ilustrowany piktogramem **wąsów zmieniających się stopniowo** od (ponoć) Salvadora Daliego w charakterystyczne dla Hitlera. Ów tekst to: „At the age of 18, Adolf Hitler failed at being an artist. Unfortunately nowadays, his work is at our museum” (W wieku 18 lat Adolf Hitler bezskutecznie próbował zostać artystą. Niestety dzisiaj, jego praca znajduje się w naszym muzeum). I podpis: „Holocaust Museum. One museum, no art”^{20, 21} (Muzeum Holocaustu. Muzeum, nie sztuki).

Metody wspomaganie odbioru sztuki

W pewnych przypadkach opisywanych powyżej chęć przyciągnięcia masowej publiczności wydaje się zupełnie zrozumiała i ma podstawy sukcesu. Nawet jeśli ludzie wejdą do galerii czy muzeum zachęceni promocją i tylko po to, by sprawdzić, czy reklama mówiła prawdę, to i tak dobrze, bo może „zakochają się” w Michałowskim lub Matejce, bądź pochylią się nad tragedią Holocaustu. Sprawa wydaje się jednak trudniejsza, jeśli przyjąć, że na wystawę poświęconą aktom męskim udadzą się również

20 Por.: opis plakatów: <http://www.advertolog.com/holocaust-museum-6335005/print-outdoor/moustaches-16898905/> [dostęp: 15.12.2014].

21 Por.: http://www.clarin.com/marketing/Premios-Clarín-Creatividad-ganadores_0_1042696068.html [dostęp: 15.12.2014].

nieprzygotowani do odbioru czasem mocno kontrowersyjnych dzieł przypadkowi przechodnie. Jak „szybko” wprowadzić ich w atmosferę ekspozycji? Jak przekonać, że artyście nie chodziło tylko i wyłącznie o szokowanie publiczności? Jak udowodnić, że te dzieła to nie pornografia? Jak – w innym przypadku – skłonić zabląkanego odbiorcę, by zechciał podjąć próbę zrozumienia idei pasków na obrazie Stażewskiego, a nie wyszedł z wystawy rozczarowany, deklarując brak chęci jakiegokolwiek późniejszego odwiedzenia placówki sztuki współczesnej. Więc, jak łatwo „wytłumaczyć sztukę” niezorientowanemu widzowi, skoro udało się już „zwabić” go do przybytku kultury? Jeśli zachęcony wlepką stawi się na spotkanie z Kandynskim...

Okazuje się, że dzisiaj podejmuje się także próby rozwiązania tego rodzaju kwestii. W moim odczuciu pomysł najbardziej działający wprost, przeciw zagubieniu odbiorcy, polega na zamieszczeniu interpretacji pracy bezpośrednio obok niej w przestrzeni galeryjnej. Dla przykładu – krakowski MOCAK zdecydował się na opisanie dzieł piórem kuratorów i koordynatorów wystaw, można je znaleźć obok prac ekspozycyjnych w muzeum. I tak – instalacja której autorem jest John Blake pt. *0000000* przybliżona jest opisem:

Siedmiu metalowym rurom na jednej ścianie odpowiadają czarne kręgi na drugiej. Praca sugeruje zdarzenie, które już nastąpiło i może powtórzyć się w każdej chwili²².

Tłumaczenia tego typu są niewątpliwie pomocne w zrozumieniu sztuki konceptualnej. Tak jak w przypadku pracy Blake’a, tak i dzieła Mirosława Bałki pt. *7+1* – ośmiu walców solnych w betonowych osłonach, ekspozycyjnych w krakowskim muzeum – odczytanie idei artystycznej może być trudne bez jakiejś podpowiedzi. Łatwiej pojąć zamysł dzieła gdy wiadomo, że należy koncentrować się, na przykład przy pracy Bałki, na odczuciach związanych z materia, gdzie, jak podaje opis: sól to bogactwo i codzienna przydatność, ale i niesmak, a beton to solidność ale i ograniczenie²³. Natomiast wydaje mi się, że część opisów znajdujących się w MOCAKu przekracza granicę niezbędnej podpowiedzi, sugerując powinność takiego, a nie innego odbioru prac. Dla przykładu: dzieło Karoliny Kowalskiej *Rave* zostało przybliżone w adnotacji umieszczonej obok ekranu prezentującego video zbudowane się z fragmentów filmu A. Wajdy *Wesele*:

22 Opis pochodzi z prezentacji mającej miejsce w MOCAKu na przełomie roku 2014/15.

23 Jak wyżej.

Artystka wybrała ujęcia o ogromnej ekspresji (...). Wszystko po to, aby uzyskać kondensację energii niemalże przekraczającą możliwość odbioru. Stworzyła wrażenie, za którym potem się tęskni²⁴.

Wyraźne wskazówki odczuć, które powinna wywołać dana praca u widza wzbudzają różne, czasem nieprzychylnie im reakcje, czego wyrazem na przykład inicjatywa studentów i doktorantów uczelni humanistycznych w postaci strony na *Facebooku* śledzącej i komentującej, czasem nie bez uszczypliwości, opisy dzieł towarzyszące mocakowskiemu ekspozycjom²⁵.

Innego rodzaju pomoc w odczycie współczesnych dzieł oferował projekt Karoliny Breguły *Biuro tłumaczeń sztuki* funkcjonujący w Internecie w 2010 i 2011 roku. Wg danych ze strony *www* projektu²⁶, powstał on z założeniem, że widz, przed lub po obejrzeniu danej prezentacji artystycznej, zaintrygowany dziełem, wystąpi z pytaniem o jego możliwą interpretację. Interpretującymi mieli być twórcy sztuki, krytycy, itp., a odpowiedzi miały wynikać z pytań o konkretną pracę, czyli być zamówione. Projekt ten, choć krótki czasowo i dość eksperymentalny, bo stanowił kanwę pracy dyplomowej autorki, zaowocował jednak ciekawymi pytaniami i intrygującymi odpowiedziami.

Próby otworzenia się kolekcji muzealnych na potrzeby szerszego odbiorcy, na szerszym polu, owocują coraz częściej inicjatywami tworzenia nowych, oryginalnych, koncepcji wystawienniczych. Tego typu próby podejmuje projekt *inne muzeum* zainicjowany przez Dorotę Kawęcką i Aleksandrę Janus²⁷. Ma on zajmować się m.in. budowaniem modeli ekspozycji kultury atrakcyjnych dla odbiorcy, ale zarazem przemysłanych i adekwatnych do prezentowanych w poszczególnych jednostkach kolekcji. Inicjatywy *innego muzeum* dotyczą w ogóle problemu współczesnej formy prezentacji zbiorów, stąd również część przedsięwzięć, których opis znajdziemy na stronie projektu, dotyczy sektora GLAM²⁸ oraz archiwizacji zasobów kultury.

24 Jak wyżej.

25 Strona Facebook: <<https://www.facebook.com/pages/Podpisy-pod-obrazkami-w-MOCAK-u/170701933035964>> [dostęp: 16.12.2014].

Informacje również za: <<http://www.mmkrakow.pl/401685/na-tropie-absurdalnych-podpisow-pod-dzielami-mocaku-zdjecia>> [dostęp: 16.12.2014].

26 <<http://biurotlumaczen.art.pl>> [dostęp: 17.12.2014]; Por. A. Diduszek-Zyglewska, *Biuro Tłumaczeń Sztuki. Rozmowa z Karoliną Bregułą*, <<http://www.dwutygodnik.com/artukul/1454-biuro-tlumaczen-sztuki.html>> [dostęp: 17.12.2014].

27 <<http://innemuzeum.pl>> [dostęp: 17.12.2014].

28 Skrót GLAM wywodzi się z pierwszych liter słów *Galleries, Libraries, Archives and Museums* (galerie, biblioteki, archiwa i muzea).

Tego rodzaju projekty „innych muzeów” są już dziś, z dobrym skutkiem, realizowane. W wymienianym już w tym opracowaniu tekście *Institucje kultury a uczestnicy kultury...* Marek Krajewski podaje przykład toruńskiego Muzeum Sztuki Nowoczesnej, w którym są: kino, biblioteka, czytelnia, sale do warsztatów, sale wynajmowane biznesmenom²⁹. W krakowskim MOCaKu znajdziemy księgarnię, bibliotekę, kawiarnię, a w okresie sprzyjającym odpoczynkowi na wolnym powietrzu – miejsce do leżakowania przed muzeum. Z podobnego obszaru działań niestandardowych związanych z ekspozycją wymienić można także nietypowe wystawy, jak *5 zmysłów. Audiodeskrypcja* w Muzeum Narodowym w Poznaniu, na której umożliwiono odbiór dzieł sztuki w oparciu o doznania słuchu czy dotyku (na przykład zachęcano do dotykania niektórych obiektów, jak obraz *Asamblaże* Tadeusza Kantora)³⁰.

Obecnie sporo też programów podejmujących problem udostępniania kultury zakładających osiągnięcie efektów (w tym przypadku – przygotowanie widzów do świadomego odbioru sztuki) w dłuższym czasie. Służą temu programy edukacyjne, którymi pochwalić się może już dzisiaj prawie każde polskie muzeum. Są one adresowane do dzieci, dorosłych, w tym osoby w podeszłym wieku, niepełnosprawnych, czy odbiorców wykluczanych najczęściej z obiegu kultury z uwagi np. na zamknięcie w zakładzie karnym³¹.

Różne, ciekawe, a czasem niezwykle efektowne metody na zainteresowanie widza danym dziełem i próbą jego zrozumienia inicjuje się także w ramach popularnych obecnie przedsięwzięć zbiorowego otwarcia placówek sztuki i nauki, typu *Noc Muzeum*. Dają one szansę, że część uczestników przedsięwzięć tego rodzaju, nawet jeśli przypadkowo „zaplątała” się do kolejki w ramach nocnego zwiedzania, zaintrygowana konkretnym pokazem, jeszcze raz zagładnie do muzeum

29 M. Krajewski, *Institucje kultury a uczestnicy kultury. Nowe relacje. Przykład MS² w Łodzi*, [w:] *Strategie dla kultury. Kultura dla rozwoju*, Kraków 2011, s. 33.

30 Wystawa zorganizowana przez Muzeum Narodowe w Poznaniu i Stowarzyszenie Edukacyjne MCA „stanowiła próbę pokazania sztuki poprzez różne zmysły (...), które niekiedy osobom niewidomym zmysł wzroku muszą zastąpić”. Więcej o projekcie: <<http://audiodeskrypcja.5zmyslow.pl/sub.pl,wystawa.html>> [dostęp: 29.12.2014]. Cytat w przypisie zaczerpnięty z *Muzea i uczenie się przez całe życie – podręcznik europejski*, red. i edycja: J. Pagel, i in., wyd. pol. red. nauk. P. Majewski, Warszawa 2013, s. 108-109.

31 Por. Raport o stanie edukacji muzealnej w Polsce, na stronie: <http://www.edukacjamuzealna.pl/download/Raport_o_stanie_edukacji_muzealnej_w_Polsce-podsumowanie_I_etapu_badan.pdf> [dostęp: 20.12.2014]; Por. *Muzea i uczenie się przez całe życie – podręcznik europejski*, red. i edycja: J. Pagel i in., wyd. pol. red. nauk. P. Majewski, Warszawa 2013; Por. Sprawozdanie z działalności merytorycznej Muzeum Narodowego w Krakowie w 2013 r., <bip.malopolska.pl/pobierz/944051.html> [dostęp: 20.12.2014].

Jak widać, metody „otworzenia się na widza” mogą być różne i wywoływać sporne reakcje. Niewątpliwie problem zachęcania do uczestnictwa w kulturze poprzez odwiedzanie jej instytucji będzie aktualny, bo trudno oczekiwać cudownych, natychmiastowych zmian społecznych czy gospodarczych, które, jak wiemy z historii wpływają na zapotrzebowanie na potrzeby duchowe. Jeśli tak, to kwestia nawoływania do korzystania z ośrodków kultury wymagać będzie aktualnych rozwiązań. A te mogą przebiegać na drodze prób i błędów.

Niezależnie zatem od oceny przedstawionych powyżej inicjatyw promujących, tak czy owak należy docenić, że w ogóle są. Że podejmuje się je, by zainteresować czymś więcej niż potrzebami materialnymi. Nawet jeśli towarzyszą im kontrowersje i spory. Bo to (i promocja sztuki, i reakcja na nią, nawet negatywna) znaczy przecież, że komuś zależy.

Że dla kogoś (jeszcze?) sztuka i kultura w ogóle – są ważne.

BIBLIOGRAFIA

- Czerni K., *Nie tylko o sztuce. Rozmowy z profesorem Mieczysławem Porębskim*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1992;
- Diduszko-Zyglewska A., *Biuro Tłumaczeń Sztuki. Rozmowa z Karoliną Bregulią*, <http://www.dwutygodnik.com/artukul/1454-biuro-tlumaczen-sztuki.html> [dostęp: 17.12.2014];
- Jankowska K., Mucharski P., *Rozmowy na koniec wieku*, cz. 2, rozdział: *Mieczysław Porębski. O sztuce nowej i najnowszej*, Znak, Kraków 1998;
- Szalborska-Łukaszewicz J., *Polityka kulturalna w Krakowie*, Wydawnictwo Attyka, Kraków 2009;
- Oścka A., *Poddanie Arsenалу. O plastyce polskiej 1955-1970*, Arkady, Warszawa 1971;
- Szewczyk Ł., *Zwiedzający w kampanii Muzeum Sztuki w Łodzi*, „Sztuka jest dla Was”, <http://media2.pl/reklama-pr/110472-Zwiedzajacy-w-kampanii-Muzeum-Sztuki-w-Lodzi.-Sztuka-jest-dla-Was.html> [dostęp: 08.10.2014];
- Muzea i uczenie się przez całe życie – podręcznik europejski*, red. i edycja: J. Pagel i in., wyd. pol. red. nauk. P. Majewski, Narodowy Instytut Muzealnictwa i Ochrony Zbiorów, Warszawa 2013;
- Strategie dla kultury. Kultura dla rozwoju*, red. M. Śliwa, Małopolski Instytut Kultury, Kraków 2011;
- Raport o stanie kultury. Wnioski i rekomendacje*, oprac. i red. Departament Mecenatu Państwa Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2009;
- Muzea w Polsce 1989-2008*, oprac. D. Folga-Januszewska, raport dostępny: http://www.kongreskultury.pl/library/File/RaportMuzea/muzea_raport_w.pelna%281%29.pdf [dostęp: 28.09.2014];

Raport o stanie edukacji muzealnej w Polsce, <http://www.edukacjamuzealna.pl/download/Raport_o_stanie_edukacji_muzealnej_w_Polsce-podsumowanie_I_etapu_badan.pdf> [dostęp: 20.12.2014];

Sprawozdanie z działalności merytorycznej Muzeum Narodowego w Krakowie w 2013 r., dostępny: <bip.malopolska.pl/pobierz/944051.html> [dostęp: 28.09.2014].

Źródła internetowe

Nawet świnia chodzi do muzeum. Nietypowa akcja promocyjna. <http://trojmiasto.gazeta.pl/trojmiasto/1,35636,16192041,_Nawet_swinia_chodzi_do_muzeum___Nietypowa_akcja_promocyjna.html> [dostęp: 18.09.2014];

<http://www.3pr.com.pl/pl/muzeum_sztuki_w_lodzi/sukces_korespondencji.html> [dostęp: 18.09.2014];

<<http://www.advertolog.com/holocaust-museum-6335005/print-outdoor/moustaches-16898905/>> [dostęp: 15.12.2014];

<<http://biurotlumaczen.art.pl>> [dostęp: 17.12.2014];

<http://www.beniculturali.it/mibac/export/MiBAC/sito-MiBAC/Contenuti/MibacUnif/Comunicati/visualizza_asset.html_1642121015.html> [dostęp: 29.09.2014];

<http://www.clarin.com/marketing/Premios-Clarín-Creatividad-ganadores_0_1042696068.html> [dostęp: 15.12.2014];

<<http://innemuzeum.pl>> [dostęp: 17.12.2014];

<<https://www.facebook.com/pages/Podpisy-pod-obrazkami-w-MOCAK-u/170701933035964>> [dostęp: 16.12.2014];

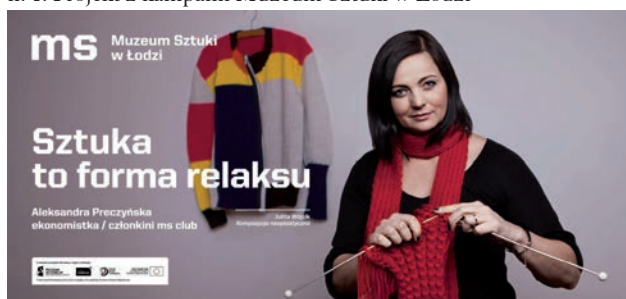
<<http://www.k2.pl/konkurs/sukiennice/>> [dostęp: 10.10.2014];

<<http://www.mmkrakow.pl/401685/na-tropie-absurdalnych-podpisow-pod-dzielami-mocaku-zdjecia>> [dostęp: 16.12.2014];

<<http://www.leopoldmuseum.org/en/exhibitions/46/nude-men>> [dostęp: 10.09.2014];

<http://www.oxyoron.cc/?page=view_project&id=16> [dostęp: 12.01.2014].

il. 1. Projekt z kampanii Muzeum Sztuki w Łodzi



Źródło: Ł. Szewczyk, *Zwiedzający w kampanii Muzeum Sztuki w Łodzi. „Sztuka jest dla Was”*, <<http://media2.pl/reklama-pr/110472-Zwiedzający-w-kampanii-Muzeum-Sztuki-w-Łodzi.-Sztuka-jest-dla-Was.html>> [dostęp: 29.12.2014].

il. 2. Projekt z kampanii przygotowanej dla Sukiennic



Źródło: <http://www.k2.pl/#!/pl/dla-prasy/aktualnosci/poszerzone-nowe-sukiennice/>, [dostęp: 29.12.2014].

il. 3. Akcja promująca wystawę *Korespondencje* w MS2 w Łodzi



Źródło: <https://agencjaoxymoron.wordpress.com/2012/12/10/akcja-promujaca-wystawe-korespondencje-w-ms2/#jp-carousel-225>, [dostęp: 12.01.2014].

il.4. Instalacja Ilse Haider przed Muzeum Leopoldów w Wiedniu, towarzysząca wystawie *Nude men, from 1800 to the present Day*



Źródło: mat. pras. Leopold Museum, Courtesy Galerie Steinek, Wien [il. z:] <http://zwierciadlo.pl/2012/kultura/aktualnosci/nadzy-mezczyzni-w-muzeum-leopoldow-w-wiedniu/attachment/014_20121004_1_preview> [dostęp: 29.12.2014].

Il. 5. Projekt kampanii dla Museo del Holocausto w Buenos Aires



Źródło: <http://dossienet.com.ar/articulo/fwk-argentina-lapiz-de-oro-de-publicidad-exterior-contenido/694>, [dostęp: 29.12.2014].

Janusz Smółcha
Akademia Ignatianum w Krakowie

Kultura popularna a historia

STRESZCZENIE

Autor na samym początku zdefiniował pojęcie „kultura popularna” odnosząc się do wpływu jakie wywiera ona obecnie na różne aspekty życia ludzkiego. Zwrócił uwagę na to, że od najdawniejszych czasów ma ona swoje źródło w doświadczeniach i praktykach zwykłych ludzi. Ze względu na to, że kultura popularna pozostawała w opozycji do kultury elitarnej, znajdowała dla siebie alternatywne miejsca działania, takie jak karnawał. Jego cechą jest odrzucenie hierarchii i tradycyjnych wartości, równość i familiarność w stosunkach międzyludzkich, bluźnierstwo i profanacja, parodia i błazenada. Zjawiska te pojawiły się również współcześnie na styku kultury popularnej i historii jako dyscypliny naukowej.

Zdaniem autora współcześnie największą szkodę naukom humanistycznym, a w tym przede wszystkim historii przyniosło odrzucenie tradycyjnych systemów wartości jako czynnika ograniczającego i determinującego człowieka. Od tego momentu uprawianie klasycznej historii, której zadaniem jest docieranie do prawdy, jest niezwykle trudne. Na naszych oczach historia i problematyka historyczna wymknęły się spod kontroli akademickich historyków. Zajmują się nią bowiem zawodowo i wypowiadają autorytatywnie dziennikarze i publicyści, politycy i literaci, a nawet przedstawiciele nauk ścisłych. Wszystko zgodnie z modnym hasłem, iż każdy ma prawo opowiedzieć swoją historię. Autorytet uniwersyteckich profesorów coraz śmielej jest podważany przez członków wirtualnych grup dyskusyjnych skupiających pasjonatów jakiegoś problemu. W nowoczesnych mediach a zwłaszcza w sieci internetowej niełatwo dostrzeżać różnicę pomiędzy prawdziwą nauką a hołsztaplerstwem. Trudno odróżnić tekst autorstwa specjalisty z danej

dziedziny od opracowania pasjonata, który swoją wiedzę czerpie z globalnej bazy danych.

SŁOWA KLUCZOWE: historia, Internet, badania klasyczne, amatorstwo, kultura popularna

SUMMARY

Janusz Smołucha, *Popular culture and history*

KEYWORDS: history, Internet, classical researches, amateurishness, popular culture

At the beginning of the article the Author composed a definition of “popular culture” referring to its influence on various aspects of human life. He pointed out that since the earliest times it has its roots in the experiences and practices of common people. Popular culture stayed in opposition to “high culture”, so it found alternative fields of activeness like carnivals. Among its features there are such as rejecting the hierarchy and traditional values, equality as well as profanity and clowning. Those phenomenons have appeared recently on the threshold of popular culture and cultural studies.

The author thinks that rejecting the traditional values (as constricting and determining a person) was the worst harm done to the humanities, especially to the historical studies. As a result, conducting classical historical research is nowadays a very difficult task. It became the public domain, not restricted anymore to academic historians. Journalists, politicians, novelist and even scientists tend to treat it as a profession. Such attitude is based on a fashionable opinion, that everyone has a right to tell their own stories. The authority of the professional academics is undermined by the members of fan-groups dedicated to some specific issue or topic. The modern media and internet make it difficult to see the difference between the true scholar work and a fraudulence. It is not easy to distinguish, whether an article is written by a professional or a dedicated fan, who uses the content of the global web data base.

Aby zrozumieć czym jest współczesna kultura popularna i jaki wywiera ona wpływ na różne aspekty życia ludzkiego, należy najpierw przypomnieć definicję obydwu pojęć tworzących to określenie. Encyklopedyczne

hasło odnoszące się do kultury mówi, iż jest to „materialna i umysłowa działalność społeczeństw oraz jej wytwory”. W dokumentach Drugiego Soboru Watykańskiego czytamy:

Mianem „kultury” w sensie ogólnym oznacza się wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez postęp obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości¹.

Słowo „popularna” według łacińskiej etymologii oznacza tyle co „ludowa” lub też z włoskiego „wulgarna”. Wydaje się, że ta druga wersja jest bardziej właściwa, zwłaszcza w odniesieniu do dominujących obecnie w kulturze popularnej trendów i procesów, o których będzie mowa w niniejszym szkicu.

Od najdawniejszych czasów kultura ludowa miała swoją bazę w doświadczeniach, i tradycjach ludu. Wyraźny jest też jej związek z aspiracjami i tragediami lokalnych społeczności. Były nimi zazwyczaj codzienne praktyki i doświadczenia zwykłych ludzi, często wywodzących się z nizin społecznych. W tym też znaczeniu słowo „popularny” oznacza prostotę ocierającą się o prostactwo, a to z kolei nosi znamiona wulgarności, nieformalności, groteskowości. Kultura popularna przez całe stulecia pozostawała w opozycji do tej elitarniej – wysokiej kultury, która traktowała ją zawsze mocno podejrzliwie. Z tego też powodu kultura ludowa szukała dla siebie miejsc alternatywnych. Rosyjski badacz Michaił Bachtin zauważył, iż kultura popularna swoje najdoskonalsze ucieleśnienie znalazła w karnawale. Najważniejsze – jego zdaniem – cechy karnawału to odrzucenie hierarchii i tradycyjnych wartości, równość i familiarność w stosunkach międzyludzkich, postawienie „świata na opak”, bluźnierstwo i profanacja, obskurny język, parodia i błazenada. Zasadą karnawału było ograniczenie czasowe, jego trwanie wyznaczały ściśle określone daty. Zakotwiczenie się wspomnianych zjawisk na stałe we współczesnej kulturze Bachtin określił jej „karnawalizacją”².

1 Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, red. S. Jaworski, L. Krawczyk, Poznań 1968, s. 583.

2 S. Hill, *What Is This “Blak” in Blak Popular Culture?*, “Social Justice”, 20 (1/2), 1993, s. 106-108; *Teoria karnawalizacji. Konteksty i interpretacje*, red. A. Stoff, A. Skubaczewska-Pniewska, Toruń 2000, s. 13.

Analizowanie historii jako dyscypliny naukowej mającej punkty stycz-
ne z kulturą popularną od zawsze budzi w środowiskach akademickich
wyraźną niechęć. Wynika ona przede wszystkim z tradycyjnej podej-
rzliwości kultury wysokiej do wszystkiego co dzieje się poza jej obsza-
rem działania³. Badanie kultury popularnej jako zjawiska historyczne-
go zostało zapoczątkowane przez środowisko związane z wydawanym
od 1929 r. francuskojęzycznym czasopismem „Annales d’histoire écono-
mique et sociale”⁴. Najważniejszym postulatem tej grupy uczonych było
odejście od zajmowania się historią polityczną na rzecz analizowania dłu-
gotrwających procesów społecznych zachodzących we wszystkich obszarach
życia ludzkiego. Zainteresowanie wojną i dyplomacją, handlem między-
narodowym i wymianą gospodarczą, relacjami międzyreligijnymi powin-
no zostać zastąpione badaniami życia codziennego małych społeczności:
rodzin, środowisk zawodowych i etnicznych czy też wyznaniowych. Gło-
sili oni też potrzebę wykorzystania charakterystycznych dla nauk przy-
rodniczych i ścisłych metod kwantytatywnych. Historycy Lucien Febvre
i Fernand Braudel jako pierwsi wysunęli postulat szczegółowych badań
mentalności oraz konieczności używania podobnego kwestionariusza ba-
dawczego przez wszystkie nauki humanistyczne. Sprowadzało się to do
tak modnego obecnie hasła interdyscyplinarności. Wkrótce „Szkoła Anna-
les” wraz z bliską jej metodologicznie historiografią marksistowską stały
się najbardziej wpływowymi nurtami badań historycznych w XX w.⁵

Na skutki nie trzeba było długo czekać. Wyraźne do tej pory grani-
ce pomiędzy tradycyjnymi dyscyplinami w kręgu nauk humanistycznych,
a nawet te oddzielające je od innych obszarów wiedzy, uległy rozmyciu.
W naszych czasach ideałem stało się korzystanie z metod i osiągnięć ba-
dawczych innych dyscyplin, a dominującym hasłem – interdyscyplinarn-
ość. Historię zaczęła na wielu polach zastępować antropologia, mająca
swoje korzenie we wspomnianych wyżej nurtach ideowych oraz w eman-
cypujących się nowych dyscyplinach badawczych: etnologii, etnografii
i socjologii.

Niezwykłe destrukcyjny wpływ na historię wywarł w 2. połowie XX w.
postmodernizm – idea głosząca hasło końca historii i wielkich narracji. Jej
dominującą cechą jest zanegowanie rozumu i jego kompetencji. Zdaniem

3 O roli historii w życiu współczesnego społeczeństwa zob. M. Kula, *O co chodzi w historii?*, War-
szawa 2008.

4 Czasopismo zmieniło od tego czasu dwukrotnie nazwę, w 1946 r. na „Annales. Economies, so-
ciétés, civilizations” a w 1994 na „Annales. Histoire, Sciences sociales”.

5 J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Poznań 2008, s. 267;
Zob. także idem, *Ta „pusta” kategoria zmiany. Człowiek i historia w koncepcji Michela Foucaulta*,
w: *„Nie pytajcie kým jestem...”*. Michel Foucault dzisiaj, red. M. Kwiek, Poznań 1998, s. 183 i n.

postmodernistów rozum nie uchronił ludzkości przed nieszczęściami II wojny światowej wynikłymi m.in. z zastosowania zaawansowanych środków technicznych – twórców ludzkiego umysłu. Z tego też powodu zwolennicy tego nurtu twierdzą, iż należy dopuścić do głosu inne wymiary człowieka, jego sferę emocjonalną i cielesną, w tym przede wszystkim seks i erotyzm. Zwolennicy postmodernizmu świadomie odrzucili też tradycyjne systemy wartości jako czynnik ograniczający i determinujący człowieka. Ich zdaniem uprawianie klasycznej historii, której zadaniem jest docieranie do prawdy, nie ma sensu. Nie ma przecież – jak twierdzą – „jednej prawdy”, tak jak nie jest możliwe uzyskania wiedzy pewnej. Dlatego też dokonując wyboru należy kierować się subiektywną korzyścią lub też przyjemnością. Postmodernizm, odrzucając prawdę jako cel poznania, proponuje dowolną interpretację niezależnie od merytorycznego przygotowania jednostki⁶.

Realizacja postmodernistycznych postulatów doprowadziła do głębokiego kryzysu historii jako dyscypliny akademickiej. Negatywne zmiany w nauce wzmocniło coraz powszechniejsze przekonanie elit politycznych i gospodarczych, iż pamięć historyczna jest główną przeszkodą rozwoju cywilizacyjnego i społecznego. Za ich zgodą i przyzwoleniem nastąpiło w ostatnich latach w Polsce metodyczne ograniczenie nauki historii oraz dyscyplin z nią związanych we wszystkich typach szkół i uczelni. Niepowetowane szkody przyniosła decyzja o rezygnacji z nauczania łaciny w szkołach średnich i uniwersytetach. Była ona bowiem do tej pory kamieniem węgielnym wykształcenia historycznego i humanistycznego – przepustką do elitarnego świata ludzi kultury i nauki. Jest to tym bardziej niezrozumiałe gdy weźmie się pod uwagę to, że język łaciński jest ciągle podstawowym narzędziem-kluczem ułatwiającym poruszanie się w świecie kultury zarówno materialnej, jak i duchowej.

Ograniczenie nauczania historii w szkołach i na uniwersytetach nie ograniczyło jednak fascynacji przeszłością i chęci jej poznawania. Treści historyczne pojawiają się w coraz większym stopniu w mediach: prasie, radiu, telewizji i internecie. Nowe media zdominowały ostatnio prawie całą przestrzeń kultury otwierając szeroko drzwi kulturze popularnej. Na naszych oczach historia i problematyka historyczna wymknęły się spod kontroli akademickich historyków. Zajmują się nią bowiem zawodowo i wypowiadają autorytatywnie dziennikarze i publicyści, politycy i literaci, a nawet przedstawiciele nauk ścisłych. Wszystko zgodnie z postmodernistycznym hasłem, iż każdy ma prawo opowiedzieć swoją historię. Największym sojusznikiem tego nowego zjawiska stał się internet. Przede

6 A. Grzegorzczak, *Postmodernizm przeciwko prawdzie*, „Ethos”, 1996, nr 33-34, s. 150; M. Drożdż, *Medialna produkcja i dekonstrukcja sensu*, „Media i społeczeństwo”, 2012, nr 2, s. 16 i n.

wszystkim dlatego, że w sieci nie ma z góry ustalonych reguł i zasad. Dostosowuje się ona ze swoją ofertą do każdego odbiorcy, co oznacza w praktyce, że każdy może wybrać dla siebie to, co mu najbardziej odpowiada.

Odnosząc się do sytuacji, w której historia uprawiana jest na wielką skalę poza murami uniwersytetów, angielski historyk Jerome De Groot nazwał ją „publiczną historią”, a tych którzy ją uprawiają „publicznymi historykami”. De Groot stwierdził, że to oni właśnie mają największy wpływ na przemiany zachodzące w kulturze popularnej w naszych czasach. Treści historyczne, tworzone przez „publicznych historyków”, trafiają do prasy, literatury, filmu, telewizji, internetu i gier komputerowych. Tymczasem w uniwersytetach rola „publicznych historyków” i wpływ mediów na rozumienie zjawisk historycznych są ciągle niedostrzegane lub marginalizowane. Wystarczy jednak czytać uważnie prasę, oglądać telewizję i korzystać z internetu, aby na każdym kroku stykać się z wątkami historycznymi, tyle tylko, że najczęściej z uproszczonymi lub przekłamanymi. Jak twierdzi De Groot, aby zrozumieć współczesną kulturę popularną i miejsce jakie zajmuje w niej historia należy sobie uzmysłowić, iż stała się ona towarem wystawianym na sprzedaż⁷. Dzieje się tak pomimo sprzeciwu tych uczonych, którzy uświadomili sobie niebezpieczeństwo związane z komercjalizacją historii i zwracają uwagę na to, iż nie może ona być traktowana jak towar na rynku⁸. W zjawisku „konsumpcji historii” pierwszorzędną rolę odgrywają nowe media. Warto więc przyjrzeć się w jaki sposób historia jest w nich prezentowana, sprzedawana i doświadczana.

Rewolucja technologiczna, oparta o nowe narzędzia związane z Internetem, spowodowała ukształtowanie się „globalnego społeczeństwa informacyjnego” i „globalnego kapitalizmu informacyjnego”. Funkcjonowanie nauk humanistycznych w tej nowej rzeczywistości uległo diametralnej zmianie. Historycy uniwersyteccy, z natury swojej profesji konserwatywni i zakotwiczeni w wiekowych tradycjach, przynależą do starego, odchodzącego świata. Andrzej Radomski stwierdził, że uniwersytety stają się w ramach gospodarki wolnorynkowej skansenami i „wręcz zaczynają tracić rację bytu”⁹.

W naszych czasach uprawianie nauki przeniosło się do cyberprzestrzeni i zostało podporządkowane rządzącym tam zasadom i regułom.

7 J. de Groot, *Consuming History. Historians and heritage in contemporary popular culture*, Abingdon 2009, s. 2-5.

8 P. Joyce, *The Gift of the Past. Towards a critical History*, w: *Manifest for History*, ed. K. Jenkins, S. Morgan, A. Munslow, Abingdon 2007, s. 97.

9 A. Radomski, *Historia w kulturze remiksu*, <<http://www.depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/2170/31432729-Historia-w-kulturze-remiksu.pdf?sequence=1>> [dostęp: 26.02.2015].

Procesom tym poddana została również historia i wywodzące się z niej dyscypliny: historia sztuki, archeologia, etnologia i etnografia oraz kulturoznawstwo. Rewolucja internetowa stworzyła zjawisko zbiorowej inteligencji, które w pewien sposób stara się porządkować chaos informacyjny panujący w cyberprzestrzeni. Przyczyniła się ona do tworzenia bazy informacji w oparciu o doświadczenie i umiejętności ludzi o różnych kompetencjach i wspólnej chęci podniesienia poziomu wiedzy poprzez kolektywne inicjatywy. Najlepszym przykładem takiego działania jest zapoczątkowany w 2001 r. projekt *Wikipedia – wolna encyklopedia* oraz nieco późniejszy Wiki – media. Między innymi dzięki nim w sieci internetowej skumulowany został efekt pracy intelektualnej milionów jej użytkowników¹⁰. Zbiorowa inteligencja oparta została na umiejętności korzystania z wiedzy powstałej z łączenia fragmentarycznych informacji posiadanej przez członków wirtualnej społeczności. Tworzy ją wspólnota ludzi, w której nikt nie wie wszystkiego, ale każdy coś wie¹¹. Najważniejszymi cechami zbiorowej inteligencji jest otwartość, partnerstwo oraz wolne udostępnianie innym swoich baz danych.

W kontekście nauk historycznych rozwój Internetu i zbiorowej inteligencji oprócz oczywistych korzyści niesie ze sobą rozliczne zagrożenia. Przede wszystkim profesjonalne zajmowanie się historią przestaje być związane z tradycyjnymi instytucjami odpowiedzialnym za jej nauczanie – uniwersytetami. Użytkownicy sieci nie muszą zapisywać się na studia aby pozyskiwać wiedzę faktograficzną, czerpią ją bowiem bezpośrednio z internetowych baz i źródeł. Postmodernistyczne metody badawcze odrzucające wszelkie systemy wartości jako punkt odniesienia do oceny efektów pracy naukowej dają „sieciovym historykom” złudzenie warsztatowej poprawności. W tych okolicznościach naukowa pozycja akademików odchodzi do lamusa. Autorytet uniwersyteckich profesorów coraz śmielej jest podważany przez członków wirtualnych grup dyskusyjnych skupiających pasjonatów jakiegoś problemu. W sieci niełatwo dostrzega się różnicę pomiędzy prawdziwą nauką a hochsztaplerstwem. Trudno odróżnić tekst autorstwa specjalisty z danej dziedziny od opracowania pasjonata, który swoją wiedzę czerpie z globalnej bazy danych.

Olbrzymia konkurencja treści w internecie sprawia, że autorzy tekstów sięgają po nowe, chwytliwe formy i środki stylistyczne. W wyniku dominacji podaży informacji nad popytem to już nie ludzie poszukują informacji, tylko informacje znajdują ludzi. Zjawisko to nazwane zostało prawem

10 D. Jemielniak, *Życie wirtualnych dzikich. Netnografia Wikipedii, największego projektu współtworzonego przez ludzi*, Warszawa 2013, s. 11 i n.

11 O. Tarasewicz-Gryt, *Stare czy nowe? Retoryka nowych mediów*, w: *Nowe media a praktyki komunikacyjne*, red. K. Pokorna-Ignatowicz, S. Jędrzejewski, J. Bierówka, Kraków 2013, s. 91.

cyfrowego darwinizmu. Mówi ono, że w sieci przetrwają tylko ci, którzy najgłośniejszemu forsują swoje przekonania¹². Praktyka ta nie ma nic wspólnego z tradycyjną nauką historyczną, której motywem przewodnim jest poszukiwanie prawdy. Poważnym problemem jest to, że większość tekstów historycznych krążących w sieci nigdy nie przeszła przez proces merytorycznej i redakcyjnej korekty. W oczywisty sposób wpływa to na obniżenie jakości internetowych publikacji. W podobny sposób funkcjonują też redakcje wielu stacji radiowych i telewizyjnych. Większość z nich zatrudnia jedynie pasjonatów historii do tworzenia programów i nagrań o omawianej tematyce. Z powodu ograniczeń związanych z budżetem, czasem lub wolą wydawcy, tworzy się audycje lub filmy nie mające nic wspólnego z rzetelną wiedzą historyczną. Liczy się jedynie oglądalność i związane z nią wpływy finansowe z reklam, a to mogą zapewnić tylko tematy kontrowersyjne i budzące emocje odbiorców. Tym można wytłumaczyć fenomen popularności kolejnych seriali na temat rodziny Borgiów, czy też filmów opartych na fabule zaczerpniętej z książek Dana Browna.

Obecność w sieci internetowej ogólnodostępnych baz danych zawierających materiały historyczne umożliwiło powstanie tzw. kultury remiksu. W jej tworzenie zaangażowanych jest coraz więcej użytkowników sieci. Polega ona na modyfikacji istniejących już dzieł, w wyniku której powstają utwory całkowicie nowe¹³. Pojęcie remiksu, początkowo stosowane głównie w kontekście muzyki odnosi się również do coraz powszechniejszego tworzenia cyfrowych obrazów, filmów i gier o treści historycznej. Do uprawiania sztuki remiksu wystarczy umiejętność posługiwania się techniką „kopiuj, wklej”. Dzięki niej można w dowolny sposób przetwarzać teksty, obrazy i dźwięki będące dziełem innych twórców. Metoda ta umożliwia również mieszanie najważniejszego historycznego porządku: miejsca i czasu¹⁴. Odnosząc się do tego fenomenu cyberprzestrzeni Derrick de Kerckhove stwierdził, że współcześni użytkownicy sieci zostali wyzwoleni z dotychczasowych ograniczeń i mają możliwość przebywania w wielu miejscach, fizycznie przebywając ciągle w tym samym¹⁵.

12 A. Keen, *Kult amatora. Jak internet niszczy kulturę*, tłum. M. Bernatowicz, K. Topolska-Ghariani, Warszawa 2007, s. 35.

13 L. Lessig, *Remiks. Aby sztuka i biznes rozkwitły w hybrydowej gospodarce*, tłum. R. Próchniak, Warszawa 2009, s. 37 i n.

14 Więcej na temat pojęcia czasu w internecie zob. J. Kramarczyk, M. Osowiecka, *W sieci czas biegnie inaczej. Psychospołeczne aspekty przemian temporalnych w dobie Internetu*, w: *Człowiek zalogowany*, t. 3: *Różnorodność sieciowej rzeczywistości*, red. K. Tucholska, M. Wysocka-Pleczyk, Kraków 2014, s. 7-17.

15 D. de Kerckhove, *Powłoka kultury. Odkrywanie nowej elektronicznej rzeczywistości*, Warszawa 1996, s. 175.

Najlepszym przykładem luźnego traktowania ważnych dla rozumienia historii pojęć czasu i miejsca jest niezwykle popularny serial telewizyjny *Gra o tron*. Jest on adaptacją serii wielotomowej powieści George’a R.R. Martina pt. *Pieśń lodu i ognia*. Sceny do filmu nagrywano w najpiękniejszych miejscach Europy i Północnej Afryki, od Islandii po wybrzeża Morza Śródziemnego, a jedynym kryterium wyboru miejsca nagrań było piękno natury. Świat rzeczywisty przenika się z magicznym. Bohaterowie przemierzając się po tej przestrzeni jednego dnia przebywają w mieście, w którym dominuje architektura gotycka, aby następnego dnia znaleźć się w otoczeniu barokowym. Zaskakująco brzmią dialogi, w których odnaleźć można m.in. fragmenty mów oratorów rzymskich. Atmosfera filmu i jego przesłanie idealnie trafiają w gusta człowieka postmodernistycznego przekonanego, że czas oraz przestrzeń istnieją tylko w jego umyśle. Za Michelelem Foucaultem można stwierdzić, że współczesny człowiek „stał się niewolnikiem rzeczywistości przesuwających się obrazów. Zamiast fałszu pojawiła się iluzja, a miejsce prawdy zajęła symulacja”¹⁶.

Nigdzie jednak nie ma tak silnego nasilenia zarysowanych wyżej wątków pomieszania prawdy historycznej z fałszem w kontekście czasu i przestrzeni, stylów w sztuce i architekturze, ustrojów społecznych i religii, jak w grach komputerowych. Z uczestnictwem w grze doświadcza się wirtualnej rzeczywistości, która zawsze odbywa się z udziałem trzech podstawowych elementów, które konstruują omawiany proces. Jest nią *immersja*, czyli zanurzenie się w przeżywanej rzeczywistości, *nawigacja* czyli zdolność poruszania się po wirtualnym świecie oraz *interakcja*, która pozwala na kontakt z bytami należącymi do wirtualnego świata¹⁷. Współczesna atrakcyjność gry polega na stopniu w jakim rzeczywistość wirtualna pozwala jej uczestnikowi zanurzyć się w fikcyjnym świecie¹⁸. Staje się to coraz łatwiejsze choćby ze względu na nowoczesne technologie oparte na trójwymiarowej grafice 3D.

Prawda historyczna w grach takich jak np. *Imperium Rzymskie* nie ma dla użytkownika prawie żadnego znaczenia. Jest ona traktowana zazwyczaj jako zbiór luźno sformułowanych danych uchodzących za wiarygodne. Gracz ma zazwyczaj możliwość swobodnego kreowania świata przeszłości np. w postaci tzw. alternatywnej przeszłości. Buduje więc zatem Koloseum na długo przed pojawieniem się dynastii Flawiuszy, a jego

16 P. Nowakowski, *O potrzebie mitu*, <<http://www.4wymiar.pl/archiwum/874-o-potrzebie-mitu.html>> [dostęp: 26.02.2015].

17 A. Jankowska, *Między kreacją a rzeczywistością w „reality show”*, w: *Język – Styl – Gatunek*, red. M. Kita, Katowice 2009, s. 105.

18 P. Sitarski, *Rozmowy z cyfrowym cieniem. Model komunikacyjny rzeczywistości wirtualnej*, Kraków 2002, s. 42.

legiony podbijają kolejne prowincje w całkowitym oderwaniu od rzeczywistej chronologii rzymskich podbojów. W podobnie luźny sposób traktuje się obecnie treści historyczne w grafice komputerowej, reklamie i różnego rodzaju spotach oraz teledyskach. Jak słusznie zauważył Andrzej Radomski, świat kultury popularnej stał się w naszych czasach światem bez historii. Nie wykorzystuje się jej bowiem do celów poznawczych i pełni jedynie funkcje rozrywkowe i estetyczne¹⁹.

19 A. Radomski, *Remiks – jako sposób przedstawiania historii w Informacjonalizmie*, <https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/2169/43509057-Remiks-jako-sposob-przedstawiania-historii-w-Informacjonalizmie.pdf?sequence=1&isAllowed=y>, [dostęp: 26.02.2015].

Aneta Kliszc
Akademia Ignatianum w Krakowie

Kultura (nie)popularna?

STRESZCZENIE

Artykuł podejmuje pytanie o miejsce kultury popularnej jako przedmiotu zainteresowania kulturoznawstwa na przykładzie badań nad fantastyką naukową analizując następujące kwestie: krytyka profesjonalna vs. krytyka amatorska; „apokaliptycy” vs. „dostosowani”; historia badań nad fantastyką; kultura popularna jako amerykańska kultura narodowa.

SŁOWA KLUCZOWE: science fiction, kultura popuła, krytyka

SUMMARY

Aneta Kliszc, *(Non)popular culture?*

The paper examines the status of popular culture as a subject of culture studies focusing on science fiction and its criticism. Following issues are addressed: professional (both academic and literary) criticism vs. popular critique; “apocalyptic intellectuals” vs. “integrated intellectuals”; history of science fiction criticism; popular culture as national culture of USA.

KEYWORDS: science fiction, popular culture, criticism

We wstępie do wydanego w 2010 r. tomu pt. *Kultura popularna. Konteksty teoretyczne i społeczno – kulturowe* jego redaktorzy, Agnieszka Gromkowska-Melosik i Zbyszko Melosik napisali:

Jeszcze dwie, trzy dekady temu pojęcie „kultura popularna” i „nauka” wydawały się całkowicie rozłączne. badania popkultury uznawane było za zajęcie „niepoważne”. Muzyka, moda, reklama, mydlane opery,

bohaterowie gier komputerowych itp. – wszystko to zdawało się mało istotne w porównaniu z polityką, ekonomią, filozofią czy kulturą wysoką (której symbolami mogą być muzyka Beethovena czy dramaty Szekspira). Dziś sytuacja wygląda zupełnie inaczej. Przechadzając się po największych księgarniach Waszyngtonu czy Londynu, ma się niekiedy wrażenie, że amerykańska i brytyjska wiedza o społeczeństwie została zdominowana przez zagadnienia związane z popkulturą. Ileż to książek napisano o lalce Barbie! Ileż monografii doczekała się amerykańska piosenkarka Madonna! Na półkach księgarskich dzieła poświęcone tym „pop-super-bohaterom” zdają się wypierać klasyczne interpretacje dzieł Dostojewskiego czy Zoli¹.

Z opinią ta nie sposób się zgodzić – ani w odniesieniu do świata anglosaskiego ani do rzeczywistości polskiej. Wszak w opublikowanym w 2002r. szkicu *Sporne problemy w badaniach kultury popularnej* Piotr Kowalski, uznany już wówczas badacz (nie tylko kultury popularnej), wskazywał na dość dobrą kondycję polskich badań nad popkulturą podkreślając rolę ośrodka wrocławskiego w rozwoju tej dziedziny², a cezurę w zmianie paradygmatu widział on w roku 1972r., kiedy to Czesław Hernas objął redakcję „Literatury Ludowej” i ogłosił tam artykuł *O potrzebach i metodach badania literatury brukowej* oraz otworzył jej łamy dla artykułów poświęconych tej tematyce (ukazują się one zresztą tam do dziś)³. Oburzenie, jakie wywołało we mnie to, co najmniej poważne uproszczenie, skłoniło mnie do zastanowienia, jak właściwie wygląda refleksja nad kulturą popularną. Jednakże kultura popularna jest zjawiskiem zbyt rozległym, zbyt chaotycznym i niejednorodnym, by można było oczekiwać jednoznacznych odpowiedzi. Być może jednak kierunek poszukiwań tych odpowiedzi dałby się ustalić, gdyby znacząco ograniczyć pole badawcze – postanowiłam zatem w niniejszym szkicu – który ma ściśle poszukujący i wstępny charakter – przyjrzeć się refleksji nad bardzo ograniczonym wycinkiem kultury popularnej, tj. *science fiction*, a ściślej rzecz ujmując historii refleksji nad *science fiction*⁴. Takie założenie wydaje się tym zasadniejsze, że w ciągu

1 A. Gromkowska-Melosik, Z. Melosik, *Wstęp*, w: *Kultura popularna. Konteksty teoretyczne i społeczno – kulturowe*, pod red. A. Gromkowskiej-Melosik, A. Melosika, Kraków 2010, s. 7.

2 Zarówno przez publikacje badaczy tamtejszego ośrodka, jak i założone w 1991r. i wychodzące po dziś dzień, aczkolwiek usunięte odrobinę w cień przez warszawską „Kulturę Popularną” pismo „Literatura i Kultura Popularna”.

3 P. Kowalski, *Sporne problemy w badaniach kultury popularnej*, w: *Sporne i bezsporne problemy współczesnej wiedzy o literaturze*, pod red. W. Boleckiego i R. Nycza, *Z Dziejów Form Artystycznych w Literaturze Polskiej LXXXIII*, Warszawa 2002, s. 325. Por. V. Wróblewska, *Z zagadnień kultury popularnej*, Warszawa 2007, s. 20nn.

4 Jedynie okazjonalnie odwoływać się będąc do refleksji nad innymi zjawiskami kultury popularnej czy nad kulturą popularną *en bloc*.

ostatniej dekady ukazały się dwie pozycje, które zdają się potwierdzać, że badania nad *science – fiction* są nie tylko przedmiotem zainteresowania akademii, ale również świadczą, że *science fiction* znajduje się w *curriculum* dydaktycznym – mam tu na myśli *The Cambridge Companion to Science Fiction*⁵ oraz Blackwellowski *A Companion to Science Fiction*⁶.

Wybór *science fiction* jako analizowanego przykładu ma dodatkowy walor – jest to fenomen, który doczekał się bardzo obszernej literatury przedmiotu o różnorodnym charakterze, także nie akademickim. Istvan Csicsery-Ronay jr. we wspomnianym wyżej kompendium pod redakcją Davida Seeda wyróżnił trzy typy krytyki, której przedmiotem jest *sf*, tj. krytykę literacką, popularną i naukową, wskazując jednocześnie na wzajemne przenikanie się typów i niemożność przeprowadzenia w pełni dystynkcji:

I will distinguish three main streams: *literary*, *popular*, and *academic criticism*. They are not always distinguishable, for often they treat the same questions, often in similar terms. Nor have they remained stable. Each stream reflects the interests of certain cultural groups and institutions, with their own protocols and traditions, and these have sometimes mutated and converged, as cultural life in the technologically developed world itself has changed⁷.

Dystynkcja ta wydaje się ilustratywna dla problemów związanych z badaniem kultury popularnej – wskazuje ona bowiem, że współlistnieją różne paradygmaty myślenia o kulturze popularnej (tj. paradygmat krytyczny badaczy kultury utożsamiających kulturę z kulturą wysoką; paradygmat krytyczny fanów kultury popularnej oraz paradygmat krytyczny badaczy kultury popularnej wyrosłych ze środowiska fanowskiego), a co za tym idzie również różne dyskursy i kryteria oceny tekstów kultury z kręgu kultury popularnej. Owo współlistnienie tych trzech nurtów w żaden sposób nie jest – co trzeba podkreślić – zjawiskiem ostatniej dekady czy dwóch.

Jako jedną z pierwszych monografii naukowych poświęconych *science fiction* można wskazać opublikowaną w 1917r. książkę Dorothy Scarborough *The Supernatural in Modern English Fiction*⁸, której podstawową był doktorat obroniony na Columbia University i która spotkała się z dość przychylnym przyjęciem środowiska akademickiego – podobnie jak

5 *The Cambridge Companion to Science Fiction*, ed. by E. James, F. Mendlesohn, Cambridge University Press 2009 (1 ed. 2003).

6 *A Companion to Science Fiction*, ed. by D. Seed, Blackwell Publishing 2008 (1 ed. 2005).

7 Istvan Csicsery-Ronay, Jr., *Science Fiction/Criticism*, w: *A Companion...*, s. 43.

8 D. Scarborough, *The Supernatural in Modern English Fiction*, G.P.Putnam's Sons: New York 1917 (dostępny w całości online pod adresem: <https://archive.org/details/supernaturalinm00scargoog>).

zawarty w niej apel o dalsze badania nad literaturą fantastyczną⁹. Przypomnieć trzeba, że w tym samym okresie magazyny poświęcone wyłącznie temu gatunkowi szybko się rozwijają (choćby pierwsze tytuły pojawiają się jeszcze w latach 90-tych XIX wieku)¹⁰ – mam tu na myśli przede wszystkim *Amazing Stories* H. Gernsbacka założone w 1926¹¹, ale także *Astounding Stories* (wychodzące od 1929 i z którym od 1937 związany był John W. Campbell, który zdecydowanie zmienił wówczas oblicze gatunku i któremu wiele zawdzięczają pisarze tacy jak I. Assimov czy R. Heinlein¹²), *Wonder Stories* (założone przez Gernsbacka w 1929 po utracie przez niego kontroli nad *Amazing Stories*) czy dość efemeryczne, ale niezwykle popularne *Tales of Magic and Mystery*, które zasłynęło jako łamy, na których debiutował H.P. Lovecraft.

Z kolei cytowany wcześniej Istvan Csicsery-Ronay, Jr. pierwszą naukową monografię widzi w *Pilgrims Through Space and Time Trends and Patterns in Scientific and Utopian Fiction* J.O. Bailey'a z 1947r¹³, czyli w czasach tzw. złotej ery SF, która przyniosła jeszcze więcej magazynów poświęconych gatunkowi i zwiększenie produkcji literackiej, wśród której znacznie częściej pojawiały się dzieła o wysokich walorach literackich (choćby *Kantyk dla Leibowitza* Waltera M. Millera jr. czy twórczość Johna Wydhama).

Widać zatem wyraźnie, że refleksja akademicka nad *science fiction* pojawiła się niemal równoległe do samego zjawiska, a zainteresowanie badaczy tylko z czasem wzrastało, nawet jeśli często wiązało się z uprzedzeniami wobec popularnego gatunku. Na problem ten, w interesujący

9 Zob. min. recenzję M.J. Rudwina opublikowaną w „The Journal of English and Germanic Philology” vol 17 nr 3 1918, s. 448-455.

10 M. Ashley, *Science Fiction Magazines: the Crucibles of Change*, w: *A Companion to Science Fiction*, ed. by D. Seed..., s. 60nn. Por.: M. Ashley, *The Time Machines. The Story of Science Fiction Pulp Magazines from the beginnings to 1950*, Liverpool University Press 2000

11 Magazyn wychodzi po dziś dzień, chociaż należy zaznaczyć, że od lat 80-tych borykał się z różnymi problemami (głównie finansowymi) i wielokrotnie przechodził z rąk do rąk – zob. m.in. M. Ashley, *The Gateways to Forever. The Story of the Science-Fiction Magazines 1970-1980*, Liverpool University Press 2007, s. 346 nn; M. Ashley, Robert A.W. Lowndes, *The Gernsback Days. A Study of Evolution of Modern Science Fiction from 1911 to 1936*, Wildside Press 2004, s. 77nn.

12 Zob. m.in.: M. Ashley, *The Time Machines. The Story of Science Fiction Pulp Magazines from the beginnings to 1950*, Liverpool University Press 2000; M. Ashley, *Transformations. The Story of Science Fiction magazines from 1950 to 1970*, Liverpool University Press 2005; M. Ashley, *The Gateways to Forever. The Story of the Science-Fiction Magazines 1970-1980*, Liverpool University Press 2007.

13 Jednocześnie jednak twierdzi on, że studium to było przeważnie ignorowane przez akademię – I. Csicsery-Ronay, *ScienceFiction/Criticism...*, s. 50.

sposób zwraca uwagę C.S. Lewis w opublikowanym w 1955r. szkicu *On Science Fiction*:

Then, some fifteen or twenty years ago, I became aware of a bulge in the production of such stories. In America whole magazines began to be exclusively devoted to them. The execution was usually detestable; the conceptions, sometimes worthy of better treatment. About this time the name *scientifiction*, soon altered to *science fiction*, began to be common. Then, perhaps five or six years ago, the bulge still continuing and even increasing, there was an improvement: not that very bad stories ceased to be the majority, but that the good ones became better and more numerous. It was after this that the genre began to attract the attention (always, I think, contemptuous) of the literary weeklies. There seems, in fact, to be a double paradox in its history: it began to be popular when it least deserved popularity, and to excite critical contempt as soon as it ceased to be wholly contemptible.

Of the articles I have read on the subject (and I expect I have missed many) I do not find that I can make any use. For one thing, most were not very well informed. For another, many were by people who clearly hated the kind they wrote about. It is very dangerous to write about a kind you hate. Hatred obscures all distinctions. I don't like detective stories and therefore all detective stories look much alike to me: if I wrote about them I should therefore infallibly write drivel. Criticism of kinds, as distinct from criticism of works, cannot of course be avoided: I shall be driven to criticize one sub-species of science fiction myself. But it is, I think, the most subjective and least reliable type of criticism. Above all, it should not masquerade as criticism of individual works. Many reviews are useless because, while purporting to condemn the book, they only reveal the reviewer's dislike of the kind to which it belongs. Let bad tragedies be censured by those who love tragedy, and bad detective stories by those who love the detective story. Then we shall learn their real faults. Otherwise we shall find epics blamed for not being novels, farces for not being high comedies, novels by James for lacking the swift action of Smollett. Who wants to hear a particular claret abused by a fanatical teetotaler, or a particular woman by a confirmed misogynist?¹⁴

Z powyższego wyłania się obraz dwóch przeciwstawnych nurtów krytyki – „wewnętrznego”¹⁵, amatorsko-fanowskiego z jednej strony, i akademickiej

14 C.S. Lewis, *On Science Fiction*, <http://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=9116> (dostęp: 13.12.2014).

15 Jest to określenie Adama Mazurkiewicza z monografii (do której jeszcze w niniejszym szkicu powrócę) *O polskiej literaturze fanatystyczno naukowej lat 1990-2004* (Łódź 2007).

krytyki¹⁶, którą w znacznej mierze cechuje niechęć i uprzedzenia do ‘literatury o robotach’. Powodów braku owej niechęci ze strony C.S. Lewisa można z jednej strony doszukiwać się w jego „wewnętrznej” pozycji¹⁷, a z drugiej w byciu przezeń badaczem kultury dawnej. Trzeba bowiem w tym miejscu zaznaczyć wyraźnie, że kultura popularna epok dawnych jest traktowana przeważnie odmiennie – czy to z racji postrzegania jej jako źródła wiedzy o przeszłości (i tym samym zostaje ona objęta postulatem bezstronności)¹⁸ czy jako integralnej części kultury wysokiej niezależnie od jej statusu pierwotnego (romanse greckie czy dramaty Szekspirowskie wydają się stanowić najlepszy przykład tego zjawiska).

Znaczące zmiany przynoszą dopiero lata sześćdziesiąte i Nowa Fala zarówno w literaturze science fiction, jej odbiorze, jak i refleksji nad nią.

Istotną cezurę tak w historii recepcji, jak i badań nad *science fiction* stanowi rok 1960, w którym Kingsley Amis opublikował pod tytułem *New Maps of Hell: A Survey of Science Fiction* wykłady wygłoszone na Princeton University, w których zwracał uwagę na zmiany zachodzące w fantastyce naukowej, głównie na wzrost znaczenia kwestii społeczno – psychologicznych. Obserwacje Amisa spotkały się z ciepłym przyjęciem ze strony akademików, ale także środowiska pisarzy i fanów *science fiction*. Warto w tym miejscu przywołać słowa Michaela Moorcocka, wieloletniego redaktora pism fanastycznoliterackich i autora *sf*, z artykułu wstępnego do numeru „New Worlds” z 1963r¹⁹:

Science fiction has gone to hell and Kingsley Amis is mapping it. The fans shout that s-f what is was (which is true) and critics are treating it seriously at last (which is kind)...

[...] Let us hope that there will always be writers only capable of helping us escape from the ordinary world for a few hours – on the other hand there will always be writers who will want to do more than this, who will want to appeal to *all* the reader’s senses, to strip away as much illusion as possible, to show things they really are and to do so masterfully, with passing and craftsmanship.

This is the science fiction writer I am interested in – but as yet he hardly exists. There are signs, however, that he is beginning to come into

16 Warto w tym miejscu przypomnieć, że anglosaski termin ‘literary criticism’ odnosi się zarówno do krytyki literackiej, jak i historii literatury.

17 Wszak sam był autorem *science fiction*, chociaż jego *Trylogia kosmiczna* nigdy nie spotkała się ani z tak pozytywną reakcją ani nie zgromadziła tak licznych fanów jak jego cykl o Narnii (formalnie zaliczany bądź do literatury dziecięcej bądź *fantasy*).

18 Por. m.in.: P. Kowalski, *Sporne...*, s. 328 nn.

19 Należy zaznaczyć, że stanowisko redaktora naczelnego *New Worlds* Moorcock objął dopiero rok później.

existence – that adult writers are beginning to write adult stories and that the day of the boy-author writing boy's stories got up to look like grown-ups' stories will soon be over once and for all...²⁰.

Postulaty Moorcocka z pewnością znalazły odzwierciedlenie w dwóch najbardziej znaczących powieściach amerykańskiego *science fiction* tego okresu, mianowicie *Obcym w obcym kraju* Roberta Heinleina (1961) oraz *Diunie* Franka Herberta²¹.

Powieści te, a raczej ich związek z ówczesną kontrkulturą i nastrojami społecznymi w sposób naturalny sprawiły, że stały się one przedmiotem zainteresowania akademii. Wydaje się również, że nie należy ignorować faktu, na który zwracał uwagę choćby Istvan Csicsery-Ronay, jr.²², że ci, którzy czytali *science fiction* jako młodzi ludzie, jako dorośli uczynili je przedmiotem swoich zawodowych zainteresowań czy to krytycznoliterackich czy to badawczych.

Odnotować w tym miejscu należy pojawienie się pierwszych poważnych pism krytycznoliterackich poświęconych fantastyce naukowej. Wspomnieć można między innymi *Extrapolation* (założony przez Thomasa D. Claresona w 1959 i wydawany początkowo przez College of Wooster)²³, wychodzący od 1972 r. *Foundation. The Internation Review of Science Fiction* lub wychodzące od 1973 po dziś dzień najbardziej szanowane w środowisku akademickim *Science Fiction Studies*, a także ukazujący się od 1967r. *Journal of Popular Culture*, którego redakcja przyczyniła się do powstania w 1971r. amerykańskiego Popular Culture Association.

Jednakże trzeba zaznaczyć, że współistnienie krytyki akademickiej oraz krytyki wyrosłej ze środowiska fanowskiego nie było łatwe. Ilustratywne w tym względzie wydają się uwagi Darko Suvina, profesora

20 Cytat za: E. James, *Science...*, s. 167-168.

21 O istotności postaci Roberta A. Heinleina w kulturze amerykańskiej najlepiej świadczy działalność The Heinlein Society czy istnienie *The Dune Encyclopedia* (Berkley 1984) autorstwa Willisa E. McNelly'ego wielokrotnie nagradzanego profesora literatury angielskiej California State University Fullerton.

Warto pamiętać, że w tym samym okresie ukazała się także *Kocia kółyska* (1963) oraz *Rzeźnia numer 5* (1965) Kurta Vonneguta, który w momencie ich wydania nie był traktowany jeszcze jako pisarz głównonurtowy. Na marginesie można także dodać, że McHale widzi w powieściach Vonneguta, zwłaszcza w *Śniadaniu mistrzów*, „kwintesencję wzajemnych związków między fantastyką naukową a pisarstwem postmodernistycznym” (B. McHale, *Powieść postmodernistyczna*, przeł. M. Płaza, Kraków 2010, s. 104).

22 I. Csicsery-Ronay, jr., *Science Fiction/Criticism...*, s. 50nn.

23 Zob. m.in.: E. James, *Science Fiction in the Twentieth Century*, Oxford University Press 1994, s. 188 nn.

komparatystyki literackiej na McGill University i bardzo cenionego badacza *science fiction* z recenzji antologii krytycznej pod redakcją Thomasa Claersona:

But even accepting coexistence of critics with differing sensibilities, probably unavoidable in the present low state of SF criticism, this book remains a hodge-podge with murky editorial logic²⁴.

Źródłem konfliktu wydaje się odmienne postrzeganie funkcji literatury – podczas gdy fani sf (podobnie jak fani literatury popularnej) domagają się przede wszystkim „dobrej historii”²⁵, wymagania krytyki profesjonalnej i akademickiej były znacznie większe i utwory literackie budziły ich zainteresowanie przede wszystkim walory literackie, zgodnie z postulatami Welleka i Warrena.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na fakt, że część zmian, które zachodzi w refleksji nad *science fiction* jest konsekwencją pewnych zmian w paradygmacie humanistycznych związanych z pojawieniem się strukturalizmu. Doskonale ilustrują tu uwagi Rolanda Barthesa ze wstępu do wydania *Mitologii* z 1970 r.²⁶:

Odnajdziemy tu [w *Mitologiach* – A.K.] dwa wyznaczniki: z jednej strony krytykę ideologiczną obejmującą język kultury tak zwanej masowej; z drugiej – pierwszy semiologiczny rozbiór tego języka: byłem świeżo po lekturze de Saussure’a, z której wyniosłem przekonanie, że gdyby potraktować „przedstawienia zbiorowe” jako systemy znaków, to może wówczas udałoby się wyjść poza święte oburzenie i pokazać „szczegółowo całą tę mistyfikację, która przerabia kulturę drobnomieszczańską w uniwersalną naturę”.

Oczywiście żadnego z obu gestów, od których poczyna się ta książka, nie dałoby się dziś dosłownie powtórzyć (dlatego właśnie rezygnuję z poprawek), bo choć materia pozostała bez zmian, przecież sama krytyka ideologiczna, odrodzona gwałtownie z potrzeby chwili (maj 1968), osiągnęła zarazem większą subtelność lub przynajmniej ją postulowała; natomiast analiza semiologiczna, zapoczątkowana, przynajmniej jeśli o mnie chodzi, w tekście zamykającym *Mitologie*, rozwinęła się, doprecyzowała, skomplikowała i podzieliła, stając się obszarem teorii, gdzie w obecnym stuleciu i u nas na Zachodzie – może rozegrać się jakieś wyzwolenie

24 D. Suvin, recenzja z *SF: The Other Side of Realism* pod red. Thomas D. Claerson, „College English” vol 34, Nr 8 (maj 1973), s. 1149. Por. „...this is a casually, indeed sloppily edited book, right down to factual and textual matters” (Tamże).

25 Zob. m.in. B. McHale, *Powieść...*, s. 91-92.

26 Pierwsze wydanie ukazało się w 1957, teksty zawarte w tomie powstały w latach 1954-1956.

signifiant. Nie mógłbym przeto pisać nowych mitologii, używając dawniejszej (obecnej w niniejszej książce) formy.

Tym jednak, co pozostaje w mocy, jest, prócz głównego wroga (mieszczkańskiej Normy), owo konieczne powiązanie obu gestów: nie ma oskarżenia bez prawdziwych narzędzi analitycznych, nie ma semiologii, która w końcu nie stałaby się *semioklastią*²⁷.

Jednakże postulaty używania narzędzi strukturalnych i semiologicznych do badania kultury popularnej tak naprawdę pierwszy będzie realizował i ustanowi nowy paradygmat patrzenia na popkulturę Umberto Eco. Zdecydowany zwrot w myśleniu o kulturze popularnej wyznacza opublikowany w *Diariuszu najmniejszym* 1961r. szkic *Fenomenologia di Miķe Bongiorno*²⁸, po którym następują wydani w 1964r. *Apocalittici e integrati* i wreszcie w 1973 *Il costume di casa* zawierający szkic *Per una guerriglia semiologica*²⁹. Zarówno wymienione wyżej, jak i inne dzieła Eco zmieniają kulturę popularną w obiekt godny badania wskazując na jej rolę w współczesnym społeczeństwie (oraz – w konsekwencji – jako narzędzie do badania i rozumienia tegoż), jak i dostarczają umożliwiającej to badanie metodologii. Eco w *Apokaliptykach i dostosowanych* poświęca jeden szkic fantastyce naukowej i postuluje nawet, by krytyka zwróciła uwagę na ten gatunek popularny, ale należy odnotować, że racja, która za tym stoi nie ma charakteru ani postulatu badawczego, ale etyczny:

Czyż nie jest obowiązkiem kulturalnym oświecanie tych, którzy przed zaśnięciem albo pospiesznie w pociągu przebiegają nieuważnym wzrokiem jedyne podręczniki wiary, na jakie cywilizacja przemysłowa im zezwała?³⁰.

Eco nie postrzega *science fiction* jako interesującego przedmiotu badań³¹, ale dlaczego? W szkicu stwierdza on, że „fantastyka naukowa to

27 R. Barthes, *Mitologie*, przeł. A. Dziadek, Warszawa 2008, s. 25.

Na marginesie można dodać, że obserwacje Barthesa odnośnie roli klasy w odbiorze kultury popularnej znalazły tak naprawę szerszy oddźwięk dopiero w przełomowej książce Herberta Gansa *High Culture and Popular Culture*, ale Gans odnosił się wyłącznie do amerykańskiego społeczeństwa. Z kolei zaś tak obserwacje Barthesa, jak i Gansa znajdują odbicie w *Ameryce* Jeana Baudrillarda, o której będzie jeszcze w niniejszym szkicu mowa.

28 Szkic ten był częścią *Diariusza mniejszego*.

29 Istotne wydaje się w tym miejscu podkreślenie, że polski przekład *Diariusza najmniejszego* ukazał się dopiero w 1995r., a *Apokaliptyków i dostosowanych* w 2010.

30 U. Eco, *Fantastyka naukowa*, w: tegoż, *Apokaliptycy i dostosowani. Komunikacja masowa a teorie kultury masowej*, przeł. P. Salwa, WAB: Warszawa 2010, s. 516-517.

31 Jednakże należy odnotować w tym miejscu istnienie szkicu, który Eco poświęcił roli nauki w *science fiction* – U. Eco, *Nauka i fantastyka*, przeł. R. Kłos, w: *Spór o SF. Antologia szkiców*

literatura konsumpcyjna, a zatem nie powinno się jej oceniać (chyba że wyłącznie ze względu na jakąś snobistyczną pozę) według kryteriów stosowanych do literatury eksperymentalnej i poszukującej”³². Ale czy rzeczywiście należy uznać, że to prawdziwy powód – przecież w tym samym tomie znajdziemy analizy komiksów. Wydaje się, że problem leży gdzie indziej – w dydaktycznym charakterze *science fiction*:

Oznacza to, że w fantastyce naukowej pojawiło się zjawisko, jakiego nowożytna kultura nie widziała od czasów średniowiecza i jego renesansowych pozostałości: istnienie zinstytucjonalizowanego repertuaru figuralnego, za sprawą którego wszelka typowa sytuacja, sumaryczny symbol, postać czy figura wskazuje natychmiast w oczach czytelnika na jakieś odniesienie alegoryczne lub moralne – zaś każda historia nabiera natychmiastowego przekazu, który wykracza poza pozorny ciąg wydarzeń. Nie bez powodu (warto przeczytać krytyczne wprowadzenie do zbioru *Fantascienza: terrore o verità?*, opublikowanego przez wydawnictwo Silva), w którym „znawcy zagadnienia” z zawziętym dogmatyzmem, charakterystycznym dla średniowiecznych i renesansowych retorów, dyskutują na temat zgodności jakiejś akcji z przyjętymi zasadami zachowania prawdopodobieństwa naukowego lub fantastycznonaukowego³³.

Wydaje się zatem, że niechęć Eco jest motywowana jeszcze sztywniejszym niż w tradycyjnej kulturze popularnej systemie semiotycznym³⁴ i – w większym nawet stopniu – na swoistym zamknięciu gatunku popularnego się przed nie-fanami i istnienia ‘krytyki’, która nie odwołuje się do ogólnych prawideł krytycznoliterackich (abstrahując od wartościowania tekstów przynależnych gatunkowi).

Akademicy francuscy również zwrócili uwagę na nowy fenomen. Wymienić należy tutaj przede wszystkim dwa nazwiska – Rogera Caillois³⁵ oraz Tzvetana Todorova. Z szerokim odbiorem spotkała się przede wszystkim *Introduction à la littérature fantastique* Tzvetana Todorova (1970), co wiązać można zarówno z aprobatą jego tezy głównej, jak

i esejów o science fiction, pod red. R. Handke, L. Jęczymyka i B. Okólskiej, Poznań 1989, s. 170-178.

32 Tamże, s. 515.

33 Tamże, s. 515-516.

34 Przypomnieć należy, że mówimy tutaj o *hard science fiction* (na co wskazuje choćby przywołanie praw robotyki Asimova).

35 Mam tu na myśli przede wszystkim szkic *Od baśni do science fiction* (1966), ale to nie jedyny szkic uczonego poświęcony temu fenomenowi. Należy w tym miejscu także zaznaczyć, że to nie jest pierwszy objaw zainteresowania Cailloisa kulturą popularną – opublikował on bowiem w 1944r. szkic poświęcony „roman policier”, tj. francuskiej odmianie powieści kryminalnej.

i licznych polemik z doborem jego materiału źródłowego³⁶, jak i samej metody³⁷.

Zainteresowanie krytyki głównonurtowej *science fiction*, mimo zwiększenia publiczności gatunku, nie oznaczało jednak porozumienia między krytyką „wewnętrzną”, a krytyką akademicką. Istvan Csicsery-Ronay, jr. podkreślał, że amatorska krytyka okresu *hard science fiction* była przede wszystkim krytyką fanów i pisarzy i wskazuje, że postrzegała ona literaturę *science fiction* nie jako nowy rodzaj literatury, ale jako kontrpropozycję dla tradycyjnej, tj. głównie nurtowej literatury. Najważniejszy postulat wspólny krytykom amatorskim to postulat, że fantastyka naukowa nie powinna być oceniana według tych samych standardów i kryteriów, co literatura głównonurtowa³⁸.

Jednakże postulat ten zdaje się mieć swoje źródło w prawdziwym problemie, tj. zbyt emocjonalnym stosunku do przedmiotu krytyki. Idealne podsumowanie stanowią tutaj słowa Adama Mazurkiewicza na temat polskiej fantastyki:

Wzmiankowana przez Kowalskiego sytuacja dotyczy zwłaszcza czytelnika poszczególnych utworów. Wobec nich bowiem badacz pozbawiony możliwości operowania językiem metodologii naukowej i procedur badawczych, postawiony zostaje przede wszystkim jako czytelnik, nie zaś historyk lub krytyk literacki. W efekcie jego odczytanie utworu najczęściej podlega normom lektury właściwym dla publiczności, do której należy. Nie można o tym ograniczeniu czytelni – znawcy zapominać tym bardziej, że lektura czysto badawcza, uwzględniająca wyłącznie kryteria naukowego literaturoznawstwa jest ideałem – jak się zdaje – niemożliwym do osiągnięcia. Wszak czytanie zakłada intelektualne, ale też i emocjonalne zaangażowanie (Jan Błoński zauważa, że „romans z tekstem stymuluje wartościową i emocjonalną wydolność publiczności”). Jednakże w wielu wypowiedziach krytycznoliterackich dotyczących fantastyki, górę

36 Warto wspomnieć, że z punktu widzenia współczesnych badań nad fantastyką żadna z powieści analizowanych przez Todorova nie mieści się w kręgu literatury fantastycznej – mieszczą się one natomiast jak najbardziej w kanonie klasyki literackiej.

37 Główna dyskusja koncentrowała się wokół sporu Todorova ze Stanisławem Lemem. Zob. m.in.: St. Lem, *Todorov's Fantastic Theory of Literature*, trans. by R. Abernathy, „Science Fiction Studies” vol. 1 nr 4 (1974), s. 227-237; Ch. Brooke-Rose, *Historical Genres/Theoretical Genres: A Discussion of Todorov on the Fantastic*, „New Literary History” vol. 8, nr 1 (1976), s. 145-158; R. Astle, St. Lem, *Lem's Misreading of Todorov [with Response]*, „Science Fiction Studies” vol. 2 nr 2 (1975), s. 167-170; R. Scholes, *Lem's Fantastic Attack on Todorov*, „Science Fiction Studies” vol. 2, nr 2 (1975), s. 166-167.

38 I. Csicsery-Ronay, jr., *Science Fiction/Criticism...*, s. 45-46.

O żywotności takiej postawy najlepiej – jak się wydaje – świadczy szkic Jacka Dukaja, *O rdzajach uciążliwości literackiej* („Nowa Fantastyka” 1999, nr 9, s. 66-68).

nad intelektualnym odczytaniem biorą emocje. W efekcie merytoryczną dyskusję zastępują osobiste wycieczki. Pożądaną powściągliwość w tym zakresie można by osiągnąć dzięki literaturoznawczej terminologii, ta jednak pozostaje hermetyczna dla wielu krytyków – pasjonatów, nie mających specjalistycznego przygotowania.

Innym, oprócz kwestii wartościowania, problemem jest również nieco manieryczny język krytyki literaturoznawczej, dotyczącej fantastyki. Dominuje w nim emocjonalizm i subiektywno-konfesyjny ton wypowiedzi. Charakterystyczny jest on zwłaszcza dla uprawiających refleksję krytyczną „wewnętrzzną”, tj. twórców *science fiction* lub jej miłośników, wyspecjalizowanych w omawianiu utworów fantastycznych³⁹.

Problemem wydaje się zatem fakt, że *science fiction* (i kultura popularna jako taka) nie są traktowane jako część systemu kulturowego, w którym funkcjonujemy, ale jako coś zewnętrznego, obcego oraz – co dość znaczące – gorszego. Chociaż nie sposób zaprzeczyć, że apokaliptycy – by użyć terminu Eco – mają się dobrze, to pojawiają się i zyskują na sile nowe głosy domagające się nowego spojrzenia na kulturę popularną i jej badanie. Warto w tym miejscu przywołać uwagi z książki *Flirty tradycji z popkulturą*:

...opozycja dziedzictwa kulturowego i kultury popularnej jest tylko pozorna. Być może powodem tej fałszywej, jak się wydaje, intuicji jest fakt, że dziedzictwo kulturowe stało się ofiarą swoistego izolacjonizmu, zostało odseparowane od szeroko pojętych struktur codzienności, zamknięte tam, gdzie jego miejsce, czyli w muzeum, galerii, izbie regionalne, sali lekcyjnej i wykładowej⁴⁰.

Spostrzeżenie to wydaje się niezwykle zasadne, gdy uświadomimy sobie, że w literaturze polskiej po 1989r. jedynym dziełem, które podejmuje – mniej lub bardziej udanie literacko – dyskusję tak z tradycją, jak

39 A. Mazurkiewicz, *O polskiej literaturze fantastycznonaukowej lat 1990-2004*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego: Łódź 2007, s. 12-13. Por. „Kwestie sporne mają zapewne wiele różnych źródeł. Nie można spośród nich wykluczyć: niechęci do podjęcia ryzyka negatywnych wartościowań, chodzi też o ambicje pisarzy, dobre mniemanie o sobie krytyków broniących swoich gustów, o aktywistów-fanów mieszających język swoich klubowych fascynacji i komentarzy pisanych z naukowym sztafażem; zbyt często bowiem zdarza się, iż badacze występują w kilku tych rolach jednocześnie, nie zawsze umiając nie pisać dla fanzinów, albo przynajmniej – nie ogłaszać artykułów naukowych, w których wciąż jeszcze brzmią tony żarliwych dyskusji toczonych w kręgu wielbicieli...”. P. Kowalski, *Sporne problemy w badaniach literatury popularnej*, w: *Sporne i bezsporne problemy współczesnej wiedzy*, s. 331-332.

40 E. Nieroba, A. Czerner, Marek S. Szczepański, *Flirty tradycji z popkulturą. Dziedzictwo kulturowe w późnej nowoczesności*, Warszawa 2010, s. 46.

i aktualnymi debatami społecznymi czy politycznymi jest *Saga o wiedźminie* Andrzeja Sapkowskiego, a także, że największe zasługi w podtrzymywaniu świadomości historycznej mają wytwory popkultury, co widać zarówno w działaniach Muzeum Powstania Warszawskiego, tzw. sarmackim zwrocie kulturowym⁴¹ czy działającej przy UMCS Fabryce Gier Historycznych⁴².

Zjawisko to jest jeszcze w większym stopniu widoczne w kulturze amerykańskiej. Warto w tym miejscu przypomnieć, że wspomniane przeze mnie wyżej Popular Culture Association tuż po swoim założeniu obok *Journal of Popular Culture* zaczęło także wydawać *Journal of American Culture*. Wskazuje to dość jednoznacznie na fakt, że w rozumieniu amerykańskiej krytyki kultura popularna jest inherentną i istotną częścią amerykańskiej kultury narodowej.

Oczywiście mówienie o amerykańskiej kulturze narodowej jest dość problematyczne z kilku względów. Przede wszystkim pamiętać należy, że naród amerykański nie jest narodem w sensie etnicznym, ale w sensie politycznym, tzn. jest wspólnotą obywateli. W konsekwencji przynależność do narodu amerykańskiego nie wyklucza przynależności do innej wspólnoty o charakterze etnicznym⁴³. Nawet jeśli kwestia ta jest przedmiotem dyskusji i debat (asymilacja vs. tygiel kulturowy), to nie zmienia to faktu, że istnieje koncepcja wspólnoty narodowej. Dodatkowym problemem jest kwestia różnorodności kulturowej Ameryki tak ze względów geograficznych⁴⁴, jak i – co ważniejsze dla niniejszych uwag – klasowych.

Stratyfikacja społeczno – ekonomiczna jest ważniejsza dla tych rozważań, ponieważ jak wykazał to H. Gans – linia podziału między kulturą wysoką a kulturą popularną w Ameryce przebiega po podziale klasowym:

Nevertheless, the major source of differentiation between taste cultures and publics is socioeconomic level or *class*. Among the three criteria that sociologists use most often to define and describe class position – income,

41 Zob. m.in.: A. Kliszcz, *Sarmacki zwrot kulturowy?*, „Perspektywy Kultury” nr 6 (1/2012), s. 55-65.

42 <http://fgh.umcs.lublin.pl/> [dostęp: 18.02.2015].

43 Widać to wyraźnie choćby w częstotliwości pojawiania się w amerykańskim angielskim zwrotów typu ‘Amerykanin irlandzkiego pochodzenia’.

44 Linii podziału jest tu wiele – po pierwsze oczywiście Południe – Północ czy Midwestern – East Coast, ale także należy pamiętać o pewnego rodzaju enklawach takich jak Nowy York, San Francisco czy Nowy Orlean (warto tu wspomnieć o debacie na temat niszczenia odmienności kulturowej Nowego Orleanu poprzez zwlekanie z odbudową po Katrina i rozproszenia ludności – zob. m.in. N. Sastry, *Tracing the Effects of Hurricane Katrina on the Population of New Orleans. The Displaces new orleans Residents Pilot Study*, raport przygotowany dla Gulf States Policy Institute i dostępny pod adresem: http://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/working_papers/2007/RAND_WR483.pdf [dostęp: 10.01.2015]).

occupation, and education – the most important factor is education (by which I mean, here and elsewhere, not only schooling but also what people learn from the mass media and other sources), and for two reasons. First, every item of cultural content carries with it a built-in educational requirement, low for the comic strip, high for the poetry of T.S. Eliot. Second, aesthetic standards and taste are taught in our society both by the home and the school. Thus a person's educational achievement and the kind of school he or she attended will probably predict better than any other single index that person's cultural choices. Since both of these are closely related to an individual's (and his or her parents') socioeconomic level, the range of taste cultures and publics follows the range and hierarchy of classes in American society, although the correlation is hardly perfect⁴⁵.

Tym samym znalezienie kultury amerykańskiej, która może stanowić wspólny punkt odniesień dla tak zróżnicowanego społeczeństwa, wydaje się niemal niemożliwe, a przynajmniej niewiarygodnie trudne. I całkowicie zrozumiałe jest również, że musi ona wiązać się z dostosowaniem przekazu kulturowego do osób o najmniejszych kompetencjach kulturowych, a tym samym musi ona posiadać cechy charakterystyczne dla kultury masowej – przynajmniej tak, jak charakteryzował je Dwight Macdonald w klasycznym już szkicu *Kultura masowa*.

Związek między *science fiction* a amerykańską kulturą narodową stanie się łatwiejszy do zauważenia, jeśli przywoła się obserwacje Jeana Baudrillarda na temat Ameryki⁴⁶ oraz Briana McHale'a na temat powieści postmodernistycznej zawarte zarówno w *Postmodern Fiction*⁴⁷, jak i *Constructing Postmodernism*⁴⁸.

Pozwolę sobie najpierw przypomnieć twierdzenia McHale'a, który widzi w fantastyce naukowej popularny odpowiednik powieści postmodernistycznej:

45 Herbert J. Gans, *Popular Culture & High Culture. An Analysis and Evaluation of Taste*, Basic Books 199, s. 95.

46 Na marginesie można zauważyć, że również Jean Baudrillard poświęcił kiedyś dwa szkice fantastyce naukowej; oba są dostępne w angielskim przekładzie w elektronicznej wersji „Science Fiction Studies” pod adresem <http://www.depauw.edu/sfs/backissues/55/ baudrillard55art.htm> [dostęp: 12.01.2015].

47 Wydanie polskie: B. McHale, *Powieść postmodernistyczna*, przeł. M. Płaza, Wydawnictwo UJ: Kraków 2010.

48 Zob. B. McHale, *Constructing Postmodernism*, Routledge 2012 (1 wyd. 1992), s. 225nn.

Spostrzeżenie nie jest jednak do końca innowacją McHale'a – on sam zwraca uwagę na artykuł T.L. Elbert *The Convergence of Postmodern Innovative Fiction and Science Fiction: an Encounter with Samuel R. Delany's Technotopia* opublikowany w „Poetics Today” (1980, nr 4, s. 91-104).

Fantastyką naukową, podobnie jak powieścią postmodernistyczną, rządzi dominanta ontologiczna. Być może jest to wręcz gatunek ontologiczny par excellence. Fantastykę naukową możemy uznać za niekanonizowanego, „niższego” sobowtóra postmodernizmu, jego siostrzany gatunek – w tym samym sensie, w jaki popularny thriller detektywistyczny jest siostrzanym gatunkiem powieści modernistycznej⁴⁹.

Wskazywał on również na niepotrzebną stygmatyzację science fiction jako gatunku „niższego” oraz podkreślał wzajemne zależności między science fiction a ‘głównonurtową’ powieścią postmodernistyczną⁵⁰. Za jedną z głównych załug McHale’a uchodzi analizowanie dzieł pisarzy sf równoległe z dziełami należącymi do kanonu co wielokrotnie podkreślano⁵¹.

Jean Baudrillard wskazywał zaś, że narodowa kultura amerykańska jest jednocześnie paradygmatyczną kulturą nowoczesną⁵²:

Ameryka nie jest ani snem, ani przezyciścią, lecz hiperrzeczywistością. Hiperrzeczywistością jest zaś dlatego, że powstała jako od początku urzeczywistniona utopia. Wszystko tu jest rzeczywiste i pragmatyczne, ale jednocześnie nie daje pewności, że to nie sen. Nie jest wykluczone, że prawdziwe oblicze Ameryki może objawić się wyłącznie Europejczykowi, ponieważ tylko on odnajduje tu doskonale *simulacrum* immanencji

49 B. McHale, *Powieść postmodernistyczna*, s. 85. Por. też: „Futher, sf, in its positioning as a non-literary form outside of canon, certainly rejects the consolations of good form. However, its adherence to thriller narrative shapes, odysseys, or detective-like uncovering of truths about the world, offers consolations which would perhaps not be considered postmodern by a figure such as Lyotard” A.M. Butler, *Postmodernism and science fiction*, w: *The Cambridge Companion to Science Fiction*, ed. by E. James, F. Mendlesohn, Cambridge University Press 2009, s. 140.

50 Zob. m.in.: „Choć, z grubsza rzecz biorąc, fantastyka naukowa i powieść postmodernistyczna podążają niezależnymi, acz równoległymi ścieżkami, piarstwo postmodernistyczne ma jednak skłonność do wchłaniania motywów i toposów z piarstwa *science fiction*, czerpie z niego swój literacki surowiec. Postmoderniści nie zawsze lubią przyznawać się do zapożyczeń z siostrzanego gatunku, zapewne dlatego, że na *science fiction* wciąż ciąży stygmat gatunku „niższego” (B. McHale, *Powieść...*, s. 94). Por.: „Ogólnie rzecz biorąc piarzy postmodernistycznych bardziej jednak interesują społeczne i instytucjonalne konsekwencje technologicznych innowacji, wynikające z nich układy społeczne, aniżeli innowacje same w sobie. Odnosi się do zresztą także do większej części piarstwa fantastycznonaukowego ostatnich dziesięcioleci, toteż Federman nie jest do końca uczciwy, gardząc fantastyką naukową jako zbiorem „rekwizytów” i przeciwstawiając jej własną „fikcję eksplorującą” czy „improvizowaną” (Tamże, s. 96).

51 Zob. m.in.: A.M. Butler, *Postmodernism...*, s. 145-146.

52 Tym samym można ją uznać za paradygmatyczną kulturą popularną – co wydaje się tym adekwatniejsze, jeśli uzmysłowimy sobie ilość blockbusterów *science fiction*, których tematem właściwym nie jest inwazja kosmitów, ale to, jak przed inwazją kosmitów świat (czytaj Amerykę) radują dzielni amerykański chłopcy (zwykle w mundurach), czego przykładem może być *Dzień Nipodległości* (*Independence Day*, 1996, reż. R. Emmerich), a nawet *Transformers* (*Transformers*, 2007, reż. M. Bay).

i materialnej transkrypcji wszystkich wartości. Sami Amerykanie w ogóle nie mają poczucia symulacji. Stanowią jej doskonałą konfigurację, lecz nie znają jej języka, ponieważ sami są jego modelem. Nadają się zatem świetnie na materiał do analizy wszystkich możliwych wariantów świata nowoczesnego. Tak samo mityczne i analityczne uniesienie, które kazało nam zwrócić wzrok ku archaicznym społecznościom, nakazuje nam dzisiaj parzeć stroną Ameryki – wzrokiem tak samo namiętym i uprzedzonym⁵³.

Jednocześnie pozwala to nie tylko stworzyć kulturę integrującą pozornie nie integrowalne społeczeństwo amerykańskie, ale jednocześnie z tej kultury narzędzie propagandy oddziałujące zarówno na społeczeństwo amerykańskie, jak i inne społeczeństwa⁵⁴.

Ameryka w rozumieniu Baudrillarda staje się urzeczywistnioną utopią, rajem wyrosłym na pustyni, który – by spotęgować ową realność swojego istnienia – tworzy jawnie sztuczne własne *simulacra* – takie jak Disneyland. Spostrzeżenie to staje tym bardziej interesujące, jeśli zestawimy je z następującą uwagą McHale’a:

53 Jean Baudrillard, *Ameryka*, przeł. R. Lis, wyd. II, Warszawa 2011, s. 38-39. Co więcej, Baudrillard chce widzieć w Kalifornii, mekce kultury popularnej, super-Amerykę (zob. tamże, s. 125nn), która co więcej pasożytuje na Europie tak jak kultura popularna pasożytuje na kulturze wysokiej: „Kalifornia niczego nie wynalazła: wszystko zaczerpnęła z Europy i teraz zwraca jej to – zniekształcone, pozbawione sensu, powleczone disnejowską pozłotą” (Tamże, s. 125).

Diagnoza ta (tzn. kultury popularnej jako kultury nowoczesnej) wydaje się tym bardziej uderzająca, gdy Baudrillard następująco określa relację między Europą a Ameryką: „Stosunek, jaki zachodzi między Ameryką a Europą, należy nazwać raczej konfrontacją niż pokrewieństwem. Uwidacznia ona dzielącą oba kontynenty granicę nie do przebycia. I nie chodzi tu tylko o rozminięcie się odrębnych dróg rozwoju, lecz o bezpowrotnie oddzielającą nas od Ameryki przepaść nowoczesności. Nowoczesnym nie można się stać, nowoczesnym trzeba się urodzić. My zaś nigdy nie byliśmy nowoczesni. W Paryżu wiek XIX rzuca się w oczy. Po przylocie z Los Angeles ląduje się w XIX stuleciu. Każdy kraj podlega własnej historycznej predestynacji, która prawie nieodwołalnie określa jego cechy. Nasz profil cywilizacyjny wyznacza mieszczański model *à la* 1789 wraz z jego niekończącym się schyłkiem. I nie da się z tym nic zrobić: całe życie obraca się w orbicie dziewiętnastowiecznego mieszczańskiego snu” (Tamże, s. 90). Ponadto słowa te korespondują wyraźnie z cytowanymi przeze mnie wcześniej słowami Barthesa.

54 „Jest to społeczeństwo, które niestrudzenie tworzy własną apologię, bezustannie usprawiedliwia swoje istnienie. Wszystko tu musi zostać upublicznione: ile jest się wartym, ile się zarabia, w jaki sposób się żyje – na bardziej subtelnej grę brak tu miejsca. To, co określa się jako *look* tego społeczeństwa, jest autoreklamą. Dowodzi tego wszechobecność amerykańskiej flagi: na plantacjach, w aglomeracjach miejskich, na stacjach obsługi, na grobach – i to nie w roli znaku heroicznego, lecz jako skrócona wersja renomowanej marki fabrycznej. USA – to po prostu etykiетка najpiękniejszego międzynarodowego przedsiębiorstwa, które odniosło sukces. Z tego powodu hiperrealiści mogli je malować je naiwnie, bez ironii czy kontestacji (Jim Dine w latach sześćdziesiątych), podobnie jak twórcy pop-artu, którzy z pewną dozą radości przenosili na swoje płótna zadziwiająco banalność dóbr konsumpcyjnych” J. Baudrillard, *Ameryka*, s. 105-106.

Powieść postmodernistyczna przyswaja sobie zatem gatunek literatury fantastycznej mniej więcej tak samo jak przyswoiła sobie *science fiction* – rozwija tkwiący w fantastyce potencjał dialog ontologicznego, podnosząc go do rangi nośnika dla postmodernistycznej poetyki ontologicznej. Nie jest to jednak jedyny sposób, w jaki postmodernizm wypracowuje własną formę fantastyki. Czyni to także, udosławiając typowo modernistyczne metafory⁵⁵.

Kultura popularna jest zatem integralną częścią systemu kulturowego, a zatem jeśli chcemy zbadać dany system musimy badać także jego kulturę popularną, ponieważ inaczej prowadzi do zafałszowania obrazu rzeczywistości kulturalnej i współczesne kulturoznawstwo jest tego jak najbardziej świadome. Jednakże pytanie, jak badać wydaje się w dalszym ciągu nie dostarczać jednoznacznej odpowiedzi.

55 B. McHale, *Powieść...*, s. 114. Por. A.M. Butler, *Postmodernism*, s. 144.

Tomasz Grzegorek
Akademia Ignatianum w Krakowie

Psychologia wobec kultury popularnej

STRESZCZENIE

Psychologia jest nie tylko szczegółową dyscypliną nauki, jest też bardzo ważną częścią dzisiejszej kultury w ogóle, ponieważ wytwarza pojęcia, którymi ludzie myślą o sobie samych oraz instytucje, które zajmują ważne miejsce w życiu społecznym. Zakres przedsięwzięcia, które nazwano psychologią jest tak szeroki, a ono samo tak wewnętrznie zróżnicowane, że jego związki z kulturą, w szczególności popularną, nie są łatwe do opisania. W tekście krótko scharakteryzowano wzajemną relację między tymi obszarami a na koniec postawiono hipotezy tłumaczące popularność psychologii.

SŁOWA KLUCZOWE: psychologia, popkultura, socjologia nauki

SUMMARY

Tomasz Grzegorek, *Psychology towards popular culture*

Psychology is not only a particular scientific discipline, it is also a significant part of contemporary culture, because she produces concepts ordinary people use in thinking about themselves and creates institutions that play an important role in community life. The range of the project called psychology and its internal diversity make its relation to popculture difficult to characterise. Kind of draft concernig this relationship and some hypothesis explaining popularity of psychology are proposed in this paper.

KEYWORDS: psychology, popculture, sociology of science

W drugiej połowie XX wieku psychologia stała się popularna. Żeby zrozumieć, dlaczego tak się stało, trzeba uświadomić sobie czym psychologia w istocie jest i kim musi być człowiek, którego ona tak bardzo zainteresowała. Trudność obu tych zadań, czyli odsłonięcia sensu wiedzy psychologicznej jako takiej oraz opisanie kondycji współczesnego człowieka, leży nie tylko w ich skali, ale również w tym, że cała ta sytuacja powszechnego zainteresowania psychologią nadal trwa, więc nie można jej podsumować z komfortowej pozycji czasowego dystansu. Ale już teraz można zrobić do tego przyczynek.

Kultura a nauka. Kilka uwag podstawowych.

Związek kultury z nauką ma oczywiste wyjaśnienie historyczne: kultura zachodnia w pewnym momencie wydała z siebie naukę, najpierw jako szczególną metodę poznawania świata, a wkrótce – za sprawą niezwykłych owoców stosowania tej metody, które mocno wpłynęły na postawę ludzi wobec siebie samych i świata – jako światopogląd¹. Takie wyjaśnienie rzecz jasna nie wyczerpuje opisu złożonej relacji między nauką i kulturą. Różne fragmenty kultury w różnym stopniu ulegają wpływom ze strony sąsiednich obszarów i cieszą się przez to różnym stopniem autonomii; literatura odciska ślad na muzyce, ta wpływa na architekturę, i tak dalej. Nauka wydawała się zawsze obszarem pod tym względem suwerennym, lecz w ostatnich dekadach dwudziestego wieku zrewidowano ten pogląd. Za wprowadzającą w błąd idealizację zaczęto uznawać tradycyjne stanowisko, wedle którego treść teorii naukowych jest dyktowana wyłącznie przez obiektywną rzeczywistość przyrody i w praktyce odizolowana od wpływów ze strony innych obszarów kultury. Nawet intelektualni spadkobiercy pozytywizmu stając w obronie autorytetu nauki dawno przestali argumentować w taki sposób². Dziś można uznać za bezsporne, że nawet dyscypliny przyrodnicze nie są odizolowane od reszty kultury,

-
- 1 Nauka nie została powołana do życia królewskim dekretem albo papieską bullą, więc nie można podać bezdyskusyjnej daty jej narodzin. Człowiek starał się mniej lub bardziej metodycznie zdobywać wiedzę o świecie od kiedy się na nim pojawił. Ale pomysł oderwania dociekań empirycznych od rozmyślań, zadawania naturze pytań za pomocą eksperymentu i potraktowania świata jako mechanizmu opisywalnego językiem matematyki wykrystalizował się dopiero pod koniec XVI wieku w Europie, zaś w dojrzały sposób został zrealizowany niecałe sto lat później.
 - 2 Willard Quine, uczeń i przyjaciel Rudolfa Carnapa, pisał: „Całokształt naszej tzw. wiedzy czy też przekonania, od najbardziej przypadkowych prawd geografii i historii aż po najgłębsze prawa fizyki atomistycznej, a nawet czystej matematyki i logiki formalnej, jest tworem człowieka i styka się z doświadczeniem tylko wzdłuż swoich krawędzi (W.V.O. Quine, *Dwa dogmaty empiryzmu*, w: *Z punktu widzenia logiki*, Warszawa 2000, s. 71).

choć oczywiście istnieją duże różnice zdań w kwestii stopnia tej zależności. Na pewno sposób rozumienia przez naukowców tego co robią i po co, w jakimś stopniu zależy od historycznych okoliczności w jakich przyszło im żyć, od panującego światopoglądu i atmosfery, którą oddycha w danym momencie cywilizacja. Z kolei ta ich samoświadomość może odskakać się na praktyce badawczej, czyli w konsekwencji wpływać na stan wiedzy naukowej. Już to wystarczyło zwolennikom mocnego programu socjologii wiedzy do stwierdzenia, że nauka zależy od czynników pozaakademickich na poziomie głębszym niż jedynie kontekst odkrycia, czyli że pozanaukowe wpływy są czymś poważniejszym niż tylko źródłem inspiracji ewentualnie zewnętrznymi regulatorami naukowej produkcji. Swoje stanowisko podpierali jeszcze takim filozoficznym argumentem, że przyroda nie jest dana tak po prostu, lecz od razu jakoś zobiektywizowana, a nie da się wykluczyć, że przynajmniej część apriorycznych kategorii służących do pojmowania przyrody może mieć charakter kulturowy³. Sprzeciw wobec prostolinijnego pozytywizmu poprowadził niektórych filozofów do gruntownej reinterpretacji dziejów nauki aż po przekonanie o epistemologicznym równouprawnieniu aktualnych teorii fizycznych czy biologicznych z niegdysiejszymi, a nawet z odmiennymi, niekoniecznie dyskursywnymi, wytworami powstałymi na innych obszarach kultury, jak choćby dzieła malarskie⁴.

Związek psychologii z kulturą jest ściślejszy niż fizyki czy chemii, ponieważ przedmiotem zainteresowania psychologii jest sam twórca kultury – człowiek. I to nie ujmowany jako chmura atomów albo ruchome laboratorium chemiczne, lecz tak, jak jawi się on sobie i innym ludziom, czyli jako istota działająca celowo i racjonalnie (do jakiego stopnia, to inna sprawa). Działania podmiotu jako ucieleśnienie jego racjonalności i woli – w odróżnieniu od po prostu ruchów ciała – mogą pojawiać się tylko w kontekście innych ludzi (choć naturalnie nie wymagają koniecznie ich fizycznego towarzystwa) i z tego powodu psychologia zaliczana jest najczęściej do tak zwanych nauk społecznych. Prawdę mówiąc,

3 Przekonanie o wykraczającym poza samą recepcję udziale podmiotu w doświadczeniu zmysłowym jest punktem, w którym zbiega się tradycja kantowska, fenomenologiczna i analityczna z jej sprzeciwem wobec tzw. mitu danych.

4 Na przykład Nelson Goodman pisał, że „sztuka jest nie mniej doniosłym niż nauka narzędziem odkrycia, twórczości i pomnażania poznania jako szeroko pojętego rozwoju rozumienia” (N. Goodman, *Jak tworzymy świat*, Warszawa 1997, s. 121). Paul Feyerabend poszedł chyba nawet dalej twierdząc, że wszelkie sposoby ustosunkowania się człowieka do świata, czy mające wymiar naukowy, czy artystyczny, trzeba oceniać w kontekście tradycji, w jakich wyrosły i które stanowią dla nich zawsze punkt wyjścia, a „nie istnieje żadna ‚obiektywna’ racja, aby przedkładać jeden punkt wyjścia nad inny” (P. Feyerabend, *Przeciw metodzie*, Wrocław 1996, s. 243).

nazywanie tych dyscyplin „naukami” jest kontrowersyjne. Zazwyczaj określenie nauka (*science*) rezerwuje się dla bardzo specyficznej metody poznawania rzeczywistości wprowadzonej przez Galileusza i rozwiniętej przez Newtona, która rozpoczyna się od obserwacji intersubiektywnie dostępnych zjawisk, dalej opisanie ich w kategoriach ilościowych możliwych do ujęcia w formuły matematyczne, a kończy na wyjaśnianiu tych zjawisk przez wplatanie ich w szersze struktury czy sieci zależności najczęściej przyczynowo-skutkowych, które na dużym poziomie abstrakcji przybierają postać ścisłych praw. Takiej nauki w podanym, a nie luźnym, znaczeniu, jest w dyscyplinach społecznych raczej niewiele, tyle ile matematyki, w psychologii trudno ją znaleźć poza obszarem badania elementarnych procesów poznawczych takich jak uwaga, pamięć robocza, percepcja (badanie mózgu albo fizjologii emocji to nie psychologia lecz fizjologia właśnie, ewentualnie psychofizjologia)⁵. Formułowane przez psychologów uogólnienia, nazywane czasem z rozpędu prawami, mają najczęściej rygor obowiązywania podobny do generalizacji w ekonomii czy socjologii, w lepszym razie etologii zwierząt i rzadko kiedy, jeśli w ogóle, można je ustawiać w jednym szeregu z prawami fizyki czy chemii. Ale chociaż psychologia, tak jak ekonomia czy socjologia, przynajmniej na razie w niewielkim stopniu jest nauką w sensie właściwym, jej wyniki mają swoją powagę. Jest bowiem konsekwentnie prowadzonym przedsięwzięciem poznawczym i pełnoprawną dyscypliną akademicką, przy czym określenie „dyscyplina” wiele tu znaczy: reguły uprawiania psychologii są jasno sprecyzowane a jej metodologia – choć pogodzona z niemożliwością z matematyzowania rozległych obszarów ludzkiej rzeczywistości – jest dość wymagająca. Niby można razem z Richardem Feynmanem wyśmiewać te reguły metodologiczne jako infantylne i nieskuteczne małpowanie rygorów obowiązujących w dojrzałych dyscyplinach przyrodniczych, ale tylko przy założeniu, że nauki społeczne mają dostarczać wiedzy w tym samym sensie, tyle że o czymś innym⁶. Tymczasem nie jest to wcale oczywiste.

5 Liczby pojawiają się w każdym raporcie z badań psychologicznych, ale związane jest to często tylko z wymogami metodologicznymi a nie treścią teorii. Wnioskowanie statystyczne przeprowadza się nawet wtedy, gdy w badaniu nic nie zostało zmierzone w ścisłym znaczeniu tego słowa.

6 W 1974 roku Feynman, fizyk i laureat nagrody Nobla, porównał praktykę badawczą psychologii i nauk społecznych do bezrozumnego naśladownictwa osuwającego się w jakiś magiczny rytuał. Swego czasu ludność niektórych wysp Oceanu Spokojnego widząc, jak biali ludzie budują lotniska, na których wkrótce zaczęły pojawiać się samoloty z żywnością i innymi dobrami, zaczęła ich naśladować, ponieważ w świadomości tubylców samoloty były kierowane na ziemię przez łaskawych bogów. W ten sposób powstał kult cargo. Feynman stwierdził, że psychologowie i socjologowie naśladowują metodologiczne praktyki prawdziwych naukowców od fizyki czy chemii podobnie jak prymitywny lud naśladował działania białych i z równie marnym skutkiem – samoloty, tym razem z ładunkiem prawdziwej rzetelnej wiedzy, nie chcą wylądować.

Psychologia jest wystawiona na wpływ kultury już przez to, że jest nauką, jeszcze bardziej przez to, że jest nauką społeczną, ale najbardziej przez to, że ma ze względu na swoją misję społeczną jeszcze silny rys humanistyczny. Otóż ludzie wiążą z psychologią oczekiwania: ma im skutecznie pomagać w sytuacjach kryzysowych i chorobach psychicznych oraz czynić życie w różnych jego aspektach – rodzinnym, zawodowym, intymnym itd. – lepszym i szczęśliwszym. Taki ma być praktyczny pożytek z badań empirycznych i wywiedzionych z nich teorii psychologicznych. Żeby wyjść na przeciw tym oczekiwaniom, psychologia musi być zdolna do uwzględniania w jakimś stopniu indywidualnej perspektywy, tego jak konkretny człowiek postrzega swoją sytuację, swoje problemy, swoje szanse. Wymaga to poznawczego szacunku dla tego co subiektywne i przyznania jakiegoś stopnia realności światu wewnętrznych przeżyć. W świetle takiej misji w pewnym sensie ważniejszy staje się fakt, że ktoś czuje się prześladowany niż to, że obiektywnie nie jest prześladowany albo fakt, że widuje zmarłą żonę niż to, że obiektywnie jej tam nie ma. Podejście do rzeczywistości skupiające się na tym, co jednostkowe i idiosynkratyczne, od sławnej przemowy Wilhelma Windelbanda jest uznawane za specyficzne dla dyscyplin humanistycznych⁷. Inną wyróżniającą je cechą jest posługiwanie się hermeneutyką jako metodą poznawania służącą zrozumieniu (*verstehen*) rzeczywistości, a nie jej wyjaśnieniu. Hermeneutyka ma zastosowanie w psychologii o tyle, o ile zachowanie można uznać za wytwór człowieka, który tak jak wszystkie inne jego wytwory, choćby teksty pisane, wymaga interpretacji. Interpretacji zachowania nie da się przeprowadzić całkiem z zewnątrz, dystans obserwatora może być większy lub mniejszy, ale nie może zająć on stanowiska zupełnie niezaangażowanego, obiektywnego, patrzeć na swój obiekt „znikąd” jak fizyk albo biolog. Nie chodzi tu rzecz jasna o zaangażowanie emocjonalne albo stosunek moralny, lecz o to, że pełne zrozumienie czyjegoś zachowania nie jest możliwe bez uczestniczenia w tym samym świecie sensów, co wielokrotnie poświadczali antropologowie stykający się z egzotycznymi kulturami. Praktykę dyscyplin humanistycznych można opisać bon motem: używają kultury do badania kultury. Psychologia również nie tylko bada człowieka-w-kulturze i jego zachowania traktuje jak istniejące w przestrzeni międzyludzkiej wytwory, ale używa kultury jako narzędzia do rozumienia tych wytworów. Właśnie dlatego spora część z nagromadzonej od czasów Wundta wiedzy psychologicznej to w gruncie rzeczy psychologia współczesnego człowieka zachodniej cywilizacji i naprawdę nie wiadomo, jak by się zachowali wojownicy Czyngis-chana zajmując

7 W. Windelband, *Historia a przyrodznawstwo (mowa rektorska ze Strasburga z 1894 r.)*, w: *Neokantyzm*, tłum. i wybór B. Borowicz-Sierocka, Cz. Karkowski, Wrocław 1984.

miejsce amerykańskich studentów w klasycznym eksperymencie Leona Festingera nad dysonansem poznawczym⁸.

Kultura popularna a psychologia. Kilka uwag mniej podstawowych.

Zarysowane powyżej związki psychologii jako dyscypliny akademickiej z kulturą tłumaczą z grubsza jak w ogóle możliwy jest wpływ kultury, również popularnej, na psychologię oraz jak możliwy jest wpływ w odwrotnym kierunku: psychologii na kulturę. Ten wzajemny wpływ nie tylko jest możliwy, ale, jeśli można tak powiedzieć, obie strony z tej możliwości korzystają, na co można podać wiele przykładów. Wcześniej jednak trzeba sprecyzować czym jest kultura popularna, co ją wyróżnia na tle kultury w ogóle. Kultura popularna, krócej popkultura, zwana też – najczęściej przez tych, którzy jej nie lubią – masową, nie jest tak po prostu wszystkim co nie elitarne. Jest część kultury, w której partycypują wszyscy, a mimo to nie nazwiemy tego kulturą masową (np. używanie sztućców). Budowanie definicji czegokolwiek z wyjątkiem figur geometrycznych jest trudne, ale popkultura w roli definiendum jest wyjątkowo krnąbrna i dlatego definiowana bywa na bardzo różne sposoby. Lakoniczną lecz całkiem trafną definicję podaje słownik PWN, że jest to „kultura dla masowego odbiorcy”. Ta definicja wydobywa dwie istotne właściwości kultury popularnej. Po pierwsze, wiąże ją z konsumpcją: jest to kultura raczej odbiorcy niż uczestnika. Po drugie, określa tego odbiorcę – są to masy, nie elity, ale też nie po prostu większość społeczeństwa. Tak więc spośród różnych kryteriów rozróżniania tego co jest, a co nie popkulturowe, istotne wydają się dwa. Jej wytwory choć wychodzą z nielicznych źródeł (np. bez mała wszystkie popularne zagraniczne piosenki zostały wyprodukowanych przez którąś z zaledwie czterech wytwórni płytowych), są adresowane do milionów odbiorców. Zaś wytwórca albo nadawca poprzez treść komunikatu czy przeznaczenie produktu traktuje odbiorców czy nabywców jak uśrednioną pod względem wszystkich istotnych cech zbiorowość i tym samym czyni z nich masę⁹. Interesujący jest fakt, że wszystko co

8 Chodzi o badanie z 1959 roku, w którym pokazano, że ludzie wykonujący bezsensowne zajęcie prawie za darmo uznali je za ciekawsze niż ci, którzy otrzymali godziwe wynagrodzenie.

9 Z uwagi na ilość odbiorców idee i towary wprowadzane przez owych nielicznych wytwórców są poddane standaryzacji co do formy i treści przez co „to, co było jedynie ilością, tłum, nabiera znaczenia jakościowego, staje się wspólną jakością, społeczną nijakością” (Ortega y Gasset, *Bunt mas*, Warszawa 2006, s. 4).

wchodzi do popkultury staje się jednocześnie i towarem, i symbolem albo komunikatem, w wyniku czego z jednej strony wycenianym rynkowo towarem może być na przykład twarz, a z drugiej strony zwykle przedmioty jak spodnie albo samochód mogą zyskać rangę symbolu, ponieważ marka będąca w istocie jedynie znakiem handlowym zaczyna grać rolę wehikułu sensów i domagać się wymyślnych interpretacji¹⁰.

Popkultura słusznie kojarzona jest z rozrywką. Trzeba jednak pamiętać, że chociaż ludzie od zawsze wymyślali różne wesołe sposoby spędzania wolnego czasu, przez co powiada się wręcz, że *homo* jest tak naprawdę *ludens* a nie *sapiens*, to popkultura pojawiła się dopiero w XX wieku. Kluczowym okazał się tu fakt upowszechnienia technicznych możliwości reprodukcji treści. Ekspres Poranny, popularny polski brukowiec z plotkami i krzyczącymi czerwonymi nagłówkami zaczął wychodzić w 1922 roku, w tym samym roku powstało BBC i pojawiły się pierwsze płatne reklamy a pierwsza transmisja telewizyjna w kolorze odbyła się w 1928. Równoległe po dziewiętnastowiecznej rewolucji przemysłowej zaczęły zmieniać się wzorce życia gospodarczego z surowego kapitalizmu, w którym konsumowało niewiele, na kapitalizm egalitarny, w którym dużo więcej osób zaczęło korzystać z przemysłu oraz zwiększonej podaży dóbr i żyć w dostatku. W naturalny sposób odcisnęło się to na sztuce, artyści znaleźli szansę uniezależnienia się od mecenasów i sprzedawania swoich dzieł, a co za tym idzie zaczęli dostosowywać się do gustu niewyrobionego odbiorcy. Najdoskonalszym na tej ziemi wcieleniem idei wolnego rynku, wolności obywatelskich i równych szans i jednocześnie ojczyzną nowoczesnych technologii są Stany Zjednoczone¹¹. Nic dziwnego, że popkultura najbardziej rozwinęła się właśnie tam i promieniuje na inne regiony świata, co nieamerykańscy dziennikarze zwykli określać terminem „amerykanizacja”. Glebą, na której popkultura mogła wyrosnąć w takim a nie innym czasie i w tym a nie innym regionie świata była oczywiście demokracja. Bliskie powinowactwo tego ustroju z modelem cywilizacji, w którym standardy dyktuje „człowiek pospolity” dostrzegali już Arystoteles, ale objawiło się ono w pełni dopiero w XX wieku wraz z rozwojem środków masowego przekazu, nastaniem dobrobytu i - co nie mniej ważne - erozją religijnej wizji świata, która miarę rzeczy wskazywała w czymś poza tym światem i w jakimś sensie poza człowiekiem¹².

10 Naomi Klein w swojej głośnej swego czasu książce zauważa, że odwrócone zostały role: już nie marka sprzedaje produkt, ale to produkt służy do promowania marki (por. N. Klein, *No logo*, Izabelin 2004).

11 Co by nie mówić, tak zwane azjatyckie tygrysy głównie przemysłowo rozwijają wynalazki naukowej cywilizacji zachodniej, takie jak samochód, komputer, sztuczne włókna itd.

12 Por. R. Legutko, *Triumf człowieka pospolitego*, Poznań 2012.

Zdefiniowanie najpierw psychologii a teraz popkultury pozwala wreszcie odpowiedzieć na pytanie o to, jak faktycznie wygląda relacja między jednym i drugim. Wiadomo już, że jest to relacja zwrotna: popkultura odbija się na psychologii, a psychologia wpływa na kształt popkultury. Diagnozowanie stanu świadomości współczesnego człowieka jest zawsze ryzykowne, ale można postawić tezę, że ogólnie rzecz biorąc psychologia wpłynęła za pośrednictwem popkultury na świadomość współczesnych mas dwiema ideami: dowartościowała subiektywne przeżycia oraz zasugerowała, że człowiek jest tylko mechanizmem. Pierwszy przykład jaki przychodzi do głowy, gdy rozważa się wkład psychologii do kultury popularnej to oczywiście freudyzm. O Zygmuncie Freudzie słyszała chyba większość ludzi urodzona w latach sześćdziesiątych i później, jego portret z cygarem nie jest może tak emblematyczny jak zdjęcie Alberta Einsteina z wywalonym językiem, ale i tak jest kojarzony przez dużo większą liczbę ludzi niżby tłumaczyła to ich profesja czy wykształcenie. Z psychoanalizą było podobnie jak z muzyką Beatlesów i innymi zjawiskami kultury popularnej, to akceptacja Amerykanów wprowadziła ją do masowego obiegu. Parafrazując powiedzenie samego Freuda, że bramą do indywidualnej nieświadomości jest marzenie senne, można śmiało stwierdzić, że bramą do zbiorowej świadomości są Stany Zjednoczone Ameryki. W 1909 roku Freud przyjął doktorat honorowy uniwersytetu w Massachussets, chociaż w Europie w momencie wyjazdu cieszył się marnym uznaniem. W Stanach psychoanaliza trafiła na grunt filozofii pragmatyzmu i zyskała uznanie w kręgach specjalistów jako skuteczna metoda leczenia nerwic. Amerykanie zaczęli korzystać z pomocy psychoanalityków, a ponieważ wkrótce dzięki Hollywood mogli oglądać swoje życie na wielkich ekranach, psychoanaliza weszła po pewnym czasie do zbiorowej świadomości, choć sama teoria została oczywiście mocno okrojona do haseł typu: „nie bądź pewien, że wiesz co czujesz”, „chodzi tylko o seks” albo „musisz to z siebie wyrzucić”. Śledzenie jak ekstrawaganckie i z początku hermetyczne idee zaczynają przenikać do świadomości zbiorowej jest ciekawym, ale niewdzięcznym zajęciem, bo wyniki śledztwa rzadko wydają się nieodparte. Trudno dywagować, w których miejscach popkultury najwyraźniej widać oddziaływanie psychoanalizy i jak ludzie myśleliby o sobie samych bez Freuda, ale na pewno świat wyglądałby nieco inaczej. Inny przykład tego jak psychologia wpłynęła na kulturę popularną to wielki lewicowy zamęt lat sześćdziesiątych. Jednym z inicjatorów i luminarzy ruchu hippisowskiego był harwardzki psycholog Timothy Leary¹³. Cały ruch, chociaż przedstawiany często jako przede wszystkim kontrkultura i wyraz sprzeciwu wobec wojny w Wietnamie, był – bardziej niż poprzedzające go też

13 Został wkrótce z uczelni wyrzucony.

antyestabliszmentowe pokolenie beatników – ruchem przemiany umysłu. Nie jest łatwo wymienić konkretne idee psychologiczne, które inspirowały hippisów, bardziej samo skupienie na umyśle i akcentowanie doniosłości indywidualnych przeżyć. Hippisi czerpali inspiracje intelektualne z wielu tradycji, często wschodnich, ale najczęściej po materiał do przemyśleń nie chodzili długą drogą treningu i ascezy, ale na chemiczne skrót. Leary traktował LSD jak sakrament, a księgą ruchu był esej Aldousa Huxleya *Drzwi percepcji*, w którym opisuje swoje doświadczenia z meskaliną¹⁴. Umieszczanie tego co psychologiczne w miejsce tego co religijne i duchowe jest zresztą znamienne również dla hipostaz późniejszego ruchu Nowej Ery. Według przyjętego tu rozumienia popkultury, ruch hippisowski nie był jej przejawem, nie został wyprodukowany lecz narodził się spontanicznie, nie był też dla każdego, był wyrazisty, pod pewnymi względami radykalny, więc na swój sposób elitarny. Został jednak potem przez kulturę popularną – co typowe – przetworzony. Popkultura nie lubi rozróżniać i konsekwentnie trzymać się dystynkcji, standaryzuje, wrzuca do jednego worka, niefrasobliwie wymienia jedno zamiast drugiego. To co u hippisów już było pomieszane, czyli duchowość i psychologia, w recepcji masowej zostało już całkowicie zhomogenizowane. W popkulturze wszystko *umysłowe* znajduje się niebezpiecznie blisko *duchowego*. Psychologia nawet nie konkretnymi ideami czy wynikami badań, ale właśnie wspomnianym dowartościowaniem subiektywności wpłynęła na popularne traktowanie religii, nie jako sprawy wspólnoty ludzi i obiektywnego sposobu życia, lecz w każdym aspekcie sprawy prywatnej, na przykład w aspekcie doświadczenia jako wewnętrznego teatru wzniosłych emocji i obrazów. Są obszary życia, gdzie zwrócenie uwagi na wartość uczuć i subiektywnych przeżyć przyniosło dobre skutki, zwłaszcza tam, gdzie kiedyś były one całkowicie ignorowane i nie stanowiły żadnej racji, a powinny. Są też takie obszary życia, gdzie zalecenie, by śmiertelnie poważnie traktować wszystko co się dzieje „we własnym wnętrzu” a od innych wymagać wobec tego szacunku ma skutki pożałowania godne. Emocje, ulotne wrażenia i przygodne myśli bywają traktowane jak prawda egzystencji i ostateczny argument, który może usprawiedliwić, jeśli nie wszystko, to bardzo wiele, od wyboru politycznego po decyzję o zakończeniu małżeństwa. Próby podejmowania wewnętrznej walki, obiektywizowania własnych przeżyć albo zachowywania się wbrew buzującym emocjom, uznawane bywają za przejaw nieautentyczności i zakłamania. Paradoksalnie, fakt, że tak dużą wagę przykładają do własnych sensacji psychicznych skutkuje tym, że tracą one na

14 W tym kontekście można jeszcze wymienić nazwisko Stanisława Grofa innego psychologa pracującego do dziś na uniwersytecie, który zasłynął w latach 60-tych badaniami nad wykorzystaniem LSD w psychiatrii i psychoterapii.

znaczeniu jako regulatory relacji międzyludzkich. Człowiek zapatrzony we własne wnętrze przestaje je synchronizować z wnętrzami innych ludzi inaczej niż przez doraźne rozmowy i tłumaczenie sobie nawzajem emocji, co często nie jest ani łatwe, ani owocne. Jaskrawym przykładem może być tutaj uczucie bycia obrażonym, które dawniej miało obiektywne warunki, było reakcją każdorazowo na mniej więcej te same zachowania ze strony drugiej osoby, gdy dziś często nie bardzo wiadomo co traktować jak despekt, a co nie¹⁵. Obyczajowość ma minimalizować sytuacje konfuzji i niejasności, a współczesna robi to „od siekiery” za pomocą prymitywnego przewartościowania poczucia obrazy na jednoznacznie negatywne. Widzi się w nim tak zwany brak dystansu do siebie, za którym ma się zawsze kryć małostkowość, narcyzm albo zwykły brak inteligencji. Zachowania obrażonego również były kiedyś względnie ujednolicone, w przypadku niektórych warstw społecznych wręcz podlegały regulacjom spisanim. Pomijając kuriozalność niektórych rozwiązań, czyniło to życie bardziej uporządkowanym, przewidywalnym i dawało poczucie wspólnoty doświadczeń, że w tych samych sytuacjach wszyscy czujemy podobnie.

Psychologia namówiła ludzi do zwrócenia baczniejszej uwagi na własne przeżycia, ale jednocześnie zasugerowała, że człowiek jest mechanizmem. W pewnym sensie dokończyła to, co zaczął Galileusz w odniesieniu do przyrody. Dotąd ludzie żyli w przeświadczeniu, któremu tak dobitny wyraz dał Kartezjusz, że ich ciało może i jest tylko maszyną, ale w jego środku siedzi wolny duch. Psychologia jest potocznie postrzegana z jednej strony jako poważna nauka wyposażona w specjalistyczne instrumenty i instytucje, a z drugiej strony jako jedyna dyscyplina, która zajmuje się naukowo tym co niecielesne w człowieku. Zestawienie tych dwóch okoliczności stwarza wrażenie, że człowieka można bez reszty poznać metodami naukowymi, bo istnieją sprawdzone sposoby oraz wydziały, instytucje i uczeni, którzy potrafią z tych sposobów skorzystać. Ci specjaliści od duszy razem ze specjalistami od ciała prędzej czy później rozgryzą całego człowieka, odsłaniając oba mechanizmy: softwaru i hardware. Wielu psychologów żywi podobne nadzieje. Tę słabość popkultury do mechanicyzmu widać w tym jak opisuje różne sfery życia, na przykład psychoterapię albo seksualność. Utożsamienie człowieka z mechanizmem prowadzi do redefinicji wszystkich życiowych problemów jako automatycznych skutków jakiejś usterki. Niezaprzeczalnie, tak jak istnieje mechanizm biologiczny, tak istnieje też swego rodzaju mechanizm umysłowy, psychoterapia rzeczywiście może więc sprowadzać się do usunięcia

15 Temu obiektywizmowi dał wyraz Władysław Bozewicz w opracowanym przez siebie kodeksie honorowym, gdzie w artykule 15. stwierdza: „Do wyrządzenia obrazy nie potrzeba zamiaru obrażenia. Sam fakt rozstrzyga. (...)”.

zanieczyszczeń pomiędzy trybów mentalnej maszyny, żeby znowu pracowały gładko. Rzecz w tym, że umysł-mechanizm, który próbuje opisać psychologia naukowa, nie jest dokładnie tym, co mają na myśli ludzie, gdy chcą odpowiedzieć sobie na pytanie czym naprawdę „w środku” są. To co zwykły człowiek nazwie po swojemu psychiką, duszą albo też umysłem nie jest mechanizmem. Wiele problemów, które przeżywają ludzie w związku z trudnościami codziennego życia nie wynika z żadnych usterek w mechanizmie, nawet jeśli objawiają się statystycznie opisywalnymi dysfunkcjami. Podobnie jak nie da się pewnych kwestii społecznych rozwiązać wprowadzeniem przepisu albo powołaniem nowej instytucji, tak zdarzają się zaburzenia w funkcjonowaniu jednostki, których nie da się rozwiązać majstrowaniem w jej umyśle¹⁶. Tymczasem ludzie często mają na to nadzieję, bo taką wizję psychologii upowszechnia popkultura łakoma na spektakularność i szybkość efektów¹⁷. Podobnie ma się rzecz z seksualnością – w kulturze popularnej jest przedstawiana jako sprawa przede wszystkim doznań, które są naturalnym efektem uruchomienia konkretnych mechanizmów psychofizjologicznych. Doznania można włączać niemal na zawołanie, więc seks do nich zredukowany przypomina trochę popis operatów maszyn, przy czym „maszynoidalność” rozciągana jest z ciała i emocji na całą osobę, co znajduje ilustrację w żartobliwych tytułach poradników z tej dziedziny w rodzaju „Instrukcja obsługi kobiety”. Schematu „jeśli naciśniesz to, stanie się tamto” współcześni ludzie używają coraz częściej do pojmowania zjawisk dotąd umieszczanych poza sferą zagadnień technicznych, takich jak miłość czy przyjaźń.

Psychologia wpływa na popkulturę, ale popkultura oddziałuje też na psychologię. Przede wszystkim kultura współtworzy to czym psychologia się zajmuje – style działania, cele osobiste, modele relacji międzyludzkich i tak dalej. Wszystko to w niemałym stopniu podlega też naturalnie wpływowi kultury popularnej. Ludzie kształtują swoje aspiracje, oczekiwania i wychowują dzieci pod wpływem między innymi popkultury, która

16 Nie da się z góry ustalić listy problemów nie nadających się do psychoterapii, a to z tego powodu, że każdy *żywiowy* problem, bez względu na to jaki ma charakter, jest uwarunkowany na różnych poziomach, bo dotyka całej osoby. Dlatego z depresji może wyleczyć dermatolog (jeśli u nastolatki spowodował ją trądzik), a z nieśmiałości nauczyciel angielskiego (jeśli doskwiera dziecku świeżych emigrantów). Psychoterapia też może pomóc w problemach, które same w sobie nie mają charakteru psychicznego, jak brak pracy albo kryzys wiary religijnej.

17 Popkulturową wizję psychologii skarykaturował Will Ferguson w zabawnej książce pt. *Szczęście*. Opisuje tam poradnik niejakiego Soiree Tupaka pt. „Czego dowiedziałem się na gorze”. Poradnik, wyglądający na miks Tybetańskiej księgi umarłych z rubryką Pani Halina radzi, okazał się faktycznie działać, po jego lekturze ludzie zaczęli rzucać nalogi, zostawali milionerami i stawali się szczęśliwi. Książka osiągnęła wielomilionowy nakład i w krótkim czasie unicestwiła przemysł monopolowy i tytoniowy. Żeby przywrócić świat do równowagi, nakloniono autora do napisania poradnika „Jak być nieszczęśliwym?”. Też okazał się sukcesem.

dostarcza matryc interpretacyjnych do rozumienia siebie i świata oraz wskazań do poruszania się w tak zinterpretowanej rzeczywistości. A psychologia z zasadniczych powodów nie może ignorować tego, jak ludzie rozumieją samych siebie. Do jakiegoś stopnia kulturowo uwarunkowane są nawet choroby psychiczne, na przykład w epoce wiktoriańskiej znacznie częściej niż dziś występowały zaburzenia konwersyjne, również treści urojeń psychotyków zmieniają się w zależności od epoki (próżno już dzisiaj szukać na oddziałach schizofrenii Napoleonów Bonaparte, łatwiej o Steve'a Jobsa).

Kwestia w jakim stopniu dana dyscyplina jest powiązana wewnątrznie z kulturą popularną to jedno, a kwestia jak panująca kultura wpływa na sam styl uprawiania danej dyscypliny, to jeszcze inny problem. Wielu uczonych publicznie stwierdza, że etos uprawiania nauki słabnie. Ilość studentów, publikacji, konferencji sprzyja obniżaniu standardów, czym bardziej zagrożone są dyscypliny humanistyczne, gdzie kryteria „dobrej roboty” są gorzej sprecyzowane niż w naukach przyrodniczych. Nie jest to bezpośrednia konsekwencja wpływu popkultury a raczej jej równoległy przejaw, jedno i drugie zjawisko wyrasta bowiem z tej samej idei – egalitaryzmu. Nie ulega wątpliwości, że opaczny egalitaryzm podmywa struktury hierarchiczne, której wzorcowym przypadkiem jest przecież uniwersytet. W polskim środowisku psychologicznym swego czasu ferment wywołała prowokacja doktora Tomasza Witkowskiego z Uniwersytetu Wrocławskiego. W 2007 roku napisał pod pseudonimem artykuł do pisma „Charaktery” na temat pola morficznego, które miało pozwalać mózgom komunikować się bezpośrednio. Sensacja polegała na tym, że koncepcja była cała wyszana z palca, a czasopismo, które tekst po wewnętrznym procesie recenzenckim opublikowało, posiada radę naukową, w której widniało wtedy osiem nazwisk poprzedzonych tytułem profesor doktor habilitowany, jedno z tytułem doktorskim, a w samej redakcji zasiadało czterech doktorów w tym jeden habilitowany. Witkowski twierdził, że prowokacja się udała, ponieważ ujawniła praktykę popularyzatorów nauki, którzy chęć zysku przedkładają nad naukową uczciwość – po prostu uznali że artykuł dobrze sprzeda numer czasopisma. Problem jest o tyle bardziej skomplikowany i ważny, że jak poucza socjologia wytwarzanie wiedzy nie jest całkiem niezależne od komunikowania i popularyzowania tejże wiedzy¹⁸. Nie zatrzymując się nad kwalifikacjami etycznymi i merytorycznymi redakcji poczytnego periodyku, trzeba sprawiedliwie przyznać, że sytuacja recenzentów publikacji psychologicznych jest wyjątkowo trudna,

18 Por. Steven Shapin, *Pompa i okoliczności: literatura technika Roberta Boyle'a*, w: *Mocny program socjologii wiedzy*, red. B. Barnes, D. Bloor, Warszawa 1993.

ponieważ psychologia jako przedsięwzięcie akademickie jest niebywale wewnątrznie zróżnicowana, posługuje się wieloma językami i różnymi aparatami pojęciowymi, a nawet różnie definiuje swoje założenia i cele. Tylko Amerykańskie Towarzystwo Psychologiczne wydaje 89 tytułów, w których publikowane są teksty o jodze i o peryferyjnej detekcji sygnałów, o neurotransmiterach i o terroryzmie. Podobny pluralizm cechuje psychologię stosowaną, na liście Europejskiego Towarzystwa Psychoterapii jest aż 31 oficjalnych modalności terapeutycznych i ciągle dopisywane są nowe (warto odnieść to do sytuacji stosowanej biologii, czyli medycyny – oficjalnie jest jedna).

Psychologia jest osobliwą dziedziną wiedzy, bo prawie wszyscy się nią interesują, a wszystkich co najmniej intryguje. Podaż poradników oraz periodyków psychologicznych i pseudopsychologicznych przewyższa nakład popularnych opracowań dotyczących fizyki, biologii czy socjologii, psychologowie wyjątkowo często reprezentują w mediach świat akademicki, wykształceni psychologicznie terapeuci i trenerzy wypowiadają się publicznie często i w zdumiewająco różnorodnych kontekstach, a wydziały psychologii na polskich uczelniach jako jedne z nielicznych praktycznie nie odczuwają w tych dniach skutków niżu demograficznego. Wyczerpujące wyjaśnienie tej popularności wymagałoby obszernych studiów, ale dokonany tu krótki zarys relacji łączącej psychologię z kulturą popularną pozwala już na postawienie hipotez. Po pierwsze, wizja człowieka jako mechanizmu wiąże się z obietnicą sprawowania władzy. Nad mechanizmem można panować, oczywiście jeśli się go pozna, a ponieważ uchodzi za wszechogarniający, to poznawanie zasad jego działania wydaje się najbardziej przydatne, sensowne i ekscytujące. Oczywiście indywidualny wybór zainteresowań rzadko jest rezultatem kalkulacji i tego typu przemyśleń, ale z pewnością uwzględnia idee, które unoszą się swobodnie – werbalizowane a częściej obrazowane – w rozrzedzonej atmosferze kultury popularnej. Na drugim popularnym wizerunku psychologii nie ma śladu prostej kreski inżyniera, są za to zawile rysy mądrościowe. Ten wizerunek odpowiada inaczej, ale na podobną potrzebę, i w jej zaspokojeniu tkwi przyczyna jego atrakcyjności. Wiedza psychologiczna pojawia się tu w kostiumie gnozy jako mądrość prowadząca do stanu, który w różnych tradycjach wieńczy praktyki duchowe, jakiemuś oświeceniu albo samorealizacji. W pierwszej kolejności mocy tej wiedzy ma doświadczać sam wtajemniczony, mający dostęp do reglamentowanych instrumentów i praktyk, ale tak jak w ruchach gnostyckich może też udzielać jej zwykłym śmiertelnikom, tutaj za pośrednictwem rozmaitych form oddziaływań terapeutycznych czy okołoterapeutycznych. Kwestia w jakim stopniu ten wizerunek psychologii jest autorskim wymysłem popkultury, a w jakim stopniu został

podpowiedziany jej przez psychologów, niech pozostanie otwarta¹⁹. Tak czy inaczej, również tak widziana psychologia obiecuje człowiekowi panowanie nad własnym życiem i rozeznanie w celach, ku którym warto podążać.

Są to wszystko oczywiście tylko przypuszczenia tłumaczące popularność psychologii, ale nie bezpodstawne. Wspiera je dodatkowo i ta okoliczność, że kiedy psychologia podejmuje swoje ciekawe tematy ostrożnie i ze świadomością własnych ograniczeń, staje się na ogół dla szerokiej publiczności mniej interesująca.

19 Podtrzymywanie takiego wizerunku może się samym psychologom z oczywistych powodów opłacać, tym bardziej trzeba podkreślić, że co jakiś czas podejmowane są przez niektórych inicjatywy demitologizujące psychologię, jak choćby prowadzona, w ostatnim czasie również w Polsce, akcja środowiska akademickiego przeciwko testom projekcyjnym.

Jarosław Kucharski

Popkultura a filozofia

STRESZCZENIE

Artykuł prezentuje możliwe postawy, jakie filozofia akademicka zajmuje wobec kultury masowej/popularnej. Kolejno omawiane są izolacja, współpraca oraz korzystanie z ustaleń popkultury dla potrzeb filozoficznych. Dla zilustrowania poszczególnych postaw korzysta się głównie z dokonań filozofii klasycznej – sofistów, Platona i Arystotelesa, u których można dopatrzeć się potrzeby zajęcia stanowiska wobec popkultury. Prezentowane są także argumenty przemawiające na rzecz postawy arystotelesowskiej.

SŁOWA KLUCZOWE: popkultura, filozofia, Arystoteles,
Platon, Harry Frankfurt, Sokrates

SUMMARY

Jarosław Kucharski, *Popculture and philosophy*

In this paper several attitudes taken by academically understand philosophy to pop- or mass culture are presented. Those attitudes are: isolation, cooperation and using the pop culture to satisfy some needs of philosophy. As an illustration of the attitudes, the philosophy of sophists, Plato and Aristotle are used. In the end some arguments supporting Aristotelian view are presented.

KEYWORDS: popculture, philosophy, Aristotle, Plato,
Harry Frankfurt, Socrates

Popkultura a filozofia – możliwe postawy

Celem tego artykułu jest opis postaw, jakie przyjmuje filozofia, rozumiana jako dyscyplina akademicka wobec tak zwanej popkultury oraz kultury masowej. Nie jest głównym celem wskazanie na precyzyjną definicję pojęcia popkultury/kultury masowej, która wciąż jest przedmiotem sporów¹. Należy zdać sprawę z dwóch modeli definiowania oraz oceny kultury masowej/popularnej. Pierwszy z nich zawiera swoistą „tezę o odrębności”. Kultura masowa/popularna jest w jej znaczeniu niezależna od kultury elitarnej czy też wysokiej. Niezależności należy rozumieć jako autonomiczne istnienie, opracowanie własnych kryteriów oceny i klasyfikacji wytworów. Drugi model oparty jest o „tezę o wtórności”. Kultura masowa/popularna jest w nim uważana za odbicie i zniekształcenie kultury wysokiej. W modelu tym kultura masowa zawarte jest także wartościowanie – kultura masowa jest uznawana za gorszą (estetycznie, etycznie czy funkcjonalnie) od kultury wysokiej. W kontekście tematyki pracy nacisk zostanie położony na porównanie tekstów przypisywanych kulturze popularnej oraz tekstów filozoficznych.

Oдноśnie kultury popularnej/masowej (w dalszej części tekstu oba terminy będą używane wymiennie)², za cechy wyróżniające jej wytwory należy uznać: masowość – zorientowanie na duży zbiór odbiorców, małe różnicowanie produktów w zależności od indywidualnych zapatrywań³. Kolejna cecha to skupienie na codzienności⁴, czyli dotyczy zagadnień powszednich, zwyczajnych, będących elementem dostępnym każdemu człowiekowi. Za tym zagadnieniem idzie konieczne spłylenie i ujednoczenie treści. Wytwory kultury popularnej są przeznaczone dla wszystkich, a więc powinny być możliwe do odczytania przez jak największą liczbę osób, nie stawiając im przy tym zbyt wysokich wymagań odnośnie poziomu odbiorcy. Oczywiście możliwe jest stworzenie bardziej „ambitnych” interpretacji dzieł kultury popularnej, lecz można odnieść wrażenie, że są one tworzone niejako „na wyrost”. Podana definicja mieści się w drugim modelu, opartym na „tezie o wtórności”.

Współczesna filozofia akademicka jest dziedziną wiedzy opartą na analizie tekstów i zawartej w nich argumentacji. Tradycyjnie filozofia była rozumowym poszukiwaniem prawdy, którą można uzasadnić przed

1 Por. J. Fiske, *Zrozumieć kulturę popularną*, przeł. K. Sawicka, Kraków 2010, s. 44-49.

2 Autor ma świadomość odróżniania tych pojęć, jednak nie jest ono istotne z punktu widzenia tematyki pracy.

3 Por. J. Fiske, *Zrozumieć kulturę popularną*, dz. cyt., s. 23.

4 Por. tamże, s. 33

każdym zainteresowanym⁵. Należy też zauważyć, że filozofia niekiedy przyjmuje, jako punkt wyjścia „potoczne intuicje”, które następnie są poddawane racjonalnej weryfikacji⁶. Weryfikacja owa może doprowadzić do daleko idących odstępstw od potocznych intuicji, nakazując ich gruntowną rewizję⁷. W przypadku myślenia filozoficznego nie wystarcza sama reakcja typu: „nie zgadzam się z tym” lub „to odrażające”. Rzetelne uprawianie filozofii wymaga zadania sobie trudu racjonalnego uzasadnienia swojego zdania oraz rzetelnego przedstawienia argumentów i kontrargumentów przeciwko nieuznawanym stwierdzeniom.

Drugi wskazany model przyjmuje również Harry Frankfurt, krytykując zjawisko „wciskania kitu” (*bullshit*). Przeciwstawia on tradycyjne konflikt prawdy i fałszu, wyrażany przez osoby, które rzetelnie poszukują prawdy i kłamców, którzy starają się ową prawdę zafalszować, nowej aktywności – wciskaniu kitu. Samo zjawisko definiuje jako: „wypowiadanie twierdzeń nie oglądając się na cokolwiek, poza tym, co akurat wygodnie jest nam powiedzieć”⁸. Wciskający kit staje się obojętny na prawdę. Frankfurt zauważa, że współcześnie przekazywana ilość informacji, wymagania co do bycia kompetentnym w (zbyt) wielu dziedzinach oraz sceptycyzm w odniesieniu do możliwości poznania faktów i obiektywnej prawdziwości, prowadzi do potężnych ilości wciskanego kitu⁹. Cel opisywanej aktywności jest głównie wizerunkowy – należy sprawić wrażenie osoby kompetentnej i orientującej się w aktualnych wydarzeniach. Wciskanie kitu staje się także elementem składowym krytyki kultury masowej. Nie chodzi w niej już o prawdę bądź walkę z nią, lecz o zrobienie wrażenia. Jeżeli dzieła kultury wysokiej nadają się do przyjętego celu – zostaną użyte, jeżeli nie – zostaną zignorowane.

Teksty popkulturowe nie wymagają zbyt wiele od czytelnika. Z jednej strony ich czytanie nie jest zbyt trudne,

nie rzuca wyzwania odbiorcy, aby sam odkrywał jego znaczenie, nie peszy czytelnika poczuciem szokującej nieprzystawalności ani do innych tekstów, ani do codzienności. Nie narzuca zasad swojej własnej konstrukcji, tak aby odbiorca musiał go najpierw odszyfrować i odczytać zgodnie z tym, co sugeruje, a nie według własnej intencji¹⁰.

5 Por. m.in. Platon, *Obrona Sokratesa*, przeł. W. Witwicki, w: tegoż, *Dialogi*, Verum, Warszawa 1993, s. 198 i n. (XX-XXIV); Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, w: tegoż, *Państwo, Prawa, Kęty* 1999, księga VII, oraz s. 9-11 niniejszego artykułu.

6 Por. s. 9-11 niniejszego artykułu.

7 Por. P. Singer, *Etyka praktyczna*, przeł. A. Sagan, Warszawa 2003.

8 H. Frankfurt, *O wciskaniu kitu (On bullshit)*, przeł. H. Pustuła, Warszawa 2008, s. 69-70.

9 Por. tamże, s. 72-77.

10 J. Fiske, *Zrozumieć kulturę popularną*, dz. cyt., s. 107-108.

Ponadto dzieło takie

obfituje w luźne wątki, które wymykają mu się spod kontroli (...). Luki, które w nim istnieją, są na tyle pojemne, aby pomieścić zupełnie nowe treści w nich wytwarzane¹¹.

Zgodnie z tą koncepcją teksty kultury masowej pozwalają czytelnikowi zarówno kształtować swoje znaczenie, bez konieczności rekonstruowania znaczenia pierwotnego, nadanego przez autora, a także dopisywać znaczenia do owych luk- tekst popkulturowy nie będzie nigdy całością zamkniętą, nad którą panuje jeden system pojęciowy. Kolejną cechą popkultury jest nadużywanie języka i brak przywiązania do precyzyjnych znaczeń poszczególnych terminów. Współgrają z nimi takie cechy jak: prostota oraz łatwość odbioru¹². John Fiske zauważa, że prostota nie wyklucza wielości interpretacji. Przeciwnie, dzieła popkulturowe umożliwiają tak wiele sposobów odbioru, że każda grupa społeczna może odnaleźć w nich elementy dla siebie najlepsze¹³. Podsumowując swoje spostrzeżenia na temat dzieł kultury popularnej Fiske zauważa, że cechują je: „sensacja, oczywistość, przesada, prostota”¹⁴. Popkultura przede wszystkim powtarza już utarte w *common sense* schematy, (czasami je delikatnie modyfikując), lecz sama nie jest twórcza. Zamiast wprowadzania nowych elementów lubuje się w odczytywaniu na nowo utartych przekonań. Nie próbuje walczyć z nimi ani ich weryfikować, może je co najwyżej wyjaskrawić lub powtórzyć w celu kolejnego zilustrowania prawdy, że „dobro zawsze wygrywa” albo „na świecie toczy się ciągła walka dobra ze złem”. W tym sensie stroni od pogłębionej refleksji, pozostają na powierzchownym oglądzie rzeczywistości i dostosowaniu się do opinii ogółu (lub, jak chcą niektórzy badacze, do ideologii głoszonej przez klasy panujące)¹⁵.

John Storey wtóruje Fiskemu w wymienianiu cech popkultury. Zauważa, że ma ona tendencje do homogeniczności (ujednolicania treści) – wszystkie elementy są do siebie podobne. Co więcej, ma ona tendencje do rozszerzenia się – wszak najlepszym przykładem popkultury jest kultura globalna¹⁶. Wynika stąd, znowu, wniosek, iż kultura masowa odwołuje się do podstawowych i powszechnych potrzeb, co zmienia ją w kulturę dla egalitarystyczną. Naturalnym jej przeciwieństwem jest kultura

11 Tamże, s. 108.

12 Por. tamże, s. 126.

13 Por. tamże, s. 129-130.

14 Tamże, s. 122.

15 Por. J. Storey, *Inventing popular culture*, Oxford 2003, s. 27.

16 Por. tamże, s. 107-109.

egalitarystyczna, bazująca na potrzebach i wymaganiach niewielu; odznaczającej się odmiennymi gustami i upodobaniami elity.

W historii filozofii można wyróżnić pełne spektrum stanowisk wobec kultury popularnej. Od elitarystycznej postawy totalnej krytyki, przez różne formy współpracy czy wzajemnego wykorzystywania pewnych osiągnięć, aż po schlebienie popkulturze czy wręcz jej popieranie i wskazywanie nie nieodłączne związki z filozofią. Poniżej przedstawione zostaną krótkie charakterystyki poszczególnych stanowisk. Ich prezentacja odwołuje się głównie do przykładów z klasycznej, greckiej filozofii. Warto pamiętać, że problem popkultury nie jest wyłącznie domeną ostatnich 200 lat.

Elitarystyczna krytyka popkultury

Pomimo, że kulturę masową datuje się dopiero od momentu powstania społeczeństwa masowego, czyli od XIX wieku, to o kulturze popularnej można mówić już od zarania cywilizacji europejskiej. W historii myśli ludzkiej zarysowała się odmiennosc między tym, co za prawdziwe i wzniosłe uważały różnego typu elity, a powszechnymi przekonaniami, żywionymi przez ogół społeczności. Z czasem ogół, będący silniejszy od elit pod względem ilościowym, (a niekiedy także majątkowym) był w stanie określić 'dominujące elementy dyskursu', czyli przedstawić akceptowany przez siebie światopogląd oraz dzieła, nie tolerując (bądź tolerując z trudem) jednostki odmiennie myślące czy tworzące. Dobrym przykładem takiej postawy będzie postać Sokratesa, który już za swojego życia doczekał się parodii w komedii Arystofanesa: gdy potencjalny uczeń przychodzi do Sokratesa jako nauczyciela mądrości, ten buja na huśtawce w chmurach, recytując przy tym:

Gdyż bym ja nadziemskich
rzeczy nigdy trafnie nie wybadał, gdybym
nie wznosił myśli w górę i lekkiego umu
nie miał z doń podobnem zmieszać wpierw powietrzem.
Gdybym z dołu badał to, co w górnych warstwach,
nie pojąłbym wcale, gdyż, zaprawdę, ziemia
ciągnie gwałtem k' sobie cienką parg umu. –
Wszakże się to samo zwykło dziać z żeżuchą...¹⁷.

17 Arystofanes, *Chmury*, przeł. M. Motti, TPN Poznań 1866, s. 15 <http://www.pbi.edu.pl/book_reader.php?p=42768> (dostęp: 15.10.2014).

Wymowa tego fragmentu – filozofa dosłownie bujającego w chmurach – nie była pozytywna. W całej komedii Sokrates jest przedstawiony jako osoba w niewłaściwy sposób wychowująca młodzież. Zresztą właśnie za poglądy i działalność ‘konktrkulturową’ w odniesieniu do przekonań żywionych przez większość, Sokrates został skazany na śmierć. Warto przypomnieć, że zarzuty w jego procesie brzmiały:

Sokrates popełnia zbrodnię i dopuszcza się występku badając rzeczy ukryte pod ziemią i w niebie i ze słabszego zdania robiąc mocniejsze i drugich tego samego nauczając¹⁸.

Sokrates (...) zbrodnię popełnia, albowiem psuje młodzież, nie uznaje bogów, których państwo uznaje, albo inne duchy nowe¹⁹.

Swoją kontrkulturowość Sokrates pojmował jako budzenie obywateli, wrywanie ich z prostych przekonań i treści podsuwanych przez kulturę popularną²⁰. Nie spotkał się ze zrozumieniem, co więcej, uznano go za winnego powyższych zarzutów i skazano na smutny koniec. Nic więc dziwnego, że jego uczeń, Platon, stał się jednym z nieprzejednanych krytyków kultury masowej i przekonań żywionych przez opinię publiczną czyli „szerokie koła”. Fragmentów na ten temat we wszystkich dialogach ucznia Sokratesa jest wiele, niech wystarczy jeden z nich, z *Państwa*:

Więc i to, że ty prawdę mówisz, że na nic się szerokim kołom nie przydają najprzyzwoitsi spośród oddanych filozofii. Ale o tę nieużyteczność, powiedz, żeby obwiniał tych, którzy filozofów nie używają, a nie tych przyzwoitych filozofów. Bo to przecież nie jest naturalne, żeby sternik miał prosić marynarzy, aby go raczyli słuchać, ani żeby mądrzy mieli pukać do drzwi ludzi bogatych. Kto ten dowcip powiedział, powiedział nieprawdę²¹.

Skoro „szerokie koła” lekceważą wiedzę filozoficzną i samych filozofów, a niektórych spośród mędrców, którzy próbowali budzić świadomość, zabijają, należy skupić się na własnych badaniach i odkryciach i nie zabiegać o popularność, ale wręcz przeciwnie, chronić zdobytą wiedzę przed profanami. Filozofia jako wiedza o Prawdzie, przeznaczona jest dla garstki wybranych, pozostali nie potrafią ani jej zrozumieć, ani przyjąć w sposób właściwy. Wtórurje temu przekonaniu stanowisko Platona z *Listu VII*. Pisząc tam o sposobie sprawdzenia, kto rzeczywiście chce posiadać prawdziwą wiedzę, jaką daje filozofia, stwierdza:

18 Platon, *Obrona Sokratesa*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1993, s. 185.

19 Tamże, s. 197.

20 Por. tamże, s. 197.

21 Platon, *Państwo*, księga VI, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 192-193 (489 B).

Ale także i dla ludzi nie sędzę, aby próba mająca jakoby zmierzać do tego była czymś dobrym, wyjąwszy chyba bardzo nieliczne jednostki, którym drobna wystarczy wskazówka, aby już dalej samodzielnych dokonywali odkryć. Co do innych, to wywołałoby to w jednych, całkiem niewłaściwie, niezasłużoną wzgardę dla tych spraw, drugich wzbilioby w pychę i napełniło próżnością czczych wyobrażeń o sobie, że oto zdobyli już szczyty wiedzy²².

Przekazywanie wiedzy filozoficznej „szerokim kołom” powinno mieć miejsce nie tylko z inicjatywy samych uczniów, ale powinno być zarezerwowane dla elity. Jeżeli trafi do ludzi nieprzygotowanych, możliwe są dwie reakcje: wzgarda- filozofia zajmuje się rzeczami niepraktycznymi, niepotrzebnymi przeciętnemu człowiekowi, nie potrafi przedstawić jasnych, prostych i zrozumiałych odpowiedzi, a zatem należy ją ośmieszyć i odrzucić. Drugą reakcją jest nabycie przeświadczenia, że powierzchowna znajomość zagadnień filozoficznych jest wystarczająca i nie ma potrzeby jej zgłębiania, co więcej, sama znajomość już jest nobilitująca (stąd Platon wspomina o pysze). Przekazanie wiedzy o prawdzie niewłaściwym, uwikłanym w popkulturę osobom doprowadzi nieuchronnie do deprecjacji filozofii bądź do jej spłylenia i nabycia fałszywego przekonania o przynależności do elity. Platon wprost odrzuca obie możliwości, uznając, że filozofia jest dla wybranych, a szerokie koła powinny podporządkować się sternikom, posiadającym elitarną wiedzę.

W XX wieku Platonowi wtórował w jego ocenie kultury masowej Jose Ortega y Gasset. Jego słynne (i wielokrotnie cytowane) stwierdzenie:

Dla chwili obecnej charakterystyczne jest to, że umysły przeciętne i banalne, wiedząc o swej przeciętności i banalności, mają czelność domagać się prawa do bycia przeciętnymi i banalnymi i do narzucania tych cech wszystkim innym. (...) Masa miażdży na swojej drodze wszystko to, co jest inne, indywidualne, szczególne i wybrane. Kto nie jest taki sam jak wszyscy, kto nie myśli tak samo jak wszyscy, naraża się na ryzyko eliminacji²³.

Na jego oczach spełnia się czarny sen Platona – masowość i jej kultura zmusza elity, kultywujące własne tradycje i prawdziwą wiedzę, do „zejścia w dół” bądź narażenia się na zniszczenie. Postawa elitarno-izolacjonistyczna była także cechą wielu innych filozofów, mających świadomość

22 Platon, *List VII*, w: tenże, *Listy*, przeł. M. Maykowska, http://katedra.uksw.edu.pl/biblioteka/platon_listy.pdf (dostęp: 10.10.2014), s. 52.

23 J. Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, tłum. P. Niklewicz i H. Woźniakowski, Warszawa 1982, s. 13.

odrębności posiadanej wiedzy od dominującego sposobu dyskursu²⁴. Cechą charakterystyczną wszystkich było przeświadczenie, że wiedza prawdziwa możliwa jest do pojęcia wyłącznie przez elity, natomiast inni ludzie mogą ją przyjąć lub nie – ważne, żeby umożliwili elitom swobodną działalność naukową.

Reakcją popkultury na postawę elitarystyczną dobrze scharakteryzował Platon. Tendencja do spłykania i upraszczania oraz deprecjonowania filozofów obecna była od zarania tej dziedziny wiedzy²⁵ występuje także dzisiaj. Dość wspomnieć o takich pojęciach jak makiawelizm, nietscheanizm, marksizm czy, nagminne utożsamianie relatywizmu moralnego z nihilizmem moralnym. Niechęć do pogłębionego studiowania źródeł takich poglądów oraz sprawdzania ich różnych odcieni jest dobrym przykładem braku szacunku do filozofii i tendencji, o których wspomina Ortega y Gasset. Naturalną reakcją jest zamykanie się filozofów w ‘wieży z kości słoniowej’ i zaniedbywanie popularyzowania wiedzy. Wzajemna nieznajomość prowadzi do coraz większej niechęci oraz do utrwalania się zniekształconych znaczeń. Owa zniekształcenia mogą wreszcie przeniknąć do treści kształcenia elit, a więc paradoksalnie, zdegradować je do poziomu bliskiego kulturze masowej.

Egalitarystyczny przekaz filozofii

Na przeciwnym biegunie w stosunku do elitaryzmu leży egalitaryzm w przekazywaniu filozofii. Można go spróbować oddać za pomocą dwóch sloganów: *Filozofia jest wszędzie!* i *Filozofia jest dla każdego!* Przedstawiciel tej orientacji uważają, że wątki filozoficzne można wskazać w dowolnym elemencie kultury popularnej i każda osoba, odpowiednio poprowadzona, jest w stanie je wydobyć i zrozumieć. W świecie antycznym wydaje się że taką postawę prezentowali sofisci. Werner Jaeger zauważa, że sofisci jako nauczyciele dzielności (*arete*, cnoty, cech moralnie pożądanых) przełamali monopol wychowawczy szlachty, oparty „na przekonaniu, że *arete* jest dostępna jedynie dla tych, którzy niejako noszą ją już z góry w sobie wraz z krwią odziedziczoną po swych boskich przodkach.”²⁶ Sofisci spowodowali, że dostęp do umiejętności, zarezerwowanych do tej pory dla

24 Wymienić tu można chociażby Davida Hume’a, Artura Schopenhauera czy Fryderyka Nietzschego.

25 Por. *Anegdota o Talesie i staruszce*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, s. 27.

26 W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 376-377.

elity krwi, stał się możliwy dla wszystkich, których na to stać. Nastąpiło więc swego rodzaju „umasowienie” umiejętności i pozycji, choć nie stały się one dostępne dla wszystkich. Sofiści nie wahali się upraszczać bądź wręcz likwidować zastanych problemów filozoficznych, przedstawiając je jako czy to zależne od człowieka, czy też ucząc „mów podwójnych” – dowodzących dowolnej tezy, bądź ją krytykujących²⁷. Platon krytykował sofistów za udawanie mądrości i filozofowanie ‘z kruczkami’, lecz należy im oddać sprawiedliwość poprzez podkreślenie ich wkładu w rozwój kultury starożytnych Aten.

Należy jeszcze wspomnieć o rozumieniu kultury jako *paidei* (wychowania), zgodnie z koncepcją Jeagera²⁸. W starożytnej Grecji cele kultury masowej i wysokiej były zbieżne – wychowanie właściwego obywatela. Różnice dotyczyły koncepcji dobrego obywatela, środków prowadzących do celu oraz całościowego obrazu państwa. Bardzo dokładnie widać to w zarysowanym powyżej sporze między Platonem a sofistami.

Współczesnym przykładem popkulturowego upowszechniania wiedzy filozoficznej może być seria wydawnicza: *The Blackwell Philosophy and Pop Culture*. Obejmuje ona 44 tomy (i 25 wydanych w wydawnictwie Open Court) w tym takie jak: *Metallica and philosophy*²⁹, *Harry Potter and philosophy*³⁰ czy *South Park and philosophy*³¹. Po polsku ukazało się *Dr House and filozofia*³². Wszystkie artykuły zawarte w tych książkach są pisane przez filozofów akademickich. Główną ideą całej serii jest wyszukiwanie problemów filozoficznych w dziełach kultury popularnej i wskazywanie, jak wiele wspólnego mają współcześni bohaterowie z klasycznymi zagadnieniami filozoficznymi. W książkach z serii można znaleźć refleksję na temat znaczenia emotywizmu w tekstach Metaliki, cech wspólnych Platońskiego Sokratesa i głównego bohatera filmu *Matrix*, porównanie boecjańskiej koncepcji zła z Voldemortem czy problemu bluźnierstwa i granic humoru na w serialu *South Park*.

W jednym w dzieł autorzy zauważają, że:

Film *Matrix* jest testem Rorschacha dla filozofów. Filozofowie widzą w nim swoją ulubioną teorię: marksizm, feminizm, buddyzm, nihilizm,

27 Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, dz. cyt., s. 545-553.

28 Por. W. Jeager, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, dz. cyt., s. 29 i n.

29 W. Irwin (red.), *Metallica and philosophy, A crash course into brain surgery*, New York – Oxford 2007.

30 D. Bagget, S.E. Klein (red.), *Harry Potter and philosophy. If Aristotle ran Hogwarts*, Chicago 2011.

31 R. Arp (red.), *South park and philosophy. You know I learned something today*, New York – Oxford 2007.

32 H. Jacoby, W. Irwin (red.), *Dr House i filozofia. Wszyscy kłamią*, Gliwice 2009.

postmodernizm. Wskaż swój własny -izm filozoficzny, a znajdziesz go w *Matrixie*³³.

Trudno o lepszą charakterystykę dla dzieł omawianych w całej serii. Artykuły publikowane w zbiorach wskazują na skojarzenia ich autorów, łączących treści dzieł z koncepcjami filozoficznymi. Z uwagi na wspomniane już cechy utworów popkulturowych, szczególnie ich semantycznej pojemności, nie stanowi problemu praktycznie dowolne odczytanie danego dzieła. Nie sposób stwierdzić, czy filozoficzne treści w nich są czy ich nie ma – są takie, jakie chce zauważyć komentator. Trzeba także zauważyć, że książki z omawianej serii nie tyle używają przykładów popkulturowych dla zilustrowania teorii filozoficznych, ile raczej dodają ornamentykę filozoficzną tworum kultury masowej. Przy lekturze niektórych artykułów można odnieść wrażenie, że filozofowanie jest proste i przeznaczone dla każdego – wystarczy obejrzeć modny serial i spróbować zinterpretować go w myśl jednej z teorii filozoficznej (praktycznie dowolnej). Można więc uznać, że tego typu podejście jest pewną formą spływającą treści filozoficznych i wbijania w pychę osób, które ‘filozofują doktorem Housem’. Można wreszcie zinterpretować całość jako swego rodzaju oszustwo³⁴, zawarte w komunikacie – filozofowanie jest łatwe, a popkultura jest tak przesycona filozofią, że wystarczy powierzchowna znajomość dzieł mędrców, za to konieczna będzie znajomość tworum masowych.

Omawiane podejście, pomimo że broni się przed tym zarzutem, jest nieuchronnym spływaniem filozofii. Nie jest jednocześnie pewne (brak badań na ten temat) czy ludzie po lekturze kolejnych tomów z serii *Philosophy and Pop Culture* znajdują w sobie chęć studiowania filozofii, czy też uznają, że właśnie studia takie zakończyli. Sprowadzanie filozofii do ilustrowania popkultury musi zakończyć się popkulturyzacją samej filozofii, co nie będzie chyba zjawiskiem korzystnym dla wspomnianej dziedziny akademickiej. Co innego, gdyby samą filozofię ilustrować przykładami popkulturowymi- na przykład dyskutować pojęcie bluźnierstwa na przykładzie serialu *South Park*, czy wskazywać na podobne wątki w *Jaskini Platonskiej* i *Matrixie*. Wtedy filozofia wykorzystuje to co znane ‘szerokim kołom’ w celu upowszechnienia treści mniej znanych i stworzenia zachęty do filozofii. Należy jednak pamiętać, że zawsze istnieje możliwość osunięcia się w upraszczanie oraz homogenizację, a także rezygnację w wymogów intelektualnych, dla zasady „dla każdego coś miłego”. Nie wolno zapomnieć o „wciskaniu kitu” – traktowanie kultury masowej jako

33 W. Irwin (red.), *Matrix and philosophy. Welcome to the desert of the real*, Open Court Chicago 2012, s. 8.

34 Za tą uwagę dziękuję panu profesorowi Krzysztofowi Koehlerowi.

pełnoprawnego partnera dla filozofii może skończyć się wykorzystywaniem dzieł miłośników mądrości do praktyki *bullshitting*.

Filozoficzne wykorzystanie popkultury

Trudno jest znaleźć w historii filozofii klasyków, którzy odwoływali się wprost do tworców kultury masowej i nimi inspirowali. O wiele łatwiej jest wskazać tych, którzy bazowali na elementach masowej świadomości, zwanej niekiedy zdrowym rozsądkiem, a niekiedy potocznymi intuicjami.

Dobrym przykładem filozofa, który uwzględniał masowe przekonania jest Arystoteles. W swoich dziełach często odwoływał się nie tylko do poglądów innych filozofów, ale także do potocznych przekonań. Odwołanie takie można znaleźć w *Etyce nikomachejskiej*:

(...) każde postanowienie zmierza do dobra(...) Co do nazwy tego dobra panuje u większości ludzi niemal powszechna zgoda; zarówno bowiem niewykształcony ogół, jak ludzie o wyższej kulturze, upatrują je w szczęściu³⁵.

O duszy: „Punktem wyjścia [naszych] badań będzie przegląd tych cech, które zdaniem ogółu najbardziej charakteryzują naturę duszy”³⁶ czy *Metafizyce*:

Skoro poszukujemy takiej wiedzy, to należy zbadać, o jakich to przyczynach i zasadach musi być ta wiedza, by była ona mądrością. Otóż jeśli weźmie się pod uwagę, co przypisuje się komuś mądrymu, to sprawa staje się od razu bardziej jasna³⁷.

Stagiryta często na początku swoich dzieł filozoficznych odwołuje się do potocznych intuicji zarówno filozoficznych jak i poza-filozoficznych, aby następnie podda je krytycznemu myśleniu i oczyścić ze sprzeczności bądź niespójności. Filozofia może zatem zaczynać się od badania potocznych przekonań. Ważne jest, i o tym też uprzedza Arystoteles, żeby nie zatrzymała się na etapie potoczności. Arystoteles stwierdza:

35 Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przeł. D. Gromska, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000, s. 80 (1095a).

36 Arystoteles, *O duszy*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1972, s. 8 (403b).

37 Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. M.A. Krapiec, A. Maryniarczyk, s. 10 (982).

Dociekanie prawdy jest pod pewnym względem łatwe, a pod pewnym względem trudne. A znakiem tego jest to, że nikt nie może osiągnąć jej w stopniu należyty, chociaż z drugiej strony nikt też nie rozmija się z nią całkowicie. (...) Wdzięczność zaś należy się tym, których poglądy podzieliamy, lecz i tym, którzy wypowiedali się raczej powierzchownie. I ci ostatni bowiem [nam] się przysłużyli, gdyż przyczynili się do wyrobienia naszej zdolności myślenia³⁸.

Arystoteles stwierdzając, że wiedza jest zarazem łatwa i trudna do nabycia, zauważa, że każdy człowiek posiada większą lub mniejszą jej część. Jednocześnie wskazuje, że dopiero konfrontacja różnych opinii, w tym także powierzchownych (czyli zbyt mało przemyślanych lub upraszczających) może doprowadzić do wykrystalizowania się prawdy. Dzięki poglądom upraszczającym można wyrobić sobie „zdolność myślenia”, a więc krytycznego osądu. Nie zawsze jest łatwo wykazać, że pewne ujęcia pochodzące z kultury masowej są uproszczeniami, szczególnie, gdy skrywają się na atrakcyjną retorykę. Powinny one jednak dla filozofii stanowić wyzwanie, a nie być okazją do potępienia czy udawania, że one również są filozoficzne. Arystoteles stawia przed filozofią zadanie krytycznej analizy przy jednoczesnym braku potępienia istniejących poglądów. Niekiedy wymaga, żeby ostro je nazwać („Niewykształcony ogół i prostacy” widzą szczęście „w rozkoszy (...) dlatego” objawiają „naturę zgoła niewolniczą, prowadząc sposób życia odpowiedni dla bydła”³⁹). Prawa do wypowiedzania nawet tak skrajnych ocen daje jednak dopiero filozofia, która potrafi je uzasadnić i wskazać na czym polega „sposób życia właściwy dla bydła”. Bez całej podbudowy filozoficznej i bez zrozumienia etyki Arystotelesa, powyższy cytat będzie jedynie kalumnią lub co najwyżej ‘skrótem myślowym’. Tymczasem odnosi się on do stwierdzenia, że aby człowiek żył jak człowiek, musi żyć zgodnie ze swoją istotą (z której wynika specyficzna funkcja). Ponieważ jego istotą jest rozumność, ludzie którzy nie uznają jej za najwyższą władzę, żyją, podobnie jak zwierzęta, poddani władzy zmysłowej części duszy⁴⁰.

Po wstępnej charakteryzacji opisanych postaw należy zastanowić się, która z nich jest (bądź może być) najbardziej właściwa. Pojęcie „właściwa” rozumiane jest jako umożliwiająca filozofii zachowanie swojego statusu jako dyscypliny akademickiej, a jednocześnie wykorzystanie intuicji rodzących się i dominujących w masowej wyobraźni. Wydaje się, że postawa izolacjonistyczna jest ciekawa głównie dla filozofów. Popkultura

38 Tamże, s. 84-86 (993).

39 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt, s. 82 (1095b).

40 Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt. s. 88-89 (1097b,1098a).

wspaniale obędzie się bez filozofii, filozofia bez uwzględnienia, przynajmniej niektórych, potocznych mniemań stanie się dyscypliną hermetyczną i coraz bardziej oddalającą się od możliwości wpływania na ludzi nie będących filozofami akademickimi. Konsekwentnemu odcinaniu się od kultury popularnej grozi zatracenie się w „akademickości” rozumianej jako prowadzenie jałowych sporów rodem z późnego okresu scholastycznego.

Z drugiej strony używanie narzędzi i wiedzy filozoficznej do analizowania i kokietowania popkultury (jak w drugiej opisanej postawie) również wydaje się być nadużyciem. Wskazywanie na filozoficzne wątki w rozmaitych dziełach może sprawiać wrażenie, iż filozofia akademicka to głównie seria przypisów do popkultury. Dzieła popkulturalne, mieszając i upraszczając wątki filozoficzne (niekiedy wybitnie, jak ma to miejsce we wspomnianym filmie *Matrix*) są nobilitowane przez filozoficzny namysł nad nimi. Jeżeli prezentuje się je jako coś więcej, niż jedynie ilustracja niektórych koncepcji filozoficznych, wyświadcza się tym samym niedźwiedzią przysługę samej filozofii. Osoby, które zostają uwiedzione dziełami popkulturowymi i ich filozoficzną interpretacją, mogą zacząć poszukiwać w filozofii uzasadnienia tejże interpretacji, co prawdopodobnie doprowadzi do zubożenia tak metod jak i przekazu filozoficznego (może również doprowadzić do zniechęcenia do czytania i uprawiania filozofii).

Stąd wydaje się, że najbardziej korzystną z punktu widzenia filozofii akademickiej drogą, jest model krytycznej analizy popkultury i jej dzieł. Z jednej strony unika on podstawowej wady pierwszego podejścia – odrwania od faktycznie żywionych przekonań i powstających dzieł. Unika także udawania (lub tworzenie przekonania), że filozofia jest dobrym dodatkiem do popkultury (niewątpliwie kulturę masową nobilitującym). Trzecie podejście charakteryzuje się uważnym badaniem przedstawianych w dziełach popkulturalnych tez i przekonań, aby następnie poddać je krytycznemu namysłowi, zgodnie z Arystotelesowskim twierdzeniem, iż dzięki nim również wyrabia się nawyk myślenia. Ów nawyk może doprowadzić do subtelnych rozważań filozoficznych bez mieszania z homogenicznymi treściami masowymi, przy jednoczesnym utrzymywaniu kontaktu z „szerokimi kołami”. Wydaje się iż „krytyczny namysł nad kulturą (w tym i popkulturą) to jedno w właściwych zadań dla filozofii.

BIBLIOGRAFIA

- Arp R. (red.), *South Park and philosophy. You know I learned something today*, Blackwell Publishing, New York – Oxford 2007.
- Arystofanes, *Chmury*, przeł. M. Motti, TPN, Poznań 1866, <http://www.pbi.edu.pl/book_reader.php?p=42768> (dostęp: 15.10.2014).
- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przeł. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 2000.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, RW KUL Lublin 1996.
- Arystoteles, *O duszy*, przeł. P. Siwek, PWN, Warszawa 1972.
- Bagget D., Klein S.E. (red.), *Harry Potter and philosophy. If Aristotle ran Hogwarts*, Open Court, Chicago 2011.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Ieśniak, W. Olszewski, PWN, Warszawa 1984.
- Fiske J., *Zrozumieć kulturę popularną*, przeł. K. Sawicka, Wyd. UJ, Kraków 2010.
- Frankfurt H., *O wciskaniu kitu (On bullshit)*, przeł. H. Pustuła, Czuły Barbarzyńca Press, Warszawa 2008.
- Irwin W. (red.), *Matrix and philosophy. Welcome to the desert of the real*, Open Court, Chicago 2012.
- Irwin W. (red.), *Metallica and philosophy, A crash course into brain surgery*, Blackwell Publishing, New York – Oxford 2007.
- Jacoby H., Irwin W. (red.), *Dr House i filozofia. Wszyscy kłamią*, Edito, Gliwice 2009.
- Jeager W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Ortega y Gasset J., *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, tłum. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, Warszawa 1982.
- Platon, *List VII* w: tegoż, *Listy*, przeł. M. Maykowska, <http://katedra.uksw.edu.pl/biblioteka/platon_listy.pdf> (dostęp: 10.10.2014)
- Platon, *Obrona Sokratesa*, przeł. W. Witwicki, w: tegoż, *Dialogi*, Verum, Warszawa 1993.
- Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki w: tegoż, *Państwo. Prawa*, Antyk, Kęty 1999.
- Singer P., *Etyka praktyczna*, przeł. A. Sagan, KiW, Warszawa 2003.
- Storey J., *Inventing popular culture*, Blackwell Publishing, New York – Oxford 2003.

Nauki humanistyczne wobec współczesnej kultury popularnej

Dyskusja

KRZYSZTOF KOEHLER: Witajcie tak licznie na tej naszej dyskusji, która kończy część wykładową. W pierwszej części naszego spotkania wysłuchaliśmy przedstawicieli różnych dyscyplin i nauk humanistycznych. Rozmowa nasza, państwa rozmowa, toczyła się wokół... czy wykłady wokół zagadnienia; jak humanistyka, jak dyscypliny humanistyczne radzą sobie czy też reagują na to co się nazywa kulturą popularną? Ja przyznam się szczerze, że jak pan doktor [Zinkow] raczył wystosować zaproszenie zaszczytne, to się bardzo długo zastanawiałem nad tym jak, co ja chciałabym usłyszeć, co ja chciałabym powiedzieć, a potem usłyszeć, ale potem sobie uświadomiłem, że absolutnie nie znam się na tym co Państwo powiedzą, nie będę wnosił żadnych pomysłów. Z tego co Państwo powiedzą, spróbuję przejrzeć coś, pewne punkty do dyskusji stworzyć. I słuchając tych różnych wystąpień Państwa, takie mi się nasunęły ogólne uwagi, które też się wiążą z tym takim jakby ogólnym pytaniem, które z tych uwag wynikają. Ja już pojąłem, że i niestety bardzo przepraszam, że się spóźniłem, nie byłem po prostu... żałuję bardzo... na wykładzie pana doktora Piotra Kołodziejczyka, dlatego, że bardzo interesowało mnie teoretycznie. Wyobrażałem sobie, co może mieć archeologia wspólnego z popkulturą. Wydawało mi się, że absolutnie nic, dlatego, że w ogóle nie jest dziedziną związaną z popkulturą, natomiast, jak się dowiedziałem, temat był ujęty w taki sposób, jak archeolog jest przez popkulturę postrzegany. Mam nadzieję, panie doktorze, że będzie wydrukowane wszystko i będziemy mogli się zapoznać. Trzy takie tendencje wydaje mi się, zauważyłem. Jedna jest szczególnie w ostatnim referacie, błyskotliwie wyłożona przez

pana doktora Jarosława Kucharskiego w tych czterech kategoriach, w tych czterech postawach. Niezwykle ciekawe te kategorie podsumowały chyba wszystkie wcześniejsze państwa pomysły na te interakcje. Jedną postawą to jest postawa, która też była też w referacie pana profesora Smołuchy podkreślana. Takiego zamykania się humanistyki czy humanistów w więzy z kości z słońcowej, czyli tej postawy historyków, on tam użył takiego sformułowania, czy tradycyjnych historyków, którzy nie wchodzą, starają się nie wejść w interakcję z rzeczywistością popkulturową. Swoje dociekania tworząc czy postulując przeciwko, tu jest jakaś racja w odsunięciu się od tego dyskursu popkulturowego i wydaje mi się, że ta strategia jest przez pana odsunięta, to nie jest coś, co pan by proponował. Druga taka tendencja, która, przyznam, szczerze również mnie zdenerwowała, to jest takie użycie popkultury. Zdenerwowała mnie na zasadzie takiej, że akurat pierwszy referat, na który trafiłem, to był referat pani profesor [Bigaj-Zwonek] na temat reklam. Można traktować te formy zainteresowania kulturą wysoką poprzez pewien rodzaj użycia ich języka; popkultury, reklamy takich wystaw, na przykład żeby osiągnąć efekt masowości, czyli jak sądzę, żeby napchać do galerii jak najwięcej ludzi, żeby tam wchodzili albo żeby się zapisali na archeologię, jak Indianę Jonesa sobie pooglądają. Potem powiedzą, potem sobie pomyślą, że jakby to się nie przydaje do niczego. Filozofów warto pokazać, kulturoznawców, że są tacy cool i nie trzeba tak wiele nauki do tego, wystarczy tylko typy bohaterów sobie zastosować. I potem moim zdaniem jest takie rozczarowanie, że nie na to się umawialiśmy. Ja myślałem, że będę Indianą Jonesem a muszę zaszuwać i wykopywać jakieś kamienie albo stare garnki pod Biskupinem i to nie o to chodziło. Macie duże tłumy ludzi, idiotów pożytecznych do galerii, którzy okazuje się, że to sztuka której nie rozumieją, ale tak ich zachęciliście do tego, że oni kupili bilet w związku z tym, tak na dobrą sprawę użycie tych popkulturowych gadżetów tak naprawdę ma służyć konsumpcji i jest pewnego rodzaju zwodzeniem. I taką tendencję, tego co Państwo mówili, też dostrzegłem. I trzecia taka tendencja jakby zachowania się nauk humanistycznych to jest to co przedstawiła pani Aneta [Kliszcz] czy profesor Waśko, czy wszyscy państwo, bo w zasadzie każdy ze swojej strony, że dla pewnych dziedzin popkultura jest pewnym narzędziem, a materia do opisanego. Jest pewnego rodzaju takim... bodaj jest tak jak wszystkie inne; w związku z tym naszym zadaniem jako humanistów jest wypracować takie narzędzia, które byłyby w stanie to zjawisko opisać bez tendencji zamykania się albo... użyć po prostu jako pewnego materiału badawczego, jako jedno z wielu zjawisk kulturowych. I ta tendencja też do głosu tutaj w państwa wystąpieniach doszła i ona jest z kolej najbliższa mojemu sercu, bo po prostu to dotyczy rzeczywistości, w której istniejemy. Tyle... to jest tylko kwestią podsumowania, tak to chciałem

ując. Natomiast pewien problem, który cały czas tu przewijał poza problemem definicyjnym, czy to jest masowa czy też popularna... Też jestem za tym, aby odsunąć to na bok, to zastanawiam się tak bardzo poważnie, patrząc na kondycję naszych, uniwersytetów, na naszych studentów, którzy w większości są tymi twórcami, czyli tak jak i my albo może i bardziej, bezrefleksyjnie się to odbywa. Pewnego rodzaju edukacja – o czym profesor Waśko mówił – szkolna, która stara się horyzont współczesności jak najbardziej odmalować, czy stara się zbliżyć do tego horyzontu popkulturowego, że łatwiej móc zrozumieć Kochanowskiego czy Mickiewicza, czy Liroya, czy Eminema, to się w jednym worku kotłuje. Ale pytania, które akurat mnie interesują w kontekście tego, co państwo powiedzieliście sobie. Na przykład jest jedno takie pytanie: czy humanistyce i dziedzinom humanistyki... czy humanistyczna kultura popularna zagraża, czy jest na poziomie edukacji i uniwersytetów? Wspominano tu o idei uniwersytetu bardzo wyraźnie, wskazując na jego funkcje które powinien pełnić, natomiast pytanie dotyczy tego, czy ten kontekst kulturowy, kultury popularnej poza kulturoznawstwem, możemy traktować w kategoriach zagrożenia dla dziedzin, którymi się zajmujemy. Czy jest inaczej? Czy jest swego rodzaju inspiracją dla tych dziedzin, którymi się zajmujemy. Poproszę państwa żebyście zechcieli się wypowiedzieć – może to nie jest najtrafniejsze pytanie – ale mnie zainteresowało, cały czas mi po głowie chodzi Muzeum Historii Polski, które jest bytem absolutnie misyjnym, z poczuciem odpowiedzialności, inaczej niż pan Smołucha mówił, w sensie takiej tradycji historycznej i ciągłości historycznej a mniej o przeszłości, o odpowiedzialności za dorobek czy za dziedzictwo kulturowe. Zarazem jest to instytucja muzealna, która absolutnie moim zdaniem świadomie podpina się pod te języki popkulturowe, nowoczesne, jak najwięcej stara się zyskać uwagi poprzez to, że organizuje jakieś happeningi, konstruuje nie tylko takie rekonstrukcje historyczne, ale tak samo w różnych dziedzinach, komiksy... pytanie czy inspiruje komiksy, filmy fabularne, dokumentalne, animowane, widowiska plenerowe, płyty z nieustanną taką presją, czy Doda Elektroda powinna też zaśpiewać dla Powstańców... i to już przyznam państwu szczerze dla mnie taka działalność typowo symptomatyczna, czyli innymi słowy instytucja, która traktuje poważnie, w sensie odpowiedzialnościowym, swoich zadań, absolutnie udaje się do języka nowoczesności. Pytanie czy nabiera ludzi, którzy tam przyjdą czy nie, to jest inna sprawa, natomiast propagować tak jak uczyli sofisci. Czy tak może zadziałać filozofia, w ten sam sposób, czy też psychologia i historia literatury, czy to wolno w ogóle czy nie wolno. To jest taki wstęp jak państwo mają ochotę prowadzić dyskusję.

LESZEK ZINKOW: Jak to było w *Rejsie*: ...na każdym zebraniu jest taka sytuacja, że ktoś musi zacząć pierwszy. Trochę żałuję, że w tej części naszej dyskusji, przynajmniej na razie, brakuje pana profesora Smołuchy, bo chciałem go zapytać o rzecz... a właściwe pytanie trochę retoryczne – prośba o komentarz. Bo wydawało mi się, mam takie intuicje, ale nie wiem czy słuszne, że w historii, w sensie mediewistyki, w historii nowożytnej, w odróżnieniu od archeologii, udało się chyba znaleźć taki instrument, który ma zarazem ogromny potencjał popkulturowy jaki jeszcze nie budzi „akademickiego” obrzydzenia merytorycznego. Mianowicie niesłychanie modne i zdobywające teraz popularność rekonstrukcje historyczne. To jest taki instrument, który zarazem potencjał popkulturowy ma olbrzymi i spełnia wszystkie postulaty ludyczności, postulat zabawy, atrakcji, wesołości, a z drugiej strony wszelkiego rodzaju drobiazgowość, a wręcz szczególnie uwagi merytoryczne co do detali ubioru, detali zachowań, nie są przez odbiorców odbierane jako coś zniechęcającego tylko jako trafna potrzeba w tym kontekście. Być może właśnie historykom udało się, jako jedynym, odnaleźć taki format, znakomicie moim zdaniem łączący cały ten paradygmat popkultury z sensowną popularyzacją, zachęcającą w sposób bardzo konkretny i wartościowy do dalszego, czy akademickiego postrzegania tej dyscypliny. Ale tutaj warto dodać; Piotr [Kołodziejczyk] powiedział o zabawach archeologicznych, gdzieś tam włączają się supermarkety budowlane, dostarczają łopatek i innych tam wiaderek. Jest taki w Barcelonie maniak, niesłychanie zamożny człowiek skądinąd, o zainteresowaniach archeologicznych, Jordi Clos, którego pasją jest archeologia. To, co nasi archeolodzy robią przy hipermarketach on robi na większą skalę, on całe parki „rozrywki” archeologiczne tworzy, gdzie młodzież coś tam sobie odkopuje, podłożone, podrzucone oczywiście znaleziska, pseudoznaleziska, ale jakoś to w metodologię archeologii także wchodzi. Tutaj też pytanie; znakomicie wykopaliska skonstruowane, na swój sposób przecierają szlaki poszukiwania komercyjnych sponsorów. W modelu takim, jak na amerykańskich filmach, czasami widać, że rozmaici archeolodzy, a także paleontolodzy, czy... astrofizycy, połowę swego życia naukowego spędzają na bieganiu po zarządach banków, prezesach bogatych firm pokazując im, zarządzając ich trochę tak popkulturowo, „przygodowym” kopaniem dinozaurów, wykopywaniem skał albo obserwowaniem kosmosu i oni dają na to pieniądze. Kiedyś usłyszałem, że na stanowiskach gdzie kopią właśnie Amerykanie, dość często koniecznym, uciążliwym towarzyszem są prezesi, przyjeżdżający tam na wycieczki, którzy wydają pieniądze, chcą wiedzieć na co wydają te pieniądze, ale ich się tam trochę ubiera w te khaki mundurki jak Indiana Jones, pozwala się chodzić w korkowych kaskach, wejść do wykopu, co czasami przeszkadza profesjonalistom. Czy nasza archeologia już wkracza w etap właśnie?

PIOTR KOŁODZIEJCZYK: Nie, nie wkracza, bo w Polsce nie ma ludzi, albo jeszcze nie udało nam się ich znaleźć, którzy chcieliby swoje prywatne pieniądze przeznaczyć na badania w zamian za taka wyprawę. Próbowaliśmy szukać takich osób, ale nie udało nam się. Nie ma w Polsce takiej tradycji, bo jest to tradycja Zachodu, bardzo aktywna od ponad stu lat, funkcjonująca doskonale. Są to nie tylko poszczególne osoby, to są całe organizacje funkcjonujące przy muzeach, przy placówkach badawczych, które skupiają takich mecenasów, miłośników sztuki czy archeologii, czy jakiejś innej dziedziny, którzy wykładają dotacje na badania, na kolekcje, na wystawy, wyjazdy, itd.

LESZEK ZINKOW: Na zdjęciach z waszych wykopalisk są banery dużych firm.

PIOTR KOŁODZIEJCZYK: Tak. To byli sponsorzy, to były firmy, które nam patronowały, ale nie były zainteresowane na poważnie i na dłuższej tego typu aktywnością. Myśmy proponowali kilku firmom tego typu współpracę. Z takich działań skierowanych właśnie dla sponsorów to jedną rzeczą, którą udało nam się zrobić to były festyny dla Leroy Merlin i spotkania z pracownikami. Dla pracowników marketu zrobiliśmy prelekcje na temat Egiptu, wykopalisk, itd. To były tego typu aktywności, natomiast nie udało nam się znaleźć osób, które chciałyby taką przygodę z nami przeżyć, bo nie ma w Polsce tej tradycji po prostu, są rzeczy na które nie ma zainteresowania. Ja nie chcę mówić, że poziom kadry menadżerskiej jest taki, że oni wolą pojechać na Majorkę i biegać na golasa dwa tygodnie po plaży, ale prawda jest taka, że w znacznej części tak to wygląda. Nie chcą poświęcać czasu na ambitne rozrywki, a wyjazd na wykopaliska to nie jest rozrywka łatwa, przyjemna i taka właśnie plażowa. My nie siedzimy sobie pod palmą jak to się o nas czasem mówi – to jest bzdura. To jest ciężka praca. Byłeś na naszym stanowisku w Egipcie – wiesz, że to bynajmniej nie należy to do zadań łatwych.

LESZEK ZINKOW: Umówmy się, prezesowi banku amerykańska misja daje łopatę na pięć minut.

PIOTR KOŁODZIEJCZYK: Prezesi amerykańskich banków chcą mieć zdjęcie na ścianie z Obamą, albo zdjęcie z archeologiem i z łopatą – to prawda. A u nas tego typu potrzeb jeszcze nie ma, przynajmniej nam w naszym kręgu lokalnym nie udało się takiego wsparcia znaleźć. To jest jedna rzecz podstawowa a druga sprawa, to obserwacja że postrzeganie tego typu działalności w polskiej nauce, kompletnie odbiega od tego, jak jest ona postrzegana w krajach Europy zachodniej czy w Stanach Zjednoczonych.

U nas jest to wręcz przez wielu postrzegane jako upokorzenie swego rodzaju. Wiele razy tego typu słyszałem komentarze, że to jest swego rodzaju upokarzająca działalność, kiedy my musimy iść prosić o wsparcie finansowe firmę, osobę. Mieliśmy kiedyś taki projekt, bardzo szeroko zakrojony, na wzór naszych kolegów amerykańskich, którzy tego typu akcje przeprowadzają, żeby zrobić akcję współpracy z supermarketami, które będą dołączać do swoich towarów nasze ulotki, będzie to reklama naszych wykopalisk i druk przekazu pocztowego, żeby można było wpłacić na konto naszej akcji datek. Okazało się, że jest to absolutnie niemożliwe ponieważ nasza Alma Mater stwierdziła, że jest to tak upokarzająca działalność dla uniwersytetu, że nie ma mowy żebyśmy tego typu akcję przeprowadzili. Nie ma akceptacji dla tego typu działalności, jak widać.

LESZEK ZINKOW: Nie wiem czy Państwo pamiętają taki amerykański film *Kontakt*. Chodziło tam o badanie cywilizacji pozaziemskiej. Wprawdzie trudno powiedzieć, żeby bohaterka reprezentowała tam jakąś naukę humanistyczną, czy społeczną, ale też taką trochę abstrakcyjną, jak astrofizykę, czy jakąś tego typu. Sporą część jej czasu pochłaniało chodzenie z mapami kosmosu po sponsorach potencjalnych, chodziło o komercyjne wynajęcie radioteleskopu.

PIOTR KOŁODZIEJCZYK: Tak, na początku osoba prowadząca badania leci gdzieś ze sponsorem coś mu pokazać, opowiedzieć. My na to patrzymy jak na coś dziwnego, szokującego albo w ogóle jakąś ekstrawagancję, a tam jest to rzecz absolutnie normalna. Tak się uzyskuje fundusze, uzyskuje się przez instytucje, granty itd., czyli to co my też staramy się robić, ale pozyskuje się też od prywatnych sponsorów i to zarówno od firm i zamożnych donatorów, dla których taki mecenat, opieka finansowa nad muzeum, czasem nad zabytkiem pojedynczym, czy nad badaniami naukowymi jest czymś zupełnie normalnym. U nas działalność sponsorska ogranicza się do wydarzeń charytatywnych, co jest oczywiście zrozumiałe, bo wiadomo, że najpierw trzeba pomóc głodnym dzieciom a potem ratować zabytki archeologiczne, albo do wydarzeń sportowych, natomiast dopiero gdzieś na szarym końcu jest ta działalność dotycząca badań naukowych. I jeśli są to badania, to najpierw badania takie, których potrzebę łatwiej wytłumaczyć: medycyna, jakieś nowe technologie itd., i ewentualnie na samym końcu taka działalność jak nasza.

KRZYSZTOF KOHELER: Jak dla mnie to nic wspólnego z popkulturą nie ma. Wydaje mi się, że jest to bardzo naturalny sposób pozyskiwania środków na rynku na badania naukowe. Jakby humaniści przedstawiają tu różne projekty do pewnego finansowego przedsięwzięcia, bo trzeba pojechać,

wynając maszyny, ludzi... Taka dziedzina humanistyczna wymaga sporego wkładu finansowego, w związku z tym w ogóle nie widzę problemu popkulturowego, po prostu szuka się środków.

PIOTR KOŁODZIEJCZYK: Raczej potraktowałbym to w taki sposób, że ten popkulturowy wizerunek archeologii, który starałem się jakoś tam na przykładach pokazać, w ogóle nie wpływa na to, na co mógłby wpływać – na właśnie wsparcie, szerokie wsparcie również finansowe. A w naszej części Europy w ogóle nie wpływa na archeologię. To były przykłady, które wszyscy znamy doskonale, a jednak to kojarzenie archeologii nie przekłada się na tego typu wsparcie. Chciałbym też się odnieść (też żałując, że nie ma pana prof. Smołucha, bo chciałem prosić o sprecyzowanie wielu rzeczy, bo nie bardzo rozumiem, co chciał powiedzieć przez niektóre swoje stwierdzenia) trochę do tego, co Leszku powiedziałeś o grupach rekonstrukcyjnych. Zrozumiałem, że padł przykład Festiwalu Nauki jako swego rodzaju infantylizacji działalności naukowej, więc co powiedzieć w takim razie o grupach rekonstrukcyjnych. Moim zdaniem Festiwal Nauki jest pięć klas wyżej niż grupy rekonstrukcyjne, albo i osiem klas wyżej, więc także byłbym ciekawy jakby się prof. Smołucha odniósł do tego typu rzeczy. Ja ciągle mam problem z tą elitarnością różnych kwestii związanych z nauką. Powiedzmy sobie szczerze: nauka wysoka, kultura wysoka zawsze będzie elitarna, nie może zejść do pewnego poziomu dostępnego dla wszystkich, to jest po prostu niemożliwe. Pytanie jest takie czy w związku z tym mamy pozostać, to jest to o czym w wielu referatach mówiliśmy; czy mamy pozostać na tym poziomie ambony, z której będziemy czasem ewentualnie coś do reszty mówić czy nie? Czy próbować jakoś dopasować swój język do tego trochę łatwiejszego. Nie lubię słowa niski, bo ma taki pejoratywny wydźwięk. Moim zdaniem nauka popularna, popularyzacja nauki to nie jest niskie zadanie. Otóż mówiłem w swoim referacie i rozmawialiśmy też o tym, że napisanie książki popularnonaukowej np. dla dzieci czy młodzieży, opowiadającej o trudnych naukowych problemach, czasami bardzo skomplikowanych i wymagających wielu badań i tłumaczenia, to jest zadanie przerastające większość naukowców i w Polsce i na świecie. Ludzie, którzy takie książki piszą to fachowcy najwyższej klasy; to są sukcesy, one rzeczywiście trafiają do ludzi, są rzetelnie napisane, a jednocześnie przekładane na język dla wszystkich zrozumiały, te trudne zagadnienia, to są wybitne dzieła, które są szanowane i powinny być bardzo doceniane moim zdaniem. W Polsce nie są kompletnie doceniane, bo tej aktywności naukowców w ogóle się nie uznaje jako coś wartościowego. Rozmawialiśmy o różnego typu ankietach, które musimy wypełniać. Nie ma punktów, które by dotyczyły działalności popularyzatorskiej. Nie ma nawet gdzie się pochwalić, gdy człowiek napisze książkę czy artykuł czy weźmie udział

w jakimś wydarzeniu popularyzatorskim. To jest moim zdaniem problem, na który trzeba by było sobie odpowiedzieć. Parę takich pytań właśnie mi się nasunęło odnośnie tego referatu. Nie bardzo zrozumiałem o co chodziło panu profesorowi w tym miksowaniu literatury naukowej. Korzystanie ze źródeł przy pracy naukowej, jest rzeczą która – jak sądzę – jest normalna. Nie bardzo zrozumiałem, na czym tutaj polega problem, że ktoś korzysta z innych materiałów z różnych publikacji i na tej podstawie buduje własną wizję czy analizę. Dlaczego to miałyby być negatywne? Może to wynika z moich ograniczeń intelektualnych, nie ogarnąłem, że tak się wyrażę po młodzieżowemu tego wszystkiego.

LESZEK ZINKOW: Bardzo słusznie pan profesor [Koehler] tutaj zauważył, że jest pewne niebezpieczeństwo, że ten entuzjazm pójdzie w takim kierunku jak zwykle, tzn. użalania się, że nie ma pieniędzy. Niech to pozostanie na boku, a ja chciałbym tutaj zwrócić uwagę i podkreślić, że to pozyskiwanie funduszy ma taki aspekt popkulturowy, że musimy zrobić coś takiego co Amerykanie nazywają *elevator speech*. W pięć minut przekonać kompletnego laika, że to co robimy jest fajne, dobre, mądre, warto na to dać pieniądze. Mamy na to pięć minut. Pan prezes banku mówi: panie archeologu, panie historyku, panie filozofie, który chcesz wydać książkę; niech mnie pan w pięć minut przekona, że ja powinienem dać na to pieniądze. Zapomnijmy nawet to słowo „pieniądze”... że ja powinienem się tym zainteresować. Ma pan pięć minut, zainteresuje mnie pan albo do widzenia. Oczywiście w pięć minut nie jesteśmy w stanie powiedzieć... Jak się buduje taki *elevator speech* naukowy wobec laika, żeby zarazem nie był okłamywany, a jednocześnie z taką syntezą, z elementami atrakcyjności, glamour.

KRZYSZTOF KOHELER: To ciekawe... jak by pan sprzedał filozofię? Wracając do tego, dla mnie to jest problem... badanie, filozofia analityczna, problem dostosowania języka nauki... jest sprzecznością w przedmiocie, że się jakoś kastruje ten przedmiot.

JAROSŁAW KUCHARSKI: Pan profesor [Koehler] powiedział, że z jednej strony popkultura jest zagrożeniem a z drugiej strony, że jest szansą. To mi się skojarzyło, znowu klasyk filozoficzny czyli „granice języka są granicami świata”. My opisujemy popkulturę, która już się wydarzyła, pan profesor użył takiego sformułowania, „która już się dokonała”. To, co się jeszcze dokonuje, jeszcze nie podlega opisowi akademickiemu. Więc nasze metody akademickie nie są dostosowane do rozumienia tej całej popkultury, nie są dostosowane do adekwatnego opisu, nie jesteśmy w stanie tego zastosować. Z tego może wynikać silna obawa, niechęć... co tam jest magma, masa, tam jest nie wiadomo co. Za tym idzie pokusa zamknięcia się

w wieży z kości słoniowej i zbudowania tego obrazu jaskini platońskiej. Tam są niewolnicy, tam jest ten człowiek prosty, który nie ma za dużo wyobraźni i jemu jest dobrze. Oczywiście, obawa wynika z tej nieznamości. Trzeba zastanowić się, kto ma taką wiedzę? Otóż według mnie, taką wiedzę o popkulturze mają ci, którzy na tej popkulturze żyją, którzy ją wykorzystują, pomyślałem sobie o reklamotwórcach. Ci, którzy tworzą reklamy, ci którzy cały czas badają popkulturę, ci którzy cały czas szukają przeżyć, aby dotrzeć do tych ludzi, którzy potrafią sprzedać w jednej firmie wystawę w Sukiennicach i proszek do prania, bo potrafią dotrzeć z przekazem. Pani profesor [Bigaj-Zwonek] pokazywała plakaty z Sukiennicami i mówiła, że jej się nie podobały. Mnie wręcz przeciwnie, podobały się bardzo. Szczególnie ten z fragmentem *Szalu*. Dlaczego? Dostosowanie języka sztuki, wykorzystanie fragmentu dzieła sztuki do bardzo współczesnej wrażliwości. Wplatanie w to wątku seksualnego – seks sprzedawa wszystko, jak dobrze wiemy – i skonstruowanie tego: Nowe Sukiennice, Nowa Wystawa. Pan profesor [Koehler] powiedział, o tej komunikacji... naszą rolą czy to w pozyskiwaniu funduszy, czy prezentowaniu wyników badań poza uniwersytetem, naszym obowiązkiem jest mówienie o tym w sposób zrozumiały. Za dobre podanie w piłce nożnej odpowiada ten, kto podaje. Analogiczna zasada jest w komunikacji. Za zrozumienie odpowiada podmiot, czyli ja, nadawca tego komunikatu i nikt inny. Ja mogę obrazić się na rzeczywistość, że tak jest i że nikt mnie nie rozumie. Jeśli się zacząć obrażać, to zgodnie z logiką równi pochyłej skończę w szpitalu dla umysłowo chorych. Bo mnie nikt nie będzie rozumiał. Ja mogę tworzyć moją wieżę z kości słoniowej i swoje dzieła, są tacy ludzie na świecie i mają prawo. Tylko jeżeli chcę mieć sponsorów, jeżeli chce upublicznić, jeśli uważam, że to co robię jest wartościowe, muszę wiedzieć, że druga osoba myśli inaczej. Druga osoba ma inny kontekst, druga osoba może uprościć to co mówię. Albo zainteresuję ją tak, żeby ona była tym zainteresowana czyli będę mówił jej językiem. Jedno z ćwiczeń na komunikację to jest zamienienie się butami i spróbujmy się przejść w cudzych butach. To jest proste ćwiczenie komunikacyjne. Rzeczywistość jest jaka jest, albo będziemy się na nią obrażać albo spowodujemy, że najpierw ją zainteresujemy a potem tych niektórych stamtąd pociągniemy wyżej. Tłumy w galeriach... było pytanie retoryczne czy to słusznie, że one tam są? Nie wiem, ale jeżeli z tych tłumów, znajdą się jedna, dwie osoby, które zaczną czytać, a gdyby nie przyszły z tłumem, z tym społecznym dowodem słuszności, to by się tam nie znalazły. Wszyscy idą na Noc Muzeów, to ja też idę i niech to będzie jeden, dwa, pięć procent bo potem jeden, dwa, pięć procent właśnie stał się lepszy. A że przedstawiciele kultury wysokiej muszą przecierpieć tłum i muszą przecierpieć nieuchronną infantyilizację... podczas Festiwalu Nauki po Rynku chodziło iluś tam Sokratesów, Arystotelesów, nawet

Archimedes. Część osób poczuje się oszukanych, jeżeli pomyślą, że filozofia to zabawa. To nie jest moje zmartwienie, że oni czują się oszukani, bo i tak byśmy ich nie przekonali. Część osób pójdzie w górę i dla nich warto podjąć dyskusję, warto czasami zejść z piedestału.

ANETA KLISZCZ: Tutaj, nawiązując do tego, co mówisz Jarku [Kucharski], jakby jednym z problemów przed którym staje kulturoznawstwo badające kulturę popularną jest kwestia opozycji – profesjonalista kulturoznawca, badający kulturę popularną a amator kulturoznawca, który bada kulturę popularną, bo to jest to co lubi. Jak mówiłam, Istvan Cicsery-Ronay jr. zauważył, że tym, co zapoczątkowało krytykę science fiction to fani piszący o opowiadaniach, które im się podobały i które polecają innym. Ale jest to problem wciąż żywy w kulturoznawstwie i to pokazuje w pewien sposób raport z badań socjologicznych przeprowadzonym przez zespół z SWPS¹: mamy więc opozycję amatorzy (którzy często zamykają się w swoistych gettach odbiorców jednego gatunku czy jednego typu kultury) – profesjonalści (którzy zwalczają często ten ruch oddolny wychodząc albo z pozycji troski o naukę albo z pozycji troski o prawo własności intelektualnej). I jest to tradycyjny problem. Ale moim zdaniem pojawił się nowy problem: ostatnio zaobserwowałam takie zjawisko „podlizywania się” badaczy akademickich fanom – amatorom bądź jako wyraz buntu wobec zastanego porządku bądź jako próba przewyciężenia zalewu tekstu, co w po części jest konsekwencją długotrwałych ataków fanów na tzw. krytykę mainstreamowi. Jakby idealnym przykładem Jacek Dukaj, który teraz występuje jako pisarz głównonurtowy, a który zaczynał jako pisarz science fiction, bardzo niszowy itd. Popenił on bodajże w 1994 roku w „Nowej Fantastyce” taki szkic, który w ostatnich latach zniknął z jego strony internetowej i starannie nigdzie nie pojawia się w jego publikacjach. To się nazywało *O rodzajach wrażliwości literackiej*, gdzie on napisał, że krytycy mainstreamowi nie mają prawa pisać o powieściach, ponieważ nie przeczytali wszystkich powieści science fiction, które on przeczytał zanim zaczął pisać powieści science fiction. To kryterium profesjonalizmu, staje się już nie kryterium posiadania narzędzi krytycznych czy narzędzi historyczno – kulturowych ale kryterium znajomości danego przedmiotu i to jest coś, co jest widoczne. Ostatnio obserwowałam z dużą uwagą blog „Zwierza popkulturalnego”. Jest to doktorantka IFIS PAN, ale funkcjonuje w tak zwanej blogosferze jako specjalistka od kultury popularnej. Ostatnio

1 Mam tu na myśli: Mirosław Filiciak, Michał Danielewicz, Mateusz Halawa, Paweł Mazurek, Agata Nowotny *Młodzi i media. Nowe media a uczestnictwo w kulturze*, Raport Centrum Badań nad Kulturą Popularną SWSP, dostępny pod adresem: <http://bi.gazeta.pl/im/0/7594/m7594000.pdf>.

nawet była zapraszana na konferencje organizowane przez Instytut Kulturoznawstwa w Olsztynie jako właśnie specjalistka od popkultury i znaczące jest to, że dwa lata temu jeszcze nikt o niej nie słyszał, nagle stała się popularna. W zeszłym roku stała się blogerką roku i nagle stała się wielkim guru, który wie wszystko o popkulturze. I bardzo charakterystyczny jest wpis, który ona popełniła ostatnio, że ona może tłumaczyć swoim czytelnikom czym jest popkultura, ponieważ ona obejrzała już tyle dzieł popkulturowych, że wypracowała sobie metodologię do badania. To jest bardzo charakterystyczne właśnie, że nie odczuwa potrzeby poznania metodologii kulturoznawczej, nie patrzy na kulturę popularną jako na zjawisko kulturowe, tylko wypracowała własną metodę. Pisała to w kontekście wpisu o przedstawieniu „Koriolana” na zasadzie: o tym przedstawieniu Koriolana to ona nie będzie pisała jako profesjonalista, jako specjalista od popkultury tylko jako amator, bo ona wypracowała już sobie metodę, metodologię do opisywania kultury popularnej, a jeszcze nie opracowała sobie metodologii do opisywania przedstawień teatralnych².

ANDRZEJ WAŚKO: [ironicznie] ...niech te nadęte bubki z Akademii Muzycznej nie mówią o muzyce disco polo, bo ja byłam na wszystkich festiwalach disco polo i oglądam oba kanały disco polo od rana do wieczora i znam całą dyskografię wszystkich kapel. Mam swoją metodologię do disco polo i w związku z tym proszę stworzyć katedrę disco polo w instytucie kulturoznawstwa...

2 Właściwie uwaga ta znajduje się nie w wpisie omawiającym *Koriolana*, ale przedstawienie *Bolesława Śmiałego* w Teatrze Polskim (Zwierz Popkulturalny [Katarzyna Czajka], *Z historii nie wiadomo właściwie nic” czyli Zwierz i Bolesław Śmiały*, wpis z 31.01.2014r., <http://zpopk.pl/z-historii-nie-wiadomo-wlasciwie-nic-czyli-zwierz-i-boleslaw-smialy.html#axzz3bt3YGvYw>), ale esencja wypowiedzi jest taka, jak została zreferowana przez mnie w dyskusji: Wyprawa do teatru jest dla zwierzka zawsze przedsięwzięciem przypominającym kupowanie losu na loterii. O ile do kina zwierz jest się w stanie wybrać w pełni świadomie (niekiedy nawet zbyt świadomie jak na gusta niektórych czytelników) o tyle do teatru zwierz trafia zawsze mniej więcej tak samo – przypadkowo, lub dlatego że ktoś podjął się zań wyboru spektaklu. O ile w przypadku kina, zwierz wie, kogo, w czym i w czyjej reżyserii będzie oglądał, jego wiedza teatralna najczęściej ogranicza się do kilku nazwisk z obsady, no i tytułu sztuki. Brak wiedzy oznacza z jednej strony większą otwartość (trudno mieć uprzedzenia wobec czegoś, o czym się nie czytało) z drugiej mniejszą pewność siebie. Zwierz ma pełną aparaturę (wytworzoną na własne potrzeby) by odróżnić dobry film od złego, natomiast spektakle ogląda już bez wszystkich recenzenckich narzędzi. Czy to dobrze? Z całą pewnością, jako widz sporo na tym zyskuje, z drugiej strony – jak już zwierz pisał. Rzadko zdarza mu się podejść do sztuki emocjonalnie – wręcz przeciwnie cały czas siedzi i zastanawia się nad koncepcją tego, co widzi. Zwierz pisze te uwagi, bo wydaje się konieczne (po raz, który to już) zaznaczyć, że czytając zwierzowe uwagi teatralne, nie czytacie nikogo, kto wie, choć odrobinię lepiej od was. O ile w przypadku kina, zwierz może się pochwalić przeczytanymi książkami, obejrzanymi filmami i ciągnącą się od lat dziecinnych pasją, to w przypadku teatru jest po prostu kolejnym widzem wychodzącym ze spektaklu (ibidem).

ANETA KLISZCZ: Problem polega na tym, że ta tendencja jest konsekwencją tej bardzo agresywnej krytyki akademickiej występującej przeciwko kulturze popularnej, konsekwencją działań tych, których Eco nazywa apokaliptykami. Wielbiciel kultury popularnej zignorowani przez tzw. mainstream zamknęli się we własnym świecie – tylko teraz okazało się, że jest to na tyle szerokie zjawisko, że nie da się go tak po prostu ignorować.

KRZYSZTOF KOHELER: Jeszcze coś takiego dodam, tak mi się wydaje. Jest taka ciekawsza historia, wydaje mi się, że ze strony, co profesor Waśko nazwał literaturą klasyczną w porównaniu z romantyczną, wydaje mi się, że był taki projekt wyciągnięcia Dukaja z niszy science fiction. Bo pamiętacie Państwo, że instytucja typu Narodowe Centrum Kultury zleciła mu napisanie powieści z okazji rocznicy stanu wojennego. A drugiemu pisarzowi, z którego tak naprawdę science fiction stworzono pisarza poprzez wyciągnięcie go za uszy z grajdoła, jest taki znany z tego „pierdol się Polsko” – Twardoch, który też dostał zamówienie z instytucji państwowej żeby napisał powieść na rocznicę bitwy pod Grunwaldem. W związku z tym napisał *Wieczny Grunwald*, jakby właśnie z tym, co Pani mówi, jest niezwykle ciekawe, porzucił nisze kultury pop, biorąc udział w zamówieniu, mającym na celu wyciągnięcie go z tego takiego pop kręgu. Napisał powieść *Morfina* i już się go nie traktuje jak pisarza niszowo-popowego.

GŁOS Z SALI: Może go z niszy wyciągnęli, ale ja czytałem Twardocha, przebrnąłem przez *Wieczny Grunwald* a *Morfiny* nie trawię. On pisał całkiem dobre książki, krótsze, trzymające się jakoś kupy.

ANDRZEJ WAŚKO: Gatunki i rodzaje literackie są śmiertelne, one mogą się rozwijać w określonych warunkach kulturowych. Z literaturą science fiction było tak, że była niesłychanie popularna i było apogeum. Ja pamiętam jeszcze jako uczeń z lat 70-tych, kiedy Lem był największym polskim pisarzem i potem ten prestiż literatury science fiction bardzo podupadł. Dlaczego? Być może dlatego, że jeszcze do połowy lat 70-tych, do końca lat 70-tych, panowało w społeczeństwie takie ogólne przekonanie, że jesteśmy w trakcie podboju natury, że siły przyrody nie zostały jeszcze przez człowieka opanowane, nie są kontrolowane i natura jest dla nas groźna. Marzenie o stanie techniki, która pozwoli nam latać na Marsa lub dokonywać jakichś zbawiennych odkryć, to była taka optymistyczna nadzieja, za którą pociągała fizyka, technologia. Potem, kiedy fizyka i technologia przekroczyła horyzont powieści science fiction, kiedy pojawiła się ekologia; czyli świadomość, że to nie jest tak, że my jesteśmy zagrożeni przez naturę i musimy z nią walczyć, tylko to my zagrażamy naturze bo natura jest ofiarą w rękach przemysłu, w rękach energii nuklearnej. W zasadzie

możemy polecieć na Księżyc, ale po co? Zmieniły się warunki społeczne do tego gatunku literackiego i on jest skończony.

ANETA KLISZCZ: Znaczący się ja nie wiem ale może w literaturze polskiej tak ale w literaturze amerykańskiej czy brytyjskiej science fiction ma się bardzo dobrze. Zwłaszcza, że jest moda o eco science fiction, właśnie ono przejmuję te wszystkie zagadnienia.

ANDRZEJ WAŚKO: No tak, tam jest też ta fantastyka społeczna.

ANETA KLISZCZ: Więc ona ma się całkiem dobrze i to nie jest przypadek, że Brian McHale uważa, że to jest ta współczesna powieść amerykańska z różnych względów. Oczywiście teraz zdaje się, że bardziej, więcej powieści fantasy zwłaszcza, że są coraz bardziej interesujące. Jest cykl fantasy, który zajmuje się kwestią rewolucji naukowej, z takimi właśnie elementami pojawia się fantasy, które próbuje wypełnić taką lukę, którą kiedyś próbowała wypełnić powieść historyczna. I zajmuje się kwestią ram mentalnościowych. Ja tu wspominałam wcześniej o Gabrielu Kayu, który pisze powieści historyczne, tylko, że z magią adekwatną do mentalnościowej struktury świata, który on współtworzy. W lekturze to jest to trochę męczące, bo pisze on ciągle jedną powieść włożoną jakby w trochę inny szkielet historyczny. Mamy *Tiganę*, która jest zrobiona na renesansowe Włochy, *Lwy ar-Rassanu*, które są zrobione na Hiszpanię przed rekonkwistą, *Pieśń dla Arbonne*, która jest zrobiona na Prowansję Katarów. Jakby się przyjrzeć schematycznie, to historia w większości jest jak bajka Proppa, rozwinięta w nowej wariacji. Adekwatność odtworzenia tej struktury mentalnościowej, jest bardzo interesująca, zwłaszcza bardzo widać to w najlepszej jego powieści czyli *Tiganie*, od której w gruncie rzeczy zaczyna się jego kariera. I to nie jest tak, że to jest przypadkowe bo on jasno wskazuje na mikrohistorię, powołuje się na Carla Ginzburga i jego *Ser i robaki*. *Wizja świata pewnego młynarza z XVI wiek* czy Braudela jako inspiracje. Interesującą rzeczą, która pojawia się teraz w fantasy jest kwestia rewolucji naukowej i funkcje rewolucji naukowej w społeczeństwie. Również ostatnio fantasy zaczyna się zajmować kwestiami religijnymi, z tym co się dzieje, jeśli ze społeczeństwa ginie sfera sacrum. Tu na samym początku dziekan wspominał, że świat by nie zauważył, gdyby zniknęły nauki humanistyczne. Ale bardzo charakterystyczne, że w *451 stopniach Fahrenheita* Bradbury'ego jest świat bez humanistyki, świat bez książek: tamten jest świat niefunkcjonalny, ponieważ tam jest tak, że ludzie tak często popełniają samobójstwa, że jest specjalny robot do pompowania żołądka dla tych, co zjadają za dużo proszków. Albo tradycyjne spóźnienie pociągu dlatego, że ktoś znowu wjechał w billboard reklamowy. Niby wszystko jest w porządku w tym świecie

bez książek. Tylko właśnie ludzie odczuwają potrzebę wjechania w billboard, ponieważ ta pustka jest nie do zapełnienia.

TOMASZ GRZEGOREK: Mówimy o popkulturze i humanistyce jakby to była jedna sfera, jedno zjawisko, a przecież humanistyka to nie jest popkultura, to rzeczy z różnych poziomów. Humanistyka to refleksja nad kulturą. Pani doktor pyta, co by się stało gdyby zniknęła humanistyka. To jednak dużo mniej dramatyczne pytanie niż to, jak wyglądałby świat bez książek. Można sobie łatwo wyobrazić popkulturę bezrefleksyjną, czyli bez krytyków i całej humanistyki. Co za tym idzie, upowszechnianie humanistyki nie jest tym samym co tworzenie kultury. Oczywiście kultura to pojęcie które pomieści prawie wszystko, w pewnym sensie refleksja nad kulturą sama jest zjawiskiem kulturowym, ale dla pożytku tej dyskusji lepiej rozdzielić te rzeczy. Uczona refleksja humanistyczna nie jest niezbędną ludziom do życia, i na pewno nie jest dla wszystkich przyswajalna. Dlatego myślę, że nawoływanie humanistów, żeby opuścili wreszcie swoją wieżę z kości słoniowej (co nawiasem mówiąc nie jest fortunną metaforą) i poszli do ludzi ze swoimi przemyśleniami jak z jakąś dobrą nowiną nie musi być cełnym pomysłem. Może raczej powinni siedzieć w tej wieży i od czasu do czasu przyjmować gości, na przykład dziennikarzy, felietonistów, którzy potem opowiedzą co usłyszeli tak zwanej szerokiej publiczności.

KRZYSZTOF KOHELER: Może studenci dziennikarstwa...

TOMASZ GRZEGOREK: Uważam, że nie jest obowiązkiem uczonych popularyzowanie wiedzy jakiegokolwiek, również tej nieprzyrodniczej, humanistycznej. Żeby była sprawa jasna, nie traktuję uczenia studentów jak popularyzowania wiedzy, chociaż dzisiaj te dwie praktyki stają się coraz bardziej podobne, ze szkodą dla pierwszej. Pewnie, że korzystniej jest, gdy głęboką myśl tłumaczy na prosty język ten, kto sam ją pomyślał, ale nie zawsze trzeba tego wymagać. Może to przecież zrobić ktoś z boku, jakiś popularyzator. Umiejętność refleksji i umiejętność komunikowania jej w sposób strawny dla wszystkich to jednak dwa różne talenty.

KRZYSZTOF KOHELER: Bardzo dziękuję, za ten głos w dyskusji bardzo potrzebny. Otrzeźwiający nasze zapędy do szukania targetu żeby sprzedać swoje skromne dziedziny wiedzy. Natomiast jeszcze jedno, bo chciałem pana jakoś uruchomić. Nie mogłem sobie wyobrazić czy da się połączyć psychologię z popkulturą, a tu pan bardzo ciekawe rzeczy powiedział. Natomiast wydaje mi się, że każde szanujące się piśmiotwo dla kobiet ma swoją pop psychologiczną gwiazdę, celebrytę, jeden z nich okazał się pedofilem, który zawsze się tam wypowiadał i jest takim rodzajem psychologicznego

guru popkulturowego. Zastanawiam się nad dwoma takimi aspektami: czy kultura popularna wpływa na samą psychologię, bardzo ciekawe te treści, to jest oczywiste, kultura jest naszym kontekstem, nie będziemy Napoleonami, tylko tym, kto jest bliżej. Czy to nie jest też tak, że psychologia jest rozpuszczana głównie poprzez tych celebrytów? Czy to nie jest rodzaj „popkulturalnienia” psychologii? Ominął pan ten aspekt, a może warto by było zagłębić.

ANDRZEJ WAŚKO: Świetne pytanie, ja też dołączam się do tego pytania. Gdy dzieje się coś ważnego w społeczeństwie, to wypowiada się zawsze jakaś pani psycholog. To jest pierwsze ekspert od tego jak komuś coś się dzieje, jak ktoś straci rodzinę, to musi dostać opiekę psychologiczną. Małysz skacze to dzięki psychologowi, psychologia traktowana jest jako panaceum na wszelkie problemy rzeczywistości. Psychologowie w to wierzą!

TOMASZ GRZEGOREK: Problem polega na tym, że dziedzina przedmiotowa psychologii, czyli to, czym psycholog może się kompetentnie zajmować, nie jest wystarczająco wyraźnie określone. Pod szyldem „psychologia” dzieją się różne rzeczy. W jakiejś mierze jest to związane z popkulturowym, dość pstrokatym wizerunkiem psychologii, do którego ona sama musi się jakoś dopasować, bo presja jest silna, stoją za nią oczekiwania społeczne, a więc także pieniądze. Ale chyba jeszcze bardziej jest to konsekwencja faktu, że samo pojęcie umysłu, konstytutywne dla psychologii, jest niejednoznaczne: umysł wydaje się brać udział w każdej dziedzinie życia człowieka, ma być autorem jego posunięć podczas gry w szachy, determinować z kim się ożeni, co zje na obiad, a nawet to czy wierzy w Boga, słowem umysł, od którego specjalistą jest przecież psycholog, zdaje się maczać palce we wszystkim. Tymczasem to są bardzo różne aspekty egzystencji, które nie powinny być wrzucane do jednego worka jako domena jednej instancji, jednej władzy istniejącej w człowieku. W przypadku wielu życiowych spraw psycholog nie ma większych kompetencji niż tak zwany zwykły człowiek. Przełożenie wiedzy psychologicznej zdobytej w laboratoriach na praktykę międzyludzką bynajmniej nie jest oczywiste, odległość wielokrotnie nie jest wcale mniejsza niż między znajomością abstrakcyjnych praw termodynamiki u profesora fizyki a umiejętnością naprawy silnika przez mechanika samochodowego. Zresztą sama psychologia akademicka, ta naukowa – zostawiając na boku tak zwaną psychologię stosowaną – nie jest jednorodna. Na niektórych obszarach bardzo przypomina informatykę, bo pisze się tam programy modelujące konkretne funkcje poznawcze, gdzie indziej wygląda jak neurobiologia, niektóre obszary, konkretnie psychologii społecznej, są nie do odróżnienia od socjologii, są też tereny, gdzie psychologowie kontynuują rozpoczęty przez

francuskich uczniów Freuda anszłus teorii kultury albo biorą się za problemy filozoficzne. Ta różnaitość jest chyba jedną z przyczyn tego, że młodzi ludzie tak garną się do studiowania psychologii, że psychologia nie wpadła w tę dziurę demograficzną jak wiele innych kierunków. Po prostu przyciąga różnych ludzi. Część studentów jest potem zdezorientowana, bo spodziewali się tylko takich wykładowców jak psychologowie z telewizji śniadaniowej, a tu muszą uczyć się biologii albo statystyki. Prędzej czy później to się jednak rozjedzie, ten pluralizm, który jest bardziej zamętem niż wewnętrznym bogactwem się skończy. Wyodrębnią się autonomiczne kierunki, niektóre nurty wyschną, przełoży się to na praktykę, facet od negocjacji w biznesie będzie w telewizji przedstawiany już inaczej niż człowiek zajmujący się udziałem genów w kształtowaniu osobowości, bo dzisiaj obaj są podpisywani „psycholog”.

PIOTR KOŁODZIEJCZYK: Chciałbym skomentować jedną rzecz w związku z poprzednią wypowiedzią na temat naukowców i popularyzacji nauki. Ja uważam, że obowiązkiem naukowca jest służyć społeczeństwu, nie tylko poprzez prowadzenie badań naukowych, rozwijanie jakiejś dziedziny wiedzy, ale też poprzez tłumaczenie świata ludziom. To musi się odbywać przez naukę popularną, to nie może się odbywać w innej formie. Nie możemy mówić językiem naukowym, bo oni nie są naukowcami, nie będą go rozumieć. Musimy go przekładać na język zrozumiały, to oczywiście musi być poprawne pod względem naukowym ale musi to być powiedziane innym językiem niż tym którym rozmawiamy w swoich czasach bardzo wąskich dziedzinach między sobą. Z drugiej strony uważam, że siedzenie w wieży i dawanie wiedzy, ludziom, którzy przychodzą, studentom, których się uczy na placówkach dydaktycznych, to nie stoi w sprzeczności z popularyzacją nauki. To są dwie zupełnie różne rzeczy, które naukowiec nie tylko może ale powinien robić. Moim zdaniem, tłumaczenie świata i prawideł, którymi on się kieruje jest obowiązkiem naukowców, który musi poprzez popularyzację i poprzez język popularny, oczywiście rzetelny, odbywać. Często moim zdaniem jest tego typu postawa, że my jesteśmy wielkimi naukowcami, którzy mają siedzieć a do nas mają wszyscy przychodzić i prosić nas o wiedzę, którą my łaskawie udzielimy albo i nie, to jest często postawa wynikająca z braku umiejętności przekazywania tej wiedzy na poziomie popularnym i strachu tak naprawdę przed zetknięciem się z grupą młodzieży, której trzeba tłumaczyć skomplikowaną teorię fizyki kwantowej. Z takich zachowań izolacyjnych, które moim zdaniem, świadczą tylko o tym, że ktoś albo nie potrafi właśnie tego kontaktu złapać, nie tylko na poziomie wysokiej naukowej dyskusji ale też na poziomie ludzi, którzy się posługują językiem znacznie prostszym i trochę takiego zadufania

w sobie. Takiego spojrzenia, że my jesteśmy tak wielcy, że nie będziemy z motłochem rozmawiać.

JAROSŁAW KUCHARSKI: Siedzieć w wieży jest wygodnie, siedzieć w wieży jest dobrze, bo pracuję nad tym gdzie się czuję dobrze, gdzie się czuje pewnie. Tu się zgadzam jak najbardziej, że naukowiec powinien tłumaczyć świat, tłumaczyć swoją dziedzinę wiedzy ludziom, także laikom. A z drugiej strony, weźmy za przykład Kanta, filozof, który z tej wieży z kości słoniowej w ogóle nie wyszedł. Okazuje się, że jak się czyta o Kancie, jak się czyta o tym jakim był wykładowcą, jakim był człowiekiem; to był człowiek rewelacyjny, bardzo zrozumiały i bardzo przystępny. Pomimo, że jego pisma do dzisiaj sprawiają potężne trudności. Pisał dla specjalistów i zmienił kulturę europejską w bardzo dużym stopniu. A jednocześnie dla tych którzy się z nim spierali, potrafił przełożyć na język ludzki. Druga sprawa, tych psychologów jako ekspertów do wszystkiego. Odwróć trochę sytuację. Za to, że rozpleniło się mnóstwo pseudo ekspertów i pseudo psychologów, jesteśmy odpowiedzialni my, bo nie potrafiliśmy trafić z prawdziwą wiedzą i także ze świadomością, że nie wiemy wszystkiego do kultury masowej. Wśród twórców znajdują się osoby zadufane w sobie, tak samo wśród ludzi nauki, znajdują się osoby, które nie potrafią powiedzieć: nie wiem, nie znam się. Zawsze jest ktoś, kto powie: znam się. Jeden z profesorów psychologii, dla brukowca zdiagnozował panią, która zabiła dziecko. Był taki przypadek. Skoro nie potrafimy powiedzieć, że to są bzdury, żeby odkładać pewne rzeczy musimy je znać, musimy mieć odwagę żeby odkładać; inaczej będzie się utrwałać ta papka popkulturowa. Albo domieszkamy do tej papki popkulturowej, choć trochę rzetelnej wiedzy albo zostawimy tę papkę taką jaka jest. A potem będziemy się użalać, że przychodzi studenci, którzy nic nie wiedzą albo chcą być Indianą Jonesem albo talk-showowymi psychologami czy doktorami House'ami.

ANDRZEJ WAŚKO: Ale to są dwie różne rzeczy z tym Kantem. Kwestia dydaktyki z jej podstawową zasadą, że wiedza naukowa musi nawiązywać do wiedzy pochodzącej z doświadczenia. To jest obowiązek każdego nauczyciela akademickiego, żeby zainteresować swoim przesłaniem słuchaczy i to też przynajmniej niektórych. Ale to też jest rzecz poza obszarem kultury masowej, czy popkultury. Wydaje się przeciwieństwo tej metody przebiegania Chopina w dres w ramach roku chopinowskiego, co w istocie jest kompletnie bezsensowne. Polega na tym, że ktoś, kto z ramienia Ministerstwa Kultury czyli urzędnik, ma do wydania pieniądze na promocje muzyki Chopina, ponieważ w istocie ta muzyka go specjalnie nie fascynuje; myśli tak: społeczeństwo pewnie nie słucha Chopina tylko czegoś innego. W związku z tym nie trzeba się zamykać w wieży z kości słoniowej, trzeba

powiedzieć, że ten Chopin to był też taki równy gość i może ze dwie osoby uda się do tego przyciągnąć. To jest schlebianie jakiemuś brakowi wrażliwości, jakiejś pospolitości. Ani nauka, ani sztuka, którą się poważnie traktuje, z całą pokorą, nie zadzierając nosa zbyt wysoko, nie może sobie pozwolić na kokieterię. A te wszystkie strategie reklamowe to jest kokieteria. Oczywiście, że można zaraz na pierwszych zajęciach, przejść ze wszystkim studentami na ty i pokazać jakim się jest równym gościem, ale to nie ma sensu. Mamy zajęcia z dziennikarstwa i zapisuje się na te zajęcia sto osób, bo dla nich dziennikarz to jest ten, który prowadzi talk show w telewizji. Oni myślą, że jak się zapiszą na to dziennikarstwo, to zrobią taką samą karierę jak ten popularny celebryta. A potem się okazuje, że im każe się czytać Irzykowskiego. Po roku, czy po dwóch latach nie mamy nikogo, bo żeby zostać poważnym dziennikarzem, to trzeba umieć przeczytać Irzykowskiego albo Brzozowskiego albo coś z historii prasy; to jedno z drugim nie ma nic wspólnego. Ale tym niemniej musimy to robić. Przyciąganie w stronę atrakcyjności, nie polega koniecznie na przyciąganiu ludzi, a raczej na przyciąganiu ludzi, którzy się rozczarowują i odchodzą. Także dobra dydaktyka jest przeciwieństwem PR, reklamy i promocji, w tym rodzaju jak często jest stosowana przez szkoły wyższe. Chciałbym nawiązać do pierwszego pytania: czy popkultura nam zagraża? Oczywiście, że nam zagraża. Oczywiście, to nie jest coś co nie jest całkiem zdrowe i zagraża nam na wiele różnych sposobów. Na przykład poprzez te punkty, które rzekomo mają budować hierarchię pomiędzy badaczami. Ja pamiętam jeszcze takie czasy, że za wydanie książki dostawało się honorarium w wydawnictwie i nikt nie myślał o żadnych punktach, tylko jak tę książkę wydali to byłś równy wśród ludzi. Teraz nie dostaniesz honorarium, dostaniesz punkty. Za publikację dostajesz punkty, za punkty dostajesz habilitację, w supermarkecie zbierasz punkty żeby dostać ulgę w cenie. I dlaczego w nauce zbieramy punkty? Zbieramy dlatego, że ludzie którzy objęli administrację nauki, nie rozumieją czym jest nauka bo nauka jest niewymierna. Przychodzą i mówią, że po piętnastu minutach można usnąć, bo jeszcze nie zaczęli i już nie wiadomo o co chodzi. To jest męczące i właściwie nic z tego nie wynika natomiast oni doskonale rozumieją takie gry punktowe, która drużyna rzuci więcej koszów to wygrywa i to jest sprawiedliwe. Niech tak samo będzie w nauce, przeliczmy jakości na ilości. Wypunktujmy to wszystko, zróbmy jakiś taryfikator, cennik i według tego cennika będziemy mówić, kto jest badaczem, a kto nie jest badaczem. To się nazywa macdonaldyzacja uniwersytetu. Środowisko naukowe powinno protestować przeciwko tej parametryzacji. Parametryzacja jest tworem ludzi o mentalności pyszałkowatych prostaczków. Przestaje się liczyć człowiek, który wytwarza naukę tzn. przez czternaście godzin bije głową w ścianę, po dwudziestu latach publikuje książkę, która po czterdziestu latach zostanie zacytowana.

Zaczyna się liczyć w nauce wytwórca parametrów nauki. Czyli wydrukował dużo tekstów w punktowanych czasopismach, przetłumaczył je na angielski i to jest zrozumiałe. Masz dużo pisać, masz dużo mieć tłumaczeń, masz się zgłaszać na sesje, jeździć; bo z tego są punkty. Co to są punkty? To są parametry nauki. Parametry nie są nauką. Nauka nie będzie nigdy popularna. Rozmawiałem z przyjacielem fizykiem: ja wstaję o czwartej rano, żeby zajęcia przygotować i nigdy nie mam czasu pojechać na wakacje. Ale jak chcesz mieć jakiegokolwiek wyniki w nauce, to musisz pracować kilkanaście godzin na dobę. To mówi fizyk z uniwersytetu. Ja jestem historykiem literatury. Reprezentuję dyscyplinę, która już w siedemdziesiątych latach została uznana za martwą. Zadawano pytania: po co nam historia literatury? Jak jest możliwa, bo w zasadzie nie jest możliwa? To nie będzie nigdy popularne, to nie będzie nigdy cool, natomiast to musi być wyartykułowane, musi być czas do powiedzenia tego i powiązania tego z rzeczywistością.

PIOTR KOŁODZIEJCZYK: Zgadzam się z diagnozą Pana Profesora co do systemu punktowego itd. Chyba wszyscy się z tym zgadzamy, bo nie słyszałem głosu, które by popierały ten system. Ale jakoś środowiska naukowe nie protestują, a przynajmniej nie słychać tego. W tworzeniu kultury popularnej i parametryzacji nauki, Pan Profesor spycha odpowiedzialność za tworzenie kultury popularnej na jakieś inne osoby, które robią to w sposób niedobry. Dlaczego my tego nie robimy? Naukowcy? Którzy lepiej wiedzą, jaka jest naukowa prawda i jak ją przekazać to po pierwsze; może błędnie zauważyłem tą samą drogę w tej negatywnej parametryzacji. Przecież nauką rządzą naukowcy. Przecież to senaty uczelni decydują o bardzo wielu sprawach, przecież panie minister koleje są naukowcami i to nie z dolnej półki, tylko z górnej, przynajmniej jeśli chodzi o stopnie i tytuły naukowe. Więc nie bardzo rozumiem poszukiwania gdzieś na zewnątrz przyczyn tej sytuacji; nauka sama sobie narzuca tego typu mechanizmy. Zastanawiałem się bardzo długo nad tym, dlaczego naukowcy, ci, którzy mogą protestować, którzy mają rzeczywistą władzę na uniwersytetach, nie protestują specjalnie przeciw tym zjawiskom. Przykro jest mi to powiedzieć, ale mam wrażenie, że te systemy, podobnie jak bariery stawiane młodym naukowcom, przy uzyskiwaniu stopni naukowych, są po to aby ograniczać dostęp młodych ludzi do stanowisk, do tych właśnie szczebli, gdzie się decyzje podejmuje. Moim zdaniem, należy szukać problemu w nas, w naukowcach. Jak to się dzieje, że my nie jesteśmy w stanie wpływać na funkcjonowanie nauki. Jak to się dzieje, że nie jesteśmy w stanie stworzyć jakiegóż jednolitej bariery przeciwko różnym pomysłom, które się pojawiają. Jak to się dzieje, że ludzie, którzy z tego środowiska naukowego wychodzą, potem zaczynają działać jakby wbrew niemu. Taka dyskusja jest, właściwie toczy się przy każdej okazji, gdy naukowcy się spotykają.

To zawsze się kończy na tym samym, czyli na narzekaniu jak jest źle, jak jest bez sensu z punktami, że nie ma czasu na nic innego, tylko musimy się zajmować pisanem artykułów, żeby dostać punkty, bo jak nie zdobędziemy to nas pozwalniają itd. Tylko, że to się nie przekłada nasze działania, na żadną widzialną akcję, która by spowodowała, że to się zmieni.

LESZEK ZINKOW: Zwłaszcza w naukach humanistycznych, parametryzacja miała być odpowiedzią na to, jak mierzyć niemierzalne. O ile fizycy, chemicy, swoją skuteczność mierzą w liczbach... fizycy coś tam dłubią, dłubią... ale wynaleźli żarówkę, rzutnik... i komputer... Może nie rozumiemy, co oni tam piszą, co te wzory oznaczają, ale jest konkret – komputer, mikrofon, żarówka. Co produkują humaniści? Jakie patenty, masowe produkty, mają humaniści? Bo skoro nie ma konkretnych patentów, to trzeba wymierzyć, jak długie artykuły piszą. Pytanie czy istnieje coś takiego jak patent w humanistyce? Ja myślę, że tym patentem w humanistyce jest popularyzacja. Masy, „lud”, czegoś potrzebuje, mówię to bez cienia pogardy. Ktoś potrzebuje żarówki, tworzyw sztucznych, a ktoś inny potrzebuje prostej odpowiedzi o sens życia. Chcę mieć plastikową butelkę, komputer, rzutnik i żeby mniej więcej powiedzieli jaki sens ma moje życie, ale tak prosto.

ANETA KLISZCZ: Tutaj wcześniej dr Grzegorek powiedział, że niepotrzebnie utożsamiałam twórczość z refleksją o twórczości. A to nie jest przypadek, że tak powiedziałam. Ponieważ zarówno w kulturze popularnej tzw. social science fiction, jak i w wielu refleksjach badaczy amerykańskich (jak np. Chomskiego czy Vidala), ale także w refleksji polskich humanistów (można tu przywołać Karola Modzelewskiego) istnieje jasna sugestia, że bez refleksji humanistycznej nie ma twórczości jakiegokolwiek. Dopóki nie zastanawiamy się nad tym: jak ta książka została napisana, po co została napisana...

LESZEK ZINKOW: A niektórzy twierdzą, że tak humaniści tłumaczą sens swojego istnienia. Mawiają też, że bez filozofii żarówki by nie było.

ANETA KLISZCZ: Nie, Nie... I nie chodzi mi o uzasadnienie, że potrzebujemy w związku z tym studentów kulturoznawstwa i muszą być instytuty polonistyki. Nie, to jest prawda. Refleksja nad humanistyką jest refleksją nad człowiekiem (wiem, że to brzmi górnolotnie) po prostu. W związku z tym, nie możemy tworzyć nie zastanawiając się nad tym, dla kogo tworzymy i jak tworzymy. I oczywiście można by powiedzieć złośliwie, że krytycy, to są ci, którzy nie są w stanie napisać powieści, w związku z tym krytykują powieści innych. Ale ta refleksja humanistyczna musi być i musi być ona tworzona językiem czytelnym. Bardzo się cieszę, że Profesor Waśko przywołał tu Irzykowskiego. W moim ulubionym tekście *Niezrozumiałstwo* Irzykowski

wyśmiewa komplikowanie języka humanistyki, on czyta Kanta i go nie rozumie, ale jeśli się zastanowi to w końcu zrozumie. Natomiast jak on czyta współczesnych mu teoretyków kultury, to on nic nie rozumie, ponieważ oni tworzą terminy, żeby stworzyć terminy. Myślę, że to jest również pewien problem. Jeśli się przyjrzymy refleksji kulturoznawczej czy literaturoznawczej, to proszę zwrócić uwagę, że w ostatnich latach, największą część refleksji badaczy obu tych dziedzin zajmuje refleksja metateoretyczna. Jak bada się kulturę? Czym są kulturoznawcy? Jakie są granice kulturoznawstwa? Mówiliśmy tutaj wcześniej w czasie dyskusji kulturalnych, że etnografowie nie prowadzą już badań terenowych, tylko jak etnografia powinna wyglądać (oczywiście jest to pewna generalizacja). Myślę, że to jest problem: zamiast zajmować się przedmiotem nauk humanistycznych, zajmujemy się naukami humanistycznymi.

ANDRZEJ WAŚKO: Jak ja przychodziłem tu, żeby założyć kulturoznawstwo, to pierwszą rzeczą było; zakładamy kierunek po to, nie żeby stworzyć kulturoznawców tylko żeby stworzyć znawców kultury. To znaczy, żeby te studia pozwalały zdobyć wystarczającą erudycję potrzebną do myślenia i oczywiście teoria jest konieczna, ponieważ takie studia z istoty swojej muszą być teoretyczne. Tylko, że nie może wisieć w powietrzu, tylko musi korespondować z jakąś empirią. To się nie udało, bo kulturoznawstwo obudowało się specjalnościami zawodowymi: medioznawstwo, dziennikarstwo, wiedza o sztuce. Przez dziesięć lat upadały wszystkie specjalizacje związane z językiem, z kulturą literacką. Dlaczego? Wynika to z tego, że żyjemy w epoce dominacji kultury audiowizualnej, obrazu nad słowem. I to jest jeden z wymiarów kryzysu spowodowanego przez popkulturę. Mamy wzrost statystyczny młodzieży studiującej na studiach wyższych, porównaniu z latami osiemdziesiątymi, to jest jakiś gigantyczny skok. Jednocześnie mamy społeczeństwo coraz lepiej wykształcone i o coraz niższym odsetku czytelnictwa. Te krzywe się przecinają.

PIOTR KOŁODZIEJCZYK: Coraz więcej wykształconych idiotów.

ANDRZEJ WAŚKO: Tak. Wracając do archeologii. Jak sobie przypominam to zaczęła się rozwijać w XIX wieku. Pierwsze badania to były przedsięwzięcia ambitnych arystokratów, którzy poszukiwali na dnie Zbrucza posągu Światowida. Gdybyśmy mieli taką elitę dzisiaj, to ona chętnie sponsorowałby tego typu badania, co widać po zachowaniu emigracji przedwojennej.

PIOTR KOŁODZIEJCZYK: Jedyne osoby, które sponsorują polskie badania archeologiczne, bo jest kilka takich osób prywatnych; to są oczywiście

przedstawiciele emigracji, którzy mieszkają w Stanach Zjednoczonych, w Kanadzie, w Londynie i oni sponsorują wykopaliska polskie w Egipcie, badania profesora Myśliwca, czy w Gwatemali.

ANDRZEJ WAŚKO: A my mamy teraz elity biznesowe, tego rodzaju, że tutaj na walec komunistyczny, który przejechał z lewa na prawo wjechał walec popkulturowy, który zjechał z prawa na lewo i ci prezesi, którzy mówią: proszę mnie w pięć minut zainteresować, to mają mózg wyprany i to w ogóle nie warto nawet trzydziestu sekund im poświęcać.

LESZEK ZINKOW: Inteligentni prezesi amerykańskich banków, jeśli porównujemy dwa światy Wschód i Zachód, też oczekują tych pięciu minut żeby zrozumieć.

ANDRZEJ WAŚKO: Nie, nie, nie. To jest kod kulturowy amerykański. Jak oni tak mówią, to znaczy, że oni już podjęli decyzję.

JAROSŁAW KUCHARSKI: Tu się nie zgodzę z panem profesorem. Przykład nie będzie z humanistyki. Moja koleżanka pracowała w Chicago, w zakładzie biologii molekularnej. Do niej przyszedł szef zespołu badawczego i mówił: jutro żadnych śmierdzących doświadczeń, żadnego krojenia myszy, itd. Wszyscy białe kitle i patrzymy tylko przez mikroskopy. Tak na co dzień nie wygląda praca w laboratorium, tak wygląda ta praca w telewizji. Ale dlaczego? Przyjeżdża sponsor i ma być ładnie, czysto i grzecznie. Wszyscy rano pięknie w wyprasowanych kitlach, jakiś początek rozmowy. Przyjechała Jennifer Lopez, która dawała pieniądze na to. Gwiazda popkultury światowego formatu. To pokazuje różnicę w podejściu bogaczy amerykańskich i bogaczy naszych. My po prostu jesteśmy krajem na dorobku, który jeszcze długo takim będzie, zanim stworzy się taka kultura, że jakąś część tych niebotycznych pieniędzy, które mają biznesmeni, warto przeznaczyć na naukę.

PIOTR KOŁODZIEJCZYK: Najsmutniejsze jest to, że my te tradycje wspinałyśmy mieliśmy.

KRZYSZTOF KOHELER: Mnie martwi bardziej ta Jennifer Lopez. Stworzono jakiś kierunek badań, w który ona uwierzyła. Teraz jest pytanie czy ona sponsoruje tę bajeczkę, w którą uwierzyła, czy faktycznie badania. Bardzo dziękuję nam wszystkim za tą refleksję. Tyle wątków się pojawiało... Mówimy o tej popularyzacji... Jest festiwal nauki, widzicie jakichś sponsorów? Sami sobie rozmawiamy, co zrobić, żeby jakoś ich pozyskać, żeby zwrócić ich uwagę, ale jest to bardzo ciekawa dyskusja.

Karolina Curyłło
Akademia Ignatianum w Krakowie

Znaczenie kulturowe ubioru współczesnej muzułmanki

Za zasłoną – strój muzułmanki wczoraj i dziś

STRESZCZENIE

Przedmiotem niniejszej pracy jest znaczenie kulturowe ubioru współczesnej muzułmanki. W artykule zwrócono uwagę na wymogi wiary dotyczące garderoby oraz sposób podejścia współczesnych muzułmanek do panującej mody uwzględniając przy tym pożądaną wygląd. W ostatnim czasie kwestia muzułmańskiej chusty budzi kontrowersje i jest tematem dyskusji. Przytaczając fragmenty Koranu, wypowiedzi uczonych świata islamu oraz badaczy kultury muzułmańskiej ukazano tradycję zasłaniania ciała, nakazy i wymogi dotyczące garderoby wyznawczyń islamu. Poprzez analizę blogów Polek – muzułmanek, zamieszkujących różne państwa przedstawię stosunek współczesnych kobiet do tradycji, ewentualne odstępstwa od zalecanego wizerunku i praktykę noszenia hidżabu. Ubiór staje się kodem kulturowym, za pomocą którego muzułmanki komunikują światu nie tylko swoje przekonania religijne i podejście do tradycji ale w pewnych sytuacjach garderoba staje się wyrazem niechęci do zmian bądź narzędziem politycznego sprzeciwu. Aby zrozumieć ubiór muzułmanki należy poznać tradycję islamu oraz czynniki społeczne i polityczne, które wpłynęły na kreację wizerunku poszczególnej kobiety. Udowodniono, iż ubiór wyznawczyń islamu kształtowany jest przez wiele czynników a dodatkowo muzułmanki zakładając woal kierują się nie tylko

motywami religijnymi. Ukazano, iż powody dla których muzułmanki sięgają po chustę sprawiają, że czynność zasłaniania ciała ma wiele funkcji.

SŁOWA KLUCZOWE: islam, kobieta, ubiór

SUMMARY

Karolina Curyłło, *The cultural significance of contemporary Muslim woman dress code. Behind the hijab – a Muslim clothing yesterday and today*

The subject of this study is the cultural significance of contemporary Muslim dress. It shows requirements and influence of faith on Muslim attitude towards clothes and fashion taking. In recent times, the issue of Muslim headscarf is the subject of numerous discussion. Texts of Koran, statements of the scholars of Islam and Muslim culture scientists show long tradition of covering body, ordinances and requirements for clothing Muslim women. Through analysis of blogs of Polish Muslim women as well as of Muslim women living in different countries, the paper will present attitude to the traditions of contemporary women, possible deviations from the recommended image and the practice of wearing hijab. The garment becomes a cultural code through which in the Muslim world communicates not only their religious beliefs and approach to tradition but in certain situations wardrobe becomes an expression of unwillingness to change or tool of political opposition. To understand clothes of a Muslim woman one should know the tradition of Islam and political factors that influenced the creation of the image of a particular woman. It has been proven that Islam dress is shaped by many factors and Muslim veil is worn not only by religious motives. Present paper shows that the Muslim headscarf, which is used as an act of covering the body, has many functions.

KEYWORDS: islam, woman, clothes

Za zasłoną – strój muzułmanki wczoraj i dziś

Strój jest aktem uzewnętrznienia naszej osobowości, często bywa też wyrazem naszych przekonań oraz źródłem informacji o przynależności kulturowej. Odmienność kulturowa jest widoczna w sposobie ubierania się

muzułmanów, chrześcijan czy wyznawców judaizmu. Jednak szczególne znaczenie ma w kulturze islamu. By strój mógł realizować określone funkcje, na jego kształtowanie się wpływa wiele czynników. Podstawowym celem ubioru jest okrycie i zabezpieczenie ciała przed warunkami klimatycznymi. Jednocześnie pełni on jeszcze inną rolę: komunikuje przynależność społeczną i religijną, jest elementem autoprezentacji człowieka. Garderoba uwzględnia płeć, wiek oraz miejsce zamieszkania, dotyczy nie tylko tego, co zewnętrzne, ale jest wyrazem wewnętrznych przekonań. Szczególnie w społeczeństwach muzułmańskich istnieje korelacja ubioru z etyką, która sprawia, iż strój ma charakter złożony.

Współcześnie strój muzułmanki często uważa się za wyraz zniewolenia, a widok zawołowanej kobiety budzi mieszane uczucia, zwłaszcza wśród Europejczyków. Przeciętą Europejka chodzi przecież z odsłoniętą twarzą, pokazuje dekolt, a czasami nawet brzuch. Jednak dla samych wyznawczyń islamu słynna burka jest gwarancją bezpieczeństwa oraz wyrazem szacunku wobec wiary i własnego ciała. Zasłona pozwala skupić się na rozwoju intelektu i ducha, ma chronić kobietę przed uprzedmiotowieniem. Kobiety nie chcą, by ich mężowie widzieli w nich jedynie obiekty seksualne, pragną zaimponować im swoją mądrością i inteligencją¹.

Muzułmanie są krytyczni wobec kobiecego stroju Europejki, podkreślającego walory urody. Uważają, że głównym celem takiego stylu ubierania się jest pokusa. Pytanie, czy kobieta ubierająca strój dyktowany najnowszymi trendami mody, myśli wyłącznie o prowokacji i chęci zwrócenia męskiej uwagi?

Skąd się wzięła tradycja zasłaniania ciała?; jakie są zasady dotyczące garderoby wyznawczyń islamu?; jakimi motywami kierują się kobiety sięgające po chustę, zakrywającą włosy? Jaki jest stosunek współczesnych kobiet do tradycji?; czy zdarzają się odstępstwa od zalecanego wizerunku i praktyki noszenia hidżabu (chusta zakrywająca włosy i szyję). Czy ubiór jest kodem kulturowym, za pomocą którego muzułmanki komunikują światu swoje przekonania? W celu odpowiedzi na powyższe pytania w artykule zostaje podjęta próba syntetycznego ujęcia kulturowego znaczenia ubioru kobiety współczesnej w Islamie.

Niniejszy artykuł oparty jest m.in. na analizie prywatnych stron internetowych, prowadzonych przez Polki, które przechodząc na islam, dokonały zmiany wyznania, a tym samym zmiany kulturowego kodu swojego stroju. Z drugiej strony tekst nie pomija odwołań do tradycji, czyli do świętej księgi islamu – *Koranu*, uwzględniając przy tym komentarze oraz wypowiedzi uczonych świata islamu i badaczy kultury muzułmańskiej.

1 *Ubiór muzułmanki*, (nick: „Nazija”) 14 października 2007, [online]: <<http://sercemuzulmanki.blox.pl/2007/10/Ubiór-muzulmanki.html>> (dostęp: 17.05.2013).

1. Geneza muzułmańskiej zasłony

Początek zasłony okrywającej kobiece ciało sięga czasów przedmuzułmańskich.

I tak już starożytni Grecy twierdzili, że Persowie są ludźmi niebywale zazdrosnymi, bo nie pozwalają nikomu oglądać swoich kobiet, które przebywają zamknięte w gynecach, a publicznie nie pokazują się inaczej, jak w szczelnym zawiciu².

Już przed pojawieniem się islamu, mieszkanki Mekki zasłaniały twarze, chociaż ani nie obowiązywały jeszcze zasady hidżabu, ani nie było społecznych regulacji w zakresie relacji damsko-męskich. Zostaną one ukształtowane w późniejszych czasach przez społeczeństwa muzułmańskie.

W Babilonii i Asyrii zasłanianie ciała było przywilejem jedynie kobiet wolnych, a tym samym zakazane dla niewolnic³. Anna Sugier przytacza słowa pisarza Mohammeda Kacimi uważającego, iż okrywanie ciała ma związek z semickim wierzeniem, według którego włosy na głowie symbolizują owłosienie łonowe, które należy zakryć⁴. Początek zasłony okrywającej ciało wyznawczyń Allaha sięga VII wieku – narodzin islamu i dziejów Mahometa. Prorok traktował wszystkie swoje żony z należyтым szacunkiem, nie odbierając im autonomii, przez co niejednokrotnie miały one wpływ na decyzje męża, a sam Prorok nie starał się odseparować świata kobiet od świata mężczyzn. Pragnął stworzyć podwaliny wiary, która będzie traktować wyznawców obojga płci na równi i chronić ich od wzajemnych pokus. Wrogowie Proroka, chcąc go zniesławić i udowodnić jego omyłność, wykorzystali do tego jedną z jego żon – Aiszę. Podczas wędrówki kobieta zgubiła element biżuterii i by go odnaleźć, oddaliła się od karawany Mahometa. Gdy szukała naszyjnika, straciła orientację w terenie. Na ratunek pospieszył jej Safwan Ibn al.-Mu'attal, który odprowadził kobietę do męża. Wydarzenie to wywołało falę oburzenia i krytykę zbyt dużych praw żon Proroka. Joanna Wronecka przytacza jeszcze jedną historię o podobnym charakterze:

2 M. Składankowa, *Żyjąc za zasłoną*, w: *Kobiety krajów pozaeuropejskich wobec problemów współczesności: materiały z sesji naukowej*, red. A. Mrozek-Dumanowska, Semper, Warszawa 1995, s. 87.

3 W. Walther, *Kobieta w islamie*, Warszawa 1982, s. 39.

4 A. Sugier, *Sprawa hidżabu we Francji*, w: *Czarna Księga Kobiet*, red. Ch. Ockrent, Warszawa 2010, s. 330-332.

Wkrótce potem inna żona Mahometa – Sawda w czasie nocnego spaceru po Mekce została zauważona przez wrogów Proroka, którzy skierowali pod jej adresem obraźliwe słowa. Wydaje się, iż „munafikum” czyhali na każde małe potknięcie ze strony osób otaczających Mahometa, by móc następnie krytykować ich poczynania⁵.

Jak podkreśla autorka artykułu, między innymi te wydarzenia skłoniły Proroka do wprowadzenia hidżabu i odpowiednich zasad zachowania pomiędzy przedstawicielami obojga płci. Pomimo, iż zasłanianie ciała przez kobiety miało na celu ochronę czci, honoru oraz odróżnienie religijnej muzułmanki od nierządnicy, Mahomet nie był przekonany o słuszności hidżabu, gdyż zaprzeczał on „koncepcji otwartego domu, o którym marzył i który chciał stworzyć”. Od momentu narzucenia hidżabu nastąpiło nasilenie się rozdziału pomiędzy światem kobiet a światem mężczyzn oraz ukształtowanie odpowiednich postaw dla obojga płci, czego następstwem stała się ich społeczna i obyczajowa separacja⁶.

Naturalną konsekwencją tej filozofii było więc oddzielenie kobiet od mężczyzn, najpierw poprzez wprowadzenie «zasłony», której Prorok długo nie akceptował, a potem poprzez ograniczenie przestrzeni, w jakiej poruszała się kobieta wyłącznie do domu, któremu miała się całkowicie poświęcić. W miarę upływu czasu to oddzielenie kobiet od mężczyzn stało się tak istotne, że jeśli kobieta ośmieliła się tylko opuścić dom i wyjść na zewnątrz, była natychmiast traktowana przez pierwszego spotkanego mężczyznę jako istota pozbawiona honoru, którą można było w związku z tym obrażać i obrzucać wyzwiskami⁷.

Haithem Abu-Rub i Beata Zabza w opracowaniu *Status kobiety w islamie* przytaczają słowa drugiego kalifa, panującego w latach 634–644⁸, a zarazem przyjaciela Mahometa – Omara Ibn al-Chattaba, który widząc jak wiele osób przybywa do domu Proroka i spędza w nim zbyt wiele czasu, wskutek czego doprowadza do skrępowania całą rodzinę, powiedział: „O Proroku Allaha! Przychodzą do ciebie ludzie cnotliwi i rozpustni. Może byś kazał swym żonom zakładać al-hidżab”, „Przecież twoje żony nie są jak inne kobiety, i to czyściej dla ich serc”⁹.

Potwierdzając tę tradycję autorzy Haithem Abu-Rub i Beata Zabza (który konkretnie autor) przytaczają słowa objawione w *Koranie*:

5 J. Wronecka, *Powab Kobiety w Islamie*, w: *Kobiety krajów pozaeuropejskich wobec problemów współczesności: materiały z sesji naukowej*, red. A. Mrozek-Dumanowska, Semper, Warszawa 1995, s. 97-104.

6 Tamże.

7 Tamże, s. 102.

8 Z. Landowski, dz. cyt., s. 108.

9 H. Abu-Rub, B. Zabza, dz. cyt., s. 148-152.

O wy, którzy wierzycie!
Nie wchodźcie do domów Proroka
na posiłek o niewłaściwej porze,
jedynie wtedy, kiedy on wam na to pozwoli.
Lecz kiedy jesteście zaproszeni,
to wchodźcie.
A kiedy spożyjecie posiłek,
to się rozejdźcie,
nie wdając się w poufałą rozmowę.
To mogłoby sprawić przykrość Prorokowi
i on wstydziłby się was.
Lecz Bóg nie wstydzi się prawdy.
A kiedy prosicie je o jakiś przedmiot,
to proście je spoza zasłony.
To jest przyzwoitsze
dla waszych serc i dla ich serc.
Nie należy obrażać Pośłańca Boga
i nie wolno poślubiać jego byłych żon.
Zaprawdę, to byłoby wobec Boga okropne!¹⁰

Autor uważa, że żony Mahometa zajmowały szczególną pozycję, bo zostały wybrane z pozostałych kobiet przez samego Allaha, by towarzyszyć Prorokowi w życiowej misji, a

w zamian za trudności ponoszone w życiu doczesnym, zyskały oprócz szlachetności, podwojenie nagrody w życiu przyszłym i towarzystwo Proroka na najwyższych poziomach Raju¹¹.

W *Koranie* czytamy:

O żony Proroka!
Wy nie jesteście takie jak inne kobiety.
Jeśli jesteście bogobojne,
nie bądźcie pokorne w słowach,
aby nie pożądał was ten,
w którego sercu mieszka choroba;
mówcie słowa odpowiednie!
Przebywajcie w swoich domach
i nie ozdabiajcie się w ten sposób,
jak ozdabiały się kobiety za czasów pogaństwa!
Odprawiajcie modlitwę,

10 *Koran*, dz. cyt., (33:53).

11 H. Abu-Rub, B. Zabża, dz. cyt., s. 149.

dawajcie jałmużnę,
słuchajcie Boga i Jego Posłańca!
O ludzie domu!
Bóg chce tylko odsunąć od was brud
i oczyścić was całkowicie¹².

Charakterystyczna zasłona, okrywająca ciała muzułmank, sięga czasów proroka Mahometa i jego żon. Okrywały one ciała, by ustrzec się przed utratą honoru i zniewagami wobec siebie i osoby proroka. Oddzielną kwestią pozostaje pytanie: kto miałby je znieważać i z jakiego powodu? Unikały obcych oraz samotnego opuszczania terenu domostwa, a spotkania z nieznanymi odbywały się jedynie zza zasłony. W miarę upływu czasu, chusta upowszechniała się coraz bardziej, zwłaszcza w klasach wyższych, mniej wśród Beduinów, gdyż krępowano ją w trakcie pracy fizycznej¹³.

2. Wymogi osłaniania ciała

Podstawą do zrozumienia ubioru współczesnych muzułmank jest wyjaśnienie dwóch, kluczowych terminów: „aura” i „hidżabu”. *Aura* to obszar ciała, który z punktu widzenia religii powinien być zasłaniany; jest uwarunkowany płcią i okolicznościami. Obszar obejmowany przez *aurę* jest znacznie większy dla kobiet niż dla mężczyzn, gdyż dotyczy całego ciała, z wyjątkiem rąk i twarzy. Różnica zakrywania ciała pomiędzy płciami tłumaczona jest odmienną psychiką mężczyzn i kobiet. Mężczyźni są bardziej poządlivi, impulsywni i ulegli wobec pokus cielesnych. Poprzez wygląd zewnętrzny, ubranie i ozdoby kobieta może świadomie podkreślać walory swej urody i tym samym zwiększać swój wpływ na mężczyznę. Według islamskich uczonych, ograniczenia dotyczące stroju, jakie wprowadza islam, mają kształtować odpowiedni wizerunek wiernych oraz skupić ich uwagę na wyznawanych wartościach, a nie na tym, co zewnętrzne¹⁴.

Źródłem nakazów dotyczących stroju są hadisy i *Koran*. Jak podaje uczonego Abu Dawud – pisarz poprawnych ksiąg hadisów: Asma, siostra Aiszy, córka Abu Bakra, towarzysząca proroka Mahometa, ubrana w zwiewną sukienkę przybyła zobaczyć wysłannika Allaha, który pokazując na twarz i dłonie powiedział do niej: „Asmo, kiedy kobieta osiągnie

12 *Koran*, dz. cyt., (33:32-33).

13 W. Walther, dz. cyt., s. 39.

14 H. Abu-Rub, B. Zabża, *Status kobiety w islamie*, Muzułmańskie Stowarzyszenie Kształtowania Kulturalnego w RP, Wrocław 2002, s. 146-148.

wiek dojrzałości pciowej, żadna część jej ciała nie powinna być oglądana, za wyjątkiem tego”¹⁵.

Między innymi na podstawie tego tekstu, wyciągnięto wniosek, iż każda muzułmanka powinna okrywać swoje ciało¹⁶. Zasłanianie ciała nie obowiązuje starszych kobiet, na potwierdzenie czego można przytoczyć słowa *Koranu*:

A kobiety starsze,
które się już nie spodziewają małżeństwa,
nie będą miały grzechu,
jeśli zdejmą swoje szaty,
jednak w taki sposób, aby nie ukazywać swoich ozdób.
Lecz lepiej dla nich, żeby się od tego powściągały
Bóg jest Słyszący, Wszechwiedzący!¹⁷

Obszar zakrywanych części ciała w obecności innych kobiet zmniejsza się do długości od pępka do kolan. Podobnie jest w przypadku mężczyzn określanych jako *mahram*, czyli tych, z którymi muzułmanka jest spokrewniona; mogą to być: mąż, ojciec, brat, syn, dziadek, wnuk, wuj, teść czy zięć¹⁸. Jak podkreśla jedna z autorek bloga o tematyce muzułmańskiej, nie oznacza to zupełnej swobody w obnażaniu się od pasa w górę, ale jest dużym udogodnieniem, np. dla matek karmiących niemowlęta piersią w obecności bliskich¹⁹.

Zakrycie wskazanej przez tradycję *aury* umożliwia hidżab, którego nazwa wywodzi się od arabskiego *hadżaba* i oznacza: zasłaniać, ukrywać, uczynić niepoznawalnym, zamaskować. Określenie to odnosi się do zasłony, która ma na celu zakryć całą *aurę*²⁰, aczkolwiek może występować pod postacią różnorodnych zasłon okrywających większą część ciała, bądź przyjmujących bardziej skąpą formę. Woal jest zróżnicowany ze względu na warunki klimatyczne, położenie geograficzne danego państwa oraz

15 A. Idris Ibn Stanley Palmer, *Wymogi hidżabu zgodnie z Koranem, sunną I praktyką pobożnych poprzedników*, [online]: <<https://sites.google.com/site/oislamic/artykuly/kobieta/wymogi-hidzabu>> (dostęp: 05.12.2012).

16 *Wiek dojrzałości pciowej a islam*, 21 kwietnia 2009, [online]: <<http://muzulmanki.blogspot.com/2009/04/wiek-dojrzaosci-pciowej-islam.html>> (dostęp: 23.05.2013).

17 *Koran* (24:60), przeł. J. Bielawski, Warszawa 1986.

18 H. Abu-Rub, B. Zabża, dz. cyt., s. 164-167.

19 *Aura i hidżab*, 16 grudnia 2010, [online]: <<http://muzulmanki.blogspot.com/2010/12/aura-i-hidzab.html>> (dostęp: 17.05.2013).

20 *Strój muzułmanki – terminologia*, 25 października 2008, [online]: <<http://muzulmanki.blogspot.com/2008/10/strj-muzumanki-terminologia.html>> (dostęp: 28.11.2012).

kulturę, dlatego też istnieje wiele jego odmian, takich jak np.: abaja, nikab, burka, czador, džellaba, milaja czy haik.

3. Wymogi dotyczące ubioru kobiety

Odzienie zasłaniające ciało kobiety spełnia wszystkie swoje funkcje, gdy uwzględnia określone warunki. Wymogi dotyczące stroju kobiety w islamie realizowane są poprzez liczne cele szczegółowe: pełne osłonięcie ciała, podkreślenie naturalnej różnicy między kobietą i mężczyzną, odróżnienie się od niewiernych, pojmowanie piękna jako skromności, która odsłania piękno duchowe.

Zasadniczym wymogiem jest odpowiednia grubość chusty. Materiał, z którego zrobiona jest zasłona powinien być odpowiednio gęsty²¹, aby nie ukazywać koloru skóry. Niedopuszczalne jest noszenie ubrań wykonanych z materiałów o prześwitującej fakturze²².

Kolejny wymóg dotyczy rozmiaru zasłony. Szata powinna być luźna, obszerna, nie może podkreślać kobiecych kształtów, ani przylegać do sylwetki²³. Muzułmanka w celu ochrony swego ciała przed wzrokiem obcych eliminuje powab kobiecego ciała, unika eksponowania kończyn²⁴. Pożądanym sposobem ukrycia kobiecych kształtów jest noszenie przez muzułmanki zasłony, zakładanej na wierzchnią część odzieży codziennej, lecz jeśli ubiór kobiety uwzględnia wszystkie wymogi, nie jest ona konieczna²⁵.

Następnym warunkiem dotyczącym stroju kobiety w islamie jest odróżnienie garderoby płci żeńskiej od odzienia przeznaczonego dla płci męskiej. Poszczególne elementy stroju mogą nosić mężczyźni i kobiety, lecz całościowo szata muzułmanki powinna znacznie różnić się od ubioru mężczyzn. W islamie zwraca się szczególną uwagę na psychiczne i fizyczne różnice pomiędzy obojgiem płci, a wzajemne upodabnianie się, przykładowo poprzez strój, może prowadzić do zatarcia się odmienności natury kobiety i mężczyzny.

Ważną sprawą jest również zakaz upodabniania się zarówno muzułmanki, jak i muzułmanów, do wyznawców innej wiary. Warunek ten pierwotnie odnosił się do odrębności zachowania wyznawców islamu

21 A. Idris Ibn Stanley Palmer, dz. cyt.

22 H. Abu-Rub, B. Zabża, dz. cyt., s. 162.

23 Tamże.

24 A. Idris Ibn Stanley Palmer, dz. cyt.

25 J. Badawi, *Women & Men Dress In Islam*, The Islamic Education & Services Institute, [online]: http://www.icmtn.org/forms/women_dress.pdf (dostęp: 22.05.2013).

w stosunku do innowierców, stąd uczeni zaczęli go także stosować do ubioru. Postulat ten odnosi się również do dwóch skrajnych sposobów codziennego dobierania garderoby. Niepożądane jest, aby ubiór charakteryzował się próżnością, krzykliwością w celu uzyskania rozgłosu czy sławy, lecz z drugiej strony nie powinien być przesadnie zniszczony, czy niechlujny, by wzbudzać litość innych i zainteresowanie swoją osobą²⁶. Codzienna szata, jak i wygląd, powinny być jednocześnie skromne i schludne. Na potwierdzenie tych wymogów Marek M. Dziekan przytacza słowa przypowieści:

Pewnego dnia, kiedy Prorok przebywał w meczecie, do świątyni wszedł człowiek ze zmierzwionymi włosami i brodą. Muhammad kazał mu wyjść i powiedział „Uporządkuj swoje włosy i brodę!” Ten posłuchał, a kiedy wrócił, Prorok rzekł: „Czyż tak nie jest lepiej, niż gdy ktoś z was przebywa ze zmierzwionymi włosami niczym szatan?”²⁷

Mając na celu skromność oraz honor rodziny, nad poszanowaniem którego czuwa mężczyzna, kobiety szczerze okrywają swe ciało, a w niektórych regionach twarz. Zasłona jest zróżnicowana ze względu na interpretację objawienia koranicznego²⁸.

Kanony piękna rozpatrywane są przez pryzmat skromności. Kobieta może nosić ozdoby w domu, zaś poza domem tylko wtedy, gdy zostały założone po to, by podobać się własnemu mężowi. Dopuszczalny jest każdy rodzaj biżuterii, zaleca się jednak umiar. Uczeni mają odmienne zdania wobec stosowania perfum. Akceptowane jest perfumowanie ciała w domu, jednak opinia wobec użytkowania perfum przez kobiety przy wychodzeniu na zewnątrz jest niejednomyślna. Niepożądany jest makijaż, za wyjątkiem kohlu – proszku barwiącego oko, charakterystycznego dla krajów arabskich, który można stosować poza domem. Dozwolone jest natomiast farbowanie włosów. Upiększanie ciała w postaci operacji plastycznych, tatuaży, depilowania brwi oraz zabiegów dentystycznych (np. szlifowania czy kształtowania zębów) są zakazane, aczkolwiek dopuszcza się mechaniczne usunięcie narośli, które są widoczne, a przyczyniają się do obniżenia poczucia wartości i negatywnie wpływają na psychikę. Ingerencja w ciało ludzkie, powodująca nieodwracalne modyfikacje, może odbyć się jedynie z przyczyn zdrowotnych. Przeznaczeniem muzułmanek jest koncentracja na wartościach duchowych, a nie cielesnych²⁹.

26 H. Abu-Rub, B. Zabża, dz. cyt., s. 162-164.

27 M.M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, Warszawa 2008, s. 433.

28 Tamże.

29 H. Abu-Rub, B. Zabża, dz. cyt., s. 169-173.

4. Wygląd współczesnej muzułmanki

Strój muzułmanek jest zróżnicowany ze względu na położenie geograficzne, ale także zwyczaje danej społeczności, przenikające się z prawem szariat. Istotnym elementem jest też klimat, który ma duży wpływ na dobór garderoby. Szczególnie upowszechniony strój to milaja, jednokolorowy materiał odsłaniający twarz, ale okrywający całą sylwetkę, łącznie z głową. Występuje w bieli, czerni, bądź w kolorze niebieskim. Strojem równie często spotykanym wśród muzułmanek jest galabija, która w przeciwieństwie do milaji jest wykonana w wielu kolorach z bogato zdobionych haftami tkanin.³⁰ Jak podkreślają autorki blogów o tematyce muzułmańskiej, to rodzaj okrycia domowego, chociaż niektóre Marokanki, Tunezyjki czy Egipcjanki pokazują się w nich publicznie. Galabija jest względnie kobieca, wzbogacona cekinami, często posiada głębszy dekolt³¹. Dużą popularnością cieszą się sirwal – obszerne spodnie przepasane barwnym hizam³² oraz luźna koszula nazywana kamis lub kumbaz³³.

Strój kobiety w Algierii

Algieria to kraj o silnych tradycjach arabsko-muzułmańskich, dominuje tam styl życia oparty na systemie patriarchalnym. Dominacja mężczyzn i separacja płci przyczyniły się do rozdzielenia przestrzeni na wewnętrzną, prywatną – odpowiednią dla płci żeńskiej i sferę zewnętrzną, publiczną, przeznaczoną dla mężczyzn. Mężczyźni poruszający się w przestrzeni zewnętrznej z założenia są niebezpieczni dla kobiet oraz mają wpływ na naruszenie ich honoru, będącego podstawą honoru rodziny. Muzułmanka zajmuje uprzywilejowane stanowisko w obszarze domostwa, na jego terenie kobiety podejmują naczelne decyzje i mają dominującą pozycję. Wzory idealnej kobiety to: szanująca rodzinę żona i opiekuńcza, wychowująca dzieci matka. Pozycja współczesnej muzułmanki zamieszkującej Algierię na przestrzeni lat uległa znacznej poprawie, przyczyniła się do tego edukacja dziewcząt oraz możliwość podjęcia przez kobiety pracy zawodowej na niektórych stanowiskach. Umożliwiło to legalną migrację kobiet pomiędzy obiema sferami: wewnętrzną i zewnętrzną; wpłynęło również na strój współczesnej muzułmanki. Według tradycji,

30 M.M. Dziekan, dz. cyt., s. 434.

31 *Galabija damska*, 10 kwietnia 2011, [online]: <<http://turkuss.blogspot.com/2011/04/galabija-damska.html>> (dostęp: 03.04.2013).

32 Pas *podtrzymujący* spodnie.

33 M.M. Dziekan, dz. cyt., s. 434.

kobiety wychodząc z domu powinny szczelnie okrywać całe ciało i włosy haikiem – kilkumetrowym kawałkiem materiału z lnu bądź jedwabiu w odcieniach bieli lub w kolorze czarnym. Muzułmanki owijają się nim, zostawiając przy tym otwór na jedno oko. Dolną część twarzy niejednokrotnie osłaniają niedużą chusteczką zwaną adżar. Popularną osłoną ciała jest również džellaba – wełniany płaszcz z kapturem i rękawami, zapożyczony z kultury marokańskiej. Tradycyjny strój muzułmanek – jak haik czy džellaba – współcześnie jest wypierany przez hidżab – zasłonę z rękawami, obejmującą całą postać kobiety, łącznie z włosami. Sięganie muzułmanek po hidżab, w świecie w którym przyszło im żyć, daje poczucie wyzwolenia, jest przepustką do świata publicznego. Strój staje się symbolem przywileju, jakim jest aktywność w sferze zewnętrznej, a jednocześnie zapewnia bezpieczeństwo wobec niestosownego zachowania ze strony mężczyzn. Hidżab to manifestacja sprzeciwu współczesnej muzułmanki zamieszkującej Algierię, sprzeciwu wobec tradycji i podążających jej śladami kobiet, które noszą haik i džellabę. Zasłona przykrywa fizyczne ciało, ale również ukazuje wybrany styl życia³⁴.

Strój kobiety w Egipcie

W latach dwudziestych XX wieku za sprawą Hudy Szarawi i kobiecych demonstracji, które miały miejsce w Egipcie podczas antybrytyjskiej rewolucji, na znak wyzwolenia muzułmanki odważyły się wyjść spoza zasłony. Kilkadziesiąt lat później ponownie powrócono do praktyki zasłaniania ciała (za wyjątkiem twarzy), która miała być również symbolem sprzeciwu wobec narzucenia obcej kultury i wpływowi Zachodu. Egipcjanki z własnego wyboru zakładają strój muzułmański, ale jednocześnie partycypują w sferze publicznej, studiują, podejmują pracę zawodową i angażują się w życie społeczeństwa³⁵. Zatem chusta jest przejawem postawy konserwatywnej, ale jednocześnie wyraża otwartość na świat³⁶. Według jednej z Egipcjanek, która pod pseudonimem Mona opisuje swój sprzeciw wobec norm religijnych i społecznych panujących w jej kraju, hidżab powinien być wolnym wyborem każdej muzułmanki. Sama nosiła kiedyś woal, dlatego podkreśla jak ważna jest indywidualna decyzja i brak przymusu. Dzisiejsza zasłona stała się jednak roszczeniem ze strony społeczeństwa.

34 A. Barska, *Algierskie kobiety a współczesność*, w: *Kobiety krajów pozaeuropejskich wobec problemów współczesności: materiały z sesji naukowej*, red. A. Mrozek-Dumanowska, Warszawa 1995, s. 133-140.

35 *Historia Świata Islamu*, red. F. Robinson, Warszawa 2001, s. 204.

36 G. Sorman, dz. cyt., s. 37.

Kobieta zakryta jest postrzegana jako bardziej czcigodna i szanowana, dzięki czemu może się jej udać szybciej znaleźć męża. Z drugiej strony woal stał się w codziennym życiu matek i mężatek zwolnieniem od dbania o swe ciało i kobiecość – chusta okrywa zaniedbaną gospodynię. Jednakże Mona zaznacza jak wielkie przemiany przeszła islamska chusta. Współcześnie stała się elementem mody:

(...) Hidżaby przekształciły się w akcesoria mody: ich wyraziste kolory, leżące się materie, szpilki w formie kwiatów i motyli. Całość noszona przez mocno pomalowane dziewczęta, niewahające się wybierać ubrań podkreślających ich kobiece krągłości! Mimo to w oczach społeczeństwa egipskiego są bardziej szanowane niż jakiegokolwiek inne, nie zakryte woalem kobiety³⁷.

Strój kobiety w Iranie

W 1936 roku Mohammad Reza Pahlawi nakazał kobietom odkrycie głowy w miejscach publicznych, zmianę tę uważając za konieczny krok w stronę modernizacji Persji. Jednakże już w latach siedemdziesiątych, jak podkreśla Beata Kowalska, muzułmańska chusta stała się wyrazem sprzeciwu wobec narzuconego reżimu i ingerencji. Ponowne wprowadzenie hidżabu po zwycięskiej rewolucji w marcu 1979 roku stało się zapowiedzią przemian i zaowocowało dyskusją na temat pozycji kobiety w nowym społeczeństwie.

Ukryta za Hidżabem kobieta staje się symbolem transformacji społeczeństwa i nowej definicji ról płciowych. Jest publicznym wizerunkiem Islamskiej Republiki, symbolem uwolnienia od wpływów Zachodu³⁸.

Powszechnym strojem noszonym przez Iranki jest czador. Zakładany na ubranie wierzchnie przybiera formę półkola o promieniu odpowiadającym wysokości właścicielki. Zasłona okrywa całą sylwetkę kobiety, łącznie z głową i włosami. Klasyczny czador przeważnie nie posiada rękawów i powstaje z kawałka materiału o wymiarach pasujących na przeciętną kobietę: 5,5 na 1,25 metra szerokości; jest przy tym odpowiednio dopasowywany do właścicielki – własnoręcznie bądź przez krawca. Jako popularne odzienie rozpowszechnił się zarówno w środowisku miejskim, jak

37 C. Hennion, *Mona – wolna Egipcjanka*, w: *Czarna księga kobiet*, red. Ch. Ockrent, Warszawa 2010, s. 342.

38 B. Kowalska, *Islamską Republiką Iranu, w: Kobiety i religie*, red. A. Kościańskiej, K. Leszczyńskiej, Kraków 2006, s. 357.

i wiejskim. Pomimo, iż jest dostępny w różnych wzorach i barwach, na ulicach przeważają kobiety w klasycznej, gładkiej czerni. Kobiety wiejskie poza domem zakładają wzorzyste materiały na wierzchnie odzienie, w przeciwieństwie do mieszkanek miast, które preferują odważniejsze tkaniny jedynie na terenie domostwa. Według publikacji Sofii A. Koutlaki *Among the Iranians*, w sklepach można spotkać bogaty asortyment czadorów w ciemnych kolorach, przeznaczony dla kobiet starszych, bądź w wieku średnim oraz barwy pastelowe – odpowiednie dla młodszych pań. Pomimo bogatej palety kolorystycznej, nowoczesne czadory są zwykle negatywnie postrzegane. W ostatnich latach, wśród irańskich dziewcząt, popularna stała się abaja z racji posiadania wygodnych rękawów. Została jednak szybko wyparta przez unowocześnioną wersję czadoru z podobnymi rękawami, wiązaniem w talii i guzikami, które ułatwiają codzienne noszenie. Autorka zwraca też uwagę na fakt, iż młode Iranki ubierają się wedle najnowszych kanonów mody panujących na Zachodzie, nosząc obcisłe dżinsy czy oryginalne sneakersy, będące ostatnim krzykiem mody, z tą różnicą, że na swe ubranie zakładają czadory³⁹.

Strój kobiety w Afganistanie

Ryszard Malik, w jednym z artykułów w „Rzeczpospolitej”, prezentuje obraz kobiety afgańskiej na początku XXI wieku, zamieszkującej państwo, będące pod rządami Talibów. Obowiązki muzułmanki ograniczają się do prac domowych i wychowywania dzieci, gdyż praca zawodowa jest zakazana. Miejscem Afganki jest dom, którego nie powinna opuszczać, a wyjście na ulicę jest możliwe jedynie pod warunkiem szczelnie zasłaniającej ciało burki – materiału luźno okrywającego całą postać muzułmanki. Odstępstwa od reguł hidżabu mogą narazić kobietę na interwencje straży religijnej⁴⁰. Wizerunek współczesnej muzułmanki, zamieszkującej Afganistan, utrwaliła Marzena Hmielewicz. Jej fotografie i artykuł przedstawiają codzienne życie kobiet tego kraju. Tak jak za czasów Talibów muzułmanki dalej noszą burki zakrywające całe ciało, łącznie z głową, a dodatkowo osłaniają oczy specjalną siatką. Tego rodzaju burki nazywane są przez miejscową ludność czadori. Pomimo szczelnego okrycia głowy, kobiety korzystają z usług fryzjerskich przed dużymi uroczystościami, takimi jak śluby i wesela. Jednakże stosunek społeczeństwa wobec zawodu fryzjerki oraz kobiet korzystających z jej usług porównywalny jest do postawy wobec prostytutki. W większości kobiety nie pracują

39 S.A. Koutlaki, *Among the Iranians, A Guide to Iranian's Culture and Customs*, USA 2010, s. 92-96.

40 R. Malik, *Kraj, w którym zakazano wszystkiego*, „Rzeczpospolita” nr 136, 12.06.2001.

zawodowo, przykładem wyjątku mogą być dziennikarki, które „ubierają się po europejsku, jednak zawsze mają długie spodnie lub spódnice, pod którymi również mają spodnie, a włosy osłaniają chustami”⁴¹. Pomimo tak odmiennej od europejskich realiów rzeczywistości, Marzena Hmielewicz kończy artykuł słowami „Jednak Afganistan to nie tylko czołgi i burki, mieszkańcy Kabulu niczym się od nas nie różnią. To chciałam pokazać i to jest na zdjęciach”⁴².

Strój kobiety w Arabii Saudyjskiej

Rygorystycznym zasadom ubioru poddane są mieszkanki Arabii Saudyjskiej, które lubują się w dodatkach typu buty, torebki i chustki. To jedyne, widoczne elementy garderoby, gdyż cała odzież wierzchnia skrywana jest pod zasłoną. Ciekawie dobrany dodatek pozwala wyróżnić się kobiecie spośród tłumu jednakowo zawoalowanych muzułmanek⁴³. Kobiety wychodząc z domu osłaniają ciało pod luźną abają⁴⁴, zakładając do niej nikab, czyli chustę, która osłania całą twarz za wyjątkiem oczu, bądź zakrywa jedynie dolną część twarzy włączając podbródek, policzki i nos⁴⁵. Autorki blogów podkreślają, iż coraz częstym zjawiskiem są nagie twarze w miejscach publicznych większych miast, np. w szpitalach, centrach handlowych. Jednakże większość odsłaniających się kobiet to cudzoziemki. Widok ten jest niespotykany na przedmieściach. Kobiety zawsze zasłaniają włosy, jedynie młode dziewczęta pokazują pojedyncze kosmyki. Osłona ciała i twarzy nie jest postrzegana przez Saudyjki jako przejaw uciemnienia, gdyż jest nakazem wynikającym z religii, a jednocześnie źródłem szacunku i poważania ze strony społeczeństwa⁴⁶. Szczelne przykrycie ciała przez kobiety nie oznacza braku chęci podążania za modą. Na terenie Arabii Saudyjskiej znajdują się butikie światowych projektantów, gdzie można znaleźć stroje równocześnie uwzględniające wymogi wiary

41 M. Hmielewicz, *Kobiety Afganistanu*, 8 maja 2009, „Wysokie obcasy”, [online]: <http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,96856,6587134,Kobiety_Afganistanu.html> (dostęp: 17.05.2013).

42 Tamże.

43 M.M. Dziekan, dz. cyt., s. 435.

44 *O życiu kobiet w Arabii... wywiad dla Anny Sierant*, (nick: „UmmLatifa”), [online]: <<http://arabiasaudyjska.blogspot.com/2012/06/o-zyciu-kobiet-w-arabii-wywiad-dla.html>> (dostęp: 05.04.2013).

45 M. Madej, Z. Pasek, *Kulturowe i prawne aspekty kontrowersji wokół chusty muzułmańskiej we Francji*, [online]: <http://www.wh.agh.edu.pl/zpasek/wp-content/08_michal-madej-zbigniew-pasek-1.pdf> (dostęp: 05.04.2013).

46 *O życiu kobiet w Arabii... wywiad dla Anny Sierant*, dz. cyt., (dostęp: 27.05.2013).

i najnowsze trendy w modzie. Jednym z ciekawszych elementów zjednoczenia trendów z religią jest burkini, czyli strój kąpielowy, którego nazwa wywodzi się od burki. Innowacja ta umożliwi kobietom swobodne pływanie bez obnażania ciała w miejscach publicznych. W Kingdom Center w Rijadzie znajdują się ekskluzywne abaje i suknie wieczorowe w cenie kilku, a nawet kilkunastu tysięcy dolarów. Projektanci tworzą abaje, które pasują do luksusowych butów na obcasie i torebek. Zamożniejszym Saudyjkom nie są obce marki typu: Dior, Gucci, Hermes czy Channel⁴⁷.

Problematyka ubioru muzułmanek zamieszkujących Francję

Spór o zakrywanie ciała dotknął także Republikę Francuską, którą jako państwo świeckie charakteryzuje: separacja instytucji i spraw kościelnych od państwowych, brak oddziaływania kościołów w obszarze państwowym, a co za tym idzie, świeckość placówek państwowych, jakimi są szkoły publiczne. Problem chusty odzwierciedla odrębność kulturową muzułmańskiej mniejszości zamieszkującej Francję (Algierczycy, Marokańczycy, Tunezyjczycy, muzułmanie z obszarów Czarnej Afryki), która sprzeciwiając się kulturowej asymilacji, coraz silniej przyjmuje wpływy islamskiego fundamentalizmu. Do konfliktu doszło po raz pierwszy w 1989 roku, gdy wyrażono sprzeciw wobec noszenia hidżabu na terenie szkół⁴⁸. 15 marca 2004 roku na mocy ustawy wprowadzono zakaz noszenia w szkołach (podstawowych, liceach i uczelniach wyższych) strojów i znaków świadczących o przynależności religijnej⁴⁹. Według opinii Rady Stanu negacja woalu nie zagraża wolności wyznania, ani postanowieniom Konstytucji czy Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności. 18 maja tego samego roku wydano okólnik, który miał na celu sprecyzowanie postanowień dotyczących symboli wyznaniowych. Dopuszczal on znaki, które nie wskazują jednoznacznie na prywatne przekonania religijne, bądź są noszone w sposób dyskretny. O możliwości ich ekspozycji będą decydować poszczególne placówki edukacyjne, jednakże muzułmańska chusta, pomimo posiadania wielu nazw, jest ewidentnym symbolem islamu⁵⁰. 11 października 2010 roku uchwalono ustawę dotyczącą zakazu zakrywania twarzy w miejscach publicznych. Nie pozwala

47 H. Couch, H. Meyer, *Harrods liczy na zyski z islamskiej mody*, [online]: <http://m.biznes.pl/harrods-liczy-na-zyski-z-islamskiej-mody,3322289,214,401,news-profil.html> (dostęp: 05.04.2013).

48 M. Madej, Z. Pasek, dz. cyt.

49 A. Sugier, dz. cyt., s. 328.

50 M. Madej, Z. Pasek, dz. cyt.

ona na noszenie strojów zasłaniających całą twarz. Dopuszczalne są jednak wyjątki typu wydarzenia sportowe (ze względu na bezpieczeństwo, ale i swobodę zawodniczek), święta, bądź okoliczności związane z przyczynami zdrowotnymi lub wykonywanym zawodem. Za złamanie postanowienia grozi kara grzywny, bądź ograniczenia wolności⁵¹.

Według zwolenników ustawy z 2004 roku hidżab nie jest tylko symbolem religijnym, to element wyznaczający kobiecie miejsce w podzielonej na część męską i żeńską przestrzeni publicznej, tym samym ograniczają ją i podporządkowuje wobec mężczyzny. W konsekwencji muzułmanki, które walczą o prawo do ponownego okrycia się chustą, stają w obliczu paradoksalnej sytuacji. Z jednej strony pragną podążać śladami współczesnych Europejek, wyrażają chęć zdobycia wykształcenia i podjęcia pracy zawodowej, osłabiając tym samym przypisaną im przez tradycję rolę. Z drugiej strony, by zyskać aprobatę świata islamu, zakładają woal, będący zaprzeczeniem nowoczesności, a odzwierciedlający konserwatywną postawę wobec jakichkolwiek zmian⁵². Kolejnym argumentem jest fakt, iż wysuwając swe roszczenia, sprzeciwiają się prawu do odsłaniania ciała, o jakie usilnie walczą muzułmanki zamieszkujące północną Afrykę. Zakaz noszenia chusty w placówkach szkolnych na terenie Tunezji uważany jest za ogromny sukces domagających się swych praw kobiet⁵³.

Zwolennicy przywdziewania chusty kwestionują wszelkie przeciwskazania do noszenia hidżabu, powołując się przy tym na status kobiety w islamie oraz niesłuszne generalizowanie, że wszystkie dziewczynki przymuszane są przez rodziców do noszenia chusty. Zasłona noszona przez młodą muzułmankę może być wynikiem własnego, świadomego wyboru lub przymuszeniem, któremu dziewczyna nie jest w stanie się przeciwstawić. W obu przypadkach należy umożliwić swobodę noszenia woalu, oferując przy tym pomoc dziewczętom przymuszonym, gotowym odstąpić od hidżabu. Z jednej strony wyraża się sprzeciw i dezaprobatę wobec nakazu zasłaniania ciała w tradycji islamskiej, z drugiej jednak strony, czy wprowadzenie zakazu noszenia hidżabu nie jest podobnym rodzajem przymusu i stosowania przemocy na tle kulturowym?⁵⁴

51 J. Bartoszewicz, *Zakaz zasłaniania twarzy a prawo do uzewnętrzniania wyznania*, *Prawo międzynarodowe praw człowieka*, [online]: <http://www.academia.edu/1482906/Zakaz_zaslania_twarzy_a_prawo_do_uzewnetrzniania_wyznania> (dostęp: 18.05.2013).

52 A. Sugier, dz. cyt., s. 331.

53 C. Lewanowicz, *Hidżab-bronź integrystów*, „Tygodnik Powszechny” nr 49, 04.12.1994.

54 I. Chouder, Ch. Delphy, P. Tevanian, *Sprawa hidżabu we Francji*, w: *Czarna Księga Kobiet*, red. Ch. Ockrent, Warszawa 2010, s. 335.

Problematyka muzułmańskiej zasłony noszonej przez Polki

Ubiór Polki, która wychodzi za mąż za muzułmanina, jest mocno zróżnicowany⁵⁵. Polska jest krajem w większości zamieszkałym przez katolików, gdzie obraz zawołowanej postaci nie jest widokiem codziennym. Według Anny Ewy Rzepeckiej na wizerunek Polki-muzułmanki mają wpływ: „(...) sytuacja wyznaniowa kobiety, stopień religijności jej męża oraz obustronna umiejętność zawarcia kompromisu”⁵⁶. Sytuację bezkonfliktową uzyskiwano, gdy żona decydowała się na przyjęcie religii męża, gdyż strój stawał się jednym z podstawowych wymogów nowoprzyjętej wiary, z którą żona się utożsamia i którą akceptuje. Codzienne okrywanie ciała dla wierzącej muzułmanki jest w pełni zrozumiałe, a tym samym zgodne z jej sumieniem. Autorka zwraca uwagę, iż założenie hidżabu przez Polkę jest wyrazem dużej odwagi i determinacji⁵⁷, czego dowodem są zwierzchnia Polek, które przeszły na islam:

Kiedy zastanawiałam się czy podołam obowiązkowi islamu, zanim zdecydowałam się pościć, modlić itp., jedna z rzeczy która mnie przerażała była myśl, o tym jak zareaguje otoczenie na zmianę oraz jak to będzie z okrywaniem głowy. (...) Po roku od przyjęcia islamu, zdecydowałam się poprosić pracodawcę o zgodę na okrywanie głowy w biurze. Chustę okrywającą włosy, uszy, szyję, nakładałam wychodząc z domu, przed wejściem do biura zdejmowałam. Do rozmowy przygotowywałam się przez kilka tygodni. Dzięki Bogu, spotkałam się ze zrozumieniem ze strony większości decydentów. (...) Na ulicy ludzie wciąż się patrzyli i patrzą, ale chyba coś we mnie się też zmieniło, bo wiem, że to ja jestem „bardziej” normalna, niż roznegliżowana ulica. Islam to normalność, moralność i szacunek. Chusta to szacunek do mojej osoby, a skoro ja się szanuję, szanują mnie inni (...) ⁵⁸.

Sytuacja jest bardziej skomplikowana, gdy Polka, będąca żoną muzułmanina, nie wyraża chęci do zmiany wyznania. W przypadku mężczyzny będącego ortodoksyjnym muzułmaninem, który od swojej żony oczekuje

55 D. Kalisiewicz, *Mała encyklopedia PWN A-Z*, Warszawa 2000, s. 625.

56 A.E. Rzepecka, *Matżeństwa Polek z wyznawcami islamu. Analiza czynników wpływających dezintegrująco na związki heterogeniczne*, w: *Być kobietą w Oriencie*, red. D. Chmielowska, B. Grabowska, E. Machut-Mendecka, Warszawa 1995, s. 188.

57 Tamże.

58 *Historia pewnej muzułmanki I jej hidżabu*, (nick: „Muzułmanka_RP”), 21 października 2008, [online]: <<http://muzułmanki.blogspot.com/search/label/ubi%C3%B3r%20i%20aura>> (dostęp: 16.03.2013).

odpowiedniego ubioru, kobieta może czuć nacisk, dyskomfort psychiczny i zagrożenie wolności ze strony męża, gdyż pomimo znajomości zasad noszenia hidżabu i jego znaczenia, jako np. katoliczka nie jest zobowiązana do zakrywania ciała⁵⁹. Odmienny przykład stanowią Tatarki na terenach Polski, które mimo tradycji muzułmańskiej, nigdy nie zasłaniały ciała zasłoną, do czego sceptycznie odnoszą się muzułmańscy imigranci. Jednakże współczesne Polki wyznające islam, w wyniku inspiracji kulturą arabską, coraz częściej sięgają po chustę osłaniającą głowę⁶⁰. Sytuacja ta pokazuje, jak złożona jest problematyka noszenia chusty przez muzułmańskie kobiety.

5. Stosunek współczesnych muzułmanek do tradycji zasłaniania ciała

Kluczowe dla wyjaśnienia kwestii zasłaniania ciała w społeczeństwach muzułmańskich jest zrozumienie postawy kobiet muzułmańskich wobec tradycji. Przeciężni Europejczycy uważają zwyczaj zasłaniania ciała w tradycji muzułmańskiej za wyraz uciemnienia nieświadomych swej sytuacji kobiet i zniewolenia względem mężczyzn. Piętnujące muzułmanów poglądy powszechnie wyraża się z dużym przekonaniem, lecz bez odpowiedniej wiedzy. Krytyka opinii publicznej i utożsamianie muzułmańskiej chusty z nieświadomością i zniewoleniem kobiet potęguje irytację współczesnych muzułmanek.

Sytuacja kobiet z różnych części świata, na którą wpływają odrębne czynniki społeczne, ekonomiczne, a nawet klimatyczne, jest generalizowana i postrzegana przez pryzmat stereotypów. Widać to szczególnie wyraźnie np. w próbach porównywania (a nawet zrównywania) statusu i motywacji żyjącej na pustyni Beduinki z pracującą zawodowo kobietą, mieszkającą w dużej metropolii. Według Homy Hoodfar – muzułmanki pochodzenia irańskiego – charakterystyczna zasłona zarówno w historii, jak i współcześnie, zmienia się i ulega wpływom mody. Choć jest zróżnicowana, często przyjmuje formę długiej, luźnej, jednobarwnej chusty, oplatającej kobiece ciało, do której zakłada się rodzaj szalu, dowolnie upiętego, lecz tak, by zasłaniał włosy. Jednakże społeczeństwa zachodnie wciąż postrzegają muzułmanki jako istoty z zawoalowanymi twarzami, uwięzione w czarnych, krępujących ruchy płaszczach, które zmniejszają

59 *Historia pewnej muzułmanki i jej hidżabu*, dz. cyt., (dostęp: 27.05.2013).

60 A. Skowron-Nalborczyk, *Hidżab, honor i edukacja*, „Więź”, nr 3, 2005, [online]: http://laboratorium.wiecz.pl/teksty.php?hidzab_honor_i_educacja&p=2 (dostęp: 26.05.2013).

komfort poruszania się. Tymczasem chusta okrywająca ciało noszona jest z wielu pobudek, a kobiety sięgając po nią nie zawsze kierują się jedynie motywem religijnym.

Marginalnym powodem, skłaniającym muzułmanki do noszenia woalu, może być rozpatrywanie chusty jako elementu zdobiącego ciało kobiety, tym samym zasłona spełnia porównywalną funkcję, jak makijaż dla niemuzułmanek⁶¹. Jedna z blogerek, Polka będąca żoną Irakijczyka, kreuje współczesną modę, uwzględniając zasady ubioru panujące w islamie. W internetowym butiku udostępnia kolorowe, wzorzyste chusty na głowę w dość nietypowych wersjach oraz koronkowe rękawki osłaniające ręce⁶². Autorka witryny internetowej uwidacznia, jak ważnym elementem w życiu kobiety jest garderoba, która pomimo surowej regulacji ze strony religii, nie musi być pozbawiona oryginalności, przeciwnie jest dużym polem manewru dla inwencji twórczej. Na podobnych blogach można odnaleźć posty o tematyce związanej z modą, co pokazuje, iż muzułmanki podążają za trendami, a woal nie jest dla nich zwolnieniem od dbania o swój wygląd. Jedna z blogerek podkreśla:

Muzułmanki jak chyba wszystkie kobiety chcą być również eleganckie, podążają za modą, islam nie zabrania ozdabiania [ciała]. Bardzo ważna jest dbałość o wygląd, higiena, więc i ich hidżaby to ogromne pole do popisu, oczywiście w granicach zdrowego rozsądku (...). Ogromna różnorodność chust, szali, wzorów, kolorów, typów wiązań powoduje, że hidżab mnie przynajmniej nigdy się nie nudzi, nie jest jakimś przykrym obowiązkiem, a codzienne zakładanie szala to nie rutyna, myślę o tym, że wypełniam wolę Allaha, jednocześnie będąc modna i skromna⁶³.

Jednakże ta sama autorka trzy lata później wyjawia czytelnikom swoje postanowienie odejścia od praktyki noszenia zasłony. Jak podkreśla, w ten sposób pragnęła wyrazić swoją dezaprobatę wobec postawy konwertytek odnośnie do zakazów w islamie. Swym postanowieniem zwróciła uwagę otoczenia. Blogerka uważa, że będzie rozliczana ze swoich czynów przez Allaha, a nie społeczeństwo. Rezygnacja z zasłony nie wpłynęła na jej wiarę. Wręcz przeciwnie. Poczowała wolność, a samą siebie określa jako „muzułmankę w przebraniu” (bez typowej dla muzułmanek chusty), której serce należy do Boga. Autorka we wcześniejszym poście zwraca uwagę na fakt, iż wyznawczynie islamu, które pochodzą z krajów muzułmańskich,

61 H. Hoodfar, dz. cyt., s. 227-257.

62 *Moda dla muzułmanek ale i nie tylko...*, [online]: <http://fashionmemy.blogspot.com/p/moda-dla-musulmanek-ale-i-nie-tylko.html> (dostęp: 24.04.2013).

63 *Hijab mówi „jestem muzułmanką”*, (nick: Mayram), 31 października 2009, [online]: <http://www.happymuslima.com/2009/10/hijab-mowi-jestem-muzumanka.html> (dostęp: 05.12.2012).

z łatwością sięgają po zasłonę, gdyż jest to naturalne w ich kulturze. Natomiast większą trudność sprawia to np. Europejkom, którym tradycja zasłaniania ciała jest obca, a wraz ze zmianą wiary, muszą nauczyć się nowej kultury⁶⁴.

Kolejna założycielka bloga o tematyce dotyczącej kultury islamu również podkreśla istnienie wielu motywów skłaniających muzułmankę do zakładania chusty.⁶⁵ Przyczyny mogą być bardzo różne, np. wynikające z pobudek religijnych, chęci podkreślenia walorów urody za pomocą chusty, czy nawet przymusu ze strony rodziny. Dlatego należy unikać stereotypów i ogólnej krytyki wobec zasłony. Polka, zamieszkująca jeden z krajów arabskich, podkreśla praktyczne aspekty dotyczące zasłaniania twarzy za pomocą chimaru, czyli chusty okrywającej całą twarz muzułmanki, łącznie z oczami. Przyczyną sięgnięcia po tak szczelnie osłaniającą ciało zasłonę była nietypowa uroda, a zwłaszcza blada cera kobiety, która przyciągała uwagę mieszkańców. Nosząc chimar muzułmanka wolna jest od oceny ze strony społeczeństwa, lecz boryka się z wieloma trudnościami, jakie niesie ze sobą zasłona: słabe pole widzenia, zwłaszcza po zmroku, problemy z oddychaniem w trakcie upałów i brak komfortu w niektórych sytuacjach. Pomimo wielu niedogodności, przedstawia sposoby zmniejszające uciążliwość i podkreśla swą głęboką motywację do zasłaniania twarzy⁶⁶. W kolejnym poście muzułmanka stwierdza:

chciałabym dodać, że łatwo się abaje i niqab nosi w kraju, w którym jest on normą. Ja mieszkam w kraju zasłoniętych kobiet, więc pełen komfort (psychiczny i fizyczny) wywiązywania się z obowiązków religijnych mam zapewniony⁶⁷.

Analizując przemiany historyczne można zaobserwować, iż pomimo walki o prawa kobiet, ponownie powrócono do konserwatywnych praktyk, czego przykładem może być postawa muzułmanek zamieszkujących Francję. Kobiety znów godzą się na zasłanianie ciała, a nawet walczą o prawo do woalu. Muzułmanki sięgają po chustę powołując się na ułatwienia w życiu codziennym, jakie daje im zasłona. Następną przyczyną

64 *Muzułmanką w przebraniu*, (nick: „Mayram”), 22 czerwca 2011, [online]: <<http://www.happy-muslima.com/2011/06/muzulmanka-w-przebraniu.html>> (dostęp: 26.01.2013).

65 <<http://www.happymuslima.com/>> (dostęp: 26.01.2013).

66 *niqab (zasłona na twarz)-praktyczny aspekt*, (nick: „UmmAmmar”), 19 października 2008, [online]: <<http://muzulmanki.blogspot.com/2008/10/dlaczego-nosz-niqab-zason-na-twarz.html>> (dostęp: 24.04.2013).

67 *Pytanie do „M”: ale czy to nie jest niewygodne?*, (nick: „Umm Latifa”), 18 października 2008, [online]: <<http://muzulmanki.blogspot.com/2008/10/ale-czy-to-nie-jest-niewygodne.html>> (dostęp: 24.04.2013).

zakrywania ciała jest ukazanie swojej niechęci wobec narzucanych zmian. Strach przed destabilizacją muzułmańskiego stylu życia i zewnętrznymi zagrożeniami dla religii oraz obawa wobec wpływów Wschodu jest wyrażana przez strój typowy dla kultury islamu⁶⁸. Hidżab niejednokrotnie służył jako przedmiot ograniczający wolność i kontrolujący życie kobiet. Jednak przemiany społeczne pokazują, iż cele noszenia muzułmańskiej chusty zmieniają się i mogą być różnie interpretowane, w zależności od miejsca zamieszkania, statusu społecznego, czy w końcu poglądów religijnych i politycznych. Ważne jest, by zaznaczyć, że muzułmanki niejednokrotnie posługiwały i posługują się zasłoną, aby wpłynąć na rzeczywistość i ukazać swoje stanowisko⁶⁹.

6. Wnioski końcowe

Niektóre muzułmanki spełniają wszystkie wymogi noszenia hidżabu, inne zakrywają jedynie włosy, szyję i dekolt, bądź preferują zachodnie kanony wyglądu współczesnej kobiety, nie nosząc żadnej zasłony. W codziennym życiu muzułmanów widoczne jest zamiłowanie pań do ozdób oraz makijażu. Niemniej jednak, dla samych wyznawczyń islamu, hidżab to pewien symbol charakteryzujący i jednoczący żeńską część społeczności muzułmańskiej. Ubiór rozumiany jest jako kod, poprzez który muzułmanki komunikują nie tylko swą przynależność religijną, ale i wyznawane wartości, przekonania. Kobieta widziana w hidżabie jest rozpoznawana jako muzułmanka, dzięki czemu może uniknąć wielu sytuacji i zachowań ze strony niemuzułmanów, które w kulturze islamu uznawane są za niepożądane. Osoby, które znają zasady panujące w świecie muzułmańskim, będą unikały osobistych kontaktów z wyznawczyniami, by nie narazić je na poczucie dyskomfortu, a osoby charakteryzujące się brakiem doświadczenia w tego typu kontaktach, zachowają odpowiedni dystans⁷⁰. Sytuacja ta ukazuje symboliczne znaczenie hidżabu. Pozwala on nie tylko określić wyznanie noszącej go kobiety, ale również uchronić ją od niezręcznych sytuacji. Zakrywająca ciało chusta jest symbolem integracji kobiet w wypełnianiu woli Allaha. Jak podkreślają same muzułmanki:

68 D.I. Curra, C.M. Renzetti, *Kobiety, mężczyźni i społeczeństwo*, red. Z. Melosik, Warszawa 2005, s. 493.

69 H. Hoodfar, dz. cyt., s. 227-257.

70 *O Islamie Dla Dzieci*, [online]: <<https://sites.google.com/site/oislamiedladzieci/Home/hidjab>> (dostęp: 07.12.2012).

Okręcamy głowę szalem wtedy kiedy jesteśmy na to gotowe, dla mnie oświadczyć to znak: Jestem dumna z bycia muzułmanką, wierzę w Allaha i stosuję jego nakazy, nie interesują mnie przygodne flirty, moje ciało jest moją prywatną rzeczą, szanuję i pragnę być szanowana. Hijab powinien być oznaką moralnego i skromnego prowadzenia się⁷¹.

Ubiór wyznawczyń islamu kształtowany jest przez wiele czynników, w wyniku czego muzułmanki narzucając woal, kierują się nie tylko motywami religijnymi. Powody, dla których muzułmanki sięgają po chustę sprawiają, że zasłona ma wiele funkcji. Zrozumienie motywu, którym kieruje się kobieta zasłaniająca swe ciało, jest kluczowe do poprawnego odczytania komunikatów, jakie wysyła społeczeństwu muzułmanka poprzez swój wizerunek.

71 *Hijab mówi „jestem muzułmanką”*, (nick: Mayram), 31 października 2009, [online]: <<http://www.happymuslima.com/2009/10/hijab-mowi-jestem-muzumanka.html>> (dostęp: 05.12.2012).

Hans Waldenfels SJ
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Franciszek – jezuita i papież

STRESZCZENIE

Autor ukazuje, jak w posłudze obecnego papieża, człowieka czynu i pasterza, łączą się radykalizm ewangeliczny charakteryzujący św. Franciszka z Asyżu, którego imię przyjął, oraz inspiracje charakterystyczne dla duchowości ignacjańskiej. Można to dostrzec w postawie, która zmierza do radykalnej wolności, ubóstwa, pokoju wewnętrznego i miłości. Taka postawa wynika z zaangażowania całego człowieka, zarówno w wymiarze fizycznym, jak i duchowym, wreszcie z charyzmatu osobistego doświadczenia wiary w wymiarze mistycznym. W napięciu pomiędzy proroczą egzystencją a wyższym autorytetem kościelnym Franciszek jest dla nas niejako ucieleśnieniem „Ewangelii Radości”.

SŁOWA KLUCZOWE: papież Franciszek , jezuita, radykalizm
 ewangeliczny, ćwiczenia duchowe,
 mistyka, prorocstwo, miłosierdzie,
 Kościół

SUMMARY

Hans Waldenfels SJ, *Francis – Jesuit and Pope*

The author shows how the present Pope, a man of action and a shepherd, combines in his ministry the evangelical radicalism of Saint Francis of Assisi, whose name he took, and the inspirations characteristic of Ignatian spirituality. This is apparent in his attitude, aiming at radical freedom, poverty, internal peace, and charity, which arises

from his wholesale commitment as a human being, both in physical and spiritual dimensions, and ultimately from his personal charisma of experiencing faith in the mystical perspective. Sporting a tension between the prophetic personality and the highest Church authority, Francis constitutes for us the very embodiment of, so to say, „the Gospel of the Joy”.

KEYWORDS: pope Francis, Jesuit, evangelical radicalism, spiritual exercises, mysticism, prophetism, charity, Church

1. „SANTO SUBITO!”

Gdy przed dziesięcioma laty, 2 kwietnia 2005 roku, zmarł papież Jan Paweł II, a 8 kwietnia został pochowany, uczestnicy uroczystości pogrzebowych wołali spontanicznie: „*Santo subito!* – Święty natychmiast!”. Jego następca Benedykt XVI wkrótce podjął stosowne kroki prowadzące do kanonizacji – beatyfikował go 1 maja 2011 roku, a obecny papież Franciszek ogłosił świętym wraz z papieżem Janem XXIII w niedzielę Miłosierdzia Bożego, 27 kwietnia 2014 roku.

Papież Franciszek w trakcie swego pontyfikatu daje poprzez beatyfikacje i kanonizacje impulsy, które jednak wciąż nie budzą należytego zainteresowania. Wyraźnie widać, że od czasów Piusa XII wszyscy późniejsi papieże działający do Benedykta XVI (z wyjątkiem Jana Pawła I, który był papieżem tylko przez 33 dni) zostali już beatyfikowani lub kanonizowani. Nieszczęsny sprzeciw niemieckiego pisarza Rolfa Hochhutha oraz jego dramat *Der Stellvertreter* [*Namiestnik*] z roku 1963 rzuciły cień na osobę Piusa XII i zablokowały proces kanonizacyjny. Jednak Jan XXIII, który nieoczekiwanie powołał Sobór Watykański II, został wyniesiony na ołtarze wraz z Janem Pawłem II. Paweł VI, który znacząco wpłynął na Sobór oraz doprowadził go do końca, został beatyfikowany pod koniec Nadzwyczajnego Zgromadzenia Synodu 19 października 2014 roku.

Kanonizacje są swoistymi impulsami. Jak wiadomo, Jan Paweł II beatyfikował i kanonizował 1338 osób w trakcie swego pontyfikatu. Jest to wynik rekordowy. Niekiedy naigrywano się z tego, gdyż zbyt mało rozumiano sens takiego działania. Tymczasem Jan Paweł II dążył tylko do jednego: chciał ukazać, że wszędzie na świecie i w każdym czasie są mężczyźni i kobiety, którzy w swym kraju poprzez żywe świadectwo uświadamiali (i nadal uświadamiają) współczesnym im pokoleniom obecność Chrystusa.

Papież Franciszek, odwołując się w swej adhortacji *Evangelii gaudium* do słów swego poprzednika, podkreślił:

Niez mordowanie będę powtarzał słowa Benedykta XVI, wprowadzające nas w serce Ewangelii: „U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie” (EG 7).

Chrześcijaństwo żyje dzięki jednej osobie. Świętość jest zatem wyrazem żywego naśladowania Jezusa [płynącego] z mocy Jego ducha, a nie olimpijskością duchową.

W tym kontekście chodzi nam o papieża dwóch ostatnich lat, papieża z Ameryki Południowej, jezuitę z Argentyny – Jorge Mario Bergoglio, który przyjął imię Franciszek. Osoby, które nie mają zmysłu historycznego, są skłonne w swym zachwycie do postrzegania w człowieku takim jak on wszystkiego, co nowe. Jednak jest to z pewnością tylko część prawdy.

Wszyscy wymienieni, wcześniejsi papieże kształtowali na swój sposób nowe impulsy. Spoglądając wstecz, muszę wyznać, że długo uważałem proniemieckiego papieża Piusa XII (1876-1958) za niedoścignionego. Dlaczego potrzebowaliśmy jeszcze Soboru w przypadku papieża z taką siłą oddziaływania, posiadającego dar nieomyślności, olśniewającego swym językiem? Niezapomniane są jego encykliki, a także liczne mowy i przemówienia, które wygłaszał przed najróżniejszym gremium, podczas swego pontyfikatu kładł nacisk na rozwój apostołatu świeckich, a w końcu otwarcie na Kościół jako całość. Jednak może właśnie to niezwykle uznanie tym mocniej wzbudziło wątpliwości wobec jego postawy podczas II wojny światowej oraz przyćmiło jego postać.

Jan XXIII (1881-1963) jawił się jako przeciwieństwo Piusa XII. Dobrze pamiętam ranek, kiedy ogłoszono jego wybór. Mieszkałem wtedy w Japonii. Naszym skrytym życzeniem był wówczas wybór kardynała Agadżaniana (1895-1971), który urodził się – podobnie jak Stalin – w obecnej Gruzji. Słyszając imię Jana XXIII, myśleliśmy, że to pomyłka, ponieważ już za czasów soboru w Konstancji pojawił się Jan XXIII. Jednak wraz z wyborem imienia „papież Roncalli” okazał się solidnym znawcą historii, a zwołanie przez niego Soboru [Watykańskiego] otworzyło okna Kościoła na nową przyszłość. Na przykładzie Jana XXIII, po jego śmierci w 1963 roku, widać, że Kościół najdosłowniej przeżywa swoich przedstawicieli. Osobą, która zakończyła Sobór, był nie Jan XXIII, ale Paweł VI (1897-1978).

W roku 1978, w roku trzech papieży, wybrano – po raz pierwszy od wielu lat – po Janie Pawle I papieża niebędącego Włochem, Karola Wojtyłę, Jana Pawła II (1920-2005). Za jego pontyfikatu Kościół stał się ostatecznie Kościołem o zasięgu światowym. Właściwie, jak już powiedziano, Jan Paweł II dał katolikom na całym świecie poczucie, że są częścią

Kościola. Niezapomniany pozostaje fakt, że za jego czasów upadł „drugi świat”, dążący do ustanowienia hegemonii sowieckiej, runęło i otworzyło się wiele murów w najgłębszym znaczeniu tego słowa. Dla nas, Niemców, otworzyła się w 1989 roku Brama Brandenburska w Berlinie i runęły mury, które od końca wojny dzieliły dwa państwa niemieckie. Jak miał powiedzieć Willy Brandt – wtedy zrosło się to, co do siebie przynależy. My, Niemcy jesteśmy bezgranicznie wdzięczni Janowi Pawłowi II za to, co uczynił swym zaangażowaniem na rzecz pokoju. W czasach, kiedy wojny, przemoc i terroryzm rozprzestrzeniły się na nowo, uświadamiamy sobie, co właśnie papieżu naszych dni czynią w sprawie szerzenia pokoju.

Od czasów Jana Pawła II diecezja rzymska jest przeznaczona nie tylko dla Włochów; to jakby swoista ironia losu, że w czasach gdy kościoły lokalne zyskują na uznaniu, akurat kościół lokalny w Rzymie jest zarządzany przez obcokrajowców.

Po wrażliwym „papieżu-teologu” Benedykcie XVI (ur. 1927), który swą rezygnacją w roku 2013 wywołał kolejną sensację w nowożytnej historii Kościoła, wybrano Argentyńczyka Jorge Mario Bergoglio, po raz pierwszy człowieka pochodzącego z Trzeciego Świata, przedstawiciela Ameryki Łacińskiej, a do tego jezuitę, który również po raz pierwszy przyjął imię Franciszek, nie naukowca, ale człowieka czynu, pasterza, przedstawiciela ludu. Oczekiwania praktycznych reform są nad wyraz duże wobec wielu gestów, które [Papież] poczynił od pierwszych chwil od swego wyboru (jak np. życie pośród ludzi, a nie w izolacji pałacu papieskiego, odwiedziny wśród uchodźców i osób doświadczonych przez życie, biednych i ubogich, podróże w odległe kraje Azji i Pacyfiku, powoływanie kardynałów z krajów dotąd niezauważanych przy pominięciu tradycyjnych biskupstw – i wiele innych).

Rzeczywiście widoczne są także tutaj znaki, których nie wolno przeoczyć. Jako jezuita, Franciszek już wkrótce po objęciu urzędu zwrócił uwagę na jednego z pierwszych towarzyszy św. Ignacego, Piotra Fabera (1506-1546), pierwszego kapłana w grupie jezuitów [z początków istnienia Zakonu]. Działal on przede wszystkim w Niemczech, pozyskał dla Zakonu Piotra Kanizjusza (1521-1597), lecz być może ze względu na wczesną śmierć był mniej uznany niż założyciel Zakonu Ignacy Loyola (1491-1556) czy Franciszek Ksawery (1508-1552), którego do dziś czcimy jako patrona misji. W każdym razie mało kto w Niemczech zna Piotra Fabera. Sam papież Franciszek szybko natknął się na tego zaangażowanego duchowo założyciela. Znał i studiował jego *Dziennik duchowy*¹. Już wkrótce po wyborze na papieża, Franciszek skorygował ocenę tego błogo-

1 Por. Petrus Faber, *Memoriale. Das Tagebuch des ersten Jesuiten in Deutschland*, przekł. i oprac. P. Henrici, Einsiedeln – Trier 2¹1980.

ślawionego z Towarzystwa Jezusowego i nie zważając na formalności, na mocy dekretu z 17 grudnia 2013 roku zaliczył go w poczet świętych.

Kolejna korekta nastąpi 15 maja 2015 roku, gdy odwiekana beatyfikacja biskupa męczennika Oscara Romero (1917-1980) zostanie doprowadzona do końca². Dla obecnego Papieża bowiem świadkowie Ewangelii wiele znaczą.

Przy wszelkim zainteresowaniu świętością i świętymi Franciszek odpowiada następująco na pytanie, kim jest on sam:

„Jestem grzesznikiem, na którego spojrzal Pan». [...] Jestem tym, na którego spojrzal Pan³.

Mariano Delgado, historyk Kościoła wykładający w szwajcarskim Fryburgu oraz znawca mistyki hiszpańskiej, zwrócił moją uwagę, że tym sformułowaniem Franciszek zbliża się do św. Teresy od Jezusa (1515-1582), której 500-lecie urodzin obchodzimy w tym roku. Píše ona w swej *Księdze życia*:

Lepiej spokojnie stanąć przy boku cierpiącego Pana, uspokoiwszy rozum albo tak go tylko może zajmując, by patrzył na Tego, który spogląda na niego, towarzyszył Mu, przedstawiał Jemu swoje prośby i z głębokim upokorzeniem cieszył się Jego obecnością, pamiętając przy tym na swoją niskość, iż nie jest godzien tak z Nim i przy Nim pozostawać⁴.

2. Franciszek jezuita

Jorge Mario Bergoglio jest pierwszym jezuitą wybranym na papieża, a ku zdziwieniu wielu nie wybrał imienia założyciela swego Zakonu, lecz po raz pierwszy w historii papiestwa przybrał imię średniowiecznego założyciela zakonu – Franciszka z Asyżu. Taka postawa wciąż skłania do refleksji.

Jak wiadomo wiele zakonów ma nazwy od swoich założycieli; w taki sposób nazywani są m.in. augustianie, benedyktyni, franciszkanie, dominikanie, kamilianie, salezjanie. Natomiast członkowie zakonu założonego przez Ignacego nie nazywają się „i g n a c j a n i e”, lecz j e z u i c i, są oni członkami Societas Iesu – Towarzystwa Jezusowego, gdyż chcieli oni być *socii Iesu* – współtowarzyszami Jezusa. To znajduje odzwierciedlenie

2 Por. M. Maier, *Oscar Romero. Kämpfer für Glaube und Gerechtigkeit*, Freiburg 2010.

3 A. Spadaro SJ, *Serce wielkie i otwarte na Boga. Rozmowa z Papieżem Franciszkiem z objaśnieniami i komentarzami jezuitów*, tłum. Z. Kasprzyk, Kraków 2013, s. 9.

4 Teresa od Jezusa, *Księga życia* (13, 22), tłum. H.P. Kossowski, Kraków 2014, s. 146.

w życiu papieża Franciszka. Jego zamysłem jest Ewangelia i jej głoszenie, jak to uwidacznia się już w tytule jego wielkiej adhortacji apostołskiej *Evangelii gaudium*. Dostrzega on we wszystkich chrześcijanach zwiastunów Ewangelii, ale dopiero w naśladowaniu życia Jezusa.

Jako swego patrona wybrał świętego, który do dziś w Kościele jest prowokacyjny poprzez to, w jaki sposób, omijając granice Kościoła, przenika w inne wyznania, w inne religie oraz oddziałuje ponad nimi⁵. Franciszek z Asyżu był człowiekiem radykalnego wyrzeczenia i odnowienia Kościoła, które miało wynikać z Ewangelii i zaczynać się od podstaw, wśród mężczyzn i kobiet pragnących tylko jednego: żyć w zgodzie z Ewangelią oraz uobecniać miłość Boga do wszystkich ludzi i stworzeń. Kluczowymi słowami są ubóstwo jako postawa radykalnej wolności wobec wszelkich wytworów oraz pokój jako otwartość na wszystkie Boże stworzenia, miłosierdzie i miłość.

Przeżywamy dziś wyraźnie w wyborze zakonnika na papieża to, że w historycznej, hierarchicznej strukturze Kościoła zakony są znakiem ostrzegawczym oraz stają się prowokacją – albo jak powiedziałby Franciszek: musiały się nią stać. W wywiadzie, którego Franciszek udzielił wczesną jesienią 2013 roku włoskiemu jezuitcie Antonio Spadaro, tak mówi o zakonach:

Zakonnicy to prorocy. Wybrali podążanie za Jezusem, naśladowując Jego życie w posłuszeństwie Ojcu, w ubóstwie, w życiu wspólnotowym i w czystości. Śluby zakonne nie mogą być parodią, w przeciwnym razie, przykładowo, życie wspólnotowe staje się piekłem, a czystość stylem bycia starych panien. Ślub czystości powinien być ślubem płodności. Zakonnicy są we wspólnocie Kościoła w sposób szczególny wezwani szczególnie do bycia prorokami, którzy dają świadectwo, jak Jezus żył na tej ziemi, i przepowiadają, jak będzie wyglądało królestwo Boże w swej doskonałości. Zakonnik nigdy nie może zrezygnować z prorokowania. Nie oznacza to jednak, że trwa w opozycji do hierarchicznej części Kościoła, nawet jeśli funkcja profetyczna i struktura hierarchiczna nie idą w parze. Mam na myśli odważne ukazywanie pewnej propozycji, która zawsze musi być pozytywna. Wystarczy uświadomić sobie, czego dokonali ci wszyscy święci mnisi, zakonnicy i zakonnice, począwszy od św. Antoniego, opata. Być prorokiem oznacza czasami wzniesić *ruido*, nie wiem, jak to powiedzieć... Proroctwo wywołuje zgłęb, hałas, ktoś powie «bałagan». W rzeczywistości jego charyzmat polega na byciu zaczynem: ogłaszaniu ducha Ewangelii⁶.

5 Por. H. Waldenfels, *Na imię mu Franciszek. Papież ubogich*, tłum. K. Markiewicz, Poznań 2014, s. 137-172.

6 A. Spadaro SJ, *Serce wielkie i otwarte na Boga*, s. 51, 53.

W tym miejscu papież nie może znaleźć odpowiednich słów, opisując prorocstwo określeniami „czynić hałas”, „robić rumor”. W jakiś sposób prorocy Starego Przymierza – Eliasza, Jeremiasz czy też Amos, Ozeasz lub Jonasz – nabierają tutaj wyrazu.

Ważniejsze jest może jeszcze inne spostrzeżenie. Jeśli się nie mylę, to żaden z poprzedników nie krytykował tak mocno Kościoła jak Franciszek. Z reguły krytykuje się świat, to on powinien się nawrócić. Jan Paweł II wraz z wybranymi kardynałami złożył podczas nabożeństwa pokutnego na placu św. Piotra w 2000 roku, w Roku Jubileuszowym wielkie wyznanie winy. [W tym wyznaniu jest] mowa o winie Kościoła służącemu prawdzie, o winie przeciwko jedności Kościoła, o winie w stosunku do Żydów i innych religii oraz wyznań, o winie w stosunku do godności kobiet oraz o winie na polu praw człowieka⁷. Benedykt XVI podczas ostatniej wizyty w swej ojczyźnie postulował „zerwanie z tym, co jest światowe w Kościele”, a więc „odświatowienie Kościoła” (*Entweltlichung der Kirche*)⁸.

Tymczasem Franciszek krytykuje Kościół, a dokładniej jego oficjalnych przedstawicieli z niespotykaną dotąd mocą. Krytyce świata nieznużenie towarzyszy piętnowanie zawodności tych, którzy głoszą [Ewangelię]. Punktem kulminacyjnym było dotychczas przemówienie z 21 grudnia 2014 roku do członków Kurii [Rzymskiej], którą skonfrontował z piętnastoma chorobami. Nic dziwnego, że przy aprobachie, której Papież doświadcza na całym świecie, potęguje się trwoga, że w najbliższym otoczeniu pozostanie on osamotniony.

Nasuwa się także pytanie, jak można pogodzić żywot zakonny z piastowaniem urzędu papieskiego. Jeśli zapytamy, co z duchowości zakonnej jest charakterystyczne dla Franciszka, należy wymienić trzy punkty: 1. życie rekolekcyjne (ćwiczenia duchowne), 2. docenianie rozeznania duchów, 3. *sentire cum Ecclesia* (czuć z Kościołem)⁹.

7 Por. Jan Paweł II, *Wyznanie win i prośba o przebaczenie*, Bazylika św. Piotra, 12.03.2000, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/modlitwy/wyznanie_12032000.html> (dostęp: 15.05.2015).

8 Por. wielokrotnie cytowane przemówienie Benedykta XVI wygłoszone we Fryburgu 25 września 201, opublikowane w: *Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach Berlin, Erfurt und Freiburg. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, oprac. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, nr 189, Bonn 2011, s. 145-151. [Tekst przemówienia dostępny jest w kilku wersjach językowych na: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110925_catholics-freiburg.html> (dostęp: 15.05.2015)].

9 Por. H. Waldenfels, *Na imię mu Franciszek. Papież ubogich*, s. 15-36.

2.1. Życie ćwiczeniami duchownymi

Najważniejszym dziedzictwem, jakie zostawił swym towarzyszom Ignacy Loyola, są Ćwiczenia *duchowne*¹⁰. Nie można tutaj przeoczyć tytułu tej niewielkiej książeczki: Ignacy zostawił swym współtowarzyszom instrukcje w kwestii rekolekcji, tzn. co do ich praktycznej formy. Są to „ćwiczenia duchowne”, które angażują całego człowieka zarówno w jego wymiarze fizycznym, jak i duchowym. Zadaniem ćwiczeń jest odkrycie, czego oczekuje ode mnie Bóg w moim życiu.

Ignacy żyje na pograniczu świata współczesnego, w którym pojedynczy człowiek oswaja się z poczuciem własnej odpowiedzialności. Osobiste spotkanie z Bogiem przed podjęciem studiów teologicznych oraz żywe doświadczanie obecności Bożej sprawiły, że Ignacy stał się podejrzany dla Inkwizycji. Doszedł jednak do święceń kapłańskich oraz pełnego zjednoczenia z Kościołem poprzez mocną więź z papieżem. Być może do dzisiaj za mało docenia się pole interakcji między sakramentalnym i prawnie nadanym autorytetem Kościoła hierarchicznego a bezpośrednim, autorytetem duchowym, który opiera się na wewnętrznym doświadczaniu Boga. W tym kontekście należy uznać wzrastające znaczenie mistyki. Karl Rahner jest autorem zdania wartego przemyślenia:

Człowiek pobożny jutra będzie «mystykiem», kimś, kto czegoś «doświadczyl», albo go w ogóle nie będzie, ponieważ pobożność jutra nie będzie już podtrzymywana poprzedzającym osobiste doświadczenie jednogłośnym, oczywistym i publicznym przekonaniem oraz religijnym obyczajem wszystkich, w związku z czym typowe dotychczas wychowanie religijne stanie się już wyłącznie drugorzędną tresurą, służącą podtrzymaniu więzi z religią instytucjonalną¹¹.

Z rozważań Karla Rahnera wynika jednak więcej:

- Mistyka nie jest specjalnym obszarem istnienia osoby wierzącej, lecz jest częścią istnienia wiary w codzienności każdego, pojedynczego chrześcijanina.
- W miejsce wpojonej wiedzy, nauki o wierze pojawia się najpierw osobiste doświadczanie wiary; tutaj mogą pojawić się napięcia między naukami „oficjalnymi” a osobistym doświadczeniem, ponieważ ono domaga się indywidualnego wyrażania.

10 Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, tłum. J. Ożóg, Kraków 1996.

11 K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, VII, 22 n. (*Sämtliche Werke* 23, 39 n.); cyt za: H. Waldenfels, *Na imię mu Franciszek*, s. 53.

– Dojście do wiary powinno, posługując się językiem Rahnera, być mistagogiczne (*mystagogisch*), tzn. polegać w dużym stopniu na dojściu do tajemnicy Boga.

W odniesieniu do papieża Franciszka należy mieć na względzie – co nie wymaga wielu wyjaśnień – że jest on postrzegany „w obszarze mistyki”¹². Ta strona jego osobowości jest jednak jeszcze zbyt rzadko ukazywana w licznych publikacjach, które zajmują się zarówno teologicznymi, jak i biograficznymi aspektami jego życia. Przykładowo wymienia się jego nauczycieli teologii, przede wszystkim cenionego Lucio Gerę (1924-2012), którego Jorge Bergoglio jako arcybiskup Buenos Aires nakazał pochować w swjej katedrze. Gera wraz z Juanem Carlosem Scannone uważany jest za uosobienie argentyńskiej teologii wyzwolenia, która wychodzi od kultury ludu i rozwinęła się w kierunku teologii ludu. To ona, bez wątpienia, zdecydowanie ukształtowała Franciszka.

Przy tym w znacznym stopniu pomija się duchowe nastawienie Franciszka. Antonio Spadaro zapytał Papieża wprost o postaci tworzące początki Zakonu. Franciszek wymienił Ignacego, Franciszka Ksawerego, Piotra Fabera, o którym mówi:

Dialog ze wszystkimi ludźmi, nawet z najbardziej zagorzałymi przeciwnikami; prosta pobożność i swego rodzaju naiwność; dyspozycyjność nieznosząca zwłoki oraz fakt, że w sposób stanowczy potrafił podejmować ważne i radykalne decyzje, a jednocześnie potrafił być bardzo łagodny, łagodny...¹³.

W tym kontekście pada nazwisko francuskiego jezuita, którego wczesna działalność naukowa jest nieoceniona dla *Dziennika duchowego* Piotra Fabera; chodzi o Michela de Certeau (1925-1986). Peter Henrici, tłumacz i wydawca nowej edycji niemieckiej, wskazuje wyraźnie w swej przedmowie na zasługi de Certeau, czyli ponowne odkrycie swego krajana z Sabaudii. De Certeau pisał rozprawę doktorską na Sorbonie na temat mistyki Piotra Fabera. Jego dzieło *La fable mystique* [w wersji niemieckiej: *Mystische Fabel*; przyp. M.T.] jest także walką o język religijny, który w naszym zsekularyzowanym świecie przestaje być zrozumiały i może być odnowiony tylko poprzez wykorzystanie języka mistyków. To, w jaki sposób de Certeau rozumiał mistyka, można z pewnością odnieść do osoby papieża Franciszka.

12 Por. tamże, s. 53-76.

13 A. Spadaro SJ, *Serce wielkie i otwarte na Boga*, s. 29.

Mistykiem jest ten, który nie może przestać wędrować i który będąc pewnym tego, czego mu brakuje w danym miejscu i w danym przedmiocie, wie: To nie to. Nie może on zatrzymać się «tutaj» i zadowolić się «tym». Pragnienie prowadzi do skrajności. [Mistyk] traci umiar, przekracza granice, zostawia za sobą miejsca. Pędzi naprzód, gdzie indziej, dalej... Nie ma miejsca zamieszkania¹⁴.

Peter Henrici w swej przedmowie do niemieckiego wydania wskazuje jeszcze na inny punkt w życiu Piotra Fabera, jakim jest zaangażowanie duszpasterskie, którego odzwierciedlenie można znaleźć w postawie papieża Franciszka:

Dziennik duchowy Piotra Fabera ukazuje nam przede wszystkim, [...] w jaki sposób dokonało się pierwsze spotkanie młodego Towarzystwa Jezusowego z reformacją, spotkanie nie na płaszczyźnie dogmatycznej, ale duszpasterskiej¹⁵.

2.2. Rozeznawanie duchów

Zakotwiczenie w duchowości rekolekcyjnej wymaga o tyle zgłębiania, o ile ćwiczenia nie są celem samym w sobie. Następcy Jezusa chodzi o większą cześć Boga i zbawienie człowieka. Sposób, w jaki de Certeau opisuje mistyka jako człowieka, który zawsze dąży do przekroczenia samego siebie i tym samym szuka *magis* i *maior Dei gloria*, domaga się reguł postępowania z rzeczywistością, w której żyjemy. Papież Franciszek już wcześniej sformułował kilka jasnych wskazówek:

– nie jest on zwolennikiem teoretycznych rozważań;

W każdym razie nie jestem zwolennikiem teorii, jeśli stoję naprzeciw ludzi, którzy doświadczają czegoś trudnego. Przychodzą mi na myśl słowa z Ewangelii, mianowicie te o Samarytance, której pięć razy nie powiodło się w małżeństwie i nie mogła temu podolać. Gdy napotyka Jezusa i zaczyna rozmawiać o teologii, Pan sprowadza ją szybko na ziemię. Towarzyszy jej w jej problemach, konfrontuje z prawdą i nie dopuszcza, aby poprzez rozważania teologiczne oddaliła się od siebie¹⁶.

14 Por. M. de Certeau, *Mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert*. Frankfurt 2010, s. 487. [Tłum. M.T.].

15 Petrus Faber, *Memoriale*, s. 5.

16 Papst Franziskus, *Mein Leben, mein Weg. El Jesuita. Ein Gespräch mit Jorge Mario Bergoglio von S. Rubin und F. Ambrogetti*, Freiburg 2013, s. 47. [Tłum. M.T.].

– praktyczne ukierunkowanie na Towarzystwo Jezusowe oznacza:

Bardzo trudno mówić o Towarzystwie. [...] Chcąc wyrazić zbyt wiele, ryzykujemy pojawienie się nieporozumień. O Towarzystwie można mówić tylko w formie narracji, ponieważ tylko w narracji możliwe jest rozeznawanie. Nie okazują się tu przydatne wywody filozoficzne lub teologiczne, które umożliwiają prowadzenie dyskusji. Bo nie dyskusja określa styl Towarzystwa Jezusowego, lecz proces rozeznawania, który, oczywiście, zakłada również możliwość dyskusowania. Jego wymiar mistyczny nigdy nie zakreśla granic, nigdy nie kończy myśli. Jezuita musi być osobą myśli otwartej, niedokończonej¹⁷.

Również tutaj jasno widać: Towarzystwo Jezusowe nie jest dla Franciszka „klubem dyskusyjnym”. Franciszek sięga po argumenty mające „mistyczny aspekt”, na podstawie wewnętrznych doświadczeń Boga, które każda osoba zdobywa w świecie, w którym żyje. Otwartość staje się tutaj pojęciem kluczowym. To z nią łączy się pojęcie rozeznawania. „Rozeznawanie duchów” nie jest wynalazkiem Ignacego, gdyż można je odnaleźć już w biblijnych historiach ludzi szukających Boga i w ich spotkaniach z Panem. Dopóki w społeczeństwach skutecznie działały ogólne zasady instytucjonalne, a zewnętrzne sterowanie miało priorytet, wówczas dla prostego ludu zasady rozeznania traciły na wartości. Dopiero w tej mierze, w jakiej indywidualność zyskała na znaczeniu, społeczne formy zakotwiczenia zostały odczute jako narzucanie obcej woli i odrzucone. W konsekwencji człowiek został sam i szuka na nowo dróg orientacji.

W czasach Ignacego stosowanie reguł rozeznawania było jeszcze w pewnym sensie elitarnym przedsięwzięciem, ale czasy się zmieniły. Kościół postępuje dobrze w tym, że nie pozostawia spraw prowadzenia i towarzyszenia duchowego zsekularyzowanym mędrcom, kierującym ludźmi lub nauczycielom duchowym innych religii, lecz przypomina sobie na nowo o skarbach zapomnianych, a drzemających we własnej tradycji. W dzisiejszym Kościele brakuje przewodnictwa duchowego.

Papież Franciszek wie, jaką moc ma praktyka rozeznawania duchów. W często cytowanym wywiadzie, udzielonym jezuickiemu współbratu Spadaro, mówi on tak:

Rozeznanie to jedna z kwestii, które Ignacy najdokładniej przepracował wewnętrznie. Dla niego to narzędzie w zmaganiach służących dokładniejszemu poznaniu Pana i naśladowaniu Go. Zawsze duże wrażenie robiła na mnie pewna maksyma opisująca wizję św. Ignacego: *Non coarctari a maximo, sed contineri a minimo divinum est* [Nie dać się ograniczyć przez

17 A. Spadaro SJ, *Serce wielkie i otwarte na Boga*, s. 23, 25.

to, co największe, a jednak zawierać się w tym, co najmniejsze – boska to rzecz]. Dużo rozmyślałem nad tym zdaniem w kontekście sprawowania rządów w Kościele i pełnienia funkcji przełożonego. Chodzi o to, aby nie dać się ograniczyć nawet przez największe przestrzenie, a jednocześnie radzić sobie w przestrzeni nawet najbardziej ograniczonej. Cnota radzenia sobie z tym, co wielkie i małe, zwie się wielkodusznością. Dzięki niej, niezależnie od zajmowanej pozycji, nie tracimy z oczu linii horyzontu. Uzdalnia nas do czynienia co dzień rzeczy małych, z wielkim sercem, otwartym na Boga i na ludzi. Uczy doceniać rzeczy małe w perspektywie szerokich horyzontów, horyzontów królestwa Bożego¹⁸.

Skoro tylko zrozumiemy znaczenie rozeznawania, zauważymy, jak mocno przewija się w myśli papieskiej wezwanie do jego podejmowania. Temat „rozeznawania” wciąż pojawia się w jego adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium*. Należy mieć na względzie dwie sprawy:

- Reguł rozeznawania nie można zastosować do życia pojedynczego człowieka, lecz trzeba je przenieść na całe grupy społeczne i procesy. Kościoły partykularne powinny zatem rozpocząć „decydujący proces rozeznania” (EG 30). Duszpasterstwo powinno odbywać się poprzez „mądre, realistyczne i kapłańskie (duszpasterskie) rozeznanie” (EG 33). Należy zastosować rozeznanie także wtedy, gdy konieczne jest sprawdzenie starych obyczajów (EG 43) lub gdy obecne jest „rozeznanie dróg ducha” (EG 45). Wyliczanie można kontynuować (por. EG 119, 155, 181).
- Ważne jest, poprzez co rozeznanie jest określane. W *Evangelii gaudium* tak to jest określone:

To, co zamierzam przedstawić, idzie raczej po linii ewangelicznego rozeznania. Jest to spojrzenie ucznia-misjonarza, ożywiane światłem i mocą Ducha Świętego (EG 50).

Zdanie to przypomina stwierdzenie z Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*:

Aby takiemu zadaniu sprostać, Kościół zawsze ma obowiązek badać znaki czasów i wyjaśniać je w świetle Ewangelii, tak aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich stosunku do siebie (GS 4).

¹⁸ Tamże, s. 17-19.

Z tego względu musimy zdecydowanie obstawać przy tej podstawowej zasadzie, ponieważ ludzie – również wierzący – w swym postrzeganiu świata, w swych decyzjach oraz rozeznawaniach kierują się w coraz większym stopniu innymi kryteriami osądu. Tak jak dar łaski pochodzący od Ducha Jezusa jedynie nakierowanie na Ewangelię może być decydującym kryterium.

2.3. *Sentire cum Ecclesia*

Do podstawowych zasad jezuickiej egzystencji należy „czucie z Kościołem”. To łączy jezuitę o imieniu Franciszek raz jeszcze ze średniowiecznym świętym z Asyżu. Także Franciszek z Asyżu szukał akceptacji swej drogi w Rzymie. Obu łączy głęboko wezwanie Pana: „Odbuduj mój Kościół!”.

Nasuwa się pytanie: jaki Kościół? Poruszamy tutaj punkt, który fascynuje wielu ludzi, szczególnie tych małuczkich oraz pozostających na marginesie społeczeństwa, a wiele osób w Kościele, wyższych rangą, przeraża, wręcz złości. Boją się oni, że Kościół utraci swą starą postać. Pytanie jest jednak następujące: czy Kościół w swej obecnej formie jest jeszcze rzeczywiście Kościołem Jezusa Chrystusa? Czy nie musiałby on zawsze być *Ecclesia semper reformanda* [Kościółem reformowanym i stale się reformującym], Kościołem, który wzywa do odnowy w sensie źródłowym, a dokładniej w imieniu Jezusa?

Żaden kościelnie ustanowiony zakon nie jest Kościołem w Kościele. Zakon jest proroczy tylko wtedy, dopóki można w nim usłyszeć głos Pana, rozpoznać Jego oblicze i postać; [powiemy] posługując się językiem biblijnym: dopóki zakon jest solą tej ziemi oraz jej światłem. Nie zatrzymujemy się tutaj dalej nad pytaniem, w jaki sposób Towarzystwo Jezusowe postrzega obecnie Kościół. Przecież na czele Kościoła stoi jezuita Franciszek. W napięciu pomiędzy proroczą egzystencją a wyższym autorytetem kościelnym Franciszek jest dla nas niejako ucieleśnieniem „Ewangelii Radości”.

3. Papież i lud boży

3.1. Kościelny wizerunek Papieża

W swym przemówieniu na zakończenie III Nadzwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów 18 października 2014 roku Papież

na nowo naszkicował swoją wizję Kościoła oraz zadanie, jakie przypada mu jako papieżowi. Kościół jest w rozumieniu drugiego rozdziału *Lumen gentium* Ludem Bożym. Jako członkowie Ludu Bożego wszyscy jesteśmy najpierw „osobami świeckimi” i już na mocy chrztu i bierzmowania stanowimy podmiot Kościoła. Jak wyjaśniono w *Lumen gentium* (12), Lud bierze udział w trzech urzędach Chrystusa, zwłaszcza w prorockim, a w wierze nie może się mylić. Nieomylność Kościoła kształtuje się niejako oddolnie¹⁹. Przed poszczególnymi darami oraz przed ustanowieniem hierarchii należy więc postrzegać Kościół jako całość, albowiem Kościół jest jednocześnie Ciałem Chrystusa, a członki Kościoła spełniają powierzone im zadania w służbie całości.

Wierzący są powiązani poczuciem wiary (*sensus fidei*), co etymologicznie przypomina ignacjańskie *sentire cum Ecclesia*. Przy czym chodzi tutaj o przywiązanie do wypełnienia zadania wynikającego ze służby Kościoła jako naśladowcy Jezusa. Papież przypomniał o tym uczestnikom synodu, mając na uwadze różne opinie ojców synodalnych:

A kiedy Kościół przy różnorodności swoich charyzmatów wyraża się w jedności, nie może się mylić: to jest piękno i siła *sensus fidei*, tego nadprzyrodzonego zmysłu wiary, który jest dany przez Ducha Świętego, abyśmy razem mogli wszyscy wejść w istotę Ewangelii i nauczyć się naśladować Jezusa w naszym życiu. Nie powinno to być postrzegane jako przyczyna zamętu i trudności²⁰.

W tym kontekście Franciszek widzi posługę papieża, którą pełni w kręgu biskupów i która służy utrzymaniu jedności Kościoła:

Powiedzmy teraz trochę o Papieżu w relacji do biskupów... Otóż zadaniem Papieża jest zapewnianie jedności Kościoła; przypomnianie pasterzom, że ich pierwszym obowiązkiem jest karmienie owiec, karmienie owczarni, którą powierzył im Pan, i staranie się, by gościnnie, po ojcowsku, miłosiernie, bez fałszywych lęków przyjmować zagubione owce. Tutaj się pomyliłem. Powiedziałem przyjmować, ale trzeba wyjść i ich szukać²¹.

19 Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, tłum. A. Paciorek, Katowice 1993, s. 466-478.

20 Przemówienie papieża Franciszka na zakończenie obrad III Nadzwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, 18.10.2014, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/synod_18102014.html> (dostęp: 15.05.2015). Por. Hans Waldenfels, *Na imię mu Franciszek*, s. 107-136.

21 Tamże.

Urzędy nie zostały ustanowione samowolnie, tylko po to, aby istnieć. Franciszek niezmordowanie podkreśla, że mają one funkcję służebną. Dotyczy to również „sprawowania autorytetu”. Za długo było to swoistym sprawowaniem władzy. Z perspektywy swego papieskiego urzędu przypomina on biskupom, że właśnie oni powinni służyć swym autorytetem:

Zadaniem Papieża „jest przypomnienie wszystkim, że władza w Kościele jest służbą (por. Mk 9, 33-35) jak to jasno wyjaśnił papież Benedykt XVI, w słowach, które cytuję: „Zgodnie ze swym powołaniem, Kościół stara się sprawować ten typ władzy, który jest posługą, nie we własnym imieniu, ale w imię Jezusa Chrystusa”²².

Podsumowując, oznacza to:

Tak więc Kościół należy do Chrystusa – jest Jego Oblubienicą – a wszyscy biskupi w łączności z Następcą Piotra mają zadanie i obowiązek, by strzec go i służyć mu, nie jako władcy, ale jako słudzy. Papież, w tym kontekście, nie jest najwyższym władcą, lecz raczej najwyższym sługą – *servus servorum Dei* [sługą sług Bożych]; gwarantem posłuszeństwa i zgodności Kościoła z wolą Boga, Ewangelią Chrystusa i Tradycją Kościoła, winien wystrzegać się wszelkich osobistych osądów, choć jest, z woli samego Chrystusa, „najwyższym Pasterzem i Nauczycielem wszystkich wiernych” (por. kan. 749) i cieszy się „najwyższą, pełną, bezpośrednią i powszechną władzą zwyczajną w Kościele” (por. kan. 331)²³.

Rzuca się w oczy, że Papież w krytycznym momencie na koniec Nadzwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu sięga po Kodeks Prawa Kanonicznego. Tym samym wyraźnie pokazuje, że nie jest mu obcy porządek prawa Kościoła. Zwłaszcza teraz, gdy niektórzy biskupi obecnie wskazują na dogmaty i prawa moralne jako niezmiennie punkty orientacyjne, muszą pozwolić na to, aby im powiedzieć, że sami znajdują się w porządku, którym nie rządzą, a któremu mają mu służyć.

Papież Franciszek, znajdując się w tym porządku, jawi się w swej mowie o biskupach i ich urzędzie jako nad wyraz suwerenny. Urząd jest służbą, a to podkreśla tytuł jednej z jego ostatnich książek: *Die wahre Macht ist der Dienst* (Freiburg 2014)²⁴. Kościół ukaże się światu tej jesieni tylko wtedy przekonująco, gdy synod nie zakończy się walką o władzę, lecz okaże się Kościołem Jezusa Chrystusa, który służy ludziom i dąży do ich

22 Tamże.

23 Tamże.

24 Wydanie polskie: Papież Franciszek *Prawdziwa władza jest służbą*, tłum. A. Fijałkowska-Żydok, Kraków 2013. [Przyp. tłum.].

zbawienia, ponieważ Syn Boży – jak mawia – nie przyszedł po to, aby „pozwoić się obsługiwać, tylko aby służyć” (por. Mk 10, 45).

3.2. Papież prorok

Papież Franciszek chętniej niż jego poprzednicy lubi wypowiadać się w wywiadach i konfrontować się z pytaniami dziennikarzy. Szuka bezpośredniego kontaktu z ludźmi i kieruje się ku tym, którzy doświadczyli porażki, są chorzy, nie mają żadnej nadziei w życiu. W przypadku tych spraw dzisiejszy Kościół jest dla niego zbyt mało jezuicki. Zatem powstają takie obrazy jak „Kościół – szpital polowy” czy widoczny na ulicach świata „Kościół uszkodzony [w wypadku]” lub obraz pasterzy, którzy powinni znać swe owieczki, a tymczasem sami są chorzy. W wywiadzie dla latynoamerykańskiej gazety „La Nación” z grudnia 2014 roku, przeprowadzonym przez Elisabettę Piqué, który już opublikowano po angielsku, Papież zdecydowanie broni się przed technicznymi wyrażeniami jak np. „strategia”, chce on mówić językiem duszpasterskim, językiem Ewangelii²⁵.

Michel de Certeau, któremu Papież zawdzięcza pamięć o Piotrze Faberze, zatytułował jeden rozdział swego dzieła *Mystische Fabel: Corpus Mysticum oder der fehlende Körper*²⁶. Wraz z Marią Magdaleną szuka przy pustym grobie zaginionego Ciała Pana. Odpowiedź:

Hoc est enim corpus meum, to jest bowiem Ciało Moje – ten centralny logos przywołuje Tego, który znikł i przyzywa Jego działania. Ci, którzy poważnie traktują ten dyskurs, są tymi, którzy odczuwają ból z powodu nieobecności ciała. Narodziny, których wszyscy w różny sposób oczekujemy, powinny wynaleźć dla tego słowa jakieś ciało miłości. Stąd też poszukiwanie „obwieszczeń”, słów, które stworzą ciało, narodzin poprzez słuch²⁷.

Dzień papieża Franciszka zaczyna się modlitwą i sprawowaniem Eucharystii. Do celebrowania Eucharystii należy także – jego zdaniem – codzienne czytanie i krótkie rozważanie²⁸. Ten, który znikł, obecny jest w słowie i w tym tajemniczym: „To jest bowiem Ciało Moje”. Zdaniem de Certeau „początkowy brak ciała” doprowadził do tego, że w miejsce

25 Por. E. Piqué, „We Must Reach Out”. *Pope Francis speaks about the Curia, the Synod on the Family and the year ahead*, „America” 2015, nr 1, s. 17-23. Wywiad opublikowany również na stronie: <<http://americamagazine.org/issue/we-must-reach-out>> (dostęp: 15.05.2015).

26 M. de Certeau, *Mystische Fabel*, s. 124-148.

27 Tamże, s. 125. [Tłum. M.T.].

28 Por. Papst Franziskus, *Predigten aus den Morgenmessen in Santa Marta*, Freiburg 2014.

pierwotnego Ciała Chrystusa pojawiły się dyskursy i instytucje: „ciała kościelne, ciała doktrynalne itp.”, także *Corpus Iuris Canonici*, tj. „zbiór prawa kościelnego”. Poprzez utratę sakramentalności zagubił się zmysł tajemnicy i mistyki.

W tym miejscu wraz ze swym wezwaniem ku otwartości, które implikuje wezwanie „ignacjańskiego *magis*”, Franciszek okazał się wierny jako jezuita. Zakonnicy są jednak żywotami proroczymi, powinni przynajmniej nimi być.

Tutaj, w mieście Jana Pawła II i świętej Faustyny Kowalskiej (1905-1938) nie możemy zakończyć naszych rozważań, nie przypominając o tej boskiej właściwości, która długofalowo zdeterminowała życie i przesłanie papieża Franciszka: o miłosierdziu. Kardynał Walter Kasper, który mimo wieku brał udział w konklawe, a od tamtej pory coraz bardziej awansuje na papieskiego teologa, ubolewa, że teologia od stuleci karygodnie zaniedbała i nierozważnie pozostawiła sprawę miłosierdzia Bożego. Kasper nazywa miłosierdzie podstawowym pojęciem Ewangelii oraz kluczem chrześcijańskiego życia, „najbardziej zasadniczą ze wszystkich cech Boga”²⁹. Według niego wraz z powrotem do miłosierdzia musi dokonać się zmiana paradygmatu teologii i głoszenia Ewangelii. Powinna być osadzona w konkretnej, historycznej sytuacji, aby pobudzać próby przybliżania Boga zagubionemu człowiekowi wraz z pełnym miłości Bożym wsparciem. Przy tym nie wolno przeciwstawiać sobie sprawiedliwości i miłosierdzia. Ponieważ odkrycie miłosierdzia Bożego zawiera przeczucie, że Bóg jest większy niż my ludzie – jesteśmy w stanie to sobie wyobrazić.

W zasadniczym głoszeniu miłosiernego Boga i w wymaganiu, które stawia każdemu, prawdziwemu uczniowi Chrystusa, aby głosić radość Ewangelii, jezuita i papież Franciszek budzi nadzieje. Oby jego dzieło wypełniło się!

Tłumaczenie Maria Trela

29 Por. Walter Kasper, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg 2012; tenże, *Papst Franziskus. Revolution der Zärtlichkeit und Liebe*, Stuttgart 2015; tenże, *Das Evangelium von der Familie. Die Rede vor dem Konsistorium*, Freiburg 2014.

Etyka w świecie maszyn

Recenzja rozdziału autorstwa Srinivasan Ramaswamy Dr, Hemant Joshi PhD, *Automation and Ethics*, w: *Handbook of Automation*, 2009, s. 809-833.

Rozważania nad zagadnieniem przestrzegania zasad moralnych obowiązujących urządzenia wyposażone w sztuczną inteligencję pojawiły się jeszcze przed ekspansją ich produkcji. Z czasem, kiedy ich rozpowszechnienie stało się rzeczywistością, zaczęły pojawiać się liczne wątpliwości natury etycznej. Isaac Asimov na początku l. 40. stworzył trzy prawa robotyki (w fantastycznym opowiadaniu *Zabawa w berka*), które przedstawiały się następująco:

1. Robot nie może skrzywdzić człowieka, ani przez zaniechanie działania dopuścić, aby człowiek doznał krzywdy.
2. Robot musi być posłuszny rozkazom człowieka, chyba że stoją one w sprzeczności z Pierwszym Prawem.
3. Robot musi chronić sam siebie, jeśli tylko nie stoi to w sprzeczności z Pierwszym lub Drugim Prawem.

Artykuł *Automation and Ethics* jest rozdziałem z książki *Handbook of Automation*, której treść w głównej mierze zajmuje się badaniami z zakresu automatyzacji i robotyzacji, jak cybernetyka, automatyczna kontrola, sztuczna inteligencja czy automatyka ewolucyjna. Fragment ten jest godny poświęcenia większej uwagi ze względu na nietypowe ujęcie zjawiska automatyki, nie tylko od strony ściśle technicznej. W przeciwieństwie do całości rozdział odnosi się do aspektów „miękkich” omawianego zjawiska, a ściślej mówiąc etycznych oraz związanych z nimi socjologicznych i kulturowych. Ten zyskujący na aktualności wątek życia organizacji i społeczeństwa nie posiada jak dotąd usystematyzowanych refleksji w postaci odrębnej monografii. Sytuacja ta stwarza konieczność jego szerszego opisu z perspektywy humanistycznej, jak i zaprezentowania holistycznej wizji

pożądanych rekomendacji funkcjonowania w nowej rzeczywistości, zwłaszcza w organizacjach.

W rozdziale została podjęta próba zdefiniowania etycznych, społecznych i kulturowych aspektów automatyzacji. Obecnie bardzo niewiele jest publikacji, które opisywałyby to zjawisko nie z perspektywy funkcjonalistycznej, ekonomicznej, z punktu widzenia zysku przedsiębiorstw, a z perspektywy humanistycznej właśnie. Rozdział ten jest zatem uzupełnieniem i ciekawą alternatywą dla dominującego punktu widzenia na to wszechobecne współcześnie zjawisko. Jednym z omawianych przez autorów problemów jest postępująca automatyzacja w rzeczywistości społecznej oraz jej konsekwencje dla organizacji oraz jednostek i społeczeństwa z uwzględnieniem roli etyki jako środka w rozwiązywaniu określonych dylematów moralnych. W związku ze zmieniającą się rzeczywistością w świecie organizacji nastąpiła konieczność obrania przez przedsiębiorców i menedżerów nowego sposobu zarządzania wykwalifikowaną i twórczą siłą roboczą w obliczu tzw. intelektualizacji pracy. Wedle autorów sposoby te winny uwzględniać postępowanie zgodnie z kodeksem etycznym, który przyczyniłby się do odpowiedzialnego funkcjonowania organizacji i życia pracowników w niej. Jednakże właściwe kierowanie musi być poprzedzone edukacją także

uwzględniającą w swym programie naukę etyki.

Treść zamieszczona w rozdziale jest odpowiedzią na zmieniającą się rzeczywistość i potwierdzeniem wzrostu zapotrzebowania na odwrót od analizy organizacji z perspektywy typowo funkcjonalistycznej, co odzwierciedla rozwój tego typu badań w zakresie zarządzania humanistycznego (w Polsce skądinąd takim ośrodkiem badawczym w Polsce jest Uniwersytet Jagielloński, Wydział Zarządzania i Komunikacji Społecznej, Instytut Kultury UJ). Autorzy nie tylko poruszają aktualne zjawiska, podają także rekomendacje na temat właściwych kierunków działań oraz wskazują na konieczność etycznego postępowania zarówno w organizacjach zautomatyzowanych, jak i w sferze edukacji. Omawiają profil potrzebnych kompetencji pracowników przyszłości uwzględniających kompetencje miękkie oraz wskazują na konieczność ukierunkowania programów nauczania na kształtowanie działających etycznie przedsiębiorców, menedżerów i akademików.

Automatyzacja i internacjonalizacja przedsiębiorstwa, globalizacja usług, biznesu przynoszą konieczność wdrożenia racjonalnych i zrównoważonych etycznych zachowań. Autorzy mówią o odpowiedzialności jednostek, odpowiedzialności organizacji, z uwzględnieniem mechanizmów automatyzacji. Zmiany w obrębie

kultury organizacyjnej są odpowiedzialnością na globalizację, co niesie ze sobą konieczność pracy w środowisku wielokulturowym i posiadania kompetencji w zakresie różnic kulturowych, także w biznesie, co zmienia kulturę pracy. Zasadniczym problemem tutaj jest to jak ma się etyka do sytuacji współistnienia ludzi i maszyn. Artykuł jest odpowiedzią na to co się dzieje współcześnie, bez odniesienia do futurologicznych wizji, jednocześnie stanowi swego rodzaju rekomendację właściwych praktyk dla organizacji, akademików i menedżerów. Narracja tutaj toczy się wokół pytań jaki wpływ wywiera automatyzacja na społeczeństwo i jednostki.

Autorzy wielokrotnie podkreślają, że etyczne aspekty są głęboko powiązane z automatyzacją. Jest to obecnie wątek coraz bardziej dostrzegany i zasługujący na dogłębną analizę. Postęp technologiczny generuje zmiany w wielu obszarach, jak rynek pracy, globalne interakcje i wymiana wiedzy, doświadczeń, czy współpracy międzynarodowej. Zmiany w zatrudnieniu i nauczaniu związane są z nowymi wymogami kompetencji dla prac wymagających wysokich kwalifikacji, co powoduje zmiany w obrębie edukacji, nauczania na studiach wyższych i promowanie określonej wiedzy. Jednakże etyka nakazuje uzupełnienie jej o aspekty miękkie, by studenci stali się wartościowymi menedżerami i pracownikami działającymi

efektywnie za sprawą posiadania holistycznej wiedzy o mechanizmach działania organizacji.

Jednym z niezwykle interesujących problemów szeroko opisywanych przez badaczy jest stosowanie norm etycznych związanych z automatyzacją w organizacjach, będących odpowiedzią na praktykę życia codziennego w nich, jak prywatność, dostęp do danych, własność oraz jakość. Wątpliwości etyczne budzi m.in.: udostępnianie bazy danych na temat statusu pracowników, monitorowanie odwiedzanych stron internetowych przez pracowników, kontrola wykorzystywania nielegalnego oprogramowania przez organizacje, zastępowanie ludzi maszynami, usterki techniczne maszyn powodujące straty dla przedsiębiorstwa i szkody dla środowiska. Autorzy sugerują, by organizacje i korporacje stosowały kodeksy etyczne, które winny zawierać takie wartości m. in., jak troska o innych, branie pod uwagę różnic kulturowych, uprzejmość, sprawiedliwość, lojalność, integralność, działanie przyczyniające się do wzrostu dobrobytu społeczeństwa, jednostek, stosowanie polityki zrównoważonego rozwoju, przestrzeganie ochrony własności intelektualnej, szanowanie prywatności, różnorodności i praw innych ludzi.

Wspominają także o zasadniczych dylematach zarówno dla przedsiębiorstw i jednostek mających ze zjawiskiem do czynienia,

jak rozbieżność pomiędzy ryzykiem a korzyściami, zarówno dla jednostek, jak i dla grup. Głównym wyzwaniem dla rozwiązania etycznych dylematów jest to, że generują je nie tylko zmiany w obrębie nowych technologii i ich wykorzystywanie – także to, że etyka jest głęboko zakorzeniona w lokalnych i dominujących kulturach oraz to, że są one punktem odniesienia do tego typu rozważań. Jest to wielkie wyzwanie dla międzykulturowych i globalnych interakcji. Kolejnym problemem związanym z pojmowaniem etyki jest to, że nie jest ona rozumiana tak samo dziś tak samo jak kiedyś, w obliczu zmian spowodowanych postępem kulturalnym i technologicznym na świecie. Etyczne dylematy pojawiają się w obliczu automatyzacji pracy, częściej i z większą siłą, kiedy automatyzacja ewoluuje i kiedy komputerowa i ogólnosiwiatowa sieć komunikacji rozszerza się.

Cytując za autorami automatyzacja umożliwia *cyber-przemoc*, *cyber-przestępstwa*, *cyber-terrorizm*, ukrywanie informacji, fałszerstwa, kradzież lub ukrywanie tożsamości. Automatyzacja wywiera wpływ na nieetyczne zachowania, związane z kwestią prywatności, ochrony bezpieczeństwa. Spory etyczne budzą także niektóre poczynania w zakresie informacji i komunikacji (w sieci zwłaszcza), kwestie związane z przepływem danych, informacji, jak ich zbieranie, gromadzenie, dystrybucję

i analiza i odpowiedzialność jaka w związku z tym się pojawia.

Zagadnienie to jest poruszane jako odpowiedź na aktualne potrzeby i obawy społeczne, a konkretnie konieczność rozstrzygnięcia obaw w zakresie konsekwencji automatyzacji sposób na odnalezienia się w nowej rzeczywistości. Zmiany w zakresie funkcjonowania przedsiębiorstw prowadzą do zmiany profilu pożądaných kompetencji i umiejętności u pracowników, pojawia się zapotrzebowanie na określone zawody, co wpływa także na określone zmiany w programie nauczania uczelni. Toteż pojawia się konieczność refleksji nad etyką również w przypadku edukacji.

Badacze łączą etykę i STEM education, czyli program nauczania oparty na idei kształcenia studentów w czterech konkretnych dziedzinach: nauki, technologii, inżynierii i matematyki w interdyscyplinarnym, by nie uczyć czterech dyscyplin jako oddzielnych i odrębnych tematów, łącząc je w spójną całość. Według autorów etyka winna być w programie nauczania, jako uzupełnienie uproszczonego podejścia, podejmowanego przez instytucje akademickie współcześnie. Na podstawie analiz zapotrzebowania na pewne zawody w przyszłości powinno zachęcać się studentów do pozyskiwania wiedzy w promowanej dziedzinie, by w przyszłości nie brakowało wykwalifikowanej kadry. W obliczu postępującej

automatyzacji pojawia się konieczność kształcenia specjalistów w zakresie konstruowania i obsługi robotów. Rekomendacje autorów wskazują na ową konieczność z zaznaczeniem, że studia techniczne winny być wzbogaczone o humanistyczną wiedzę, ponieważ nauki ścisłe nie są w stanie odpowiedzieć na wszystkie kwestie dotyczące zautomatyzowanej rzeczywistości. Obecnie organizacje komercyjne i non-profit chcą zatrudnić pracowników, którzy rozumieją zagadnienia międzynarodowe, w szczególności z punktu widzenia etycznego i kulturowego, co zapewni firmie niezbędną trwałą przewagę konkurencyjną, w globalnym społeczeństwie i na rynku światowym (np. umiejętności te są konieczne przy transakcjach międzynarodowych, kontaktem z partnerami z innych kultur itp.). Przydatną umiejętnością jest rozumienie kultury biznesowej, kwestii społecznych, komunikowania się, przekazywania swoich pomysłów, by przekształciły się w innowacyjne rozwiązania.

Globalne zmiany wiążą się z pracą opartą na technologiach, pracą w wielokulturowym środowisku, gdzie potrzebne są umiejętności miękkie, znajomość języków, innych kultur i różnic w ich obrębie, jest tak samo ważne jak umiejętności twarde, które same w sobie nie wystarczają do bycia w pełni kompetentnym współcześnie w danej dziedzinie. Rozszerzająca się globalizacja rynku

pracy powoduje, że pracodawcy muszą łatwo adaptować się do zmian, być elastyczni, by pracować efektywnie w zespole, również geograficznie odseparowanych (wpływ Interentu).

Autorzy poruszają kwestię rosnącego znaczenia roli Internetu w sferze biznesu, za sprawą eliminowania geograficznych granic i możliwości podjęcia działań i konkurencji na arenie międzynarodowej na globalnym rynku. Internet kształtuje w tym obszarze nową kulturę społeczną, kulturę pracy, za sprawą digitalizacji pracy, usług, produktów wśród wielu organizacji. To generuje etycznie trudne pytania, które są zarówno ekonomicznie, społecznie, jak i kulturalnie wrażliwe. W obliczu rosnącego znaczenia automatyzacji i sieci WWW w dzisiejszym świecie, zdolność ludzi i organizacji do użycia zaawansowanej automatyzacji w celu zbierania, przechowywania, poszukiwania i analizowania ogromnej ilości danych jątrzy dylematy, na rozwiązanie których pomóc ma etyka.

Zasadniczym walorem tego artykułu jest zauważenie faktu, iż etykę należy dostosować do zmian we współczesnym świecie, także do pozornie nieprzystających do siebie bezdusznych maszyn i etyki, które oba są wytworami człowieka i z racji tego muszą ze sobą współistnieć. Etykę należy umiejscowić nawet w świecie, który z pozoru nie ma z nią nic wspólnego, tam również istnieje potrzeba jej

obecności i zastosowania. Jednakże o ile bezpieczeństwu w Internecie poświęcono sporo uwagi, o tyle najbardziej interesujące w kontekście kultury i socjologii jest miejsce poświęcone na próbę korelacji etyki z edukacją i odpowiedzialnością za kształcenie nowych pokoleń działających w branży zautomatyzowanej. Sporo miejsca poświęcono tutaj także innym obawom nękającym współczesną kadrę pracowników tego typu przedsiębiorstw, mianowicie sukcesywny proces zastępowalności ludzi maszynami i związane z tym konsekwencje. Należy przy tym przyznać, że godnym zwrócenia uwagi jest fakt, że pojawia się coraz więcej miejsca na perspektywę humanistyczną, łącząc ją z naukami ścisłymi, co tworzy razem wartościowe dopełnienie.

Badacze w ramach swego rodzaju konkluzji zwracają uwagę na to, że mimo iż automatyzacja osiąga coraz większą autonomię, nie może być ona wykorzystywana w sposób nieetyczny, nie może się obrócić przeciw ludziom, zatem wyzwaniem dla naukowców, menedżerów i naukowców jest zastanowienie się jak etycznie kontrolować automatyzację, ograniczać jej autonomię, ponieważ opanowała świat wokół nas i niezależnie od naszej woli polegamy na niej i jest już stałym komponentem rzeczywistości.

Patrycja Kumięga

Piosenka o niczym

Eugeniusz Tkaczyszyn-Dycki, *Kochanka Norwida*, Biuro Literackie, Wrocław 2014.

„Coraz trudniej wyobrazić sobie/ dzień jutrzejszy bez kolejnego/ wiersza ale trzeba będzie” – pisze Eugeniusz Tkaczyszyn-Dycki w *Kochance Norwida*, czyli swoim najnowszym tomiku wydanym nakładem Biura Literackiego. Czyżby miała to być ze strony autora deklaracja rychłego końca poetyckiej kariery?

Tych, którzy nie wyobrażają sobie dnia jutrzejszego bez kolejnych utworów Tkaczyszyna należałoby uspokoić, że raczej nic na to nie wskazuje. Bynajmniej. Zresztą jak to zdawał się już niejednokrotnie sugerować sam autor, raz wybranej drogi nie porzuca się nawet na rzecz zwiększonego komfortu podróży. Na każdej wszak ścieżce zdarzają się zakręty, a niekontrolowane manewry grozić mogą tragicznym upadkiem w przepaść...

W przypadku *Kochanki Norwida* jak się zdaje, zdążył jeszcze Dycki wyhamować, ale strach

przed (nie)znany paraliżuje go do tego stopnia, że z wyjmowanych skrupulatnie spod *jasieczką* nekrologów nie jest na razie w stanie wyłuskać sensów, które nie odpowiadałyby tylko wygodnemu skądinąd założeniu, iż „poezja musi się opierać/ przede wszystkim zaś musi się wymykać/ zrozumieniu i pochwyceniu”.

Jeśli bowiem cokolwiek wymyka się zrozumieniu po lekturze najnowszego tomiku poety to fakt niespotykanego do tej pory u Tkaczyszyna niezdecydowania. Niezdecydowania, które niestety odbija się szeregiem wierszy zupełnie letnich, jakich nie ratuje nawet *Bezpaluch (...)* do *chuja niepodobny* czy też inna *pedalska bajka*. Lawa tym podobnych chwytów, z jakimi wielbiciele twórczości Dyckiego zdążyli się już chyba na dobre oswoić, z każdym kolejnym utworem wydaje się odbierać realne szanse na wyjście bez szwanku z tej niebezpiecznej przygody.

Gdzieś na horyzoncie kolejnego odcinka Tkaczyszynowej odysei majaczy jeszcze stary, pocziwy dylemat językowej przynależności, ale tym razem poza kilkoma konfesjami typu „moje miejsce jest w/ polszczyźnie niczym w kościółku czy znów innym razem moje miejsce jest/ w transporcie czyli po stronie/ matki w bydlęcym wagonie”, próżno na tym tle szukać w *Kochance Norwida* konstrukcji, które byłyby w stanie udźwignąć ciężar całego tomiku, jakiemu jak się zdaje zabrakło solidnych fundamentów.

Podstawa, na której Tkaczyszyn-Dycki budował do tej pory swoją koncepcję lirycznego świata, a jaka opierała się na scalającej (i napędzającej) wszystkie przejawy owego uniwersum arealnej niewiadomej co do kondycji podmiotu lirycznego tej poezji, wraz z pojawieniem się nowego tomu ustąpiła miejsca przekonaniu, że Tkaczyszyn chyba po raz pierwszy nie wie po co pisze wiersze.

Na bazie analizy wcześniejszego dorobku artysty zwykło się przyjmować, iż Eugeniusz Tkaczyszyn-Dycki jest w istocie poetą w jakimś sensie conceptualnym i o ile łatka taka przywarła do niego bez większego problemu, a co więcej, dawała duży komfort w zakresie doboru ograniczonej tym faktem tematyki, o tyle werując strony najnowszego dzieła poety trudno jest uniknąć wrażenia, że Dycki sam na siebie zastał pułapkę.

Problemem okazuje się tu już sam motyw przewodni w postaci matki, który mimo że przemielony już setki razy, nie za bardzo daje się tym razem strawić. Rzeczony *Kochance Norwida* poza piątą klepką wyraźnie brak bowiem kostiumu, który pozwoliłby wydobyć ukrywane dotąd atuty, a w przypadku potencjalnego ich braku przynajmniej... wzbogacał krajobraz.

Niby pojawia się w tym całym serialu jakiś wątył powiew świeżości na zasadzie wspomnienia urojonej relacji matki z Norwidem, lecz w gruncie rzeczy zamknięty w kilku tylko nawiązaniach do tej abstrakcyjnej historii sprawia, że szukanie wśród najnowszych wierszy Tkaczyszyna prawdziwie autentycznych emocji, jakich autor nie szczędził nam chociażby w *Piosence o zależnościach i uzależnieniach* może się niestety okazać bezskuteczne. Od czasu do czasu zdarzają się powroty starego *Dycia*, ale gdy regularność apatycznego „krzycz matka krzycz mnie tam nie będzie” zaczyna przyjmować formę zaciętej płyty, coraz ciężej oprzeć się wrażeniu, że nudzi go już ten temat, choć usilnie znać tego po sobie nie daje racząc czytelnika co rusz to nowymi epitetami w stylu *Miss Schizofrenii*.

A zatem Dycki się starzeje?

Zza miernych efektów przeprowadzanych przez Tkaczyszyna reanimacji, przebija rzekomy dystans poety do pisania po raz pierwszy tak wyraźnie utożsamionego z profesją, w jednym

z wierszy oznajmia bowiem Dycki „rozrabiam bo poezja/ musi być rozróbą musi się podobać”. Cóż jednak z tej jak się zdaje, autoironicznej refleksji przychodzi poza wzrastającą frustracją, która nigdy nie zdoła wypełnić wymaganej puli utworów.

W związku z tym należałoby się jednak pokusić o większe lub mniejsze świństewka, które przecież nikomu nie wyrządzą szkody, gdyż „nawet babcia/ klozetowa u której wciąż mam chody/ nie ucieknie od świństw/ tego świata mimo że starannie/ po nas posprząta spuści wodę”.

A jednak mimo wszystko trochę wstyd, i to nie tylko nieprzyzwoitych zabaw w ubikacji, ani nawet bezpłciowych konstruktów nadwyrężonej wyobraźni ukrytych za Konradem Belskim czy innym Lucjuszem Polańskim. Wpadek jak się zdaje, zaliczył *Dycio* w swojej karierze stosunkowo sporo i jak widać do tej pory źle na tym nie wyszedł.

Szkoda tylko, że teraz z tej mozaiki bardziej lub mniej przypadkowych zabiegów ostatecznie wyłania się wyłącznie karykaturalne „nie chcę, ale muszę”. Chociaż nie można na pewno Tkaczyszynowi-Dyckiemu odmówić formalnego kunsztu, a od czasu do czasu także błyskotliwej puenty, to niefortunnie *Kochanką Norwida* pozostawia po lekturze drażniące wrażenie błędzenia po omacku.

„(...) w poezji polskiej mamy wiele wierszy/ o niczym ale pisać

o niczym jest najtrudniej” zeznaję Dycki w jednym z utworów wchodzących w skład nowego tomu. Czyżby zatem na serio kończyły mu się pomysły? Jeśli nawet bowiem zdobywa się tym stwierdzeniem na gorzki akt poetyckiej samoświadomości, gdzie mimo wszystko trudno nie doszukiwać się elementów ironicznej gry autora z czytelnikami, to w *Kochance Norwida* przybiera ona jedynie postać nerwicy, objawiającej się nałogowym spuszczeniem wody.

Magda Studnicka

Noty o Autorach

Beata Bigaj-Zwonek – Absolwentka Wydziału Grafiki ASP w Krakowie (1997).

W roku 2012 uzyskała stopień doktora habilitowanego sztuk plastycznych w dyscyplinie sztuki piękne. Obecnie adiunkt w Akademii Ignatianum w Krakowie, gdzie pełni także funkcję Z-cy Dyrektora ds. Studenckich Instytutu Kulturoznawstwa oraz Kierownika Katedry Estetyki i Wiedzy o Sztuce. Poza dydaktyką zajmuje się malarstwem i grafiką. Współtworzy Stowarzyszenie Artystów *Kontrapost*, jest także członkiem Międzynarodowego Stowarzyszenia *Focus-Europa* mającego siedzibę w Niemczech. Stypendystka fundacji *The Elizabeth Greenshields Foundation* (1994), laureatka Stypendium Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego *Młoda Polska* (2008). Prezentowała swoje prace na kilkudziesięciu wystawach indywidualnych i wielu zbiorowych, w kraju i za granicą.

Karolina Curyłło – absolwentka kierunku Kulturoznawstwa na Akademii Ignatianum w Krakowie, której wyróżniono pracę licencjacką pt. „Znaczenie kulturowe ubioru współczesnej muzułmanki” powstałej pod kierunkiem dr hab. Anny Zhyrkowej. Obecnie jest studentką Uniwersytetu Jagiellońskiego na kierunku Zarządzanie kulturą i mediami na Wydziale Zarządzania i Komunikacji Społecznej.

Dr Piotr Kołodziejczyk jest pracownikiem Zakładu archeologii Egiptu i Bliskiego Wschodu Instytutu Archeologii UJ. Prowadzi badania nad przeszłością Bliskiego Wschodu ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień krajozobowych i ekonomicznych. Jest kierownikiem projektu badawczego na terenie Jordanii i uczestnikiem projektów badawczych na terenie Egiptu. Jest także redaktorem naczelnym internetowego serwisu popularyzatorskiego „Mądre Książki”.

Dr Aneta Kliszcz – adiunkt w Katedrze Kultury Antycznej i Średniowiecznej Instytutu Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie; jej zainteresowanie naukowe koncentrują się wokół kultury antycznej i jej recepcji,

neolatynistyki, antropologii i kultury popularnej; ostatnio opublikowała m.in.: *Homo – humanista – humanizm. Humanizm w źródłach słownikowych*, w: *Humanizm. Historie pojęcia* pod red. A. Borowskiego, Warszawa 2009, s. 7-53; *It's Elementary, My Dear O'Lochainn: On Randall Garrett's Lord Darcy*, w: *(Re) Visions of History in Language and Fiction*, ed. by Dorota Gutfeld, Monika Linke and Agnieszka Sowińska, Cambridge Scholars Publishing 2012, s. 351-367), *Powieść fantazy a powieść historyczna. Kilka wstępnych pytań* (w: *Horyzonty wyobraźni. Fantazja i fantastyczność we współczesnej kulturze*, pod red. Jakuba Kornhausera i Dagmary Zając, Kraków 2012, s. 69-78); *In Search of the Renaissance Genre and Its Theory*, w: *Renaissance and Humanism from the Central-East European Point of View. Methodological Approaches*, ed. by G. Urban-Godziek, Kraków 2014, s. 305-312) oraz szeregu biogramów PSB.

dr Jarosław Kucharski – dr filozofii. Specjalizuje się w etyce stosowanej oraz etyce współczesnej. Opublikował *Usprawiedliwione kłamstwo w etyce stosowanej* (Kraków 2014). Pracuje w Akademii Ignatianum w Krakowie jako adiunkt w Katedrze Etyki i Filozofii Społecznej.

Hans Waldenfels SJ – światowej sławy profesor teologii fundamentalnej i filozofii religii, związany z Uniwersytetem w Bonn. Wśród jego zainteresowań badawczych znajdują się dialog międzyreligijny oraz pluralizm religijny. W latach 1956–1965 przebywał w Japonii. Jest autorem wielu publikacji. Na język polski przetłumaczono m.in. książki: *Medytacja na Wschodzie i Zachodzie* (1984), *Religie odpowiedzi na pytanie o sens istnienia człowieka* (1987), *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj* (1993), *Fenomen chrześcijaństwa wśród religii świata* (1995), *Odkrywać Boga dzisiaj* (1997), *Chrystus a religie* (2004), *Na imię mu Franciszek. Papież ubogich* (2014).

table of contents number 10

Introduction

5

Piotr Kołodziejczyk, *Archaeologist and the maze of pop-culture*

7

Beata Bigaj-Zwonek, *Advertising of Culture*

25

Janusz Smołucha, *Popular culture and history*

45

Aneta Kliszcz, *(Non)popular culture?*

55

Tomasz Grzegorek, *Psychology towards popular culture*

73

Jarosław Kucharski, *Popculture and philosophy*

87

The Humanities and Contemporary Culture

Discussion

101

Articles and dissertations

Karolina Curyłło, *The cultural significance of contemporary Muslim woman dress code. Behind the hijab – a Muslim clothing yesterday and today*

123

Profiles

Hans Waldenfels SJ, *Francis – Jesuit and Pope*

147

Reviews

Patrycja Kumięga, *Ethics in the World of Machines*

165

Magda Studnicka, *The Song About Nothing*

171

Notes on the Authors

175

HUMANITAS

STUDIA KULTUROZNAWCZE

Badania • Wprowadzenia • Monografie • Źródła

Seria pod redakcją Andrzeja Gielarowskiego

Komitet Naukowy

prof. dr hab. Tomasz Gąsowski, prof. dr hab. Henryk Pietras
prof. dr hab. Stanisław Stabryła, dr hab. Krzysztof Koehler
dr hab. Kazimierz Kuczman, dr hab. Stanisław Sroka, dr hab. Andrzej Waśko

Publikacje serii *Humanitas. Studia Kulturoznawcze*, przygotowywanej przez pracowników naukowych Instytutu Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie, kierowane są do czytelnika zainteresowanego refleksją nad kulturą w zakresie jej źródeł, natury oraz przemian dokonujących się przez wieki i współcześnie.

Celem serii jest zarówno wprowadzanie w poszczególne dziedziny kulturoznawstwa, jak i prezentowanie najnowszych badań w tym zakresie. Dlatego publikujemy prace zbiorowe i podręczniki, jak też monografie oraz teksty źródłowe ujmujące tematykę kulturoznawczą z różnych perspektyw naukowych.

Naukowy charakter serii, gwarantowany przez uczestnictwo w jej powstawaniu kompetentnych badaczy poszczególnych dziedzin kultury, idzie w parze z jej przystępnością również dla czytelników stawiających pierwsze kroki w analizowaniu fenomenu kultury.

UKAZAŁY SIĘ:

- *Poza utopią i nihilizmem. Człowiek jako podmiot kultury*, red. naukowa A. Waśko, Kraków 2007
- *Odczarowania. Człowiek w społeczeństwie*, red. naukowa A. Gielarowski, T. Homa, M. Urban, Kraków 2008
- *Stanisława Orzechowskiego i Augustyna Rotundusa debata o Rzeczypospolitej*, wybór i opracowanie K. Koehler, Kraków 2009
- Bogusława Bodzioch-Bryła, *Kapłan Biblioteki. O poetyckiej i eseistycznej twórczości Adama Zagajewskiego*, Kraków 2009
- *Symbol w kulturze rosyjskiej*, red. K. Duda, T. Obolevitch, Kraków 2010
- *Globalizacja w kulturze. Upowszechnienie czy uproszczenie*, red. naukowa B. Bodzioch-Bryła, R. Szczepaniak, K. Wałczyk, Kraków 2010
- *Egzystencja i kultura*, red. P. Duchliński i M. Urban, Kraków 2010
- *Krzysztofa Warszawickiego i Anonima uwagi o wolności szlacheckiej*, red. K. Koehler, Kraków 2010
- *The influence of Jewish Culture*, red. J. Bremer, T. Obolevitch, Kraków 2011

- Renata Jasnos, *Deuteronomium jako „księga” w kontekście kultury piśmienniczej starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2011
- Stanisława Orzechowskiego i Franciszka Stankara pisma o państwie i religii – „Chimera” i „Reguly reformacji”, wstęp i opracowanie K. Koehler, Kraków 2012
- Stanisław Stabryła, *Historia kultury europejskiej. Starożytność*, Kraków 2012
- Jan Konior SJ, *Historia polsko-chińskich kontaktów kulturowych w XVII w. (na przykładzie misji jezuickich)*, Kraków 2013
- *Russian Thought in Europe. Reception, Polemics, Development*, red. nauk. T. Obolevich, T. Homa, J. Bremer, Kraków 2013
- Stanisława Orzechowskiego i Andrzeja Frycza Modrzewskiego spór o wiarę. „Frycz” St. Orzechowskiego oraz „Prosta opowieść” i „Orzechowski” A.F. Modrzewskiego, wstęp i opracowanie K. Koehler, Kraków 2013
- *W stronę hermeneutyki kultury*, red. nauk. T. Tisończyk, A. Waśko, Kraków 2013
- Monika Stankiewicz-Kopeć, *Pominięte, niedocenione, niedokończone. Studia i rozprawy o kulturze literackiej XIX wieku*, Kraków 2014
- Jan Konior SJ, *Rola i znaczenie chrześcijaństwa w historii i kulturze Chin (od nestorianizmu do czasów współczesnych)*, Kraków 2014