

HATEDORA
WYDZIAŁ KULTURY I SPOŁECZNOŚCI

NAZNACZENI POPKULTURĄ

Media elektroniczne
i przemiany prowincji



BOGUSŁAW DZIADZIA

NAZNACZENI POPKULTURĄ

Media elektroniczne
i przemiany prowincji

seria KONTINUUM

NAZNACZENI POPKULTURĄ

Media elektroniczne
i przemiany prowincji

BOGUSŁAW DZIADZIA

Recenzje: prof. Wojciech J. Burszta, prof. Kazimierz Krzysztofek

Copyright by Wydawnictwo Naukowe Katedra 2014

Wszystkie prawa zastrzeżone

Wydanie pierwsze
Gdańsk 2014

Projekt okładki: Anna M. Damasiewicz
Grafika na okładce: © Maya Kruchancova | Fotolia.com

Projekt layoutu i skład:



biuro@dialog.pl; www.dialog.pl

ISBN 978-83-63434-24-3

Druk: Drukarnia Elpil
www.elpil.com.pl

Wydawnictwo Naukowe Katedra
<http://wnkatedra.pl>
email: redakcja@wnkatedra.pl

*Natanielowi.
Z nadzieją, że książka ta może mu pomóc
w rozumieniu swego miejsca w świecie.*



Spis treści

Wprowadzenie	9
ROZDZIAŁ 1	
Na peryferiach, czyli tutaj	29
ROZDZIAŁ 2	
„Prowincja” w globalnej wiosce	71
ROZDZIAŁ 3	
Popkultura i kapitał społecznego zaufania	119
ROZDZIAŁ 4	
Wspólnota konsumpcji i sacrum	165
ROZDZIAŁ 5	
Uniwersalizm tabloidowych narracji	217
ROZDZIAŁ 6	
Sieć – nowe sensory i nowe peryferie	243
ROZDZIAŁ 7	
Próba ilustracji – popkultura a przemiany wewnątrz obrazu prowincji	299
Podsumowanie. Pomiędzy sensem i trwogą	427
Bibliografia	437
Indeks osób	461



Wprowadzenie

„[...] każdy człowiek, z prowincji czy nie, jest prowincją. Obszar każdej pojedynczej świadomości jest prowincją”¹.

„[...] są kraje po prostu dla ludzi, dla człowieka, w których stolica i prowincja różnią się tylko liczbą mieszkańców. Taka jest współczesna Europa, taka jest duża część Wschodu”².

Pisać o kulturze popularnej to w znacznej mierze zajmować się jednym z głównych nurtów transferu wartości, wyznaczania standardów, generowania postaw. Technologiczny postęp, który wpłynął na powszechność dostępu i uczestnictwa w kulturze, może stanowić przyczynek do zastanowienia się, na ile szeroko dystrybuowane wzory kultury stanowią potencjał do wytwarzania kapitałów społecznego i kulturowego, nie wspominając o ekonomicznym, rozumianym jako immanentna część i zasada działania popkultury.

Kultura popularna jeszcze w XX wieku poczęła zacierać przebiegi kulturowych, politycznych i gospodarczych granic. Przez swą egalitarność – przynajmniej w zakresie uosobionych wartości i znaczeń – wykroczyła również poza zróżnicowania

¹ S. Mrozek, *Male listy*, Warszawa: Oficyna Literacka Noir sur Blanc 2000, s. 10.

² I. Kormilcew, *Wyznania barbarzyńcy*, „Forum” 2010, nr 26.

centro-peryferijne. Czy możemy bowiem mówić o peryferiach w obrębie kultury dostępnej dla każdego? Kultura popularna ma potencjał, by w znaczący sposób zmieniać status i rozumienie peryferyjności czy prowincji. Szczególnie media, umożliwiające zaistnienie nowych form partycypacji, zdają się utwierdzać w przekonaniu o nieaktualności pojmowania rzeczywistości społecznej z perspektywy lokalnej, gdyż sama lokalność uległa znaczącej transgresji. Nie chodzi jedynie o fizyczną nomadyczność, ale o wspólnotę kulturową. W niej zaś o względną jedność szans (być może raczej aspiracji), możliwości i zagrożeń. Ilustruje to zarówno globalny charakter przepływu kapitałów, jak i wyzwania ekologiczne czy terroryzm.

Zmienia się zarówno rozumienie tego, co może stanowić prowincję, peryferie, centrum, jak również to, co jest uosobione w pojęciu elity jako tej, która nadaje ton kierunkowi rozwoju. Bycie na peryferiach nie musi dziś oznaczać wykluczenia, marginalizacji, umniejszenia wartości. Z pewnością niewłaściwe byłoby traktowanie poczucia związku z peryferyjnością jako doksy – czyli odnośnie do omawianego kontekstu: niejakiej ułudy pogodzenia się z peryferyjnością i ukrytym poczuciem krzywdy czy też brakiem możliwości bycia naprawdę szczęśliwym. Wydaje się, że i w zniesieniu tego rodzaju doksy kultura popularna ma swój udział.

Koncepcja pracy nad znaczeniem kultury popularnej dla kontekstów przemian tego, co ujmowane jest jako peryferyjne – i w znacznej mierze „prowincjonalne” (choć termin ten wciąż wymaga operacjonalizacji) – powstała poniekąd z racji mojego umocowania terytorialnego. Żyję poza wielkomiejskimi aglomeracjami, z dala od centrów światowych przepływów, w obrębie społecznych ram, które zezwalają na codzienną obserwację zmagania z peryferyjnością, przy jednoczesnym zawodowym związku z kształceniem animatorów kultury.

Perspektywa ta z pewnością nie pozwala na zachowanie dystansu wobec przedmiotu dociekań, jednak ma swe zalety. Jak pisała Kirsten Hastrup, „[...] powinniśmy zdawać sobie sprawę z naszego uwikłania w świat i twórczo je wykorzystać. Rzeczywistość nie staje się mniej rzeczywista dlatego, że jesteśmy jej częścią”³. To perspektywa, którą w etnografii nazywa się etnografią endodyczną⁴ (w opozycji do egzotycznej), w której badacz de facto sam określa, co jest terenem jego badań. Wiedza, kontekst miejsca czy jednostkowe doświadczenia nadają procesowi badawczemu perspektywę poszukiwawczą. Na miejscu wydają się w tym kontekście słowa, jakie o procesie dociekania badawczego wypowiedział Clifford Geertz: „Wierząc, wraz z Maxem Weberem, że człowiek jest zwierzęciem zawieszonym w sieciach znaczeń, które sam utkał, pojmuję kulturę jako owe sieci, których analiza nie jest zatem nauką eksperymentalną poszukującą praw, lecz nauką interpretatywną poszukującą znaczenia”⁵. Od analizy „od wewnątrz” nie odżegnują się wszak i najznakomitsi badacze kultury popularnej, jak choćby, znany ze swego uwielbienia dla serialu *Star Trek*, Henry Jenkins na polu nowych mediów czy poświęcający wiele uwagi popkulturze Umberto Eco, który bez ogródek stwierdził: „Często, kiedy mam czas, siedzę przy komputerze, bawiąc się w gwiazdne wojny i zabijając kosmiczne monstra”⁶.

³ K. Hastrup, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2008, s. 65.

⁴ Zob. W. J. Burszta, *Wstęp*, w: Y. Winkin, *Antropologia komunikacji. Od teorii do badań terenowych*, przeł. A. Karpowicz, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2007, s. 11.

⁵ C. Geertz, *Opis gesty – w stronę interpretatywnej teorii kultury*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2005, s. 36.

⁶ J.-C. Carrière, U. Eco, *Nie myśl, że książki znikną*, przeł. J. Kortas, Warszawa: W.A.B. 2010, s. 42.

Problematyką, której próbą operacjonalizacji jest niniejsza książka, jest zmiana statusu peryferii w kontekście kultury popularnej. Zakładam, że zarówno peryferie, jak i prowincje (których rozróżnienie przedstawiam w kolejnych rozdziałach) są kształtowane poprzez popkulturę. Mam tu na uwadze przede wszystkim samo odczytywanie prowincji i peryferii, przemiany, jakie za sprawą kultury popularnej, w dobie realnej wielokulturowości i globalnych przepływów, zachodzą w obszarach peryferyjnych czy na prowincji. Istotne jest również założenie o zatracaniu się pejoratywnych asocjacji, jakie łączy się z terminem „prowincja”.

Peryferyjność to nie tylko kwestia geografii i zapewne nie dotyczy tylko wyczerpania się paradygmatu ponowoczesnego uniwersalizmu. Trafnie ujął to Wojciech Burszta: „Czy postmodernistyczny tryb artykulacji świata, tak zdający się odpowiedni dla kultury »centrum«, ma na »peryferiach« swoje podmiotowe odniesienie? [...] Badacz ponowoczesności [...], pozbawiwszy się filozoficznego oraz teoretyczno-metodologicznego szkieletu wiedzy pewnej, rozkłada paciorki współczesnej gry w niewiadome i opowiada, w jakie możliwe mogą się połączyć konstelacje. Niestety, na peryferiach uprawia się częstokroć zupełnie inną grę”⁷. Nie musi to jednak pozbawiać motywacji do podejmowania kolejnych prób zrozumienia relacji centro-peryferyjnych, zwłaszcza gdy z perspektywy umownego „centrum” niechybnie miałyby czekać świat globalna homogenizacja. Nie ma już chyba z początkiem XXI wieku badaczy zakładających możliwość stworzenia uniwersalistycznego modelu rzeczywistości społecznej. Być może humanistów uczą pokory osiągnięcia i poszukiwania dokonywane na polu nauk ścisłych, jak te chociażby, które od lat siedemdziesiątych

⁷ W. J. Burszta, *Od mowy magicznej do szumów popkultury*, Warszawa: Wydawnictwo SWPS Academica 2009, s. 125–131.

XX wieku dotyczą prób stworzenia modelu standardowego (fizycznej teorii cząstek elementarnych). Choć nie brakuje też badaczy na niwie na przykład psychologii sprowadzających wszelkie działania, emocje, jakimi kieruje się w swym postępowaniu człowiek, do zestawu zachodzących w mózgu reakcji chemicznych i przebiegów impulsów elektrycznych.

W niniejszej książce dokonałem próby opisu nowoczesnych relacji centro-peryferyjnych, głównie w odniesieniu do wewnętrznych układów kultury zachodniej oraz znaczącego oddziaływania i obecności kultury mediów. Nie zapominam o symptomatycznych słowach Krzysztofa Piątkowskiego, iż „[...] zmarła ułuda antropologiczna mówiąca o do końca przezroczystym świecie. Jest on już na stałe zróżnicowany, i jest to zróżnicowanie – że tak powiem – bez wspólnego mianownika. Nie ma wspólnego układu odniesienia, wspólnych »ram« kultury, wspólnego, niepodważalnego, niegdyśszego »Ja« antropologicznego”⁸. Nikt nie ma monopolu na odkrywanie czy też pełne zinterpretowanie rzeczywistości, patrząc jedynie z perspektywy jednej z dostępnych dziedzin. Jak wspomniał Clifford Geertz: „To, co niegdyś Clyde Kluckhohn powiedział o antropologii – że jest licencjonowanym kłusownictwem intelektualnym – nie tylko wydaje się dziś prawdziwsze niż wówczas, kiedy to powiedział, ale prawdziwe nie tylko w odniesieniu do antropologii”⁹.

Rozwój mediów, który możemy obserwować od końca XX wieku, wraz z zachodzącymi w tym okresie przeobrażeniami życia społeczno-gospodarczego, zezwala na sformułowanie tezy o rozmyciu się klasycznie rozumianego pojęcia

⁸ K. Piątkowski, *Przedmowa*, w: tamże, s. 9.

⁹ C. Geertz, *Zmącone gatunki. Nowa formuła myśli społecznej*, w: tegoż, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2005, s. 31.

centrum. Stąd wyraźny sprzeciw zawarty w niniejszej książce wobec rozlicznych analiz definiujących procesy globalizacji jako rodzaj homogenizacji postępującej w myśl imperialnych procesów narzucania wzorców zachodnich (okcydentalizacji), względem których to, co peryferyjne, jest bierne czy wręcz bezwolne. W zaproponowanym wywodzie nie neguję i nie przeczę, jakoby przywołane procesy nie miały swego unaczynienia czy skutków. Rzecz raczej w określeniu, jakie implikacje wynikają z zachodzących przemian dla kształtu kultury. Egalitarny i powszechny dostęp do prasy, radia i telewizji, wraz ze szczególną i całkowicie unikatową w perspektywie historycznej formą uczestnictwa, jaką dają tak zwane nowe media, pozwala snuć przypuszczenia o kresie peryferyjności jako marginalizacji czy wykluczeniu. Bo jak zaznaczam później, być może prowincji dziś już nie ma. Jednak trudno sobie wyobrazić społeczeństwo pozbawione czegoś, co wykracza poza główny nurt. I nie tyle ciekawe jest to, czym jest owa struktura, treść, grupa, ale to, dlaczego została umieszczona – dlaczego sama się sytuuje – na marginesie. Na tej peryferii, którą nie tyle się zamieszkuje, ile się nią jest.

Kultura popularna bywa odczytywana z perspektywy antropologicznej jako autentyczna ekspresja popularnych gustów, dla których przejawy kultury wysokiej są wyrazem elitarności¹⁰ (więc i pewnej niedostępności). Badanie rozlicznych aspektów kultury popularnej daje wgląd w potoczne, ale i najbardziej rozpowszechnione pokłady świadomości społecznej, które obejmują obok zachowań, obyczajów, wartości, wierzeń itd., również aspekty dotyczące technologii (co szczególnie akcentowane jest od lat sześćdziesiątych

¹⁰ Patrz: *Słownik socjologii i nauk społecznych*, red. G. Marshall, przeł. A. Kapciał i in., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2006, s. 167.

XX wieku)¹¹. Kultura popularna to ta część kultury masowej, która – ciesząc się aprobatą znacznej części społeczeństwa w możliwie szerokim spektrum grup społecznych – charakteryzuje się przystępnością zarówno finansową, jak i kompetencyjną (wskazuje się wręcz na łatwość odbioru, co jednak nie musi być regułą)¹². W niniejszej książce wspomniany wymóg uprzystępnienia powiązany jest przede wszystkim z medialną dystrybucją treści i stanowi jedną z zasadniczych osi rozważań. Pomocnym uściśleniem pola określanego kulturą popularną z pewnością są słowa, które Henry Jenkins zawarł w słowniku do *Kultury konwergencji*. Pisze on, że są to zawłaszczone przez konsumentów i zintegrowane z życiem codziennym materiały kultury¹³. Tylko czym jest sama kultura? W rozumieniu antropologicznym cały poznawalny świat jest obszarem kultury. To ujęcie najszerze i oderwane od jakiegokolwiek pokus dzielenia na to, co mniej lub bardziej ważne. A przecież samo zainteresowanie kulturą jest pewnego rodzaju decyzją o charakterze aksjologicznym. Gdyby tak nie było, czy mówiąc o teatrze antycznym, nie poświęcalibyśmy uwagi strukturze geologicznej skał, z których zbudowany był starożytny amfiteatr? Dlatego też nawiązując do słów, które w 1934 roku zanotował Heinrich Rickert, zauważamy, że kultura to ogół tego, co społeczeństwo darzy szczególną estymą, to, co jest pielęgnowane; zarówno to, co jako przedmiot stanowi o jej trwaniu, jak i to, co wedle pojęcia kultury wcho-

¹¹ Mam tu na uwadze przede wszystkim słynne tezy Marshalla McLuhana o semantycznym współtworzeniu czy wręcz wyemancypowaniu się środków technicznego komunikowania.

¹² Zob. K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny*, Toruń: Graffiti BC 2000, s. 108.

¹³ H. Jenkins, *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*, przeł. M. Bernatowicz, M. Filiciak, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2007, s. 257.

dzi w zakres wartości. Rickert zaznaczał, iż „[...] nie istnieją w rzeczywistości »ludzie natury«, wolni zupełnie od uwikłań kulturowych. Możemy – co najwyżej – mówić o ubóstwie ich kultury. Stąd też wszelkie społeczeństwa, jakimi zajmuje się antropologia, należy traktować jako kulturowe”¹⁴. Z przytoczonej wypowiedzi wywieść możemy domniemanie o obszarze kultury, jaki stanowi dostępny nam świat układów społecznych. Kultura stoi na podwalinie biologicznej i w pierwszej kolejności uosabia uzewnętrznienie zaspokajania elementarnych, związanych z bytem fizycznym potrzeb. W dalszej kolejności mówić możemy o potrzebach wyższego rzędu (w całej rozciągłości skali możliwości). Pamiętać przy tym trzeba, że całość potrzeb i warunków koniecznych do istnienia zarówno jednostki, jak i społeczeństwa – od tych odnoszących się do fizjologii po uczestnictwo w najwyższych formach tworzenia kultury – stanowi względnie spójny system rzeczywistości społecznej i jej zorganizowania.

Dla toku wywodu znaczący jest pogląd Ruth Benedict, która we *Wzorach kultury* przekonywała o niemożności oddzielenia społeczeństwa od składających się na nie ludzi oraz rozwoju cywilizacji (w jakimkolwiek wymiarze) od wkładów tworzących ją jednostek¹⁵. Pamiętając o tych słowach, dziwić może obwołanie rewolucją technologii Web 2.0. Wynikać by z tego mogło, że całe novum kultury partycypacji zawiera się w technicznej możliwości publikowania, a nie tworzenia rzeczywistości społecznej, bo ta w istocie jest co do ustrukturyzowania życia społecznego i cywilizacji względnie stała.

¹⁴ H. Rickert, *Człowiek i kultura*, w: *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. A. Mencwel, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2001, s. 21.

¹⁵ R. Benedict, *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, Z. Kierszys, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1966, s. 344.

Kulturę odczytuje się jako cechę ludzkiego gatunku, jako to, co odróżnia ludzi od zwierząt. Jest nią uogólniony zbiór dorobku materialnego i duchowego, zespół cech wyróżniających pewne zbiorowości ludzkie (wraz z tym, co w najwęższym rozumieniu należało by jednoznacznie klasyfikować jako tak zwaną kulturę wysoką). Sam zamiar badania kultury następuje wielu problemów metodologicznych dotyczących tego, co w istocie jest przedmiotem zainteresowania badacza. Czy są to, jak w głównym nurcie kulturoznawstwa, przede wszystkim wytwory kultury duchowej (których wszakże nośnikiem są artefakty), czy bardziej jak w socjologii kultury – wymiar społecznych kontekstów, relacji między kulturami albo pełnione przez nie funkcje? W niniejszej książce nie zamierzam rozważać różnic pomiędzy uniwersaliami, za którymi możemy podążyć, myśląc o kulturze – za filozofią czy aspektami kultury, których perspektywy odczytań można odnaleźć w antropologii, etyce czy pedagogice. Istotne jest co najwyżej uzmysłowienie czytelnikowi szerokich możliwości interpretacji pola, jakim jest kultura, oraz stwierdzenie tego, iż najbliższą perspektywą rozumienia kultury będzie tu swoisty mezalians tropów, jakie w przywołanym temacie odnajdujemy w socjologii kultury, antropologii, kulturoznawstwie, etnologii czy po części również w naukach o edukacji. Poniekąd taka jest natura samej kultury, która daleka jest od ścisłych i mierzalnych w perspektywie jednego tylko paradygmatu determinizmów. Czy niedobory metodologiczne, które utrudniają interdyscyplinarne ujęcia, winny prowadzić do zaniechania prób opisu – jakże ważnych – przemian współczesnej kultury? Zgadzam się z Cliffordem Geertzem, utyskującym nad tym, gdzie podziało się „ogólne” w „ogólnym wykształceniu” w dobie, jak pisał, „wychowywania rasy dobrze wykształconych barbarzyńców, »Weberowskich

bezdusznym specjalistów«, »sensualistów bez serca«¹⁶, podczas gdy „znakiem szczególnym współczesnej świadomości [...] jest jej nadzwyczajna różnorodność, gdyż obraz ogólnego nurtu, perspektywy, *Weltanschauung* wyłaniającego się ze studiów humanistycznych (czy w tym przypadku nauki) i określającego kierunki kultury jest chimerą”¹⁷. Czy ścisły i jednorodny w odniesieniu do danej dyscypliny aparat poznawczy omawianych kontekstów w oczywisty sposób nie zaciemniłby obrazu? Tak naprawdę nie ma spójnego uniwersum znaczeń. Są tylko rozliczne subuniwersa, szkoły, nurty, dyskursy, spojrzenia. Jedna rzeczywistość, a tyle spojrzeń i kluczy poznawczych. Ostatecznie jednak wciąż z człowiekiem pośrodku, niezależnie czy zamieszkującym centra czy peryferie. Założyć można, iż istotą badań kultury jest nie tyle ona sama, co uczestnictwo w niej oraz jej wytwarzanie i dynamizm przemian.

Pragnę przytoczyć w tym miejscu pogląd na kulturę i jej znaczenie, jakie w książce *Kultura jest ważna* zawarł Roger Scruton. Twierdzi on, że „kiedy antropologowie piszą o kulturze obserwowanego ludu, mają na myśli wspólnotę obyczajów i artefaktów, której dana grupa zawdzięcza swoją spoiłość. Etnologowie definiują kulturę szerzej, podciągając pod to pojęcie wszystkie cechy intelektualne, emocjonalne i behawioralne [...]”¹⁸. Dalej Scruton pisze o socjologach, którzy kulturę rozumieją wężiej od etnologów, a mianowicie jako określenie myśli i zwyczajów pozwalających zdefiniować tożsamość grupową danego narodu oraz wytyczyć granice przestrzeni społecznej.

¹⁶ C. Geertz, *Jak dziś myślimy. Ku etnografii myśli współczesnej*, w: tegoż, *Wiedza lokalna*, dz. cyt, s. 166.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ R. Scruton, *Kultura jest ważna. Wiara i uczucie w osaczonym świecie*, przeł. T. Bieroń, Poznań: Zysk i S-ka 2010, s. 15.

Dla rozważań na temat nowych, determinowanych przez media relacji centro-peryferyjnych wszystkie z przywołanych perspektyw są ważne. Należy jednak podkreślić, iż w pewnym stopniu znaczące jest tu również rozumienie kultury zaproponowane przez Scrutona, który stwierdził w dalszej części wywodu, iż kultura będąca wytworem i wytwórcą elit to wartość – „choć kultura jest dziełem elity, jej sens tkwi w uczuciach i aspiracjach wspólnych dla wszystkich”¹⁹. Problem badania kultury doskonale ilustrują również kolejne sformułowania tegoż autora: „[...] kultura jest samoświadomością cywilizacji [...] przenikają ją mocne i słabe strony odziedziczonej przez nią formy życia. Kultur jest tyle, ile cywilizacji, mimo że można należeć do jakiejś cywilizacji i nie wiedzieć nic lub prawie nic o jej kulturze – taka jest obecnie sytuacja większości mieszkańców Zachodu”²⁰.

Filozofowie pokroju Scrutona przyzwyczajeni są do odrodzeniowego myślenia o kulturze w kategoriach *cultura mentis* (kształtowanie umysłu). Być może jednak masowość uczestnictwa w kulturze, w dobie przełamywania monopoli medialnych i udostępniania możliwości publikowania treści każdemu, kto dysponuje elementarnymi kompetencjami komunikacyjnymi, każe nam częściej przywoływać starożytne źródła słowa „kultura”, a mianowicie jej semantyczny związek z uprawą roli: *agricultura*. Paradoks obecnego kształtu kultury dotyczy kategorii wolności dostępu i wyboru, któremu w znacznym stopniu towarzyszy niczym cień brak refleksji nad źródłami wyborów, których dokonujemy. Podkreślić jednocześnie pragnę, iż w postulacie o refleksję nad przyczynami dokonywanych wyborów nie chodzi mi o unaocznienie tej czy innej zwierzchniej struktury normatywnej ani wpływu elit, ale

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 17.

o możliwie szerokie otwarcie na wielość możliwości i praktyk kulturalnych, które ją charakteryzują, niezależnie od klasyfikacji poziomu kultury. Chodzi tu też, jak zauważyłby Ralph Linton²¹, o względnie stałe wzory kulturowe, które stanowią o standardach zachowań, a nawet w wymiarach ich znaczeń dla istnienia ludzkich zbiorowości ulegają zmianom.

W tytule książki nieprzypadkowo pojawia się teza o swoistym naznaczeniu popkulturą. Jak już wspominałem, kultura popularna to dziś obok rodziny, szkoły, Kościoła najważniejsze źródło postaw i norm, które w procesie socjalizacji składają się na proces stawania się człowieka jako osoby. Kultura popularna odciska swe piętno na niemal każdym członku społeczeństwa Zachodu. Również tego, który z kulturą popularną ma bezpośrednio niewiele wspólnego, ale styka się z nią poprzez sieć społecznych interakcji z zanurzonymi w tej kulturze ludźmi.

Kontekst peryferii, które niejednokrotnie celowo określałam prowincją, stanowi główny nurt mojego wywodu. W naukach społecznych terminem znacznie bezpieczniejszym (metodologicznie) od „prowincji” jest pojęcie „peryferii”, choćby przez wzgląd na jednoznaczne odniesienie do centrum. Obie kategorie mają dla omawianych w tej książce kontekstów swe poważne wady. Obie też, choć wzajemnie często płynne, w kulturze dostępu do mediów stanowią w znacznej mierze bardziej kategorie metapoznania aniżeli fundamenty budowania analizy. Są jednak konieczne i w znacznej mierze niezastąpione. Uważam, iż kategoria „prowincji” czy „prowincjonalności”, choć bliższa językowi potocznemu, pozwala odnieść się do stanu społecznej świadomości miejsca, dokonywanych wyborów, identyfikacji kompleksów czy aspiracji, na

²¹ R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, przeł. A. Jasińska-Kania, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000.

które odniesienie pojęcia „peryferii” w równym stopniu już nie pozwala. Jak sądzę, uprawomocniają to zawarte jako ilustracja omawianej problematyki wypisy z przeprowadzonych wywiadów, które znajdują się na końcu tejże książki. Peryferyjność to w znacznej mierze umiejscowienie w określonej przestrzeni, definiowanej w relacji i odniesieniu do różnie pojmowanego centrum. Prowincja zaś to nade wszystko poczucie mniej lub bardziej autentycznej marginalizacji, to jest oddalenia, które można rozumieć zarówno jako walor, jak i niemożność dostępu i uczestnictwa w głównym nurcie kultury. Zagadnieniom transformowania się pojęć i zakresów peryferyjności, prowincji i centrum w znacznej mierze poświęcone są dwa pierwsze rozdziały niniejszej książki.

Naznaczenie popkulturą, o którym metaforycznie mówi tytuł książki, może wskazywać na rodzaj narzędzia stygmatyzacji, które stanowić może kultura popularna. W zmediatyzowanej i przesiąkniętej popkulturą rzeczywistości społecznej stanowi to nieomal oczywistość. Trudno bowiem wyobrazić sobie proces socjalizacji, na którym by kultura popularna nie odcisnęła swego piętna. Stygmatem może być również umocowanie w mentalnych przestrzeniach prowincji. Podkreślam „mentalnych”, bowiem peryferyjność terytorialna w czasach rozwiniętej mobilności i zdalnych form partycypacji może być tu w wielu zakresach uznana za kwestię drugorzędną. Nie jest to już wymiar stygmatu, z jakim borykali się przed laty pochodzący z prowincjonalnych wsi studenci wyższych uczelni albo też z jakim osoba z silnym regionalnym akcentem zwykle była przyjmowana w mieście wojewódzkim albo w stolicy. Nie jest to też prowincjonalizm mieszkańca dziewiętnastowiecznych Indii, z oddali patrzącego na Londyn. Pochodzenie z geograficznie określonych peryferii coraz częściej stanowi powód do dumy, tak też stygmat należy

tu rozumieć jako szczególnego rodzaju wyróżnik – coś, co z jednej strony może naznaczać piętnem, z drugiej zaś ma potencjał do tego, by wręcz uświęcać (choć zapewne bezpieczniej byłoby mówić o swego rodzaju afirmacji). W kontekście kultury masowej czy popularnej teza ta może się wydać absurdalna, kiedy jednak zdamy sobie sprawę z tego, jak nowe media przeciwdziałają wykluczeniu, marginalizacji, anihilują klasyczny status peryferii i prowincji, dostrzeżemy prócz pejoratywnych również te afirmacyjne dla jednostki wymiary globalizacji, które wyrażają się kulturą demokratycznego dostępu. Peryferyjność i lokalność jako wartości mają się w obecnym modelu kultury nad wyraz dobrze. Jak trafnie zauważył Umberto Eco: „Byliśmy przekonani, że wraz z nastaniem ery globalizacji wszyscy myśleć będą w ten sam sposób, a tymczasem widzimy – i to na każdym kroku – iż rzecz ma się zgoła inaczej. W wyniku tendencji globalizacyjnych następuje radykalna dezintegracja naszego zbiorowego doświadczenia”²². Skądinąd w wymiarze politycznym prowincjonalizm bywa faktem; nie tylko stanem, który się odczytuje, ale wręcz pozycją, którą mniej lub bardziej świadomie przyjmują zorganizowane systemy państwowe, co w pełni unaocznia skalę omawianych tu problemów. Zdzisław Krasnodębski, pisząc o przemianach, które następowały w Europie po 1989 roku, zdecydowanie stwierdził, iż powstałe ówczesnie nowe demokracje miały naśladować model starych demokracji. Profesor Krasnodębski zaznaczył, iż powstała w ten sposób „demokracja, która pojmuje sama siebie jako demokrację peryferii”²³, to jest naśladowująca ustrój i kulturę centrum, które pozostaje niedościgłym wzorem. Można powiedzieć, że paradoksalnie

²² J.-C. Carrière, U. Eco, dz. cyt., s. 71.

²³ Z. Krasnodębski, *Demokracja peryferii*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2003, s. 19.

zyjemy w czasach unieważniania granic przy jednoczesnym uwydatnianiu się różnic.

Obszary peryferyjne czy prowincjonalne wciąż mogą jawić się jako enklawy spokoju, arkadyjskie krainy, gdzie czas płynie wolniej. Nic jednak bardziej mylnego. Dysponują one potencjałem do uczestniczenia w głównych nurtach kultury (wraz z ich tworzeniem)²⁴ tak samo jak umowne centra. Za sprawą mediów, a szczególnie tak zwanych nowych mediów, klasycznie rozumiany prowincjusz może zostać przedziergnięty w kogoś w rodzaju globtrotera, otrzymując legitymację obywatela świata. Jako że piszę tu przede wszystkim o popkulturze, owo uczestnictwo nie jest wszak współtworzeniem głównego nurtu kultury wysokiej – ta była z obszaru peryferii współtworzona wielokrotnie. Można wskazać na peryferie osiemnastowiecznego Królewca, myśląc o Kancie wraz z jego wkładem w rozwój filozofii, czy o Drohobyczu początku XX wieku i jego znaczeniu dla literatury, jakie uosabia Bruno Schulz. Kultura popularna w klasycznej formie nie obejmowała tego rodzaju możliwości dla swych odbiorców i twórców. Stanowiła raczej oręż podtrzymywania systemu dominacji – pamiętając tu chociażby ustalenia Adorna i szkoły frankfurckiej.

Kluczowym elementem identyfikacji z prowincją nie jest terytorium, a człowiek wpisany (i wpisujący się) w panujący system kulturowy. System ten w znaczącym stopniu tworzony jest przez media. Jak pisał Andrzej Gwóźdź, „to właśnie za pośrednictwem mediów kultura pracuje na rzecz spójności systemu komunikacyjnego i komunikowania się, a ów obraz świata z kolei tę spójność ukierunkowuje, przydając komunikowaniu

²⁴ Wspomnieć tu chcę o takich miejscach i wadze ich działalności dla kultury, jak ośrodek „Pogranicze” w Sejnach, o czym pisali: D. Sieroń-Galusek, Ł. Galusek, *Pogranicze. O odradzaniu się kultury*, Wrocław: Kolegium Europy Wschodniej im. Jana Nowaka-Jeziorańskiego 2012.

sensów zorientowanych na system, a nie na treść i ukierunkowując je wedle określonych wzorców”²⁵. Być może bycie na prowincji (czykolwiek jest i gdziekolwiek się ona znajduje) stanowi jedną z najistotniejszych możliwości wybawiających jednostkę z życia pod presją homogenizowanej jednorodności globalizacji. A może stanowi wręcz – odnosząc się do przywoływanej myśli Eco – swego rodzaju *modus operandi* obecnego kształtu kultury. Tej rzeczywistości społecznej, którą tak jak rozpad tradycyjnie rozumianych peryferii charakteryzuje swego rodzaju anihilacja centrum.

Przywołane myśli przywiodły mnie do wyznaczenia kilku głównych, przenikających się w znacznej mierze, tez przyświecających pisaniu niniejszej książki. Kwestią podstawową była ewolucja relacji centro-peryferijnych, które przy współdziałaniu mediów (elektronicznych i cyfrowych) oraz kultury popularnej zmieniają swój wzajemny status, kształt, obszar, granice i jakość. Drugim założeniem stało się poczucie peryferijności i prowincjonalności, na które znacząco oddziałuje wiele form kultury popularnej (wraz z licznymi formami procesów tabloidyfikacji). Powiązana z poprzednią kwestią jest teza o postępującej negacji pejoratywnych asocjacji „stygmata prowincji”, w czym znaczący udział mają zapośredniczone elektronicznie formy integracji społecznej i partycypacji (wraz z mechanizmami wytwarzania w ich obrębie lokalności).

Niniejsza książka w założeniu ma charakter teoretyczny i składa się z siedmiu zasadniczych rozdziałów. Dwa pierwsze rozdziały obejmują dywagacje na temat wymiarów

²⁵ A. Gwóźdź, *Medioznawstwo – dyskurs czy paradygmat badań kulturoznawczych*, „Kultura Współczesna” 2007, nr 1(51), s. 91.

odczytywania obszarów peryferyjnych i prowincji, interpretowania stref centralnych, lokalności, znaczenia dla omawianych problemów procesu globalizacji. Wielopostaciowa obecność kultury popularnej i konsumpcjonizmu w różnych sferach codzienności odnajduje tu rolę w budowaniu relacji centro-peryferyjnych, oddziałuje na spoistość społeczną. Rozdział trzeci poświęcony jest wymiarom wytwarzania kapitału społecznego, na którego rodzaj i potencjał w znaczącym stopniu oddziałuje kultura popularna, współkreując tak jednostkowe tożsamości, jak i całą sferę publiczną. Rozdział czwarty łączy omawiane wcześniej wątki z procesami zmian w obrębie praktyk religijnych, roli religii i religijności jako znaczących w przemianach oraz trwaniu prowincji. Dotyczy on presji, jaką wywierają media w sferze przyjmowanych postaw i wartości na odczytywanie ról społecznych. Rozdział ten dotyczy również szeroko rozumianej demokratyzacji kwestii aksjologicznych, akcentuje też procesy kreowania zjawisk parareligijnych wraz z przemianami w obrębie sfer tabuizowanych. Rozdział piąty zawiera wątki dotyczące fenomenu tabloidyacji jako perspektywy redukującej (za sprawą powszechności i przystępności) podział na centra i peryferie w wielu wymiarach codzienności. W szóstym rozdziale zawarłem treści odnoszące wszystkie wcześniej poruszane wątki do tak zwanych nowych mediów, gdzie poprzez globalną partycypację może dochodzić do rozrywania tradycyjnych struktur lokalnych – tych, które w dużej mierze stanowią tak o peryferyjności, jak i o poczuciu przynależności do prowincji.

Pomimo wstępnego założenia o nieprzeprowadzaniu badań empirycznych, wskutek dociekań zawartych w częściach odnoszących się do licznych opracowań (w które obfitują poszczególne dyskursy naukowe), pojawiło się pragnienie odniesienia się do rzeczywistości konkretnego terenu. Dlatego w formie

ilustracji – daleko bowiem tej części opracowania do wymierności umożliwiającej dokonywanie uogólnień – końcowa partia niniejszej książki posiada walory empiryczne. Zawiera wypowiedzi związane z działalnością w kulturze mieszkańców różnie odczytywanych peryferii (odnoszące się do szeregu problemów budujących relacje centro-peryferyjne i status prowincji na skutek obecności popkultury). Przeprowadzeniu wywiadów przyświecało pragnienie rozpoznania stosunku i świadomości przemian, które zachodzą w lokalnych środowiskach w dobie kulturotwórczych i społecznych funkcji, jakimi dysponuje kultura popularna, wśród wybranych mieszkańców i działaczy kulturalnych z obszarów peryferyjnych.

Niezależnie od przyjętej optyki badawczej, pytań i uzyskanych odpowiedzi, z pokorą odnosząc się do skali omawianych problemów, warto wspomnieć słowa Stanisława Brzozowskiego o możliwościach poznania. Tych, które na gruncie myśli Kanta każą nam pamiętać o roli podmiotu jako warunku poznawczego przedmiotu. Brzozowski pisze: „Najogólniejszy wynik filozofii krytycznej polega na rozumieniu, że cały świat, w jakim żyje człowiek, sprowadzony być może do naszych zadań. To, co ludzkość uważa za rzeczywistość, jest zawsze albo zadaniem postawionym jej przez życie, albo usiłowaniem rozwiązania go i dopełnienia; albo wezwaniem do twórczości, albo twórczością samą. Rzeczywistość ujęta w ramy i prawa naukowego poznania jest sumą rozwiązanych przez ludzkość zadań. Rzeczywistość przedstawiająca się w formie niewytłumaczonych dotychczas faktów jest dziedziną zadań, które dopełnienia swego, rozwiązania domagają się dopiero. Nigdy i nigdzie myśl ludzka nie styka się z niczym, co nie byłoby czynem jej, bądź rzeczywistym i spełnionym, bądź możliwym. Nic nie przedstawia się nam w formie nagiego, niezmiennego bytu. Nie znamy rzeczywistości samej w sobie,

nie znamy bezwzględnego, danego nam jako wzór, dobra ani piękna. Prawda, dobro, piękno są dla nas nie rzeczami, lecz zadaniami, nad dopełnieniem których mamy pracować. Stąd też żadne правило, żadna norma uchodzić nie mogą za dane ostatecznie”²⁶.

Pragnę wyrazić wdzięczność Panom Profesorom Wojciechowi Józefowi Burszcie i Kazimierzowi Krzysztofowi, którzy zechcieli zrecenzować tę książkę, udzielając wielu cennych dla mnie wskazówek. Podziękowania należą się również wszystkim tym, których uwagi i przemyślenia pozwoliły mi na głębsze zrozumienie omawianych tu zjawisk. Mam na myśli przede wszystkim Andrzeja Kasperka, Grzegorza Odoja, Michała Rauszera, Grzegorza Studnickiego, Jana Linianego. Szczególne podziękowania należą się Pani Profesor Katarzynie Olbrycht, kierującej Zakładem Edukacji Kulturalnej, której przykład zawsze stanowił dla mnie wzór człowieka nauki. Chcę też podziękować osobom, które w trakcie pisania tej książki nieustannie wyrażały ufność w powodzenie powyższych przeze mnie zamierzeń: Natanielowi Dziadzi, Natalii Jassonek, Magdalenie Belzie, Ewelinie Koniecznej, Magdalenie Szadkowskiej. Dziękuję też wszystkim moim studentom, którzy niejednokrotnie wzbudzali moje zdziwienie zmieniającym się światem.

²⁶ S. Brzozowski, *Istota kultury*, w: *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. A. Mencwel, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2001, s. 462.



ROZDZIAŁ 1

Na peryferiach, czyli tutaj



My i oni, a oni to my

Zróżnicowania centro-peryferyjne są jedną z obiektywnie istniejących struktur życia społecznego. Zróżnicowania te mają zarówno wymiar przestrzenny, jak i symboliczny. Po latach unifikującej modernizacji technologiczno-kulturowej, wester-nizacji czy szerzej – globalizacji, wymiar przestrzenny odrębności lokalnych miał mieć coraz mniejsze znaczenie. Istotnie przestrzeń w sensie geograficznym „skurczyła się” za sprawą środków transportu i medialnych środków przekazu. Ukuty jeszcze w latach sześćdziesiątych XX wieku termin „globalna wioska” zdawał się potwierdzać późniejsze tezy o kulturowej homogenizacji. Jednak przestrzeń wciąż ma swój konstytutywny wymiar dla życia społecznego. Specyfika miejsc, regionów – ta manifestowana zarówno geograficznie, jak i zespołem specyficznych wartości – odgrywa wciąż znaczącą rolę w postrzeganiu światowej geopolityki i przeobrażeń dokonujących się na polu kultury.

Procesy modernizacji, homogenizacji i inne nie ustały, ale już pozostawiły po sobie istotną spuściznę w postaci przeniesienia części myślenia o charakterze terytorialnym (w sensie geograficznym), do sfery symbolicznej (w tym dominacji kulturowej za pomocą medialnych środków przekazu). Przestrzeń społeczna – jak zauważa profesor geografii z uniwersytetu

kalifornijskiego John Agnew – w wieku XX podlegała globalizacji na wzór amerykański i sięgała ontologicznych wymiarów światowej polityki. Wiek XXI to już koniec zasadniczej hegemonii amerykańskiego wzorca kulturowego i politycznego¹. Choć jak można zauważyć, zaszczerpiiony i zindygenizowany oraz wciąż upowszechniany amerykański model konsumpcji na długo pozostanie orężem w imperialnej walce o, nie tylko kulturową, dominację². Nikt już jednak nie marginalizuje znaczenia wymiarów lokalności, czego wyrazem jest między innymi ta książka.

Integracja społeczności lokalnej jest ściśle wiązana z poczuciem wspólnoty jej kultury. Ów niezapreczalny fakt jest znacząco uzupełniany przez czynniki o charakterze instytucjonalnym, które wytwarzają opinie, reprezentują wspólnotę wartości, posługują się znaczącymi dla danego terytorium symbolami, zasadniczo wpływając na postawy i tożsamość mieszkańców danego obszaru³. W procesach integracji społeczności lokalnych zasadniczą rolę odgrywają kościoły, szkoły, urzędy (w tym władze samorządowe), koła i kluby kulturalne, kluby sportowe i inne. Dopiero na dalszym planie wymienia się media lokalne, w postaci prasy czy lokalnych stron internetowych, choć w środowiskach tych spotyka się bardzo mało przypadków braku kontaktu z tego rodzaju środkami społecznego oddziaływania⁴. Co więcej, w dobie powszechnego dostępu do mediów masowych znaczenie kultury popularnej winno

¹ J. Agnew, *Hegemony: The New Shape of Global Power*, Philadelphia: Temple University Press 2005, s. vii.

² Zob. tamże, s. 220.

³ Zob. P. Starosta, *Poza metropolią. Wiejskie i małomiasteczkowe zbiorowości lokalne a wzory porządku makrospołecznego*, Łódź: Wydawnictwo UŁ 1995, s. 74–75.

⁴ Por. G. Odoj, *Tożsamość kulturowa społeczności małomiasteczkowej*, Katowice: Wydawnictwo UŚ 2007, s. 110–111.

być zauważane na równi z przywołanymi instytucjami. Czy słusznie? Częściowo na to pytanie odpowiadają zamieszczone w tej książce badania. Odrębną kwestią jest częstotliwość oraz intensywność kontaktów z mediami, zwłaszcza takimi jak telewizja. Ta bowiem wciąż jest medium dominującym, docierającym do najszerszego grona odbiorców (choć w grupie młodzieży i osób wstępujących w dorosłość na pierwsze miejsce wysuwa się internet, co też znacząco zmieni za kilka lat opisywany tu obraz tego, co lokalne, peryferyjne i prowincjonalne wobec kultury mediów). Niemniej, jak zauważa Grzegorz Odoj w książce, w której poddaje analizie tożsamość kulturową społeczności małomiasteczkowej, „w rozkładzie zajęć realizowanych w czasie wolnym zarówno młodzieży, jak i ludzi starszych bezsprzecznie pierwsze miejsce zajmuje telewizja”⁵. I jak pisze dalej, „wraz z upowszechnieniem się mass mediów pośrednicząca, a zarazem wzorcotwórcza rola dużego miasta zaczęła tracić na znaczeniu. [...] środki masowego komunikowania odgrywają obecnie ważną rolę w procesie kształtowania wzorów, a co za tym idzie w zmianie kulturowej lokalnych środowisk”⁶.

Istotny dla niniejszych rozważań jest wymiar przemian lokalności jako procesu przechodzenia od lokalności fizycznej do poszerzonej czy raczej wyrażonej obszarem kultury popularnej. Już Stanisław Ossowski pisał o tym, iż „środowisko społeczne nie da się [...] wyznaczyć przez fizyczne otoczenie jednostki, tzn. przez wskazanie osób, książek, gazet, z którymi ta jednostka ma do czynienia. Idzie tu o cały splot stosunków społecznych, który w tym samym otoczeniu

⁵ Tamże, s. 112.

⁶ Tamże, s. 114.

może być różny dla każdego osobnika⁷. Pole mentalne, które stanowi o osobie, zawsze współtworzyło w znaczący sposób kształt lokalności fizycznej, tworzyło jej realność i wykraczało ponad najbliższe stosunki sąsiedzkie ku szerszym strukturom społecznym. Ostatecznym polem wspólnoty jest tu to, co mieści się w kategorii narodu – nawet jeśli na poziomie pewnego wyabstrahowania, które niesie względem narodu pojęcie wspólnoty wyobrazeniowej⁸, wprowadzone przez Benedicta Andersona (jako rodzaj więzi z innymi członkami wspólnoty, także w sytuacji, gdy nie znamy ich bezpośrednio, ale stanowią najszerzą skalę identyfikacji). Mówimy tu o relacjach najbliższych, występujących w bezpośrednich kontaktach współmieszkańców danej przestrzeni fizycznej, ale też o kwestiach norm i wartości (jak religia czy określone obyczaje), zainteresowaniach czy istotnych kompetencjach, pozwalających określać siebie członkiem szerszej społeczności, o tym, co stanowi o „my” względem dowolnie rozumianego (aczkolwiek odrębnego) „oni”. Świat mediów, z którymi obcujemy w XXI wieku, pozwala owo pole mentalne „my” niemal dowolnie poszerzać. Co więcej, zezwala na traktowanie tych konstytutywnych dla wytwarzania poczucia lokalności cech jako prymarnych względem fizycznych układów przestrzennych. Tym samym współczesny młody Chińczyk słucha tej samej muzyki, używa podobnych sformułowań i ma podobne aspiracje, co jego odpowiednik we współczesnych Włoszech. Dotyczy to również tak fundamentalnych spraw, jak rodzaj wyznawanej religii. Zauważmy, że kiedy obecnie w takim kraju jak Polska (nominalnie złożonym

⁷ S. Ossowski, *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1966, s. 52.

⁸ B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków: Znak 1997.

w ponad 90% z chrześcijan) młody człowiek ogłasza, iż jest buddystą, nie tylko uznajemy to za dopuszczalne, ale za coś, do czego ma on prawo. Jednak w kontekście kulturowym, jaki odczytywalibyśmy względem przestrzeni fizycznej/geograficznej wraz z całą historiozofią, tego rodzaju postawę powinno się naznaczać jako naganną, być może nawet aspołeczną czy nawet niebezpieczną dla wartości utrzymania wspólnoty narodowej.

Obecność mediów w obszarach elementarnych struktur społecznych, mam tu na myśli choćby przykład rodziny, w końcu XX wieku traktowana była w kategoriach wspólnotowych. Wspólne (wspólnotowe) oglądanie telewizji czy ogólnie: odbiór treści kultury masowej za sprawą interakcji, jakie prowokują media, powoduje, iż rzeczona kultura masowa uosobiona w telewizji staje się „częścią lokalnego świata, rozszerzając zakres wspólnych doświadczeń, stymulując wspólne interpretacje i oceny, stanowiąc przedmiot codziennych wspólnych rozmów o zaakcentowanych funkcjach fatycznych. Tym samym wzmacnia, jak można sądzić, te same formy działań społecznych, które skierowane są »do wewnątrz« społeczności”⁹. Media zatem wielowymiarowo mogą, jak się wydaje, wspierać lokalną strukturę społeczną, choć nominalnie w wielu opracowaniach wskazuje się na te same media jako dążące do rozbięcia tych struktur w imię globalnego ujednoczenia. Dalszy wywód wykaże, iż jedna z tendencji nie wyklucza drugiej. To, co ponadlokalne nie jest niezmiennie i transformuje się nie tylko na polu unaocznień, ale przede wszystkim w kontekście zróżnicowanych poziomów recepcji (a dalej również aktywności stron, w dużej mierze, asymetrycznego dialogu).

⁹ W. Świątkiewicz, *Orientacja „na zewnątrz” i „do wewnątrz” a tożsamość społeczności lokalnej*, w: *Tożsamość kulturowa mieszkańców starych dzielnic miast Górnego Śląska*, red. W. Świątkiewicz, K. Wódcz, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1991, s. 93–94.

Jacek Wódz w tekście dotyczącym poczucia odrębności i relacji do obcych pisze: „Jednym z ważnych wymiarów poczucia przynależności do zbiorowości lokalnej jest sposób, w jaki członkowie tej zbiorowości definiują sami siebie w stosunku do obcych. Idzie tu po prostu o tę część definicji samego siebie, która ma charakter społeczny, nie indywidualny, i która polega na określeniu własnych cech społecznych poprzez porównanie ich ze znanymi sobie cechami obcych”¹⁰. Pytanie, które należałoby w tym miejscu postawić, dotyczy oceny, na ile dysponujemy takimi pokładami refleksyjności, żeby tego rodzaju zróżnicowania i własne indywidualności odczytywać, zwłaszcza wobec naporu wzorców, które w procesach socjalizacji dalece wykraczają poza lokalną strukturę wzorców i wartości. Od razu możemy powiedzieć, że sama socjalizacja zakłada pewną bezrefleksyjność w tym względzie. Charakter społeczny, o którym mówi Jacek Wódz nabiera szczególnego znaczenia w kontekście mediów, w szczególności w ich indywidualnym, personalnym wymiarze użyteczności. Komputery osobiste, internet, wielość ekranów, z jakimi stykamy się na co dzień zarówno w przestrzeni publicznej, jak i prywatnej, to tego rodzaju sytuacja społeczna, w której technologia ma wymierny wpływ na charakter i jakość odczytywania swojej lokalności oraz przebudowy relacji wobec tego, co obce. Jak zaznacza cytowany Jacek Wódz: „[...] pewne cechy »obcości« często wynikają nie z pochodzenia czy relacji do »swoich«, ale z uczestnictwa w określonych typach sytuacji społecznych rozgrywających się w zbiorowości lokalnej”¹¹. To samo dotyczy

¹⁰ J. Wódz, *Poczucie odrębności i stosunek mieszkańców osady „Pokój” do „obcych”*, w: *Przestrzeń – środowisko społeczne – środowisko kulturowe. Z badań nad starymi dzielnicami miast Górnego Śląska*, red. tenże, Katowice: Uniwersytet Śląski 1992, s. 45.

¹¹ Tamże, s. 46.

tego, co uznajemy za swoje. W procesach tych uczestnictwo w kulturze (w tym w kulturze mediów), jego jakość i charakter, stanowi jeden z kluczowych czynników stanowiących zarówno o lokalności, przynależności, jak i relacji do – bywa że asymilacji bądź ulokalnienia – tego, co obce.

W jednym ze swoich esejów¹² George Simmel pisał o bliskości wobec obcego, odnosząc problem do różnicujących i łączących cech oraz wartości determinujących poczucie tego, co własne, a co obce. Wskazywał na podobieństwa cech narodowych, społecznych, zawodowych czy ogólnoludzkich. Zauważył jednocześnie, że ten sam obcy równocześnie jest nam szczególnie daleki, kiedy wspomniane wspólne cechy nie obejmują tylko nas, ale wiążą bardzo wielu. Znaczenie bliskości czy obcości nie ma wyłącznie umocowania w indywidualnym osądzie, ale w recepcji większej grupy, a czasem całego społeczeństwa – czego przejawem są sposoby identyfikacji narodowej w opozycji do nominalnie obcych, „innych” narodów.

Kultura popularna, w pewnym sensie unifikując swych odbiorców, zdaje się ślepa na te drobne, acz znaczące różnice. Pewną zmianę przynoszą nowe media. Lecz i tu obcowanie w społecznych kontekstach środowiska sieci zbliża poszczególne jednostki do siebie i ujednolica wymiary indywidualne, sprowadzając do „tych samych indywidualów”. To, co obserwujemy w środowiskach sieci drugiej generacji Web 2.0, a więc uczestnictwo i permanentna obecność online, miewa tyle cech indywidualnych i finezji – sarkastycznie ujmując – co oryginalność krasnali ogrodowych, które czasem mieszkańcy wsi bądź przedmieść umieszczają przed swoimi domami. Dość powszechne pragnienie zaznaczania swej indywidualności wyraża się w pewnego rodzaju personalizacji wyglądu profilu

¹² G. Simmel, *Obcy*, w: tegoż, *Socjologia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2005, s. 300 i dalsze.

na portalach społecznościowych, autokreacją umieszczanego w tych przestrzeniach swojego wizerunku (multiplikacji ujęć i wyglądów), nie jest jednak zwykle wykroczeniem poza narzuconą przez *interface* czy sieciowy kontekst społeczny normę zachowań lub kanon estetyczny.

Można założyć, że obecność i działanie we wspólnocie jest istotną cechą człowieka jako gatunku. Zapewne dlatego faworyzujemy swoich. Nie inaczej jest w mediach i poprzez media. Ogólnonarodowe spazmy radości na wieść o sukcesach współrodaka są tego najlepszym potwierdzeniem. Podział na swoich i obcych jest bardzo silnym i, można powiedzieć, pierwotnym mechanizmem regulującym funkcjonowanie grup społecznych, a także czynnikiem budowy ich tożsamości. W powstaniu tych elementarnych mechanizmów szło przede wszystkim o zbudowanie takiej sieci powiązań, jaka dawałaby grupie wsparcie czy wręcz gwarantowała przetrwanie. Realizacja tych mechanizmów we współczesnych społeczeństwach (choć wszystkie wcześniejsze układy kultury również się w tym wyrażały) polega na całym spektrum relacji, od sympatii i antypatii po konflikt zbrojny.

Kultura popularna przewartościowuje pojęcie lokalności. Opisywany w wielu książkach efekt globalizacji¹³ (napięcia między lokalnością a wpływami globalizacji) jest tego jednym z wyrazów. Zmienia się relacja między centrum a peryferiami. Co więcej, nie wiemy, gdzie tak naprawdę leży centrum i gdzie zaczynają się peryferie. Globalizacja, jak pisał Thomas L. Friedman, to „zdolność kultury do wchłaniania wpływów, które w sposób naturalny do niej pasują i ją wzbogacają, odrzucania wpływów, które naprawdę są jej obce, i wyselekcjonowania

¹³ Termin, choć użyty po raz pierwszy przez Rolanda Robertsona, wywodzi się z języka japońskiego z zakresu makroekonomii, gdzie oznacza „żyjącego na swojej ziemi”.

tych, które, choć inne, mogą z nią współlistnieć właśnie jako coś innego. Celem globalizacji jest zatem takie przyswajanie aspektów globalizacji przez kulturę danego kraju, które przyczynia się do rozwoju i zróżnicowania społeczeństwa, nie przytłaczając go¹⁴. Friedman podkreśla, iż globalizm jest starym procesem sięgającym czasów starożytnych, czymś zatem konstytutywnym w procesach rozwoju cywilizacyjnego. Globalizacja wydaje się stanowić wymiar zracjonalizowanej globalizacji, niepodległej imperialnym przepływowi kapitałów, czy wręcz świadomym tych przepływów wykorzystaniem na rzecz kultury lokalnej. Czy jest tak w istocie? Żadne z kluczowych pojęć opisujących przemianę kultury, jakie zachodziły od połowy XX wieku, nie oddaje pełni zmian. Jednakże tam, gdzie mówimy o globalizacji, zauważamy zaburzenie znaczenia przestrzeni. Szczególnie istotne, gdy logika sieci jako węzłów komunikacji wiedzie prym ponad przestrzenią fizyczną, co obserwujemy, badając zarówno strukturę powiązań ekonomicznych, jak i kulturę wysoką. Ekonomista Serge Latouche stwierdził, że zmierzamy do czegoś na kształt „planetarnego uniformizmu” czy „standaryzacji stylów życia na skalę całego globu”¹⁵. Rozliczne przejawy przemian tego, co lokalne, wydają się potwierdzać tego rodzaju sądy, pozostaje jednak kilka wątpliwości wskazujących na utopijność tezy o uniformizacji. Być może standaryzacja stylów życia nie wyraża się w tym, iż wszyscy chcemy żyć tak samo, ale na wspólnym katalogu pragnień, możliwości i aspiracji, do których każdy może sięgać, ale nie musi po to samo. Odnalezienie siebie już nie musi być procesem odnajdywania się w tradycyjnie pojętej lokalności

¹⁴ T. L. Friedman, *Lexus i drzewo oliwne. Zrozumieć globalizację*, przeł. T. Hornowski, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis 2001, s. 360.

¹⁵ Za: W. Kuligowski, *Gdzie coca-cola ożywia zmarłych*, „Polityka” 2006, nr 39, dodatek „Niezbędnik Inteligenta”.

o charakterze terytorialnym. Media odgrywają tu jedną z kluczowych ról i prowadzą do pozornie paradoksalnych zdarzeń, w których świat wyobrażony bądź relacjonowany przez media, choć obcy, jest „nasz”. To, co możemy określić jako „moje”, w istocie jest wspólne – nie wiemy tylko, gdzie się zaczyna, a gdzie kończy wspólnota.

Charakter obecnych wspólnot społecznych bywa pozbawiony ram zarówno terytorialnych, jak i czasowych. O ile wymiar przestrzenny jest niejako oczywisty, o tyle kategoria czasu może być zagadkowa. Tak jednak nie jest. W supermarkecie kultury – odwołując się do konceptu Gordona Mathewsa¹⁶ – wybieramy wszak nie tylko spośród tego, co niosą z sobą różne dostępne wzory kultury współczesnej. Za przykład niech posłużą obiegi form współczesnych religii (czy raczej religijności). Trudno powiedzieć, by były one osadzone wyłącznie w kontekście współczesności. Podobnie rzecz się ma z niektórymi przejawami kultury wysokiej. Ewenementem w historii muzyki jest swego rodzaju eklektyzm towarzyszący – nadużywając Mathewsa – konsumowaniu sztuki. Upodobanie do muzyki klasycznej nie daje odpowiedzi na pytanie o to, czy chodzi o Lutosławskiego czy Palestrinę, a jednak stanowi o tym, kim dziś jesteśmy. Szczególny kształt obecnej kultury polega zatem na tym, że mamy możliwość wyboru z całego dorobku ludzkości. Odrębną kwestią jest to, na ile potrafimy kreatywnie i z pożytkiem dla siebie tego wyboru dokonywać. Być może nie jest istotne to, co lokalne, peryferyjne czy prowincjonalne w sensie obligatoryjnym. W istocie mamy do czynienia zawsze z określonymi ludźmi i ich eksternalizacjami. To oni są kluczem do rozpoznania interesujących nas tutaj problemów. Dlatego być może osią zainteresowania winno być przede

¹⁶ G. Mathews, *Supermarket kultury: kultura globalna a tożsamość jednostki*, przeł. E. Klekot, Warszawa: PIW 2005.

wszystkim w tym kontekście nie tyle rozpatrywanie układów społeczeństw, ale analiza umocowanych w danych układach poszczególnych jednostek, nawet wówczas gdy podlegają pewnym uogólniającym kategoriom.

Uzupełniając powyższą myśl, być może należałoby zadać pytanie o to, co stanowi o celach i motywach, jakie w dobie zintensyfikowanej obecności mediów w życiu społecznym stawiają przed sobą społeczeństwa. Te bowiem w obliczu dominacji mediów, a przynajmniej znaczącego ich udziału w kształtowaniu obrazu kultury, wpływają tak na jednostki, jak i na całość społeczeństwa. Georg Simmel, mówiąc o celach, jakie stawia przed sobą każda zbiorowość, stwierdzał, iż „[...] cele ducha zbiorowego, cele zbiorowości w ogóle odpowiadają celom, które jednostka odkrywa zazwyczaj jako własne fundamentalne, podstawowe i proste cele”¹⁷. Simmel zauważył, iż „zabezpieczenie egzystencji, zdobycie nowych dóbr, radość płynąca z utrzymania i rozszerzania własnej sfery władzy, ochrona zdobyczy – wszystko to są podstawowe popędy jednostki, z myślą o realizacji których może ona zrzeszać się z większą lub mniejszą liczbą innych jednostek. Ponieważ jednostka w tych zasadniczych dążeniach nie dokonuje wyboru i nie waha się, także społeczne dążenie, które jednoczy wszystkie tamte, nie zna wyboru ani wahania”¹⁸. Zasadnicze cele ludzkiej egzystencji są niezależne od lokalizacji terytorialnej – różnicują się jedynie sposobami ich realizacji. Być może środowisko mediów do ogólności celów nie wnosi niczego nowego, będąc w istocie co najwyżej jednym spośród środków do ich osiągnięcia.

¹⁷ G. Simmel, *Socjologia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1975, s. 34.

¹⁸ Tamże, s. 34–35.

Sielsko i daleko? – w stronę prowincji

Terminu „prowincja” używam w sposób umowny; bliżej mu jest do leksykalnego rozumienia peryferii aniżeli prowincjonalności jako pejoratywnego odczytywania jakiegoś zacofania, nieaktualności, zaprzeczenia nowoczesności. To ostatnie, negatywne odczytywanie „prowincji” zaczyna być coraz częściej zastępowane pewną nobilitacją statusu peryferyjności, jako świadomego wyboru oraz uwewnętrznionej wartości statusu kulturowego czy społecznego, specyficznej lokalnej tożsamości. W potocznym języku „prowincjonalność” to wciąż zacofanie. Jak pisał Sławomir Mrozek: „Nienawidzi się swojej prowincji, kiedy się w niej tkwi i robi się wszystko, żeby przejść do Wielkiego Świata. Ściślej mówiąc, nienawidzi się swojej prowincjonalności”¹⁹. Mrozek, mimo że mieszkał w takich miastach jak Kraków czy Paryż (rzec można, w kulturalnych centrach Europy), pisząc te słowa, w istocie nie miał zapewne na myśli „prowincjonalności” w sensie geograficznym (co i w kategoriach naukowych jest niemal niemożliwe do określenia), ale sposób odczytywania siebie i pragnienie wyjścia ze swej małości. Prowincja jest nie tyle miejscem – przestrzenią fizyczną, co obszarem mentalnym. Jest siecią realnych bądź projektowanych odniesień do mirażu nazywanego przez Mrozka „Wielkim Światem”: „My tu, a tam Wielki Świat. Gdzie? Wszędzie tam, gdzie nie my. Gdzie nie tutaj. W każdym razie daleko. Tak daleko, że można tylko tęsknić”²⁰.

Mówiąc o przekształceniach kulturowych peryferii czy „prowincji”, dotykamy problematyki dotyczącej tego, co lokalne, co nieraz określa się małą ojczyzną czy – słuszniej być może,

¹⁹ S. Mrozek, *Małe listy*, Warszawa: Oficyna Literacka Noir sur Blanc 2000, s. 11.

²⁰ Tamże, s. 9.

za Stanisławem Ossowskim – ojczyzną prywatną, wraz z wielowarstwowym pojęciem regionu czy regionów²¹. Tutaj też należy wspomnieć, iż w rozumieniu Ossowskiego region nie jest ojczyzną prywatną, lecz rodzajem ojczyzny ideologicznej: „Ojczyzna prywatna jest różna dla różnych członków narodu, a zasięg jej może być większy lub szerszy. Ojczyzna ideologiczna jest jednakowa dla wszystkich, bo jest całemu narodowi przyporządkowana w całości”²². Pojęcie regionu nie ma ostrych granic. Jako takie z pewnością nie pozwoli zatem jasno precyzować peryferii czy prowincji. Jednak nieodzownie należy się odnieść do rozumienia regionów.

Jan Turowski w artykule *Regiony – regionalizm – lokalizm* stwierdza, iż region jest „pojęciem określającym różne zjawiska i występującym w różnorodnym rozumieniu: (1) geograficzno-przyrodniczym, (2) fizjologiczno-krajobrazowym, (3) przestrzenno-funkcjonalnym (ekonomicznym), (4) administracyjnym, (5) społeczno-kulturowym”²³. Znaczący dla niniejszej analizy jest trzeci, czwarty, a w szczególności piąty sposób odczytywania regionu. Obszar trzeci, określane przez Turowskiego osadniczo-ekonomicznym, powstaje „w związku z policentrycznym rozwojem społeczno-gospodarczym kraju. Prawidłowością zagospodarowania przestrzennego kraju jest wytwarzanie się hierarchii ośrodków w postaci średniej wielkości miast skupiających instytucje, zakłady, urządzenia

²¹ Jak pisze Stanisław Ossowski: „Region [...] w sensie socjologicznym, jest korelatem regionalnej zbiorowości. A regionalna zbiorowość to zbiorowość terytorialna, która ma w większym lub mniejszym stopniu poczucie swojej odrębności, ale nie uważa się za naród; inaczej mówiąc, członkowie jej nie próbują przypisać swej zbiorowości atrybutów narodu”. Za: S. Ossowski, *O ojczyźnie i narodzie*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1984, s. 75.

²² Tamże, s. 27.

²³ J. Turowski, *Regiony – regionalizm – lokalizm*, w: *Czym jest regionalizm?*, red. S. Bednarek i in., Wrocław – Ciechanów: Krajowy Ośrodek Dokumentacji Regionalnych Towarzystw Kultury 1998, s. 102.

umożliwiające zaspokajanie potrzeb zbiorowych ludzi ze wsi i miasteczek ciężących do określonego miasta jako swego centralnego ośrodka²⁴. Zaznaczająca się tu płynność pojęcia centrum, jak również wskazane przez Turowskiego znaczenie kontekstu administracyjnego w rozumieniu regionów, daje przyczynek do skoncentrowania się na ostatnim, społeczno-kulturowym regionie jako nominalnym zakresie rozważań na temat prowincji. Jan Turowski podkreśla, że poszczególne kategorie regionów – czy to administracyjne, czy społeczno-kulturowe – nie zawsze się ze sobą pokrywały, generując powstawanie społeczności regionalnych różnej skali albo wytwarzanie różnych poziomów tożsamości regionalnej²⁵. W rozumieniu socjologicznym region tworzy wspólne terytorium, a w nim więzi społeczne i określone wzory interakcji²⁶. Jak się będzie można przekonać później, za sprawą nowych mediów (szczególnie od czasu nastania Web 2.0) zarówno kategorie wspólnego terytorium, jak i więzi społecznych wraz z kategorią wzorów interakcji stają się rozmyte, co jednocześnie nie oznacza ich konstytutywnego znaczenia w tworzeniu rzeczywistości społecznej. Utrudnia to dookreślenie, jak mogą być rozpoznawane peryferie czy prowincja.

Zarówno w języku życia codziennego, jak i w niektórych ujęciach naukowych termin „prowincja” wiąże się z takimi kategoriami, jak region czy lokalność. Bliski prowincji, choć niemówiący o tym samym, prowincjonalizm bywa łączony z umowną „zaściankowością”, tym, co może naznaczać wywodzącego się z takiego rodzaju środowiska człowieka niejakim stygmatem „prowincjusza”. Termin „prowincja” używany

²⁴ Tamże, s. 101.

²⁵ Tamże, s. 104–105.

²⁶ Zob. P. Petrykowski, *Edukacja regionalna: problemy podstawowe i otwarte*, Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika 2003, s. 73.

potocznie zawiera nutę drwiny i lekceważenia. Jest to pojęcie zawierające znaczenia właściwe określeniom terenów zapóźnionych cywilizacyjnie i odległych od centrów gospodarczych czy kulturalnych.

Jednym z kluczy do rozpatrzenia znaczenia pojęcia „provincia” jest lokalność. Jak informuje nas *Słownik języka polskiego*, lokalność to coś właściwego danemu miejscu, ograniczonego do danego miejsca, jak lokalny patriotyzm czy lokalne warunki pogodowe²⁷. Na temat prowincji ten sam *Słownik* podaje: „część kraju, nieduże miasto, wieś itp. oddalone od stolicy»: Cicha, głęboka, głucha, zapadła prowincja. Mieszkać na prowincji. Przenieść się na prowincję. Prowadzić działalność kulturalną na prowincji”²⁸. Wspomniana publikacja w innych wymiarach znaczenia słowa „provincia” koncentruje się na aspektach administracyjno-terytorialnych, jednostkach terytorialnych administracji kościelnej oraz na takim rozumieniu, które właściwe jest terytoriom podbitym przez starożytny Rzym i zarządzanym przez prokonsulów bądź propretora. Ostatni ze wspomnianych zakresów dobrze ilustruje, choć metaforycznie, imperialny charakter kultury masowej. Wskazuje jednocześnie na umocowanie prowincji w pewnej przestrzeni lokalnej. Należy zwrócić uwagę, iż co do wymiaru jakościowego prowincja jako taka może stanowić kategorię nadrzędną – zarówno względem lokalności, jak i peryferyjności (choć te właśnie w wielu kontekstach wydają się nadrzędne). Prowincja może obejmować wiele lokalności i różne peryferie.

Ujęcia leksykalne, choć porządkujące, nie wyrażają całej rozciągłości problemów definicyjnych przywoływanych pojęć. Czesław Robotycki stwierdza, „że dzisiejsza socjologia

²⁷ *Słownik Języka Polskiego*, red. M. Szymczak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1993, t. 2: *L–P*, s. 51.

²⁸ Tamże, s. 945.

i antropologia kulturowa używa [...] terminu »lokalność« jako ekwiwalentu kategorii »prowincja«, stwierdzając na podstawie empirycznych obserwacji, że ta pierwsza lepiej oddaje sytuację współczesnego społeczeństwa polskiego. Ale antropologiczny punkt widzenia obejmuje swoimi zainteresowaniami nie tylko etnograficzne wyrazy życia społecznego, »lokalność« nie wyczerpuje więc możliwości antropologicznych. Antropolog interesuje również ekspresja kulturowa dokonująca się poprzez potoczność i różne formy sztuki. W takich wymiarach »prowincja« nabiera charakteru symbolicznego gestu, metafory i innych jeszcze możliwych znaczeń w trybie tychże dyskursów²⁹. Przywołane słowa są dla rozważań zawartych w niniejszej książce szczególnie znaczące. Trudno bowiem zgodzić się ze wspomnianą „zamianą” czy synonimicznością pojęć „prowincja” i „lokalność”. W dalszej części książki, gdzie omawiam wyniki badań nad statusem prowincji wobec kultury popularnej, wspomniana ekspresja kulturowa, symboliczność i metaforyka pojęcia „prowincja” w uderzający sposób jawi się w rozmowach jako pewna odrębna względem samej lokalności oczywistość – odrębna wobec kategorii peryferyjności i lokalności jako takiej. Pragnę jednak podkreślić, iż nie może być mowy o prowincjonalności bez pewnego rodzaju lokalności.

Prowincjonalizm to zespół cech właściwych określonej grupie społecznej zamieszkującej zwykle pewną określoną geograficznie przestrzeń. Wyrażać się może własnościami języka, które nie mają umocowania w języku ogólnoliterackim (co nie musi stanowić ujemy dla regionalnego wariantu mowy). W ostrym wartościującym osądzie prowincjonalizm utożsamiamy z pewnego rodzaju ograniczeniami

²⁹ C. Robotycki, „Prowincja” z antropologicznego punktu widzenia. *Refleksja z perspektywy dylematów komunikacji kulturowej*, „Konteksty” 2008, nr 2, s. 11.

intelektualnymi czy kompetencyjnymi. Czasem wręcz łącząc go z określeniem swego rodzaju wsteczności względem form rozwoju, jaki można zaobserwować w odniesieniu do szerszych ujęć społecznych (na przykład w kategoriach ogólnonarodowych). Ostatnie określenie w pewnych kontekstach może być szczególnie krzywdzące. Nie ma tu bowiem znaczenia, czy prowincja to obszar arkadii, krainy bezpiecznej i odległej od zagrożeń cywilizacyjnych, czy też jest to zaścianek, czy rezerwar kreatywności, który ma potencjał zmiany ogółu społeczeństwa. „Kultura prowincjonalna jest wariantem wielopostaciowej kultury współczesnej. Ta ostatnia ma wymiar powszechny i stechniczowany, jest rozmaicie zideologizowana, zmienna i wielowartościowa. Toczy się w niej gra i wymiana wartości, powstają liczne przetworzenia i nawroty. Taka natura kultury współczesnej powoduje, że każdy jej element lub wariant łatwo może stać się jej marginalną, czytaj: prowincjonalną wersją (choćby na skutek zmiany mody), ale też zdarzają się powroty do centrum życia w postaci zrekonstruowanej lub częściowej”³⁰.

Społeczność złączona poczuciem wspólnoty to zasadniczy punkt odniesienia w większości analiz skupionych nad sensem trwania tak struktur społecznych, jak i tożsamości człowieka jako jednostki, oraz prób zrozumienia zasad funkcjonowania systemu, w którym tenże człowiek jest osadzony. Obszar owej wspólnoty niekoniecznie ma wymiar terytorialny, choć z pewnością mieści się w określonych przestrzeniach. W dobie mediów elektronicznych, za sprawą których znaczna część bycia człowieka może realizować się poza tradycyjnym rozumieniem lokalności (jako określonego terytorium), w sposób szczególnie możemy obserwować, jak

³⁰ Tamże, s. 7.

się zmienia pojmowanie lokalności i przestrzeni w tworzeniu rzeczywistości społecznej, habitusu i każdej odrębnej jednostki jako osoby. „Ludzie socjalizują się i wchodzą w interakcje w swoim lokalnym środowisku – na wsi, w mieście, na przedmieściu – i budują sieci społeczne wśród swoich sąsiadów. Jednocześnie lokalne ugruntowane tożsamości przecinają się z innymi źródłami sensu i uznania społecznego, zgodnie z wysoce zróżnicowanym wzorem, który pozwala na alternatywne interpretacje”³¹. Lokalność staje się w obecnym układzie kultury kategorią odnoszącą się do sfery mentalnej. Tożsamość bowiem – jak to określił Anthony Giddens – „jest dziś projektem refleksyjnym – mniej lub bardziej ciągłą dyskusją z przeszłością, dniem dzisiejszym i przyszłością. Jest to projekt realizowany z pomocą całego bogactwa środków: od terapii, poprzez wszelkiego rodzaju poradniki, do programów telewizyjnych i czasopism”³².

Dyskurs globalizacji, który w drugiej połowie XX wieku był obecny w myśleniu o rzeczywistości społecznej (jako wypadkowej procesów międzynarodowej wymiany kulturowej, ze szczególnym uwzględnieniem panglobalnej ekonomii), zakładał w najszerszym ujęciu głęboką integrację i współzależność. Dla wielu miało to wyrażać się powszechnym przyjęciem liberalnego wzorca kultury amerykańskiej (często skroć utożsamianej z kulturą zachodnią – co już nawet dla

³¹ M. Castells, *Siła tożsamości*, przeł. S. Szymański, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2008, s. 68.

³² A. Giddens, *Przemiany intymności: seksualność, miłość i erotyzm w współczesnych społeczeństwach*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2006, s. 44.

zachodniego modelu europejskiego nie zawsze jest uprawnione). Tak skonstruowanej wizji sprzyjał rozwój komunikowania masowego, które w tak zwanym świecie zachodnim stało się równie istotnym czynnikiem oddziaływania społecznego, co demokratyczny ustroj i parlamentaryzm państw, w których najpełniej mogło się rozwijać. Dystrybuowana poprzez media kultura popularna, bo to do niej się tu odnosimy w rozważaniach, poprzez długą drogę ewolucji od jednokierunkowego działania klasycznej prasy czy telewizji po kulturę uczestnictwa niesioną na sztandarach internetu drugiej generacji, mogła tylko pogłębiać wrażenie tryumfu globalizacji, w której anachronizmem staje się myślenie o tym, co lokalne, dalekie, egzotyczne czy obce. Transmisje z oddalonych regionów świata, nie wyłączając transmisji na żywo z orbity okołozemskiej, czy prywatne komunikowanie się z dowolnego punktu globu przypieczętowały mit Marshalla McLuhana o mediach elektronicznych niwelujących bariery przestrzeni i czasu³³. Nawet jeśli przyjmiemy fakt ukonstytuowania się globalnej wioski, to musimy jednocześnie przyjąć wszelkie wynikające z metafory McLuhana konsekwencje. Arkadyjski obraz wioski się tu bowiem nie sprawdza. Dostęp wiąże się z utratą prywatności, a wszelkie konflikty niosą się echem po całej strukturze tak metaforycznej, a przecież jakże rzeczywistej wioski.

Jednostka wobec środowiska mediów może albo przyjąć (internalizując) proponowane wzory, albo zgodnie z klasycznym ujęciem Roberta Ezry Parka znaleźć się w pozycji jednostki określanej marginalną czy też człowiekiem marginesu³⁴

³³ Zob. M. McLuhan, *Galaktyka Gutenberga*, w: tegoż, *Wybór pism*, Warszawa WAiF 1975.

³⁴ Zob. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2002, s. 614.

(*marginal man*), a więc stanu braku asymilacji z grupą, do której się aspiruje, przy jednoczesnym braku więzi z grupą swego pochodzenia³⁵. Jednocześnie rzeczony człowiek marginesu wedle koncepcji Parka staje się jednostką o szerszym horyzoncie, bystrzejszej inteligencji i bardziej niezależnym światopoglądzie oraz ogólnie człowiekiem stosunkowo bardziej cywilizowanym. Jest zatem, choć wciąż obcy i w dwóch światach jednocześnie, niejako ponad i na zewnątrz. Istnieje, rzecz jasna, inna możliwość. Człowiek może przyjąć postawę twórczą i samodzielnie przekształcać rzeczywistość. Wobec dóbr kultury dominuje postawa konsumpcyjna. Ten wymiar konsumpcjonizmu jest wszelako cechą konstytutywną popkultury i realizuje się niezależnie od umocowań terytorialnych jednostki czy szeroko rozumianych kompetencji do odbioru i współuczestnictwa. Wszak obszar badawczy kultury popularnej obejmuje tak zróżnicowane zagadnienia, jak semiotyczne perspektywy odczytywania opakowań słodczy czy dokonania popartu, które – choć przynależne dziś do kultury wysokiej – bez odniesienia do popkultury tracą sens i znaczenie.

Należy rozważyć, jak samo wejście w struktury narracyjne kultury popularnej skutkuje zmianą w sferze życia codziennego, jak oddziałuje na wartości, normy, sposoby odczytywania rzeczywistości, w której zanurzona jest każda jednostka. Obecność mediów, nawet na szczególnie zintegrowanych wewnętrznie obszarach peryferyjnych miast i wsi, niesie ze sobą taki rodzaj oddziaływania i zmiany, jaki wykracza poza interakcje społeczne wewnątrz lokalnego układu kultury. Czy na obszarach peryferyjnych jest to taki sam ślad oddziaływania, jak na strukturach społecznych wielkich aglomeracji aspirujących

³⁵ Zob. R. E. Park, *Cultural Conflict and the Marginal Man*, w: E. V. Stonequist, *The Marginal Man: a Study in Personality and Culture Conflict*, New York, NJ: Charles Scribner's Sons 1937.

do bycia centrum? Pomimo różnych statusów i potencjałów przywołanych obszarów możemy odnaleźć szereg przesłanek, by potwierdzić analogiczność sytuacji. Z jednym wszak zastrzeżeniem. Kultura mediów, jako że od swego zarania rozwijała się w dużych ośrodkach miejskich, w naturalny sposób propagowała wielkomiejski styl życia. Ustanowiono ów wzorzec kultury jako punkt odniesienia dla wszelkich innych obszarów. Inne wzorce, które w polu jej zainteresowania miały szanse na medialne zaistnienie, były i są traktowane w sposób instrumentalny, czego się można domyślić bez głębszej refleksji. Brak refleksji, prócz wymiaru ignorancji czy wywyższenia przez centra kultury mediów, może wynikać również z wymogu uogólniania i uprzystępniania prezentowanych treści. Dotyczy on tak samo prezentacji peryferii, jak i treści odnoszących się do modelu reprezentującego centrum.

Ekspansja kultury popularnej wytworzyła wrażenie uniwersalności owej kultury bez względu na kompetencje czy źródła kulturowe, które winny wyznaczać sposób jej recepcji. Ekspansja medialnego wzorca życia społecznego w niejawnym sposobie zakłada jego internalizację, osiągnięcie stanu oczywistości niewymagającej operacjonalizacji. Co do istoty, kultura popularna nie dzieli swych odbiorców na tych, którzy zamieszkują i współtworzą centra, i tych, którzy stanowią peryferie. Nie znaczy to, iż tego rodzaju obszary przestały w optyce mediów istnieć i że na przestrzeniach tych kultura popularna nie odciska swego piętna. Dziś, kiedy rzeczywistość rozwiała miraż końca historii³⁶, na nowo zobaczyliśmy, jak potrafimy się różnić, pomimo że jesteśmy tak podobni. Symboliczne centrum w kontekście mediów jest przesunięte na jednostkę. Wszystko, co znajduje się poza nią, stanowi rodzaj peryferii. Postępująca globalizacja, idąc

³⁶ Zob. F. Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań: Zysk i S-ka 1996.

drogą udostępniania wszystkiego i wszędzie, wytwarza nowe struktury społeczne. Każda z tych struktur, włącznie z tymi, które realizują się jedynie w trybie online, ma swój *Lebenswelt*: świat społeczny, świat życia codziennych działań, doznań, marzeń itd. Wszystko to dane nam jest jako uwewnętrzniona i niepodlegająca zwątpieniu realność, a jednocześnie, jak pisał Alfred Schütz, jest intersubiektywne i zależne od sieci społecznych interakcji, determinowane biograficznie³⁷. Wciąż więc nie wiemy, ani gdzie jest centrum, ani gdzie zaczynają się peryferie. Zapewne w każdym jednostkowym przypadku ten sam układ będzie odczytywany inaczej. Przestrzeń fizyczna traci swe prymarne znaczenie w stanowieniu o społeczeństwie i umocowaniu społecznym jednostki.

Zapewne najbezpieczniej byłoby przyjąć postawę Bogdana Białka, który pyta: „Co to jest prowincja?” i odpowiada: „Nie wiem. Wszystko jest prowincją. Niektóre miejsca są zaściankiem ze swoim charakterem, narracją, indywidualnością, inne są zadupiem, miejscami takimi jak wszystkie inne, tylko o zmienionych dekoracjach. Jak pisał Siegfried Lenz: prawdziwe metropolie są w nas. I prawdziwe prowincje też. Ostatecznie, jak powiada Tadeusz Słobodzianek, każdy ma taką prowincję, jaką sobie wybiera. Warto wiedzieć, gdzie w nas przebiega granica między metropolią a prowincją, zaściankiem a zadupiem”³⁸. Czy prowincja zatem to już tylko wyimaginowany twór pielęgnowany w nas samych? Pojęcie to jest intersubiektywne i z założenia niedookreślone.

Zdaniem Czesława Robotyckiego „w licznych przekonaniach i oczekiwaniach »prowincja« kojarzona jest z ludowością

³⁷ Zob. A. Schütz, *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, przeł. B. Jabłońska, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2008, s. 197.

³⁸ B. Białek, *Prowincja – między zaściankiem a zadupiem. Zeznania prowincjusza*, „Konteksty” 2008, nr 2, s. 39.

lub też jest to realność autonomiczna, przeciwstawiana »centrum«. W takich przeświadczeniach przestrzeń prowincji i ludowości zawiera w sobie prawdy życiowe, wartości etyczne i autentyczność doświadczania świata, co można przeciwstawić złudzie, fałszowi i naskórkowości przeżycia, jakie niesie ze sobą współczesny, globalny sposób komunikowania. Panuje też przekonanie, że jeżeli nawet te wymienione pozytywne wartości skomponowane są już inaczej i uczestniczą w nowych kontekstach, to i tak są one wciąż atrakcyjne dla dialogu społecznego³⁹. Dalej autor ten stwierdza: „Gdy mówimy »prowincja«, to mamy do czynienia nie tylko z kategorią opisu językowego, ale z realnością antropologiczną i etnolingwistyczną (za słowami ukrywają się sensy społeczne i wyobrażenia zbiorowe). Z tego punktu widzenia prowincja może być przedmiotem obserwacji i studiów antropologicznych, socjologicznych lub historycznych⁴⁰.”

Kiedy twórca koncepcji systemu światowego Immanuel Wallerstein wyróżnił umowne strefy centrum i peryferii (o czym szerzej w jednym z kolejnych podrozdziałów), założył zależność peryferii od centrum determinującego charakter tworzącej się rzeczywistości społecznej. Przy właściwym zidentyfikowaniu centrum koncepcja Wallersteina, pomimo że dotyczyła głównie układu sił ekonomiczno-politycznych, może stanowić szczególne wyzwanie w analizie przemian kultury, które przyniosły tak zwane nowe media. Zauważmy, że w koncepcji Wallersteina prymarne znaczenie ekonomii i siły militarnej dla rozwoju kultury obszarów peryferyjnych doby powszechnego dostępu do internetu wydaje się drugorzędne. Jednocześnie, i nie tylko w perspektywie politycznej, koncepcja systemu światowego stanowi wciąż aktualną metodę odczytywania rzeczywistości – pozwala choćby

³⁹ C. Robotycki, dz. cyt., s. 7.

⁴⁰ Tamże, s. 9.

postrzegać kulturę popularną jako instrument dominacji centrum nad peryferiami.

Interesująca i znacząca dla moich rozważań perspektywa odczytania pojęcia prowincji pojawia się w koncepcji pól Pierre'a Bourdieu. Jest to, dodajmy, rozumienie prowincji jako swoistego naznaczenia, szczególnie kiedy mówi o polu sztuki w kontekście habitusu⁴¹ i wynikających z niego możliwości. Bourdieu stwierdza, że [...] warunki egzystencji związane z wysokim urodzeniem sprzyjają dyspozycjom takim jak śmiałość i obojętność na korzyści materialne, zmysł orientacji w społeczeństwie oraz sztuka wyczuwania nowych hierarchii, takim więc, które skłaniają do zwracania się ku najdalej wysuniętym pozycjom awangardy i ku lokatom najbardziej ryzykownym, gdyż wyprzedzającym popyt, lecz także, najczęściej, dokonywanym na dłuższą metę i najbardziej opłacalnym symbolicznie, przynajmniej dla tych, którzy inwestują jako pierwsi⁴². Dalej francuski filozof dodaje, iż „zmysł lokowania jest, jak się zdaje, jedną z dyspozycji związanych najściślej z pochodzeniem społecznym i geograficznym, w konsekwencji zaś, dzięki temu, że zależy od niego kapitał społeczny – jest

⁴¹ Habitus to „całość nabytych wzorów myślenia, zachowania i gustu, która jak twierdzi P. Bourdieu [...] określa więź między strukturami społecznymi a praktyką lub działaniem społecznym” – cyt. za: *Słownik socjologii i nauk społecznych*, dz. cyt., s. 112. Nieco inaczej termin ten tłumaczy *Encyklopedia PWN*: „właściwość, usposobienie, ogół charakterystycznych właściwości osobnika, składających się na jego wygląd zewnętrzny, postawę, zachowanie; uzależniony od stanu i rozwoju osobnika” ([online:] <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/3909316/habitus.html> [dostęp 26.03.2014]). Trzeba pamiętać, że u Pierre'a Bourdieu habitus niejako kwestionuje z racji ograniczonych możliwości wyboru wolną wolę, co jednak nie przekreśla faktu, iż każdy habitus na swój sposób elastycznie poddaje się wpływowi, jak każda osobowość zanurzona w świecie społecznych interakcji.

⁴² P. Bourdieu, *Reguły sztuki: geneza i struktura pola literackiego*, przeł. A. Zawadzki, Kraków: Universitas 2001, s. 401.

jednym z elementów mediujących, poprzez które efekt opozycji między różnymi rodzajami pochodzenia społecznego, zwłaszcza pochodzeniem z Paryża i pochodzeniem z prowincji, wywiera wpływ na logikę pola⁴³. Przypomnijmy, że polem wedle koncepcji Bourdieu jest sieć bądź konfiguracja obiektywnych relacji między pozycjami (które są definiowane „obiektywnie ze względu na swoje istnienie i ze względu na uwarunkowania, jakie narzucają osobom czy instytucjom je zajmującym, określając ich aktualną i potencjalną sytuację [*situs*] w strukturze dystrybucji różnych rodzajów władzy”⁴⁴).

Chociaż powyższe stwierdzenia mogą być irytujące bądź wydawać się w ogóle nie do przyjęcia dla całych rzesz twórców pochodzących i działających na prowincji, musimy pamiętać o tym, iż Bourdieu nie przekreśla w swych *Regulach sztuki* wartości, jaka może wynikać z prowincjonalności czy raczej prowincjonalnego pochodzenia artysty. Za przykład podaje on znakomitego malarza, jakim był Courbet, oraz postać pisarza i krytyka tworzącego w XIX wieku pod pseudonimem Champfleury⁴⁵, dla których pochodzenie z prowincji było impulsem – jak to określił Bourdieu – do odkrycia swej inności⁴⁶. Nie trzeba chyba przypominać, iż nasza historia również zawiera nazwiska ludzi, którzy choć tworzyli na prowincji, to weszli do kanonu kultury polskiej. Mam tu na myśli takie osoby, jak Jarosław Iwaszkiewicz, Gustaw Morcinek czy Zofia Kossak-Szczucka, a współcześnie Krzysztof Penderecki i Andrzej Stasiuk.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tenże, L. J. D Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Warszawa: Oficyna Naukowa 2002, s. 78.

⁴⁵ Prawdziwe nazwisko to Jules François Felix Fleury-Husson.

⁴⁶ P. Bourdieu, dz. cyt., s. 405.

Podsumowując tę część rozważań dotyczących próby zidentyfikowania prowincji, stwierdzić należy, że jest to skoncentrowany w określonej przestrzeni fizycznej bądź społecznej spłot różnych form kapitału (społecznego, kulturowego i ekonomicznego⁴⁷), w odniesieniu do jakiejś postaci dominującego centrum odczytywanych jako marginalne. Marginalność pojmowana jest tu zarówno jako brak potencjału do wytwarzania wykraczającej poza lokalność zmiany społecznej, jak i jako umocowanie we względnej bierności wobec zachodzących zmian – których wyznacznikiem czy też motorem ich postępu jest pewne centrum. I jest to rozumienie marginalności nieco przypominające te, które dotyczy marginesów kart książek. Jak zauważyła Maria Popczyk: „Wprawdzie marginesy książkowych stron zachęcają, by na nich notować uwagi, ale te, choć interesujące, na zawsze pozostaną marginalne”⁴⁸. Ułomność i brak precyzji w odczytywaniu pojęcia prowincji nie przekreśla, jak sądzę, zasadności skupienia się na tym jednocześnie iluzorycznym i realnym obszarze. Problem niedookreślenia nie dotyczy rzecz jasna samej prowincji czy peryferyjności. W równej mierze wątpliwy status i niemożność dookreślenia miejsca w przestrzeni dotyczy kategorii centrum. A więc i tego, czy aby margines (wspomnianej książki) nie przebiega pośrodku.

Bliżej, tutaj, nigdzie

Mówiąc o różnych przejawach lokalności w odniesieniu do relacji centro-peryferyjnych, nie sposób uciec od pytania o to,

⁴⁷ Za Bourdieu. Uwzględniłam rozumienie kapitału społecznego przez Roberta Putnama, o czym piszę w jednym z kolejnych rozdziałów.

⁴⁸ M. Popczyk, *Marginesy i marginalia*, w: *Pogranicza audiowizualności. Parateksty kina, telewizji i nowych mediów*, red. A. Gwóźdź, Kraków: Universitas 2010, s. 89.

czym jest centrum. Nominalnie zjawisko zdaje się jednoznacznie określone i w znacznej mierze ma obligatoryjny charakter oraz wymiar instytucjonalny, czego przykładem mogą być poszczególne stolice państw. Czy jednak centrum Stanów Zjednoczonych rzeczywiście jest w Waszyngtonie? Czy może jest nim raczej budynek z numerem 85 przy Broad Street w Nowym Jorku, gdzie siedzibę ma jeden z największych banków inwestycyjnych świata Goldman Sachs? A może jest to redakcja CNN albo Fox News? Bowiem czyż ci, którzy relacjonują rzeczywistość, nie współtworzą jej społecznego obrazu? Innymi słowy, czy za centrum nie należałoby uważać tego, co ma najbardziej znaczący udział w wytwarzaniu i jakości rzeczywistości społecznej? Przykład programów informacyjnych wraz z ich multiplikacją na domowych ekranach metaforycznie unaczynia globalizację i glokalizację – centrum jest tu obecne/unaczynione wszędzie. Nie ma jakiegos rodzaju peryferii w sferze dostępu do komunikacji medialnej. Może tu być z pewnością prowincja, rozumiana jako przestrzeń niezainteresowania bądź ignorancji (marginalizacji lub wyparcia) ze strony centrum. Za sprawą mediów w oczywisty sposób budowana jest i definiowana tożsamość społeczna – jako splot interakcjonizmu symbolicznego w rzeczywistości ciągłych interakcji społecznych.

Florian Znaniecki jeszcze w pierwszej połowie XX wieku, pisząc o osobowości społecznej, podkreślał rolę „jaźni subiektywnej” i „jaźni odzwierciedlonej” jako odmian obrazu samego siebie w kształtowaniu i działaniu społecznym jednostki⁴⁹. Osobowość jednostki w społecznym ujęciu to wypadkowa owych dwóch perspektyw (jaźni), przy czym w istocie jedna nie może

⁴⁹ F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa – Lwów: Książnica Atlas 1934, za: „Swoi” i „obcy” na Górnym Śląsku. Z problematyki stosunków etnicznych, red. K. Wódcz, Katowice: Wydawnictwo Śląsk 1993, s. 52.

w pełni się kształtować bez obecności drugiej. Postrzeganie świata zewnętrznego, a zwłaszcza jego definiowanie, nawet jeśli na swój własny użytek, składa się na tworzenie jednostkowej osobowości, tak samo jak grup czy całych społeczeństw. Dynamika tworzenia obrazu siebie wynika z szeregu czynników środowiskowych, takich jak przynależność do grupy etnicznej, zawodowej, rodziny, wyznawania określonej wiary itd. Od XX wieku istotnym czynnikiem tego procesu są również media. Dla niniejszego wywodu warto zwrócić uwagę na wagę procesu, w którym kultura popularna łączy, zwykle nowoczesne, centra z obszarami peryferyjnymi. Układ ten stanowi dla obu stron interakcji rodzaj zwierciadła. I jest ono – niczym w koncepcji jaźni odzwierciedlonej Charlesa Cooleya – potencjałem zawartym w kulturze popularnej do ustawicznego redefiniowania się zarówno centrów, jak i peryferii.

Kultura jest zjawiskiem społecznym, przez co nie może być rozpoznawana w oderwaniu od społeczeństwa, jego dorobku materialnego i duchowego (który sam stanowi o kulturze), układów grup i statusów poszczególnych jednostek. Ponieważ kultura jest zjawiskiem społecznym i historycznie zmiennym, nie może być jednolita, niezależnie od licznych prób, które w historii ludzkości były w tym względzie czynione. Różnice wynikają z różnych cech i wymiarów – począwszy od biologicznych, takich jak płeć, skończywszy na instytucjonalnych – zarówno grup, jak i poszczególnych jednostek. Kultura ma i tę właściwość, iż będąc zasadniczo wytworem ludzkiego umysłu, może być pojmowana jako byt ponadjednostkowy. Ów ponadindywidualny zespół wartości, norm, wierzeń oraz wytworów oddziałuje na jednostkę, która przetwarza go, nadając swoiste znaczenia⁵⁰. Jak pisał Józef Kozielecki, „kultura to

⁵⁰ B. Olszewska-Dyoniziak, *Człowiek, kultura, osobowość: wstęp do klasycznej antropologii kulturowej*, Wrocław: Alta 2 2003, s. 29–30.

historycznie ukształtowany system wytworów materialnych, symbolicznych i socjetalnych, które są nośnikami wartości i znaczeń dla ludzkości, narodu, plemienia, wspólnoty lokalnej lub innej zbiorowości. Te wytwory działalności wpływają na naturę ludzką, osobowość i style zachowania człowieka. W dużej mierze decydują o jego dobrobycie i dobrostanie. Odgrywają rolę w przystosowaniu się do świata i rozwoju jednostki oraz społeczeństwa⁵¹. Kultura popularna nie tylko wpisuje się w proces wytwarzania rzeczywistości społecznej, jest też jej jednym z zasadniczych sprawczych czynników.

Wraz z rozpowszechnieniem kultury popularnej, czy też wraz z nastaniem kultury masowej, rozmyty został status centrum w sensie potencjału polegającego na dominacji określonego i powszechnie istotnego kapitału symbolicznego – w rozumieniu głównego źródła wzorów kultury. Sama kultura popularna zaburzyła pewną hierarchię wynikającą z klasycznego podziału na kulturę wysoką i niską. Podział ten w historycznej perspektywie korelował zwykle z umocowaniem przestrzennym określonych centrów kulturalnych, jakie zazwyczaj były zawarte w dużych ośrodkach miejskich, te bowiem dysponowały odpowiednim zapleczem kulturowo-ekonomicznym. Pamiętajmy o tym, iż od okresu oświecenia rozróżnienie na kulturę wysoką i niską „uprawomocniło proces dyscyplinowania i »humanizowania« zwykłych ludzi. W imię oświecania ludu, państwo narzucało mu ujednolicony system języka, postaw, norm i wartości oraz światopoglądów. [...] od początku pojęcie kultury miało dwojaki cel: pogodzenia pragnienia wolności wyrażania się oraz stwarzania ładu, a więc owej wolności ograniczania”⁵². Kultura popularna

⁵¹ J. Koziński, *Transgresja i kultura*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak 2002, s. 181.

⁵² M. Buchowski, *O niebezpiecznym użyciu pojęcia kultura: przykład „kultury etnicznej”*, „Kultura Współczesna” 2007, nr 1(51).

rozbija ów wertykalny porządek i wraz z dostępem do mediów – szczególnie tych pluralistycznych, uzbrojonych w możliwości powszechnego dystrybuowania treści – nadaje nowy kształt kulturze oraz wytwarza nowy porządek w relacjach centro-peryferijnych. Być może jednak należy szukać innych wymiarów, które jaśniej mówiłyby o obecnych podziałach w obrębie kultury. Wojciech J. Burszta wskazuje, iż rozpowszechnianie się kultury masowej i postępujący proces amerykanizacji przyniosły ze sobą przesłanie ideału kultury elitarniej w opozycji do kultury popularnej. Kultura elitarna postrzegana jest jako ta „prawdziwa”, doceniająca wagę tradycji, odwołująca się do wartości, pełna refleksji nad światem. Obejmuje wiele wysublimowanych aktywności i znaczeń od literatury po kategorie dobrego smaku. Kultura popularna wiąże się zaś z nieustanną zmiennością ideałów, szybką konsumpcją, powierzchownymi wartościami i pędem ku nowościom. Im drugiej więcej, tym ubywa pierwszej, co w efekcie staje się destrukcyjne dla kultury w ogóle, kultury ogólnoludzkiej⁵³. Jak jednak przekłada się to na status i miejsce centrum? Czy elitarność ma możliwość autentycznego zaistnienia na peryferiach?

Centrum związane jest z pewną rangą obszaru wewnątrz określonego układu kultury. Wyraża się pozycją grupy lub jednostki w stratyfikacji społecznej. Centrum to pozycja dająca zajmującej ją jednostce (bądź grupie) dominację. Przedstawione w poprzednich zdaniach kategoryzowanie i przyporządkowywanie pojęć może być jednak zwodnicze. Świetnie ilustruje to prowokacyjna teza, jaką w jednej ze swych książek zawarł Bohdan Jałowicki, pytając: czy Warszawa staje się miastem Trzeciego Świata? Oczywiście jeden z najznamienitszych socjologów miasta w Polsce nie daje jednoznacznej odpowiedzi

⁵³ Zob. W. J. Burszta, *Antropologia kultury: tematy, teorie, interpretacje*, Poznań: Zysk i S-ka 1998, s. 40–41.

na tak postawione pytanie. Wskazuje jednak na cechy, które – pomimo że Warszawa jest stolicą – mogłyby określić ją jako miasto Trzeciego Świata. Jałowicki, proponując czytelnikowi własną refleksję, wymienia kompradorską urbanizację, nieład przestrzenny, brak planów urbanistycznych, silne kontrasty ubóstwa i bogactwa, *gated communities*, bałagan i brud⁵⁴. Skądinąd metropolie można – jak pisał Manuel Castells – traktować jako rzeczywiste motory napędowe rozwoju gospodarczego państw i, niezależnie czy będą to Stany Zjednoczone, czy Chiny, są one również ośrodkami, z których wywodzą się innowacje polityczne i kulturowe⁵⁵. Wracając do myśli Jałowickiego – może należałoby w polu mentalnym Polaków poszukać innego centrum niż Warszawa?

Na tym etapie rozważań bardziej niż centrum w układach administracyjno-terytorialnych interesuje nas kategoria centrum kultury (w kulturze), jako takiej części obszaru kulturowego, „w którym następuje największa koncentracja najbardziej charakterystycznych dla niego cech i wzorów kulturowych”⁵⁶. Natomiast ta w obszarze kultury popularnej – w dużej mierze realizuje się w strukturze sieci (nie tylko w odniesieniu do infrastruktury internetu, ale ogółu przepływu danych/tekstów kulturowych) – może być zupełnie pozbawiona rygoru przywiązania do konkretnej przestrzeni fizycznej (co samo w sobie z perspektywy historycznej stanowi swego rodzaju novum). Centrum związane jest tu z dominującą formą dystrybucji wzorów, a tym są dziś w znacznej mierze nieidentyfikowalne ze źródłem pochodzenia komunikaty dystrybuowane

⁵⁴ B. Jałowicki, *Globalny świat metropolii*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2007, s. 135.

⁵⁵ M. Castells, *Spółczesność sieci*, przeł. M. Marody, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007, s. 410–411.

⁵⁶ K. Olechnicki, P. Załęcki, dz. cyt., s. 34.

przez media. Innymi słowy, kultura popularna umożliwia upowszechnianie całego spektrum wzorów, których recepcja nie wymaga stawiania sobie pytań, kto, dlaczego i skąd do nas owe komunikaty wygłasza. O centrum kultury decydować może nie umiejscowienie owego centrum, ale skala recepcji i wyływająca z tego faktu skala przyswajanych treści.

Jeżeli wyrazicielem centrum nie jest miejsce, ale znaczenie wychodzącej z określonej przestrzeni treści, należałoby tu rozważyć problem kompetencji do odczytania tej wciąż transformującej się stratyfikacji oraz kompetencji do rozpoznania swego miejsca w układzie komunikacyjnym. Czy potrafimy świadomie określić pole, na którym jesteśmy?

George Ritzer w rozmowie z Jackiem Żakowskim, mówiąc o perspektywach globalizacji prowadzącej do czegoś, co wprost nazywał „niczym”, stwierdził: „Siedzimy nigdzie, pijemy nic, obsługuje nas nikt. [...] Ja nie wartościuję. Różnica między czymś a niczym jest empiryczna, a nie aksjologiczna. Ale gdyby mnie pan przywiózł do tego hotelu z zawiązanymi oczami z Paryża, Dallas albo Kuala Lumpur, to nigdy bym nie zgadł, gdzie jestem. I gdyby nie ten wasz Pałac Kultury, to po wyjściu z hotelu też nie miałbym jak poznać, co to jest za miasto. To właśnie znaczy, że jesteśmy nigdzie. Albo prawie nigdzie”⁵⁷. Zagadnięty, czy chodzi o postępujące upodabnianie, dodał, że „chodzi o coś więcej. O treść. O tożsamość. Miejsce, w którym jesteśmy, nie należy do żadnej tożsamości. Kawa, którą pijemy – też. Pan zamawiał espresso. I dostał pan espresso. Ale z włoskim espresso nie ma to wiele wspólnego. I nie jest to także polskie espresso. Dostał pan międzynarodowy standard kawy typu espresso. Globalną wypadkową nieco mocniejszej kawy. Pani, która nam tę

⁵⁷ J. Żakowski, *Siedzimy nigdzie, pijemy nic*, wywiad przeprowadzony z George'em Ritzerem, „Polityka” 2006, nr 16, dodatek „Niezbędnik Inteligenta”.

kawę podała, także była nikiem w takim sensie, w jakim pańska kawa jest niczym. Nie była osobą, bo nie była sobą”⁵⁸. W tego rodzaju zunifikowanej kulturze, która nie tyle bazuje na wzorach, co wytwarza ich nowe wersje – jako wypadkowe różnych doświadczeń i kontekstów – trudno mówić o centrach i peryferiach. Gdzie w tego rodzaju układzie kultury odnajdziemy prowincję, a gdzie centrum? Traktując wygłoszony pogląd Georga Ritzera jako rodzaj diagnozy, dochodzimy do wniosku, iż traci uprawomocnienie podział na centrum i prowincję w szerokim geospołecznym kontekście. Wspomniany już wcześniej sposób tworzenia rzeczywistości społecznej wskazuje na powiązania centrum z władzą i wpływem. Ritzer powiada: „Technologia sprawia, że linie produkcyjne stały się bardziej elastyczne, ale różnicy jakościowej to jeszcze nie tworzy. [...] w dalszym ciągu to inni decydują, jak się mamy ubierać. Kilku ludzi w Londynie czy Nowym Jorku decyduje o tym, z czego mogą wybierać konsumenci w Chinach, Polsce czy Ghanie i z czego mają budować znaki swojej tożsamości. W dalszym ciągu jest to więc wybór z niczego. [...] Nie wierzę w zderzenia kultur. Bardziej mi odpowiada koncepcja konwergencji kultur, upodobniania się, stopniowego zlewania i mieszania rozmaitych tradycji”⁵⁹. Jest więc to taki rodzaj władzy, który stanowi o jaźni całych społeczeństw, którego umocowanie w przestrzeni fizycznej jest niemal wyzbyte ze wszelkiego znaczenia. Władzy, która dla zanurzonej w kulturze jednostki jest też pozbawiona swego pierwotnego miejsca i obrazu. Konsument kultury sięga przede wszystkim do tego, co dostępne bezpośrednio, godząc się na swego rodzaju „umowności”, jak rzeczony włoskie „metaespresso”, nie dostrzegając ponad sobą żadnej władzy czy przemocy symbolicznej.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże.

Kompensacja peryferyjności

Szereg nieścisłości ujawnionych podczas prób kwestionowania perspektywy odczytywania świata jako podzielonego na centrum i peryferie nie przekreśla zasadności stosowania tegoż rozróżnienia. Podstawowym powodem są konsekwencje wynikające z osadzenia w dwóch, tych jakże różnych obszarach bez względu na to, na ile dana jednostka jest świadoma swojego usytuowania. Wizja rzeczywistości, w której jednostka jednoznacznie jest umocowana w centrum bądź na peryferiach, jest w znacznym stopniu złudna. Zazwyczaj mamy do czynienia z sytuacjami pośrednimi. Zarówno iluzoryczność centrum, jak i nieokreśloność peryferyjności wynikają z wielokontekstowości ludzkiej egzystencji. Układy społeczne, w których żyjemy, nie pokrywają się, podobnie jak odgrywane przez nas role społeczne. Jako tezę możemy przyjąć, iż peryferyjność, szczególnie w perspektywie świadomości bycia na prowincji, może wiązać się z marginalizacją i wykluczeniem zarówno w wymiarze symbolicznym, jak i fizycznym. Odwołując się do klasycznych modeli centro-peryferyjnych, można przyjąć, iż światowe metropolie jawią się jako te, które nie dostrzegają niczego innego poza własnym wielkomiejskim światem wiodącym prym ponad całą resztą (czymkolwiek ona jest). Owe centra jawią się prowincji jako miejsca, skąd nie dostrzega się tego, co peryferyjne: skomplikowanych układów tradycyjnego miejskiego czy wiejskiego podwórka, piękna i zaściankowości licznych poziomów i pozycji społecznych. Paradoksalnie owo centrum może nie dostrzegać rangi pomniejszych centrów, dla których metropolitarne centrum może wręcz nie istnieć. Bowiem istotniejsze jest nie to, co jest na zewnątrz, ale to, co wewnątrz lokalnego układu. Tak samo więc jak klasyczne metropolitarne centrum nie widzi (lub nie chce widzieć)

realnego obrazu prowincji, tak prowincja może obywać się bez centrum. Oczywiście przytoczony model jest czysto teoretyczny i w dzisiejszej rzeczywistości globalnych przepływów nie sposób utrzymać odrębnej tożsamości społecznej bez choćby kontaktu z innymi modelami kultury. Jednak problem wzajemnego umniejszania znaczenia może być kluczem do wyzwania, jakim jest radzenie sobie z własną peryferyjnością czy marginalizacją.

Przywiązanie do bycia w centrum lub na peryferii nie wynika jedynie z obligatoryjnych uwarunkowań. Jak wskazywałem, nie wynika wyłącznie z kontekstu przestrzeni fizycznej. Nie jest też związane tylko z realnym wpływem. Sytuowanie się ponad innymi układami społecznymi, nobilitacja tego, co własne, w opozycji do tego, co obce, nie jest niczym nowym i zawsze wiązało się z pewnego rodzaju etosem i dystynkcją. Faktem też jest, iż rzeczzone przeświadczenie o byciu w jakimś centrum może być wynikiem ignorancji, polegającej na złudzie wynikającej z niewiedzy o bardziej znaczących miejscach i układach kultury. Podobnie jest z mentalnym przywiązaniem do peryferyjności.

Tomasz Zarycki problemy relacji centro-peryferyjnych ściśle powiązał z symboliczną kompensacją peryferyjności⁶⁰. Kompensacja ta ma polegać na swoistej grze różnymi typami kapitałów mających swe umocowanie w teorii pól Pierre'a Bourdieu. Ma to być swego rodzaju negocjacja wagi kapitału ekonomicznego względem kapitału kulturowego i społecznego (i vice versa). Jak zauważa Zarycki, kluczową rolę odgrywa tu pojęcie godności jako krytycznego zasobu jednostek i społeczności. Znakomitym przykładem dla wywodu polskiego socjologa może być polityka Unii Europejskiej wraz z całym

⁶⁰ T. Zarycki, *Peryferie. Nowe ujęcia zależności centro-peryferyjnych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2009, s. 11.

szeregiem procesów społecznych wiodących do podnoszenia wartości tego, co regionalne, wraz z legitymizowaniem i szacunkiem dla języków gwarowych. Nie bez znaczenia w procesie „radzenia sobie” z peryferyjnością są strategie okcydentalizacji (uwypuklania związków z kulturą Zachodnią i przyjmowania jej wzorów) czy strategie wiktyimizacji (uwypuklania własnych cierpień) jako sposobów radzenia sobie z peryferyjnością⁶¹. Dla późniejszych rozważań nad znaczeniem nowych mediów w przewyciężaniu odium „bycia na prowincji/periferii” pojęcie okcydentalizacji (określanej też westernizacją⁶²) jest bardzo ważne. Media, zwłaszcza te charakteryzujące się wagą czynnika partycypacji, pomimo nominalnej demokratyzacji i wolności, stanowią znakomite pole redystrybucji wzorów, które mogą być następnie uznane i zinternalizowane. Jak przebiega droga uznawania oraz internalizacji? Czy istnieje możliwość jednoznacznego rozróżnienia procesów wytwarzania i reprodukcji wzorów od ich redystrybucji? Kiedy dochodzi do uznania tych wzorców? Literatura poświęcona procesom komunikacji daje szereg oczywistych odpowiedzi. Niemniej postawione pytania, choć ważne, są w istocie problemami drugorzędnymi dla niniejszych rozważań. Odczytanie i przyjęcie na obszarach peryferyjnych obcych wzorów w procesie westernizacji, homogenizacji i tym podobnych nie pozbywa przysłowiowego „prowincjusza” możliwego odium bycia z prowincji – przy założeniu, że dysponuje on właściwą refleksyjnością czy kompetencją do stawiania przed sobą tego rodzaju problemów.

⁶¹ Tamże.

⁶² Jak mówi Samuel Huntington, westernizacja jest jedną z trzech strategii, jakie mogą przyjąć niezachodnie społeczeństwa. Prócz westernizacji są to reformizm i odrzucenie. Zob. S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa: Muza 2007, s. 105 i dalsze.

Należałoby zadać pytanie o to, na ile strategie kompensacji peryferyjności istotnie są stosowane. Czy nie jest to jeden ze sztucznych problemów, podtrzymywany akademickim dyskursem o społeczeństwie definiującym się ustawicznym konfliktem? Być może w wielu wymiarach nie chodzi istotnie o kompensację tej czy innej marginalizacji, ale o świadomą emancypację, świadomość swej inności, odrębności własnej tożsamości. Głęboko uwewnętrzniona wartość rzeczoności stawałaby pod znakiem zapytania kategorię kompensacji. Pominę tu kwestię świadomego i celowego umiejscowienia się na peryferiach jako aktu wpisującego się w strategię alterglobalistyczne i tym podobne działania, których motywy powstania za każdym razem wymagałyby odrębnego opracowania; aktu, który w dobie ekspansji kultury popularnej wydaje się raczej rodzajem wycofania aniżeli manifestacją danych wartości.

W klasycznej już książce *Digital Delirium* jej redaktorzy, Arthur i Mariluise Kroker, zawarli we wstępie przestrogi przed niebezpieczeństwem wyłączenia się mózgu w odruchu samoobrony wobec przeciążenia nadmiarem informacji. Krokero- wie stwierdzili wręcz, iż „im szybsza technika, tym wolniejsze myślenie”⁶³. Ci sami autorzy zestawili szybkość ekonomii z wolną pracą, prędkość pojawiania się obrazów z wolnymi oczami, tempo finansów z powolnością moralności, szybkość mediów ze zwolnieniem komunikacji, tempo globalizacji z powolną lokalizacją (umiejscowieniem)⁶⁴. Opis ten z niezwykłą precyzją pasuje do stechnicyzowanego wielkomiejskiego środowiska. Co jednak z prowincją? Prowincją cichą i sielską. Czy istnieją obszary chroniące swych mieszkańców przed wyniszczającym rozwojem technologii? Neurobiologia od lat

⁶³ *Digital Delirium*, red. A. Kroker, M. Kroker, Montréal: St. Martin's Press 2001, s. x.

⁶⁴ Tamże, s. ix.

już dowodzi, iż określone aktywności, w tym zastępowanie wysiłku intelektualnego technologią, wymiennie wpływają na strukturę mózgu. Za obrazowy przykład niech posłużą wyniki badań, które wskazują na korelację przeciętnej wielkości hipokampu londyńskich taksówkarzy z ich znacząco większą aniżeli u ludzi, których praktyka życia codziennego nie wymaga tego rodzaju wysiłku, orientacją w terenie. Znana między innymi z łamów „The Wall Street Journal” popularyzatorka nauki Sharon Begley, pisząc o tym zjawisku, pozwoliła sobie na być może uprawomocnioną tezę, iż poleganie na urządzeniach typu nawigacja satelitarna przynosi skutek odwrotny do efektów zachodzących w mózgach londyńskich taksówkarzy⁶⁵. Technologia jest dziś powszechnie dostępna, więc może to nie ona w istocie sytuje w centrum lub poza nim? Jeśli się z tym zgodzimy, to przyjąć również możemy, że ta sama technologia ma potencjał pozbawiania kompleksu prowincji. Prowincja – tak samo jak centrum – reaguje na wyrażone przez Tofflera w *Szoku przyszłości* obawy o sposoby przeciwdziałania niekontrolowanemu postępowi naukowo-technicznemu, w którym „porażenie przyszłością” musi spotkać się ze strategiami przetrwania jednostek, środowisk lokalnych i całego społeczeństwa⁶⁶.

Antropolog kulturowy Dariusz Czaja, pisząc o różnych paradoksach prowincji, stwierdził, iż prowincja i świat są jak dwie strony tej samej monety. „Prowincja naturalnie grawituje w stronę świata, siła ciężenia jest po stronie tego ostatniego. Ale prowincję, to, co w niej źródłowe, najbardziej cenne, zobaczyć można – jak się okazuje – tylko z zewnątrz, ze świata

⁶⁵ S. Begley, *Can you build a better brain?*, „Newsweek” 10–17 stycznia 2011.

⁶⁶ Zob. A. Toffler, *Szok przyszłości*, przeł. W. Osiatyński, E. Grabczak-Ryszka, E. Woydyłło, Przeźmierowo: Wydawnictwo Kurpisz 2007.

właśnie⁶⁷. Tego, czym jest ów świat, możemy się dowiedzieć zapewne dopiero z perspektywy prowincji. Bez tych wzajemnych perspektyw umyka nam znaczne pole obserwowalnych zjawisk. Z faktu „ciążenia”, o którym pisze Czaja, umiejscowionego poza prowincją, nie wynika wprost umniejszenie rangi prowincji. Egalitarny dostęp do kultury popularnej w pewien sposób wyrównuje wspomniane pozycje. Kultura popularna w znacznej mierze stanowi o zasadach życia społecznego, o systemach wartości, o celach, jakie stawiają przed sobą poszczególne jednostki, i z pewnością determinuje sposoby pojmowania rzeczywistości. Otwartość na przejrzystość życia prywatnego, z którą mamy do czynienia wraz z nastaniem tabloidowych form komunikacji (na łamach prasy czy w telewizji wraz z Web 2.0), różnicuje centrum od peryferii jedynie poprzez infrastrukturę dostępu, a ta w krajach wysoko rozwiniętych przestaje być problemem (peryferiami w klasycznym rozumieniu stają się tzw. cyfrowo wykluczeni). Jednocześnie, jak zauważa przywoływany już Czesław Robotycki, „współcześnie lepiej mówić o »kulturze prowincjonalnej« jako o rzeczywistości innej jakościowo, powstałej z różnych elementów rozmaitych dawnych całości kulturowych (w tym ludowych), ale inaczej skomponowanych. Ta nowa całość jest pozatechnologiczna, są to struktury mentalne, wyrażające się często w tych samych rytuałach i obyczajach, ale brak w nich mitycznych i magicznych sensów, skutkiem czego stają się one eklektycznym zlepkiem ceremoniałów mających swoje nowe kostiumy i często zbanalizowane znaczenia⁶⁸”.

Czy zatem zasadne jest mówienie o kompensacji peryferyjności? Czy jest to poszukiwanie równoważenia poczucia swojej niższości czy odnajdywanie nowych, innych, własnych,

⁶⁷ D. Czaja, *Paradoks prowincji*, „Konteksty” 2008, nr 2, s. 32.

⁶⁸ C. Robotycki, dz. cyt., s. 7.

oryginalnych i właściwych odrębnym przestrzeniom (fizycznym i mentalnym) wartości? Stosunek tego, co w kulturze jest określane jako swojskie, wobec tego, co obce, od pogardy oddziela jedynie krok. Dotyczy to nieakceptowania innych wzorów kultury, w skrajnych przypadkach przybierających postać ksenofobii. Problem zasadniczo nie dotyczy bycia z prowincji czy jakiegoś centrum, ale akceptacji swego miejsca, pozycji, potencjału i tym podobnych. Kompensacja może dotyczyć zjawiska kompleksu prowincji. W społeczeństwie, którego cechą jest dziś między innymi mobilność, ów kompleks może być niestety powiązany z brakiem zaradności (faktycznej bądź wyuczonej), która w wymiarze kompensacji może przybierać postać wiktyimizacji (stawiania się w pozycji ofiary względem odnoszącego sukces tego, co poza „moim” środowiskiem).

Kultura popularna, nominalnie obca każdej tradycyjnej formie kultury o charakterze lokalnym, może być dziś powszechnie traktowana jako własna. Media współtworzą osobowość społeczną, mieszając to, co subiektywne (i swojskie), z tym, co Cooley nazwał jaźnią odzwierciedloną. Media, stanowiąc wielopłaszczyznowe pasmo emisyjne spraw społecznych, są zwierciadłem, w którym bez przeszkód widz (uczestnik) może się przejrzeć. Obraz ten jest w kulturze popularnej raczej pożądanym dla przeglądającego się, więc i łatwiej akceptowalnym. Powszechność popkultury być może prowadzi do banalnego przeświadczenia, iż niezależnie od naszej pozycji nie mamy czego kompensować. Wszyscy rzekomo jesteśmy sobie równi i pod wieloma względami tacy sami. Czy jest tak naprawdę?

ROZDZIAŁ 2

„Prowincja” w globalnej wiosce



Centra, peryferie, pogranicza

Rozważania relacji centro-peryferyjnych wymagają odniesienia do procesów zachodzących zarówno w środowiskach lokalnych, jak i w szerszej geospołecznej perspektywie. Kategorią nadrzędną staje się w tym ujęciu globalny przepływ kapitałów i wzorców życia społecznego. Ze specyfiki funkcjonowania kultury popularnej, metod jej upowszechniania czy mechanizmów oddziaływania wynika konieczność spojrzenia na sprawę z globalnej perspektywy. Wykażę, iż pomimo pozornego oderwania od klasycznego środowiska lokalnego nie uciekamy od problemów peryferyjności czy prowincji. W pewnych aspektach przywoływane problemy zaczynają się jawić ostrzej i wyraźniej aniżeli w sytuacji, kiedy te same układy pozycji analizujemy w odniesieniu do małych grup społecznych.

Manuel Castells, pisząc o przemianach społecznych ruchów miejskich przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku oraz o paradoksie coraz bardziej lokalnej polityki w świecie ustrukturyzowanym przez procesy globalne, zauważył: „Oto wytwarzanie sensu i tożsamości: moja dzielnica, moja społeczność, moje miasto, moja szkoła, moje drzewo, moja rzeka, moja plaża, moja kaplica, mój pokój, moje środowisko. Była to jednak tożsamość obronna, tożsamość odgradzania tego, co znane, przeciwko

nieprzewidywalności tego, co nieznanne i niedające się kontrolować. Bezbronni wobec globalnego huraganu, ludzie zostali skazani na samych sobie¹. Obawa czy wręcz lęk przed tym, co nieznanne, nieokiełznane, niejako na powrót, po latach zachłyśnięcia się otwartością świata, wyzwała zwrot do wewnątrz, w stronę małych struktur, ostatecznie wytwarzając nowe sensory, nowe sposoby odczytywania siebie i świata. Jednocześnie takie ponowne pełne wniknięcie w strukturę lokalną nie jest już możliwe, bowiem nie ma już tej samej, dawnej lokalności. Za sprawą mediów wywodzące się z różnych lokalności zróżnicowane grupy i jednostki kohabitują zarówno we wspólnych, jak i równoległych światach. Jak zauważa Zygmunt Bauman w *Globalizacji*, „żyjemy w dziwnym kręgu, którego środek jest wszędzie, a obwód nigdzie (albo może na odwrót, kto wie?)”². Za sprawą mediów rzeczywiście przestajemy odczuwać oś, względem której kształtuje się nasza rzeczywistość. Jesteśmy wszędzie i nigdzie w pełni – bowiem zawsze współkształtuje nas pewien zewnętrzny, zapośredniczony (w pewnym stopniu obcy) wpływ.

Owo oddziaływanie przyjmuje czasem kuriozalne formy. Przykładem tego są procesy muzeifikacji struktur etnicznych, w rodzaju afrykańskich wiosek, które na czas odwiedzin turystów wyzbywają się manifestowania jakiegokolwiek popkulturalnej emblematyki (T-shirtów z logotypami koncernów odzieżowych, urządzeń elektronicznych itd.). Tak jak w afrykańskiej wiosce, tak i w najbardziej rozwiniętych gospodarczo krajach wielokulturowość jest obecnie niezaprzeczalnym faktem społecznym – co jednakże nie obniża pragnienia

¹ M. Castells, *Siła tożsamości*, przeł. S. Szymański, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2008, s. 69–70.

² Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, przeł. E. Klekot, Warszawa: PIW 2000, s. 93.

walki poszczególnych grup o swe interesy. Mówimy tu również o procesach komercyjnego eksploatowania tego, co lokalne, etniczne, tradycyjne, najwyraźniej widoczne w świetle masowej turystyki. Jest to rodzaj wielokulturowości, o której Stanley Fish mówił jako o *boutique multiculturalism*, łącząc z nim etniczne restauracje czy weekendowe festiwale³. Ta komercjalizacja etniczności ma wymiary zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne. Za przykład mogą służyć rozsiane po całym świecie irlandzkie puby czy chińskie restauracje. Wielokulturowość, etniczność, staje się produktem, konglomeratem, którego pozbawia się pierwotnych kontekstów w imię konsumpcji i wymogów rynku⁴. Można by tu znów odwołać się do metafory supermarketu, którą zaproponował Gordon Mathews, z tym wszak zastrzeżeniem, że nie tyle wybieramy z dostępnych kultur, co raczej kupujemy ponowoczesne etnoprodukty, które niekoniecznie muszą mieć coś wspólnego ze swymi pierwowzorami (jak na przykład sprzedawane pod piramidami w Gizie wyprodukowane w Chinach egipskie papiirusy czy restauracje z nazwy „góralskie”, a sprofilowane pod gusta mieszkańców dużych aglomeracji).

Oczywiście nie można tu nie wspomnieć procesów migracji ludności, a wraz z nią „eksportu” lokalnej tożsamości. Emigrant nie tylko nabywa nowe wymiary swej tożsamości, ale też w dłuższej perspektywie (czasem wielu pokoleń) zmienia zasiedlone terytoria. Proces zmian oraz ich charakter są bardzo złożone i przyjmują wiele postaci, na których

³ S. Fish, *Boutique Multiculturalism, or Why Liberals Are Incapable of Thinking about Hate Speech*, „Critical Inquiry” 1997, nr 2(23), s. 378–395.

⁴ M. Halter, *Shopping for Identity: The Marketing of Ethnicity*, New York, NJ: Schocken Books 2002. Por. również: M. S. Szczepański, A. Śliz, „Ja” *zwielokrotnione. Tradycja, wielokulturowość i świat wirtualny*, w: *Tożsamość, nowoczesność, stereotypy*, red. R. Dopierała, K. Kaźmierska, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2012.

charakter wpływają zarówno miejsca osiedlenia, jak i kultura, z której wywodzi się imigrant⁵. Dostęp do różnych kultur – nawet jeśli w wymiarze komercyjnie opakowanego towaru – redefiniuje to, czym są centra i peryferia. Być może jednak nie tyle istnieje podział na obszary peryferyjne i centralne, ale raczej szereg (o ile nie wielość) pograniczy⁶, linii styków, przepływów, przestrzeni transgranicznych, w których obrębie mamy do czynienia zarówno z tym, co na te terytoria się złożyło, jak i z tym, co stanowi wytworzoną w przestrzeni stykowej odrębną jakość. Pogranicze to stan łączący i dzielący jednocześnie. Istnieje wiele ujęć interpretacyjnych tego, czym są pogranicza⁷: się od kategorii stricte terytorialnych po ujęcia natury świadomościowej, określonych rodzajów tożsamości czy etniczności. Sposoby odnajdywania obszarów pogranicza różnią się od siebie, jednakże co do istoty zgodzić się można, iż „pogranicze najczęściej wiąże się z obszarem pomiędzy centrami, pomiędzy tym, co znajduje się na granicach i przynależeć może do obu centrów, zachodząc na siebie”⁸.

Nie jest moim celem w niniejszej książce ukazywanie, w jaki sposób styk na pograniczu różnych kultur oddziałuje na spistość społeczną, tożsamość jednostki czy wymiary etniczne i narodowe. Przyjmuję jednak znaczenie tych problemów,

⁵ Por. L. Dyczewski, *Tożsamość emigranta w nowym społeczeństwie-państwie: pomiędzy trwałością i zmianą*, „Pogranicze. Studia Społeczne” 2011, t. XVII, s. 9–28.

⁶ Por. R. C. Solomon, K. M. Higgins, *Krótką historia filozofii*, przeł. N. Szczucka-Kubisz, Warszawa: Prószyński i S-ka 1997, s. 342.

⁷ Warto tu odesłać do ukazującego się od 1992 roku cyklu „Pogranicze. Studia Społeczne” wydawanego przez Uniwersytet w Białymstoku. Zob. również: M. Golka, *Pogranicza – transgraniczność – transkulturowość*, w: *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej – kontynuacje*, red. L. Gołdyka, Zielona Góra: Lubuskie Towarzystwo Naukowe 1999.

⁸ J. Nikitorowicz, *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*, Białystok: Trans Humana 1995, s. 11.

gdyż w zależności od sytuacji społecznej, historycznej, kulturowej czy ekonomicznej pogranicze może uosabiać potencjał rozwojowy, ale też stanowić pejoratywnie odczytywaną prowincję lub zaścianek. Pojawia się tu znaczenie umiejętności eksploatacji swojego potencjału, w tym również – co istotne dla toku rozważań – waga wprowadzenia swej odrębności w obieg kultury popularnej. Powraca tu wątek różnych form komercjalizacji odrębności kulturowych, jak też poszukiwanie fundamentów tożsamości, wyrażających się oporem wobec zewnętrznych, w tym globalnych, wpływów. Kultura mediów na nowo rysuje stan pogranicza. W mediach sąsiaduje wszystko ze wszystkim – czy to na ekranie komputera, czy telewizora. Nie powoduje to, jak sądzę, unieważnienia centro-peryferyjnych układów. Rzecz w tym, iż przyjmują one nowe, niekoniernie powiązane z geografją, wymiary. Co więcej, obszary pograniczy, w wielu przypadkach z racji stykowego usytuowania, mają szczególny potencjał rozwoju (tak jak w przeszłości, choć dziś – jak w Unii Europejskiej – ta świadomość potencjału jest powszechniejsza, wraz z eksponowaniem swej lokalnej odrębności). Dla mediów elektronicznych głównego nurtu, a te – kiedy mówimy o kulturze popularnej – uosabiają centra, obszary pograniczy są jednak przede wszystkim postrzegane jako prowincjonalne, oddalone, czasem egzotyczne. Z prostej arytmetyki wynika, iż dla każdego centrum istnieje wielość pograniczy, obszarów zacierania się znaczenia tego, co centrum sobą uosabia. Z pewnością jednak rzeczywistość medialna, jej obecność w życiu codziennym, sprzyja teozom głoszącym, że „każde społeczeństwo będzie w przyszłości bardziej wielokulturowe niż dotychczas”⁹. I tylko kierunek rozwoju wykaże, czy uobecnianie tego, co dla kultury centrum marginalne, przełoży

⁹ K. Krzysztok, *Pogranicza i multikulturalizm w rozszerzonej Unii*, „Studia Europejskie” 2003, nr 1, s. 92.

się na twórczy rozwój, czy stanie się zarzewiem nowych konfliktów.

Specyfika dokonywanych za sprawą popkultury przepływów wzorów kulturowych, ich częsty ponadnarodowy charakter, powoduje, iż znaczące procesy modernizacji, czyli to, co wypływa z głównego nurtu teorii zmian społecznych, w dobie globalnej sieci informatycznej i względnie powszechnego dostępu do wiedzy stają się drugoplanowe. Oczywiście cała kształtowana od co najmniej trzystu lat nowoczesność wraz z rozwojem technologicznym, edukacją, industrializacją i tak dalej jest ważnym fundamentem obserwowanych obecnie zjawisk. Wiele też zmian następuje w sposób ewolucyjny, a i nie brak przykładów na to, że elementy poszczególnych środowisk i kultur mają charakter endogenny (wewnętrzny co do charakteru przemian, przebiegu i ich jakości). Wystarczy tu przyjrzeć się kulturze popularnej współczesnych Indii i zestawić ją z kulturą popularną Japonii czy Polski. Każdy z przykładów lokalnych obliczy popkultury może być traktowany jako element spajający, wzmacniający lokalną tożsamość, poniekąd będący rodzajem oporu wobec oddziaływania z zewnątrz. Teorie rozwoju endogennego, wiele mówiąc o specyfice rozlicznych lokalności, zwłaszcza tych odstających od wysokorozwiniętych państw Zachodu, odczytywać można jednak raczej jako zbiór postulatów, „dyrektyw i wskazań dotyczących wielu dziedzin życia państwa zacofanego”¹⁰, przemawiających na rzecz utrzymania lokalnej tożsamości, mniej jako realny opis społecznej sytuacji. Ważną perspektywą interpretacyjną globalizacji i kultury popularnej jest ekonomia, a ta poszczególne lokalności

¹⁰ Tenże, M. S. Szczepański, *Zrozumieć rozwój – od społeczeństw tradycyjnych do informacyjnych: podręcznik socjologii rozwoju społecznego dla studentów socjologii, nauk politycznych i ekonomii*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2005, s. 155.

każe traktować jako możliwe do opanowania terytorium. Teza ta jest poniekąd zgodna z krytyką idei modernizacji¹¹, która przez wielu traktowana była jako westernizacja, mówiąca o procesach zmian jako niekoniecznie polegających na wchodzeniu przez państwa na wyższy stopień rozwoju. W celu zrozumienia przemian, jakie zachodzą w relacji kultury popularnej do tego, co nazywamy prowincją, warto przypomnieć zręby dwóch znaczących i bezpośrednio poprzedzających teoretyczne ujęcia globalizacji kultury teorie: zależności oraz rozwoju zależnego. Punktem wyjścia są tu wprowadzone do nauk społecznych przez Raúla Prebisha pojęcia centrum i peryferii¹². Prebisch zakładał, że centrum stanowią kraje najbardziej rozwinięte, natomiast peryferie to kraje ubogie (zazwyczaj rolnicze).

Przez długi czas rozróżnienie na centrum i peryferie było dokonywane w zgodzie ze wzorem, jaki przyjął Immanuel Wallerstein, autor słynnego *The Modern World-System* (systemu światowego), dzielącym świat poprzez odniesienie do kapitału ekonomicznego i militarnego (ściśle powiązanego z ekonomicznym)¹³. System światowy Wallersteina to klasyczna teoria zależności peryferii od centrum. Wallerstein głosił, że „narody centralne odpowiadają klasie kapitalistycznej na poziomie społeczeństwa i podobnie jak klasa kapitalistyczna czerpią nadwyżkę dzięki wyzyskowi. Obszary centralne systemu światowego to wielkie potęgi militarne w danym czasie. [...] Istnieją obszary zewnętrzne wobec centrum i obszary te stają się peryferiami, gdy państwo centralne zdecyduje się je

¹¹ Zob. P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, Kraków: Znak 2007, s. 130–137.

¹² Za: tenże, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków: Znak 2002, s. 587.

¹³ I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, przeł. K. Gawlicz, M. Starnawski, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog 2007.

skolonizować lub zaangażuje się w eksploatacyjny handel”¹⁴. Działanie to ma charakter ściśle imperialny i zasadniczo sprowadza się do transferu bogactwa z peryferii do centrum. Wzrost utrwała problemy rozwoju peryferii, aczkolwiek układ ten wymaga transferu technologii i kultury z obszarów centrów na peryferie – co oczywiście może być interpretowane jako kolejny wyraz imperialnego wpływu. Jest w tym jednak pewnego rodzaju pułapka czyhająca na kraje dokonujące wzrostu, mogąca doprowadzić do ulokowania obszaru peryferii w centrum, a nawet stworzenia nowego centrum. Za przykład może posłużyć wieloletnie wykorzystywanie zasobów taniej siły roboczej w Chinach przez szereg państw tak zwanego Zachodu, co nieomal doprowadziło do uzależnienia klasycznych gospodarek kapitalistycznych od produkcji przemysłowej Chin, które dzięki takiemu układowi dokonały ogromnego skoku cywilizacyjnego. W pracach korespondujących z Wallersteinem, takich autorów jak André Gunder Frank, odnajdujemy wyraźną tezę, iż niedorozwinięte społeczeństwa nie mogły przejść przez stadia modernizacji ze względu na gospodarcze uzależnienie od gospodarek zaawansowanych¹⁵. Twierdzenia Immanuela Wallersteina o centrach i peryferiach w dużej mierze były pokłosiem teorii zależności (którą uzupełnił kategorią stabilizujących system światowy krajów półperyferyjnych). Teoria zależności w dużej mierze sprowadzała się do twierdzenia, iż kraje reprezentujące centrum potrzebują krajów peryferyjnych (również takich o gospodarce niekapitalistycznej) jako rynku zbytu i zaplecza taniej siły roboczej czy też źródła

¹⁴ J. H. Turner, *Struktura teorii socjologicznej*, przeł. G. Woroniecka i in., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2004, s. 259.

¹⁵ Zob. A. G. Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil*, New York, NJ: Monthly Review Press 1969.

surowców naturalnych. Jak pisze Piotr Sztompka, teoria zależności „dotyczy już nie sytuacji brutalnego kolonializmu, lecz utajonej pod pozorami suwerenności państwowej neokolonialnej eksploatacji ekonomicznej krajów peryferyjnych przez kapitalistyczne centra”¹⁶.

Z teorią zależności blisko spokrewniona jest teoria zależnego rozwoju. Rozwijali ją od lat sześćdziesiątych XX wieku tacy autorzy, jak Fernando Henrique Cardoso czy Eduardo Faletto¹⁷. Socjologowie ci zauważyli, że „główny problem krajów zależnych to [...] brak własnych technologii oraz słabość sektora dóbr kapitałowych. [...] Napływ obcych inwestycji tworzy w morzu zacofania i tradycjonalizmu enklawy nowoczesnej sprawności, organizacji i dyscypliny, przynosi wzorce nowoczesnej kultury pracy. [...] W jakimś momencie te powolne, ewolucyjne zmiany mogą doprowadzić do jakościowo nowego etapu: startu do własnego rozwoju ekonomicznego, coraz mniej uzależnionego od zasobnej zagranicy”¹⁸.

Teoria zależności (zależnego rozwoju) wciąż, pomimo szeroko opisywanych kontekstów globalizacji, znajduje szereg aktualnych odniesień do rzeczywistości społecznej czy geopolitycznej. Jednak należy podkreślić, że nie brak w odniesieniu do tej teorii wątpliwości natury poznawczej¹⁹, podważających jej użyteczność jako narzędzia diagnozy czy obiektywizacji faktów społecznych. Nierówności społeczne dzielą świat na

¹⁶ P. Sztompka, *Socjologia...*, dz. cyt., s. 570.

¹⁷ Zob. F. H. Cardoso, E. Faletto, *Dependency and Development in Latin America*, Berkeley, CA: California University Press 1969.

¹⁸ P. Sztompka, *Socjologia...*, dz. cyt., s. 587.

¹⁹ Wielu usystematyzowanych informacji z zakresu omawianych tu problemów dostarcza książka Kazimierza Krzysztofka i Marka S. Szczepańskiego, *Zrozumieć rozwój...*, dz. cyt., szczególnie rozdział *Teoria zależności: między peryferiami świata a jego centrum*, s. 97–137.

dwie cywilizacje: nędzy i bogactwa (Samuel Huntington, Benjamin Barber), jest też podział na zasobną Północ i biedne Południe. To, co różnicuje, bywa określane jako fundament potencjalnych konfliktów. Jak zauważył w szeroko omawianym *Zderzeniu cywilizacji* Samuel P. Huntington: „Zachód nie podbił świata dzięki wyższości swoich ideałów, wartości czy religii, lecz dzięki przewadze w stosowaniu zorganizowanej przemocy”²⁰. Nie tylko Huntington podkreślał, że ludzie Zachodu często o tym fakcie zapominają, podczas gdy ludzie spoza Zachodu – nigdy.

Cywilizacja w koncepcji Huntingtona to przede wszystkim pojęcie kulturowe. Na drugim miejscu odnosi się ono do polityki, odciskając piętno na strategiach rozwoju państw narodowych. Paweł Świeżak, mówiąc o koncepcie Huntingtona, podkreślał, że „w swoim dziele Amerykanin określa cywilizację jako zbiór zawierający »wartości, normy, instytucje i sposoby myślenia, do których kolejne pokolenia danej społeczności przywiązują podstawowe znaczenie«”²¹. Wspólne dla ludzi z obrębu jednej cywilizacji są więc krew, język, religia i styl życia. Zdaniem amerykańskiego politologa, uniwersalne pojęcie cywilizacji ogólnoludzkiej jest puste i nieużyteczne, nieprzydatne w analizie i wprowadzające w błąd. De facto Huntington neguje istnienie ogólnoplanetarnej „wspólnoty ludzkiej”. Nie jest tak, że jesteśmy przede wszystkim ludźmi, a dopiero potem Europejczykami, Chińczykami itd. Jest odwrotnie: „Chińczycy, Hindusi i ludzie Zachodu nie należą do żadnej szerszej wspólnoty kulturowej”, pisze Huntington²², który głosząc swą teorię

²⁰ S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa: Muza 2007, s. 66.

²¹ P. Świeżak, *Samuel Huntington: Prorok czy podpalacz?*, w: *Zderzenie cywilizacji. Sąd nad teorią Samuela Huntingtona*, red. P. Marczewski, P. Świeżak, Warszawa: Instytut Spraw Zagranicznych 2006, s. 15.

²² Tamże.

o zderzeniu cywilizacji, reagował w istocie na tezę Fukuyamy o końcu historii. Wychodził z zasadniczo innych przesłanek, gdyż o ile Fukuyama wierzył, że ludzie mają podobne dążenia i aspiracje niezależnie od zamieszkiwanej przestrzeni, o tyle Huntington założył istnienie wyraźnie odrębnych kręgów cywilizacyjnych, definiujących się przez inne wartości, z którymi ich mieszkańcy mogą się identyfikować i poprzez które mogą się wyrażać. Kultura u Huntingtona jest fundamentem budowania tożsamości, tak jednostki, jak i społeczeństwa.

Pewnego rodzaju przeciwwagą i uzupełnieniem dla haseł „końca historii” oraz „zderzenia kultur” jest termin, który ukuł Shmuel Noah Eisenstadt: wielość nowoczesności²³. Eisenstadt założył, iż w wyniku zachodzących procesów przepływu kultur i ich wzajemnych oddziaływań (bez względu na to, która tak naprawdę dominuje) nie powstaje jedna cywilizacja czy jedna kultura nowoczesna. Otrzymujemy wiele odmian nowoczesności. Przeczą temu oczywiście analizy akcentujące sprawczą rolę zmiany społecznej w duchu globalizacji. Bowiem jak podkreślał Chris Hann, „tezy o uniformizacji i płynności kultury bywają wyolbrzymiane. Skąd pewność, że ta sama opera mydlana jest odbierana w ten sam sposób na Bali i w Belfaście?”²⁴. Czym wobec tego są peryferie w zglobalizowanym świecie? I czym jest w takim razie centrum, skoro „zakorzenione terytorialnie wspólnoty ludzkie stają się wszędzie mniej stabilne [...] W efekcie pojawia się zjawisko nazywane globalną implozją albo peryferyzacją centrum [...]”²⁵.

²³ Zob. S. N. Eisenstadt, *Comparative civilizations and multiple modernities*, Leiden: Koninklijke Brill 2003; *Multiple Modernities*, red. S. N. Eisenstadt, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers 2002.

²⁴ C. Hann, *Antropologia społeczna*, przeł. S. Szymański, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2008, s. 29.

²⁵ W. J. Burszta, *Antropologia kultury: tematy, teorie, interpretacje*, Poznań: Zysk i S-ka 1998, s. 160. Burszta pisał dalej o tym, jak w wyniku po-

Według Steina Rokkana istnieją trzy zasadnicze parametry określające charakter peryferii. Pierwszym jest odległość od centrum, drugim stopień odmienności od centrum, trzecim stopień zależności od tegoż (model 3xd: *distance, difference, dependence*²⁶). Szczególne znaczenie dla ujęcia Steina Rokkana miało wyróżnienie przez niego dwóch typów peryferii: podległych (*subject peripheries*) oraz leżących na linii różnych wpływów dwu bądź więcej centrów, czyli stykowych (*interface peripheries*). Do pierwszego typu należą takie regiony, jak Walia czy Szkocja, do drugiego – Alzacja czy Luksemburg.

Próbując zaadoptować rozumienie peryferii zaprezentowane przez Rokkana do problematyki niniejszej książki, zauważam, że kultura medialna przełamuje klasyczne rozumienie zarówno centrum, jak i peryferii. Co więcej, jako czynnik nominalnie definiujący rzeczywistość, wytwarza relacyjny układ odniesień, w którym determinantem obrazu centrum i peryferii są dla siebie nieustająco obydwie wymienione obszary. Niczym we wspomnianej koncepcji jaźni odzwierciedlonej Cooleya, przy jednoczesnym braku pewności, kto bądź co jest odbiciem czego. W kontekście mediów zależność peryferii od centrum jest w pewnym sensie iluzoryczna, bowiem to właśnie centrum bez peryferii ztraca swój dominujący status. Media unieważniają odległość fizyczną poprzez ekspozycję treści na zróżnicowanych obszarach. Powodują, że to, co pierwotnie miało pozycję odmiennego kulturowo obszaru peryferii, staje się wypadkową tradycji i upowszechnianego medialnie wzorca.

stępujących procesów kulturowych bada się „karaibizację” Nowego Jorku, „latynizację” San Francisco, Algierczyków we Francji i tak dalej, oraz o deteryoryzacji zarówno sztuki, jak i zwyczajów kulinarno-gastronomicznych.

²⁶ Zob. S. Rokkan, D. W. Urwin, *Economy, territory, identity politics of West European peripheries*, London – Beverly Hills, CA: Sage Publications 1983.

Geograficznie usytuowane miejsce przestaje mieć znaczenie na rzecz skali recepcji i internalizacji w różny sposób generowanych treści. W dobie tak zwanych nowych mediów stwierdzenie, że często równie drugorzędne jest źródło komunikatu, a liczy się następujące w wyniku dystrybucji uznanie, nie jest zbyt ryzykowne.

Nawiązując do tradycji teorii krytycznej szkoły frankfurckiej, stwierdzić można, że kultura popularna zawiera schemat relacji peryferii do dominującego centrum. To tam zazwyczaj następuje operacjonalizacja zmiany w zachodzących procesach społecznych (oraz ich generowanie) i to stamtąd pochodzi większość instrumentów dystrybucji. Status centrum, który w kulturze popularnej wybitnie uzależniony jest od masowej konsumpcji dystrybuowanych znaczeń i wartości, przemawia w znacznej mierze za uznaniem obecnych w tym układzie peryferii jako stykowych. Egalitarność nowych mediów jest tutaj wyraźną manifestacją swoistego końca dominacji jednego z potencjalnych centrów. Oczywiście dla typowego Polaka tym centrum będą wciąż bardziej polskie media masowe. Jednak już nawet na tym poziomie system demokratyczny powoduje, że sytuujący się na peryferiach klient mediów jest raczej pomiędzy i w styczności z różnymi publikatorami, do których ma dostęp. Same ośrodki dystrybucji są wciąż w styczności z przyległymi im obszarami, przez co o ile myślenie o peryferiach ma wciąż sens, o tyle odnajdywanie jednoznacznych centrów jest skazane na znaczący metodologiczny kompromis. W licznych analizach układów centro-peryferijnych doby globalizacji dominuje determinizm czynników politycznych. Są one splecione z ekonomią, co można wyraźnie obserwować na przykładzie wydarzeń z przełomu lat dziewięćdziesiątych XX wieku i pierwszych lat wieku XXI w relacjach takich państw,

jak Stany Zjednoczone i Chiny. Jednakże koncentrując się na kulturze, dochodzimy do wniosku, iż w znacznej mierze dominuje władająca potężnym orężem upowszechniania ekonomia spleciona z kapitałem społecznym.

Gdzie jest lokalność?

Pochodzący od łacińskiego *locus* termin „lokalność” oznacza miejsce w przestrzeni, takie, które w pewnych kontekstach może być rozumiane jako terytorium czy obszar geograficzny. Zbigniew Pucek zauważa, iż lokalność – poza rozumieniem jej jako wycinka przestrzeni – należy postrzegać jako pewien stan rzeczy związanych z danym miejscem, stan tego wszystkiego, co ową przestrzeń wypełnia, jako zbiór składników lokalnego systemu natury przyrodniczej, społecznej oraz kulturowej. Dla niniejszych rozważań użyteczne jest uświadomienie sobie socjologicznego pojmowania lokalności jako spektrum miejscowych warunków określających funkcjonowanie zbiorowości lokalnej i należących do niej ludzi²⁷.

Świat przełomu tysiącleci postawił człowiekowi w sytuacji poważnego dylematu co do punktu odniesienia, jaki jest potrzebny jednostce do dookreślenia siebie jako osoby. W świecie postępującego ujednoczenia wszelkie granice stają się rozmyte czy jak określiłby to Zygmunt Bauman – płynne. Zmienia się lokalność dotycząca obszaru i reprezentowanych jakości oraz sposoby zawiązywania wspólnoty, które w istocie wytwarzają lokalność lub jej poczucie.

Jak pisze Bohdan Jałowiecki, „na początku wszyscy jesteśmy lokalni w najbardziej dosłownym sensie tego słowa.

²⁷ Z. Pucek, *Lokalność jako ojczyzna*, w: *Spoleczności lokalne. Teraźniejszość i przyszłość*, red. B. Jałowiecki, K. Z. Sowa, P. Dudkiewicz, Warszawa: Instytut Gospodarki Przestrzennej 1989, s. 253.

Każdy człowiek rodzi się w jakimś miejscu i tam po raz pierwszy doświadcza świata, który wraz z dorastaniem rozszerza się coraz bardziej. Miejsce to określa naszą tożsamość, pozwala odpowiedzieć na pytania o to, skąd przyszedłem i kim jestem. W ten sposób powstaje nasza pierwotna tożsamość, przynależność – jak pisał Stanisław Ossowski – do ojczyzny prywatnej²⁸. Lokalność nie jest pewną stałą oczywistością. Podobnie wielowymiarowa jest istotna dla budowy lokalności kategoria przynależności²⁹. Lokalność ewoluuje zarówno w perspektywie historycznej grup społecznych, jak i w skali jednostkowej biografii. Kiedy pytamy o lokalność, musimy pamiętać, by nie podlegać nadmiernym uproszczeniom, gdyż pojęcie to wymyka się prostym generalizacjom. Klasyczne podziały zbiorowości ludzkich, takie jak Ferdinanda Tönniesa – który dokonał podziału zbiorowości ludzkich na wspólnoty (*Gemeinschaft*) i zorganizowane społeczności, stowarzyszenia (*Gesellschaft*) – zdają się niewystarczające. W systemach, w których społeczeństwo integruje się nie tylko w przestrzeniach fizycznych, ale i medialnych, to, co z zewnątrz wydaje się zorganizowanym ładem, od wewnątrz może stanowić co najwyżej przykład kohabitacji. Przypomina to współczesne osiedla mieszkaniowe z wytyczonymi ścieżkami, parkingami, miejscami handlu, mieszkaniami jako przestrzeniami prywatnymi – całość stanowi rodzaj sprawnie funkcjonującego organizmu (z powtarzalnością wykonywanej pracy), który w istocie tak niewiele mówi o poszczególnych zanurzonych w środowisko lokalne jednostkach.

²⁸ B. Jałowiecki, *Globalny świat metropolii*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2007, s. 34.

²⁹ Zob. P. Starosta, *Przynależność w dobie globalizacji*, w: *Tożsamość, nowoczesność, stereotypy*, red. R. Dopierała, K. Kaźmierska, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2012, s. 200–230.

Jacek Wódz, odnosząc się do – jak to określił – „zawiłych definicji »lokalności«”, stwierdził, że „lokalność sprowadza się do określenia perspektywy życia codziennego, sprowadzonej do poznawczej i emocjonalnej potrzeby określenia siebie samego w swojej zbiorowości”³⁰. Trzeba też pamiętać o współtworzącej tę zbiorowość przeszłości, zarówno w wymiarze integracyjnym, jak i określającym odrębność regionalną. Świat, w którym szereg interakcji społecznych realizowanych jest w sposób zapośredniczony, a samo zapośredniczenie jest coraz bardziej umowne, zarówno wspólna przeszłość, jak i obszar fizyczny (jako terytorium zamieszkania) mogą mieć coraz mniejsze znaczenie. Aktualność znaczenia lokalności w licznych układach społecznych stoi niejako w opozycji do procesów homogenizacji kulturowej. Lokalność, przynależność do określonego regionu, jest w znacznej mierze czymś pierwotnym, co jednak nie przeszkadza niektórym autorom snuć domysłów o wyczerpaniu się zasadności stosowania tego rodzaju terminologii. Piotr Petrykowski zaryzykował stwierdzenie, że być może w Polsce ani dziś, ani w najbliższej przyszłości nie można już mówić o innych regionach, jak tych w rozumieniu administracyjnym czy geograficznym³¹. Podkreślał on, że nie chodzi tylko o negatywne skutki globalizacji, homogenizacji czy wpływ kultury masowej (w tym amerykanizacji). Czynnikiem zanikania zasadności używania pojęcia „region” są wedle jego myśli procesy przeobrażania środowiska przyrodniczego i geograficznego, industrializacja, architektura, rozwój komunikacji (przestrzennej i międzyludzkiej), migracje itd. Czy należy zatem wątpić w lokalność? Zapewne nie.

³⁰ J. Wódz, *Poczucie odrębności i stosunek mieszkańców osady „Pokój” do „obcych”*, w: *Przestrzeń – środowisko społeczne – środowisko kulturowe. Z badań nad starymi dzielnicami miast Górnego Śląska*, red. tenże, Katowice: Uniwersytet Śląski 1992, s. 46.

³¹ P. Petrykowski, *Edukacja regionalna: problemy podstawowe i otwarte*, Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika 2003, s. 83.

Niemniej lokalność niekoniecznie jest tam, gdzie tradycyjnie spodziewamy się ją odnaleźć. Jeśli pozostaje w jakimś stopniu definiowalna terytorialnie, to z pewnością samo miejsce jako obszar geograficzny tutaj nie wystarcza. Gdzie zatem jest lokalność? Przede wszystkim tam, gdzie odnajdujemy wspólnotę lokalną.

Wspólnota lokalna to zbiorowość lub zbiorowości ludzi zamieszkujących na wspólnym terenie, znający się wzajemnie i na owym terenie realizujący większość swojej życiowej aktywności, która przebywanie wewnątrz wspólnoty traktuje jako ważny element własnej tożsamości³². Wspólnotę tę rozpoznajemy zarówno przez szereg różnych więzi – od opartej na zaufaniu więzi moralnej (która w przypadku wspólnot lokalnych silnie koresponduje z osią tożsamości zbiorowej budowanej na wyodrębnianiu „my” wobec „oni”) po więź obiektywną (podobieństwo sytuacji życiowej) czy kooperacyjną (współzależności). Mówiąc o wspólnotcie lokalnej, nie myślimy o przestrzeni, ale raczej o wypełniających ową przestrzeń ludziach złączonych siecią zależności. Znajdujemy się tu o krok od kolejnej istotnej kategorii, jaką jest wspólnota wyobrażeniowa³³. Stanowi ją w dużej mierze konstrukcja ideologiczna. Najsilniej wspólnota wyobrażeniowa akcentowana jest w socjologii narodu i grup etnicznych – tam, gdzie mowa o wspólnotcie przodków, szczególnym powołaniu (jak polski mesjanizm) itd.

Podążając tropem relacji pomiędzy centrum (centrami?) współczesnej rzeczywistości społecznej a peryferiami, można zadać sobie pytanie o wymiar przywiązania do jednego z przywołanych obszarów przez wzgląd na kategorię wspólnoty

³² P. Sztompka, *Socjologia...*, dz. cyt., s. 225.

³³ Zob. B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków: Zak 1997.

wyobrażeniowej. Za przykład niech posłużą prozaiczne opisy amerykańskiej prowincji, której mieszkańcy z racji przeświadczenia o wyjątkowości bycia Amerykaninem bez kompleksów odnoszą się do innych, nawet zupełnie nieznanymi sobie nacji. Analogicznie, bez większych problemów w mieście stołecznym Warszawa odnajdziemy ludzi odczytujących swe położenie jako prowincjonalne wobec niekoniecznie pierwszoplanowych miejsc Europy Zachodniej czy wspomnianych Stanów Zjednoczonych.

Zdumiewającą transformację znaczenia lokalności wywołuje jedna z cech globalizacji, jaką jest mobilność. Jak podaje Zygmunt Bauman za Jonathanem Rutherfordem, „nowa migracja stawia znak zapytania nad więzią między tożsamością a obywatelstwem, jednostką a miejscem, sąsiedztwem i przynależnością. [...] rezydenci londyńskiej ulicy [...] tworzą sąsiedztwo złożone z różnych społeczności, niektóre o sieciach sięgających zaledwie ulicę dalej, innych rozciągających się na świat. Jest to sąsiedztwo o gąbkowatych granicach, gdzie trudno określić, kto do niego przynależy, a kto jest obcy. Do czego przynależymy w tej okolicy? Czym jest to, co każdy z nas nazywa domem i, kiedy spojrzymy wstecz i przypomnimy sobie, jak tu przybyliśmy, które z historii są dla nas wspólne?”³⁴. Za sprawą mobilności nie wyzbywamy się swej lokalności, a raczej ją poszerzamy. Robimy to również za sprawą konsumowania produktów medialnych oraz realizując potrzeby uczestnictwa w życiu społecznym poprzez i w obrębie sieci internetowej. W dobie globalizacji nikt ani nic nie jest już w pełni u siebie, nie jest też w pełni autonomiczny. Nic, co robimy, w istocie nie powoduje konsekwencji tylko tu i teraz. „O żadnym zdarzeniu, najdrobniejszym nawet i o czysto lokalnym zdawałoby się znaczeniu, nie da się

³⁴ Z. Bauman, *Kultura: przygody pojęcia w płynnej rzeczywistości*, „Kultura Popularna” 2008, nr 4(22). Książka, na którą powołuje się Bauman, to: J. Rutherford, *After Identity*, London: Lawrence and Wishart 2007, s. 59–60.

powiedzieć z pewnością, że nie będzie ono miało następstw o globalnym zasięgu. [...] Wszyscy dziś w świecie jesteśmy więc od siebie nawzajem zależni – od tego, co my czy wszyscy inni czynią, czego czynić zaniedbują lub przed czego czynieniem się wzdragają. Sam fakt zależności nie jest od nas zależny. [...] Nie zależy też od nas owa odpowiedzialność, jaka z globalnej współzależności wynika. Jedno tylko od nas zależy: czy tę swoją odpowiedzialność uznamy i wnioski z niej wyciągniemy, czy za tę odpowiedzialność, jaka nam w losie przypadła, odpowiedzialność podejmiemy i w zgodzie z tym postanowieniem postępować będziemy. A jeszcze i to od nas zależy, jak sobie treść tej odpowiedzialności wytłumaczymy³⁵.

Wspomniana współodpowiedzialność wynika ze współtworzenia symbolicznego uniwersum, o jakim pisali między innymi Berger i Luckmann. Ich zdaniem „korzenie symbolicznego uniwersum sięgają konstytucji człowieka. Jeżeli człowiek w społeczeństwie jest twórcą świata, jest to możliwe dzięki jego konstytutywnej otwartości na świat. Otwartość ta wszakże powoduje konflikt między porządkiem i chaosem. Ludzkie istnienie jest *ab initio* nieustanną eksternalizacją. W miarę jak człowiek uzewnętrznia samego siebie, tworzy świat, w którym to uzewnętrznianie przebiega. W procesie eksternalizacji dokonuje projekcji własnych znaczeń w rzeczywistość³⁶. Wspomniana odpowiedzialność jest zatem spleciona z konsekwencjami swych własnych poczynań i utrzymaniem sensu ludzkiej egzystencji. W dobie globalnych przepływów tekstów i wartości kulturowych, przez wzgląd na poziomy kompetencyjne poszczególnych

³⁵ Z. Bauman, *Imiona cierpienia, imiona wstydu*, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 38.

³⁶ P. L. Berger, T. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości: traktat z socjologii wiedzy*, przeł. J. Niżnik, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2010, s. 153.

ludzi, jest to niezwykle trudne wyzwanie. Kiedy w popkulturze normą jest uprzystępnienie, owa kompetencja co najwyżej dotyka powierzchni zdarzeń i problemów, co nie umniejsza jej potencjału do stanowienia fundamentu bytowego człowieka.

Odwołując się do tekstu Bergera i Luckmanna, Wojciech Świątkiewicz pisał, iż „uniwersum symboliczne to kompleksy tradycji teoretycznych, które integrują różne obszary znaczenia i ujmują porządek instytucjonalny jako symboliczną całość. Porządkując historię, umiejscawiając wydarzenia zbiorowe w spójnej całości, uniwersum symboliczne ustanawia wspólną pamięć, która w obrębie danej zbiorowości jest wspólna dla wszystkich jednostek poddanych socjalizacji. Uniwersum symboliczne zapewnia porządek w subiektywnym postrzeganiu doświadczenia życiowego jednostki, gwarantując realność rzeczywistości życia codziennego”³⁷. Czym jest ta realność, jeśli stanowi ją w znaczniej mierze środowisko mediów reprezentujące wzorce dalece wykraczające poza klasyczną lokalność? Czy jesteśmy w stanie zrozumieć tę lokalność, kiedy jej internalizacja zakłada otwartość na nieustanne zmiany?

Lokalność i jej transgresja

Rozliczne ujęcia przemian kultury³⁸ akcentują globalny charakter rozmycia wszelkich lokalnych tożsamości. W celu przybliżenia tego rodzaju postaw przytoczmy pochodzącą

³⁷ W. Świątkiewicz, *Wartości religijne i ich znaczenie w życiu miejskiej społeczności lokalnej*, w: *Przestrzeń – środowisko społeczne – środowisko kulturowe. Z badań nad starymi dzielnicami miast Górnego Śląska*, red. K. Wódcz, Katowice: Uniwersytet Śląski 1992, s. 73 (w przypisie).

³⁸ Prymarność w badaniach dyskursu zmiany ponad tym, co w kulturze stałe, jest pewnym utrudnieniem czy wręcz zaciemnieniem możliwości poznania istotnych transformacji oraz elementów novum kulturowego – szczególnie na styku kultury przed i po nastaniu tak zwanych nowych mediów (teoretycy z estymą podkreślają rewolucyjny charakter opisywanych zjawisk).

z lat dziewięćdziesiątych XX wieku wypowiedź Wolfganga Welscha, akcentującego znaczenie transkulturowości. Stwierdza on jednoznacznie, iż „dla większości z nas wielorakie powiązania kulturowe są decydujące dla naszego kulturowego formowania się. Jesteśmy kulturowymi hybrydami”³⁹. Uszczegóławiając, o tożsamości narodowej Welsch pisze następująco: „Przypuszczenie, że kulturowe formowanie jednostki musi być determinowane przez jej narodowość i status narodowy jest przestarzałe i niepoprawne. Założenie, że ktoś, kto posiada japoński, indyjski czy niemiecki paszport, musi pod każdym względem być kulturowym Japończykiem, Hindusem czy Niemcem, bo inaczej będzie on człowiekiem wyobcowanym, bez ojczyzny czy nawet jej zdrajcą, jest tak samo głupie, jak niebezpieczne. Z całą mocą należy odróżnić tożsamość cywilną od osobistej czy kulturowej, tym bardziej w państwach takich jak nasze, gdzie wolność do kulturowego określania się należy do podstawowych praw człowieka”⁴⁰. Powyższe, dość kategoryczne stwierdzenia nie prowadzą do jednoznacznego wyzbycia się przez jednostkę możliwości przynależenia do pewnych form identyfikacji przestrzennych – jakie byłaby ona skłonna uznać za swoją lokalność. Rzecz w tym, iż rozumienie lokalności czy też elementarnych wymiarów tożsamości jako czynnika samookreślenia może wymagać, tak jak sam obraz kultury, nowej operacjonalizacji. Na miejscu jest też tu pytanie o to, na ile narodowe kultury centralne w dobie globalizacji mają moc oznaczania tego, co peryferyjne. Nurt narodowy w XX wieku stracił mocno na

³⁹ W. Welsch, *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*, w: *Filozoficzne konteksty koncepcji rozumu transwersalnego: wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, red. R. Kubicki, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora 1998, s. 207.

⁴⁰ Tamże, s. 209.

znaczeniu na rzecz ponadnarodowych układów i porozumień międzypaństwowych. Szczególną formę tej zmiany stanowią globalne, w sensie skali działalności, koncerny i korporacje. Jest to niejako zamiana supremacji kultury centralnej nad peryferyjną jej odmianą na dominację kultury globalnej nad różlicznymi lokalnościami (etnicznymi, narodowymi, regionalnymi, różnego rodzaju grup budujących swą odrębność kulturową). Nie znaczy to, że identyfikacja z narodem przestaje być istotna. Wystarczy przyjrzeć się różnym formom negocjowania określonych decyzji wewnątrz Unii Europejskiej. Nie chodzi tu, co warto podkreślić, jedynie o partykularne interesy wspólnot narodowych, ale również o podział na państwa centralne i peryferyjne – te, których głos z różnych względów mniej znaczy od pozostałych. Można zaobserwować, iż kwestie przynależności narodowej osłabiają się w czasach pokoju i prosperity, a zaostrzają w sytuacji zagrożenia, konfliktu (choćby gospodarczego) i wojny – wtedy to kategorie narodowe bywają silnie ideologizowane, stanowiąc potężne narzędzie wpływu społecznego.

Media, a wraz z nimi cała kultura popularna, kolonizują lokalność. Uwewnętrznianie kultury medialnej redefiniuje to, co lokalne. Błędem byłoby jednak sądzić, iż przepływ ma tylko jeden kierunek. Proces ten ma charakter wielowektorowy. Na ogół nie od razu chodzi tu o ekstermalizację lokalności (jak stało się w okresie Młodej Polski z kulturą Podhala, która stała się jednym z głównych wyrazicieli i symbolów kultury polskiej), ale o procesy, w których ramach pierwotna treść na poziomie lokalnym podlega choćby takim zjawiskom, jak indygenizacja (ulokalnienie) i kreolizacja (mieszanie).

Po części oba przywołane procesy można traktować jako antropologiczne perspektywy nadawania sensów

w warunkach lokalnych temu, co przybyło spoza najbliższego kręgu kulturowego. Szuka się tu punktów stycznych tego, co obce, z tym, co swojskie. Odpowiednio też nadaje się nowe znaczenia treściom i produktom kultury. W polskiej kulturze końca XX wieku i początku wieku XXI zdygizowano takie święta jak walentynki oraz skreolizowano amerykańskie konwencje telewizyjne, w postaci ulokalnionych odpowiedników sitcomów czy telenowel. Procesom ulokalnienia nie oparła się nawet kuchnia Polaków, w której po 1989 roku pojawiły się takie produkty, jak bakłażany czy szparagi, nie wspominając o MacDonalдах czy wszechobecnych pizzeriach. Co prawda zdarza się, że niektóre z produktów popkultury uważane są za odporne na kreolizację, jak na przykład coca-cola (zawsze i wszędzie postrzegana tak samo, bez jakichkolwiek lokalnych naleciałości). Tymczasem pośród licznych opowieści o znaczeniach coca-coli można odnaleźć narodowe odmiany użyteczności tegoż napoju. I tak w Rosji są ponoć tacy, którzy wierzą w jej zdolność wygładzania zmarszczek, na Haiti ma przywracać do życia zmarłych, a na Barbadosie zmieniać miedź w srebro⁴¹. W Polsce, co już w czasach PRL-u funkcjonowało na poziomie wiedzy potocznej, cola miała właściwość likwidowania rdzy. Coca-cola ulega też indygenizacji poprzez choćby mieszanie z whisky czy rumem (powstaje wtedy cuba libre), przez co zupełnie zatracą się znaczenie i sens pochodzenia napoju.

Rzeczywistość początku XXI wieku w znacznej mierze charakteryzuje konwergencja, rozumiana jako proces upodabniania i przejmowania różnych układów i funkcji. Rzecz dotyczy przede wszystkim technologii, ale ma też

⁴¹ Za: W. Kuligowski, *Gdzie coca-cola ożywia zmarłych*, „Polityka” 2006, nr 39, dodatek „Niezbędnik Inteligenta”.

swój wymiar społeczno-kulturowy, który najlepiej oddaje termin „homogenizacja”, czyli ujednocianie postaw, potrzeb, aspiracji, możliwości, pozycji, statusu itd. W obrębie homogenizującego się świata wszelka indywidualność zmierza do pewnej średniej, wypadkowej dostępnych wzorów. Podobnie rzecz się ma z lokalnością. Ta bowiem, niezależnie od regionalnych uwarunkowań, miałyby stać się wielością upodobnionych lokalności. Przykładem mogą być wielkie metropolie, w których zasady funkcjonowania wraz z cechami architektonicznymi są względnie podobne. Czy można powiedzieć to samo o obszarach prowincjonalnych? To pytanie jest już nieco bardziej problematyczne. Homogenizacji peryferii czy jakiegokolwiek lokalności być może nie należy w ogóle stawiać jako problemu. Transgresja lokalności wymyka się klasycznemu myśleniu o regionie, co nie przekreśla wagi ulokowania jednostki w rzeczywistości społecznej.

Procesom homogenizacji kultury przeczą ustalenia, których dokonał Arjun Appadurai. W *Nowoczesności bez granic* zawarł on tezę, iż w dobie globalizacji lokalność nie jest, tak jak wcześniej, dana nam z racji urodzenia i zakorzenienia w kulturze o zasięgu regionalnym – w sensie geograficznym. Lokalność zdaniem Appaduraia należy w dobie globalnych przepływów kulturowych w sobie niejako wytworzyć. Pisze on: „Lokalność postrzegam bardziej jako zjawisko relacyjne i kontekstualne niż skalarne czy przestrzenne. Widzę w niej złożoną fenomenologiczną jakość ukonstytuowaną szeregiem powiązań między poczuciem bezpośredniego charakteru relacji społecznych a względnym charakterem kontekstów. Ta fenomenologiczna jakość [...] wyraża się w określonych

rodzajach sprawczego działania, towarzyskości i powtarzalności”⁴². Pojęcie lokalności Appadurai zestawia z pojęciem sąsiedztwa jako urzeczywistnienia lokalności (będącej w jego rozumieniu wymiarem i wartością). Dla niniejszych rozważań nad przeobrażeniami peryferii znaczące jest podkreślenie przez Appaduraia, iż „sąsiedztwa w tym ujęciu są społecznościami określonymi przez ich rzeczywiste usytuowanie przestrzenne bądź wirtualne i zdolność do społecznej reprodukcji”⁴³. Mamy we wspomnianej koncepcji do czynienia z deteryoryzującą, oddzieleniem danej kultury od jednoznacznego umocowania przestrzennego. Istotnym elementem działania poszczególnych podmiotów w obrębie danego społeczeństwa jest praca wyobraźni, wymiennie wspomaganą poprzez media elektroniczne – dokonującą, jak to określa autor *Nowoczesności bez granic*, transformacji potocznych tożsamości⁴⁴. Można w tym miejscu pokusić się o uwagę, iż teleobecność, tak nominalnie jawiąca się w tym kontekście, jest tu czymś więcej niż byciem na odległość. Staje się bowiem byciem w sensie egzystencjalnym, esencjonalnym przejawem istnienia. Arjun Appadurai zdecydowanie wskazuje na zbyt upraszczające modele przepływów kultury, w rodzaju teorii zależności centrum – peryferie wspomnianego wcześniej Immanuela Wallersteina. Jednocześnie powstrzymuje się od mocnego wyrażenia postulatów odnośnie do działań, jakie z jego oglądu rzeczywistości mogą wynikać. A konsekwencje mogą być nad wyraz poważne. Zwłaszcza w edukacji wielokulturowej i regionalnej. Jak zauważa Katarzyna Olbrycht, „wzmocnienie poczucia własnej tożsamości kulturowej jest ważnym, uznanym już powszechnie

⁴² A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Kraków: Universitas 2005, s. 263.

⁴³ Tamże, s. 264.

⁴⁴ Tamże, s. 21.

nie celem współczesnej edukacji. Pojawia się jednak obawa, czy silne, jednostronne eksponowanie tego celu w polityce oświatowej nie może grozić [...] konfliktem kulturalizmów”⁴⁵.

Działanie ludzi w obszarze kultury to budowa sieci interakcji. „Badanie interakcji może stać się badaniem ludzi jako nosicielei znaków, wskazujących ich tożsamość, status czy kompetencje społeczne. Ponieważ tworzenie i odczytywanie tych znaków mieści się przeważnie w domenie wizualnej (wyjątkiem jest na przykład zapach perfum czy, oczywiście, język, w jakim mówimy), interakcja społeczna jest z istoty aktywnością skupioną w dużym stopniu na obserwowalnej symbolice”⁴⁶. W dobie kultury określanej potocznie obrazkową status i tożsamość człowieka wyrażają masowe publikatory informacji; to, z czym się człowiek identyfikuje, jest tak samo istotne jak to, od czego w sferze rozpoznawalnej wartości symbolicznej się odżegnuje. Wszechobecne ekrany są „nosicielami tożsamości”, jednym z najważniejszych dziś czynników budujących wspólnotę. Znaczenie strony wizualnej naszych tożsamości nie jest tworem ostatnich dziesięcioleci. Za przykład niech posłuży Michel Eyquem de Montaigne, szesnastowieczny szlachcic, pisarz, filozof i humanista, który tak pisał o współczesnych sobie elegantach i pędził za aktualnością: „Obecny sposób noszenia się każe nam natiychmiast potępiać dawny, z tak wielką rezolucją i tak powszechną zgodnością, iż rzeklibyście, jakiś gromadny obłęd

⁴⁵ K. Olbrycht, *Edukacja wielokulturowa – w kontekście koncepcji kulturowych wymiarów globalizacji Arjuna Appaduraia*, w: *Teorie i modele badań międzykulturowych*, red. T. Lewowicki, A. Szczurek-Boruta, E. Ogrodzka-Mazur, Cieszyn – Warszawa: Uniwersytet Śląski, Wyższa Szkoła Pedagogiczna ZNP 2006, s. 116.

⁴⁶ M. Emmison, P. Smith, *Researching the Visual: Images, Objects, Contexts and Interactions in Social and Cultural Inquiry*, London: Sage Publications 2000, s. 190, cyt. za: P. Sztompka, *Socjologia wizualna. Fotografia jako metoda badawcza*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2006, s. 39.

mąci nam sąd o rzeczach. Ponieważ skoki nasze są w tym tak nagle i rychle, iż wymysł wszystkich krawców świata nie umiałby dostarczyć dość nowości, trzebaż tedy wzgardzonym formom wracać do miru, i znów, rychle później, popadać we wzgardę: tak iż na tę samą rzecz znajdzie się, w ciągu lat piętnastu lub dwudziestu, dwa albo trzy nie tylko różne, ale sprzeczne mniemania; niestałość i letkość zaiste nie do wiary!”⁴⁷. Ta zgoda na odgórną, zaproponowaną normę jest dziś, kilka stuleci później, jako wymóg społeczny niemal niezmienna. Telewizja, kolorowe żurnale czy celebryci wyznaczają sposoby zachowania i autoprezentacji. Z tą jednak drobną różnicą, że dziś – jak pisał Montaigne – „wymysł wszystkich krawców” w istocie tworzy nowości, zanim tłum ich zapragnie.

Kultura popularna stanowi środowisko budowania wspólnoty. Zawarte w niej wysublimowane mechanizmy społecznego oddziaływania są niezwykle skuteczne w procesach integrowania, niezależnie od przedmiotu interakcji. Mechanizmy wpływu społecznego wywieranego przez popkulturę są na tyle silne, że wiele spośród owych wpływów traktujemy jako całkowicie transparentne. Chociaż skutki oddziaływania w innym kontekście bylibyśmy skłonni uznać nawet za dewiację kultury współczesnej, to zatracamy jako organizm społeczny umiejętności odróżnienia ekshibicjonizmu od uczestnictwa (mam tu na myśli otwartość na portalach społecznościowych) czy też nałogu od rytuału (w sensie rytualnego korzystania z mediów).

Wiele zjawisk charakterystycznych dla kultury masy, jak choćby zideologizowany niemal stosunek do własnego ciała i stroju, istniało niemal od zarania struktur

⁴⁷ M. de Montaigne, *Próby. Księga pierwsza*, przeł. T. Żeleński, Warszawa: PIW 1957, s. 411.

społecznych i zawsze (przez wyrażenie określonej dystynkcji) stanowiło szkielet budowy interakcji i spoiwości społecznej. System nieustannie ewoluuje. Zmienna jest też sytuacja kulturowa. Podczas gdy w Stanach Zjednoczonych od drugiej połowy XX wieku szczupła sylwetka jest symbolem powodzenia, w niedalekiej Ameryce Łacińskiej bywa postrzegana jako wyraz biedy i niezaradności. Postrzeganie siebie i własnego ciała na tle otoczenia jest istotnym elementem budowania tożsamości oraz tworzenia wspólnoty. Przykład znaczenia, jakie się we współczesnej kulturze przypisuje ciału, stanowi doskonałą egzemplifikację wytwarzania symbolicznej wspólnoty wyobrażeniowej, rodzaju lokalności opartej na pewnych wartościach, a nie na geografii. Jest to w dużej mierze przykład budowania wspólnoty społecznej na wspólnocie problemów⁴⁸. Te częstokroć postrzegane są w skali ponadlokalnej (od odżywki do włosów po zagrożenie kataklizmem ekologicznym czy konfliktem zbrojnym). Rzecz w tym, które pole interakcji staje się dla danej jednostki prymarne: to w fizycznej bliskości czy za pośrednictwem pola mentalnego?

Różnorodne i liczne popkulturowe formy integracji społecznej wokół zideologizowanych spraw bądź przedmiotów nie są zjawiskami nowymi. Wspomniane wyrażanie się

⁴⁸ Naukowcy z John Hopkins University wyliczyli, iż już w 1982 roku (rzekomo znaczącym roku w historii dietetyki) Amerykanie posiadali 29 068 teorii i porad na temat tego, jak się odchudzić. Trudno nie dostrzec, jak silny to czynnik o potencjale więziotwórczym. Za [online:]: <http://www.shapesforwomen.com/articles/history.asp> [dostęp 26.03. 2014]. Znaczące czynniki więziotwórcze odgrywają tu rolę wedle zasady „mój problem nie jest tylko moim problemem”. Co więcej, problem, jaki „mnie” dotyka, stara się rozwiłkć cała rzesza ludzi. Stąd wielość stałych rubryk dotyczących pielęgnacji i kondycji ciała w magazynach, tak dla kobiet, jak i mężczyzn, popularność tej tematyki w telewizyjnych programach publicystycznych i w narracjach popularnych seriali oraz miliony stron internetowych, w których ciało jest osią komunikacji.

za pomocą stroju czy samo eksponowanie ciała istniało od zarania dziejów. Nawet opisywane z perspektywy klinicznej zjawiska nominalnie określane wyrazicielami kultury współczesnej, jak bulimia (jako jedna z chorób cywilizacyjnych), miały swoje pierwotne formy już w starożytności – około 100 roku naszej ery wymioty w niektórych kręgach społecznych Rzymu były konieczną przeciwwagą dla nadmiernego łakomstwa. Zmianie uległ kontekst odniesienia swojej tożsamości do tego, co zewnętrzne. Ten wymiar jest z pewnością nowym zjawiskiem, tak trudnym do osiągnięcia w epoce przedmedialnej. Nowością jest tu poczucie więzi z grupą, która może mieszkać dziesięć tysięcy kilometrów od naszego miejsca zamieszkania. Nie przekłada się to od razu na wytwarzanie alternatywnej lokalności, ale z pewnością na taką pozwala. Nowoczesne metody wymiany informacji wyzwalają możliwość powstawania (nie tylko w kontekście mediów, ale i szerokich procesów mobilizacji społecznej) globalnych sieci obywatelskich, czego wyrazem mogą być na przykład ruchy ekologiczne czy organizacje gejów i lesbijek, dla których bariery w formie klasycznych granic są co najwyżej pomniejszych wyzwaniami i nie stanowią celów samych w sobie. Co szczególnie interesujące, transnarodowe sieci, które działają na lokalnych polach, w istocie są przyczynkiem do internacjonalizacji, tworzenia globalnych sieci, z tym że czynią to niejako „od dołu”⁴⁹. To, co lokalne, znów przestaje mieć wymiar przypisany do danego regionu. Jak odnotował Anthony Giddens, „ludzie pozostają związani ze swoim bezpośrednim otoczeniem, ale nie jest już ono wymiarem doświadczenia i nie zapewnia poczucia bezpiecznej swojskości, jakie dawało własne

⁴⁹ Zob. A. Appadurai, *Deep Democracy: Urban Governmentality and the Horizon of Politics*, „Environment and Urbanization” 2001, nr 2(13), s. 38.

miejsce w porządku tradycyjnym. Ważną rolę odgrywa tu również rosnące zapośredniczenie doświadczenia. Swjokość (wydarzeń społecznych, ludzi oraz miejsc) nie zależy już tak bardzo od bezpośredniego otoczenia⁵⁰.

Umberto Eco w zakończeniu *Partyzantki semiologicznej*, referatu wygłoszonego w 1967 roku, pisze o tym, że słynne już wtedy „*the medium is the message*” mogłoby się stać powrotem do indywidualnej odpowiedzialności zarówno wobec przekazu, jak i środka przekazu. W obliczu anonimowego bóstwa Technologicznej Komunikacji nowa odpowiedź mogłaby brzmieć: »Niech się stanie nie Twoja, lecz nasza wola«⁵¹. Po części za sprawą nowych mediów, a zwłaszcza Web 2.0 tak właśnie się stało i słowa Umberta Eco brzmią z dzisiejszej perspektywy proroczo. Czy jednak rzeczywiście za zmianami stoi nasza wola? Bogata literatura dotycząca marketingu i psychologii sprzedaży podważa tak śmiałą tezę. Tym samym podaje w wątpliwość twierdzenie, że przeciętny (szeregowy) użytkownik mediów (jak i w ogóle członek popkulturalnej rzeczywistości) ponosi odpowiedzialność za to, co otrzymuje. Czy możemy założyć, że na własne życzenie otrzymał on możliwość poszerzenia, przetransformowania czy utraty swej lokalności? Raczej należy w to wątpić. Co jednak zrobić, jeśli potencjalne strategie kompensacji wobec globalnych przepływów lub eskapistycznych prób uniknięcia globalizacji zawodzą? Być może jedną z nielicznych racjonalnych dróg jest przyjęcie za Urlichem Beckiem perspektywy

⁵⁰ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość: „ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007, s. 201.

⁵¹ U. Eco, *Partyzantka semiologiczna*, w: tegoż, *Semiologia życia codziennego*, przeł. J. Ugniewska, P. Salwa, Warszawa: Czytelnik 1999, s. 167.

kosmopolitycznej, jako szansy na nieco bardziej zhumanizowaną wersję globalizacji.

Prowincjonalność bez kosmopolityzmu jest ślepa

Błędem byłaby próba omówienia przemian statusu peryferii i prowincji bez wspomnienia perspektywy kosmopolitycznej. Jeden z czołowych teoretyków kosmopolityzmu i demokracji kosmopolitycznej, David Held, zauważył, iż narastanie znaczenia problemów międzynarodowych przyczynia się do zaistnienia zjawiska, które określił zachodzeniem na siebie wspólnot losu, czyli „takiego stanu rzeczy, w którym pomyślność i przyszłość poszczególnych wspólnot politycznych są ze sobą ściśle powiązane”⁵². Poszczególne lokalności nie istnieją w odosobnieniu. Skala problemów o charakterze globalnym (od chorób zakaźnych po wyzwania ekologiczne czy militarne) wytwarza potrzebę ponadnarodowych regulacji, co nie oznacza wyrugowania znaczenia lokalnych struktur zarządzania czy też pozbawiania ich suwerenności. Mówi o tym Ulrich Beck w *Cosmopolitan Vision*, zapewniając, że kosmopolityzm w jego rozumieniu nie jest rodzajem dodatku, o którym można by sądzić, iż zastępuje nacjonalizm czy prowincjonalizm – z jednego zasadniczego powodu, którym jest idea praw człowieka, potrzebująca fundamentu narodowego (*national base*). Kosmopolityczny punkt widzenia jest podstawą przetrwania w świecie globalnych kryzysów i niebezpieczeństw generowanych przez cywilizację, które wchodzi (weszły?) w stare układy różniczeń tego, co wewnętrzne i zewnętrzne, narodowe i międzynarodowe⁵³. Kosmopolityzm nie

⁵² D. Held, *Czy można regulować globalizację?*, przeł. M. Szuster, „Krytyka Polityczna” 2002, nr 2, s. 236.

⁵³ U. Beck, *The Cosmopolitan Vision*, Cambridge: Polity Press 2006, s. 14.

jest tu antonimem (przeciwieństwem) prowincji. Wyzwaniem jest internalizacja postawy kosmopolitycznej, kompetencja i wiedza, która jest potrzebna, by nie widzieć w takim stanowisku sprzeczności w stosunku do fundamentu narodowego, o którym wspomina Beck. Warto zwrócić uwagę, że rzeczonym fundamentem jest w omawianym kontekście region. Jak piszą w przedmowie do polskiego wydania *Europy kosmopolitycznej* Ulrich Beck i Edgar Grande, „polityczną jednostką w epoce kosmopolitycznej nie jest już naród, lecz region”⁵⁴. Jednocześnie wspomniani autorzy są świadomi nieuniknioności działań, które znaczenie poszczególnych regionów traktują jako co najwyżej składnik procesów o szerszym kontekście.

Domyślamy się, że identyfikacja kosmopolityczna dotyczy przede wszystkim ludzi dobrze wykształconych i w znacznej mierze młodych. Orientacja identyfikacji osobistej odnosi się w pierwszej kolejności do kontekstu lokalnego i regionalnego, a dopiero później narodowego czy wymiaru światowego. Zauważają to nie tylko konserwatywni sceptycy świata nowoczesnego, ale i czołowi badacze procesów usieciowienia życia społecznego, tacy jak Manuel Castells, określający identyfikację z globalną skalą przepływów jako dotyczącą w istocie pewnych kosmopolitycznie zorientowanych elit, podczas gdy większość ludzi odczuwa silny związek z regionalną i lokalną identyfikacją⁵⁵. Kosmopolityzm bywa swego rodzaju pasywnym, a nawet nieświadomym kosmopolityzmem, kiedy to odczytywanie „ja” polega na poczuciu bycia częścią zagranicznych kultur, religii, indywidualnej egzystencji jako części innego świata⁵⁶.

⁵⁴ Tenże, E. Grande, *Europa kosmopolityczna. Społeczeństwo i polityka w drugiej nowoczesności*, przeł. A. Ochocki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2009, s. 20.

⁵⁵ M. Castells, *The Rise of the Network Society*, Oxford: Blackwell 2010, s. xxxix.

⁵⁶ Zob. U. Beck, dz. cyt., s. 19.

Budując obraz tożsamości w oderwaniu od kategorii terytorialnych, Ulrich Beck sformułował pięć podstawowych zasad kosmopolitycznego punktu widzenia. Pierwszą jest zasada doświadczenia kryzysu niejako wewnątrz wspólnoty losu (*community of fate*). Drugą zasadą jest rozpoznanie kosmopolitycznych różnic, kosmopolitycznego charakteru konfliktów oraz w ograniczonym zakresie odmienności kultur i tożsamości. Trzecią zasadą jest empatia (jako szansa i zagrożenie). Czwarta zasada dotyczy zaś niemożliwości życia wspólnoty światowej (*world society*) w świecie pozbawionym granic – zawsze powstaną stare granice i odbudowane będą stare mury. Piąta zasada stwierdza, iż zarówno to, co lokalne, narodowe, etniczne, religijne, jak i kosmopolityczna kultura oraz tradycja przenikają się, łączą i mieszają. W zasadzie tej Beck zawiera stwierdzenie, iż „kosmopolityzm bez prowincjonalności jest pusty, prowincjonalność bez kosmopolityzmu jest ślepa”⁵⁷. Obszary te dopełniają się, być może wręcz tracą bez wzajemnej relacji rację bytu. Ów, poniekąd afirmacyjny sposób odczytania tego, co prowincjonalne, dla niniejszych rozważań jest bardzo istotny, choć wiemy już, że samo pojęcie prowincji jest tu dalekie od precyzji i może wyrażać wielość form i pozycji. W wywiadzie udzielonym Jackowi Żakowskiemu Ulrich Beck – rozwijając myśl o lękach i szansach wypływających z globalizacji w kontekście współzależności – stwierdził, iż „w Niemczech nowego świata najbardziej nie lubią Bawarczycy. Dumą Bawarii jest klub Bayern Monachium. Ale naprawdę to przecież nie jest monachijski Bayern. To jest Bayern Świat. Gracze Bayernu pochodzą z całego świata. Monachijczyków tam nie ma. Każdy ma inny paszport,

⁵⁷ Tamże, s. 7.

mówi innym językiem, inaczej się modli. Ten klub buduje regionalną dumę Bawarczyków, ale jest produktem globalnej kultury sportowej i kosmopolitycznej wspólnoty. Perspektywa kosmopolityczna nie zagraża lokalnej tożsamości. Przeciwnie – umacnia i daje powody do dumy”⁵⁸.

Pomimo globalizacji różne strategie identyfikacji, jak to podkreślał jeszcze w 1994 roku Jonathan Friedman, są „zawsze lokalne”. Friedman miał na myśli między innymi elementarne formy konsumpcji i produkcji. Owe różne strategie identyfikacji na skutek procesów interakcji, jakie zachodzą w obszarze szeroko rozumianej kultury, nadają im nowy kształt w kontekście globalności⁵⁹. Obserwujemy, jak to, co lokalne, staje się tym, co globalne, i vice versa, choć w istocie żadne z wymienionych nie jest już tym, czym było we wcześniejszym stadium rozwoju cywilizacji. Ponownie warto odnotowania jest w tym miejscu znaczenie kosmopolityzmu. Nie bez słuszności o współczesnym kosmopolityzmie wspomina Ulrich Beck w przywoływanej już książce *The Cosmopolitan Vision* – w potocznym rozumieniu kosmopolityzm utożsamiany jest z myśleniem o grupie menadżerów regularnie korzystających z linii lotniczych. Kosmopolityzm wiąże się z mobilnością i elastycznością w dostosowywaniu się do globalnych wyzwań – dostosowywaniu podyktowanym bądź koniunkturalizmem, bądź rzeczywistym otwarciem na akceptowaną czy też przynajmniej tolerowaną inność.

⁵⁸ J. Żakowski, *Radykalne stadium nowoczesności. W szponach ryzyka*, wywiad z Ulrichem Beckiem, „Polityka” 2005 (30 czerwca), dodatek „Niezbędnik Inteligenta”.

⁵⁹ J. Friedman, *Cultural Identity and Global Process*, London – Thousand Oaks, CA: Sage Publications 1994, s. 115–116.

Wtrącić tu należy, iż jednocześnie nie musi być tak, jak pisał Manuel Castells, iż „elity są kosmopolityczne, ludzie są lokalni”⁶⁰. Takie obszary, jak współczesna turystyka, dowodzą, iż nie trzeba należeć do elity, by przejawiać postawy kosmopolityczne. W dobie dostępu do informacji z dowolnego zakątka świata mobilność w sensie fizycznego przemieszczania się przestaje stanowić jeden z fundamentów kosmopolityzmu. Ta wspomniana, na pozór sarkastyczna uwaga o globalnej kadrze menadżerskiej, jest przez Becka uzupełniona stwierdzeniem, że nie jest to najistotniejsza forma kosmopolityzmu i że składa się na nią zespół „przepływów”, „sieci” i „mobilności”⁶¹. Niemiecki socjolog dodaje przy tym, iż znacząca jest przemiana archetypu ukorzenienia w danym miejscu, które podlega mobilizacji, procesom transnarodowym i globalnym – dziś, w dobie mobilności, rozciągającej się na obszary życia, które z definicji stanowią zaprzeczenie mobilności. Przez to procesy kosmopolityczne stają się rdzeniem tych procesów (można by rzec, że wspomniane ukorzenienie społeczne kosmopolityzuje się⁶². Wskazując jedno z głównych źródeł zachodzących procesów – media – Beck metaforycznie pisze, iż „nasze anteny są naszymi korzeniami”. Stwierdza równocześnie, że znaczna część sfery prywatnej staje się iluzją, gdyż jest ona jedynie projekcją tego, co zostało wpisane w uwewnętrzną globalizację⁶³.

Na organizowanym między innymi przez Urlicha Becka sympozjum poświęconym przyszłościom nowoczesności

⁶⁰ M. Castells, *The Rise...*, dz. cyt., s. 446.

⁶¹ U. Beck, dz. cyt., s. 103.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże.

(*Futures of Modernity*)⁶⁴ jeden z paneli został poświęcony indywidualizacji kosmopolitycznej. Być może zaproponowany termin, łączący kosmopolityzm z indywidualizacją, jest jednym z najtrafniejszych, jakimi można opisać zachodzące w globalizacji procesy przepływów pomiędzy tym, co peryferyjne/prowincjonalne/lokalne, a tym, co stanowi centrum czy też główny nurt cywilizacji. Nowe stosunki społeczne wymykają się bowiem klasycznym ustruktrowaniom.

Globalizacja w imię centrum i ekspansja prowincji

Globalizacja to w domyśle sieć i układ przepływów. Węzły tych przepływów nie są umocowane jedynie w centrach (dysponujących najwyższym poziomem dowolnych kapitałów), mogą one być równie znaczące poprzez umocowanie na peryferiach. Jak zostało to już wielokrotnie zaznaczone: to, co lokalne, w dobie globalnych przepływów ma potencjał ku temu, by być globalne. Jak chce Anthony Giddens, „w ogólnym znaczeniu pojęcie globalizacji najlepiej rozumieć jako wyraz fundamentalnych aspektów rozsuwania się czasu i przestrzeni. Globalizacja dotyczy punktów przecięcia obecności z nieobecności, splotów społecznych wydarzeń i relacji »na odległość« z kontekstami lokalnymi”⁶⁵.

Początki namysłu nad globalizacją sięgają prac antropologów społecznych z początku XX wieku, takich jak Bronisław Malinowski, którzy prowadząc badania w kulturach autochtonicznych obserwowali konsekwencje, jakie w strukturze tych kultur spowodowało zetknięcie z kulturą zachodnią. Warte podkreślenia jest to, iż w krajach

⁶⁴ Zob. [online:] <http://www.futures-of-modernity.de/> [dostęp 12.01.2014].

⁶⁵ A. Giddens, *Nowoczesność...*, dz. cyt., s. 31.

kolonialnych obce wzorce kulturowe narzucane były częstokroć siłą. Sytuacja ta, jak zauważa Piotr Sztompka, rozdziła dwie odmienne reakcje⁶⁶: traktowania owych wpływów jako wyrazu misji cywilizacyjnej (wypierania relikwów barbarzyństwa i pogaństwa) bądź też jako kulturowego imperializmu (prowadzący do wyniszczenia kultur lokalnych). Procesy narzucania wzorów kulturowych na drodze militarnej czy gospodarczej nie są rzeczą jasną nowym zjawiskiem. Wystarczy wspomnieć chociażby historię Cesarstwa Rzymskiego. Procesy te nie zawsze wiążą się z kolonializmem, mogą mieć bowiem charakter wewnętrzny (co można zilustrować historią walk o hegemonię w dobie pojawienia się w Europie protestantyzmu).

Obiegi kultury prowadzące w skali globalnej do zjawisk uniformizacji, lub tylko do pewnego rodzaju zmiany kulturowej, coraz rzadziej charakteryzowane są jako wyraz działalności imperialistycznej. Nie jest oczywiście tak, by koncepcją imperializmu kulturowego nie można było posłużyć się do opisu znacznych obszarów obecnej rzeczywistości. Dziś, kiedy wzorce kulturowe dystrybuowane są przede wszystkim przez media, mówi się raczej o imperializmie mediów oraz o konsumpcjonizmie jako jednej z nadrzędnych zasad definiujących ludzkie (społeczne) postępowanie. To, co było jeszcze sto lat temu odczytywane jako misja bądź wyraz imperializmu, staje się w obecnej recepcji projekcją transglobalnego stanu kultury, który nosi wyraźne piętno dominacji tak zwanego modelu kultury zachodniej (ze szczególnym zaznaczeniem oddziaływania Stanów Zjednoczonych). Nie oznacza to jednak, że ekspansja najbardziej rozwiniętych krajów nie jest sukcesywnie realizowana.

⁶⁶ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza...*, dz. cyt., s. 590.

Rzecz w tym, z jakiej perspektywy dokonujemy jej opisu oraz na ile jesteśmy w stanie odnaleźć obszary względnie autonomiczne wobec procesów globalizacyjnych.

Niezależnie od przyjętej perspektywy musimy pamiętać o skrajnie różnych skutkach globalizacji: od egalitarnej możliwości przepływów kulturowych po twarde ekonomiczne następstwa, jak te, o których pisze między innymi Edmund Wnuk-Lipiński, wskazując na to, jak globalna aktywność gospodarcza prowadzi do głębokich nierówności i ostrych podziałów pomiędzy zasobnym centrum a biednymi peryferiami⁶⁷. Jak trafnie zauważa Richard Sennet, w zglobalizowanym świecie „nie ma czegoś takiego jak więź społeczna między tajską szwaczką a projektantem mody z Mediolanu; łączą ich, by użyć pojęcia Sorosa, transakcje, a nie relacje. Ci na peryferiach odpowiadają przed centrum jedynie za swoje wyniki. Owa zdystansowana relacja jest, *in fine*, geografią globalizacji”⁶⁸.

Globalizacja jest w znacznym stopniu zjawiskiem uzewątrzniającym się w procesach akulturacji⁶⁹, ścierania się różnych wzorców kulturowych, ich cyrkulacji i wzajemnych oddziaływań, w obrębie których żadna ze stron nie zachowuje swego pierwotnego kształtu. Globalizacja pomimo prymatu wątków ekonomicznych bywa nie bez słuszności klasyfikowana jako proces zachodzący na polu kultury. Wyrazicielem takiej tezy jest między innymi Shmuel Eisenstadt, podkreślający, że globalizacja to proces uniformizacji realizowany poprzez główne media wielu krajów na pozornie jednorodny wzór Zachodu, którym

⁶⁷ Zob. E. Wnuk-Lipiński, *Świat międzyepoki: globalizacja, demokracja, państwo narodowe*, Kraków: Znak 2004, s. 70.

⁶⁸ R. Sennett, *Kultura nowego kapitalizmu*, przeł. G. Brzozowski, K. Osłowski, Warszawa: Muza 2010, s. 46.

⁶⁹ Zob. J. Berry, *Immigration, Acculturation, and Adaptation*, „Applied Psychology: an International Review” 1997, nr 1(46), s. 5–34.

w istocie jest wzorzec amerykański⁷⁰. Procesy globalizacji łączą te zachodzące w światowej gospodarce, kulturze, polityce, demografii, życiu społecznym. Emanacją skutków globalizacji są unaocznienia treści kultury, postaw, wyznawanych wartości oraz stawianych celów, których jakość i wymiary są względnie podobne niezależnie od kontekstu terytorialnego, geograficznego czy statusu ekonomicznego. Globalizacja prowadzi do ujednoczenia się obrazu świata w myśl tworzenia homogenicznej całości i wspólnoty (w znacznym stopniu opartej na konsumpcjonizmie). Procesualność zjawiska globalizacji, podobnie jak samej akulturacji, unaocznia się również poprzez rodzaj skutków, które generuje. Są one definiowane jako szereg możliwości i choć w odniesieniu do globalizacji zwykle używa się terminu „homogenizacja”, nie trudno wskazać na rangę takich zjawisk, jak asymilacja, integracja, marginalizacja, wykluczenie, które generują, czy wręcz uosabiają, procesy globalizacyjne. Nominalne ujednoczenie tak naprawdę prowadzone jest jako upodobnienie, na wskroś bliskie myśleniu w kategoriach imperializmu kulturowego. Dominującym wzorcem zhomogenizowanego światowego społeczeństwa doby globalnej są w znacznej mierze Stany Zjednoczone (czy bliska im pod względem jakościowym kultura Europy Zachodnia). Dominacja tegoż wzorca nie przeszkadza wszak, by na arenie międzynarodowej coraz istotniejszą rolę odgrywały państwa azjatyckie, takie jak Chiny czy Indie. W istocie nie obserwujemy jednej zhomogenizowanej nowoczesności, gdyż mamy wielość nowoczesności. W postmodernistycznej strukturze uprawomocnienia względności wszelkich sądów i postaw heterodoksja, jako zasada, stała się ortodoksją. Możemy oczywiście łudzić się co do stanu ujednoczenia kultury globalnej, ale tylko w przypadku niedostrzegania obecnych

⁷⁰ Zob. *Multiple Modernities...*, dz. cyt., s. 16.

wciąż w skali makro- i mikrospołecznej napięć, wskutek których globalizacja jako pojęcie staje się co najwyżej mniej lub bardziej użyteczną metaforą.

Zdaniem Piotra Sztompki o zmianach, które w kulturze lokalnej wywoła ekspansja kultury zachodniego centrum, decydują cztery powiązane z sobą okoliczności⁷¹. Pierwsza okoliczność to moment wejścia w orbitę kultury globalnej, druga to poziom rozwoju ekonomicznego i technologicznego zbiorowości peryferyjnej, trzecia to stopień i siła filozoficznych bądź religijnych wizji na temat porządku społecznego wraz ze znaczeniem elit propagujących ową wizję, czwarta okoliczność zaś to rodzaj wykształconych w wyniku uprzednich doświadczeń sposobów reagowania na zmianę społeczną i wyzwania kulturowe.

Należy jednak zauważyć, że proces ten można odczytywać odwrotnie, to jest wskazując na swego rodzaju ekspansję znaczenia prowincji. Czym bowiem jest centrum bez swych peryferii? Najlepszym przykładem jest to, jakie znaczenie miały prowincje dla trwania Imperium Rzymskiego; te bowiem, degradując się i rozpadając, pociągnęły ostatecznie do upadku sam Rzym, będący ich głównym punktem odniesienia.

Obecny układ kultury zezwala na ekstensywność prowincjonalności: od norm językowych (jak w przypadku muzyki rap) po nowoczesny design bazujący na folklorze nielicznej społeczności regionalnej.

Naznaczeni popkulturą

Kształtu kultury, jaki zrodził się w drugiej połowie XX wieku, nie sposób odczytać bez odniesienia do świata mediów. Tak media, jak i cała sfera audiowizualna stały się

⁷¹ P. Sztompka, *Socjologia...*, dz. cyt., s. 595.

probierzem istotności problemów, ludzi i zdarzeń. Tadeusz Miczka, pisząc o kinie, zauważył, iż „X muza zawsze była w pewnym stopniu skuteczną formą komunikacji i sztuką »demokratyczną«, ponieważ wywoływała poczucie realności, co w powszechnym odczuciu (również ludzi pozbawionych kompetencji odbiorczej, czyli filmowych »analfabetów«) decydowało o zrozumiałości znaków filmowych”⁷². Klucz kompetencyjny, którego oczekiwania wyrażają komunikaty medialne, z pewnością nie jest czynnikiem uniemożliwiającym sprawną partycypację. Co do istoty wynika to z samego założenia o komunikowaniu masowym. Obejmuje przy tym szeroki zakres społeczeństwa, począwszy od biernych, nieświadomych panujących wewnątrz mechanizmów, po elity intelektualne. Kuriozalną, acz gorzką w wymowie sytuację instrumentalizacji przez media sfery intelektualnej opisuje Pierre Bourdieu w *O telewizji. Panowanie dziennikarstwa*. Francuski myśliciel wskazuje na proces wzrostu popularności pewnych intelektualistów bez względu na ich merytoryczną wartość. Układ ten nie jest nowy. Jak przypomina Bourdieu „słowniki (filozofów, intelektualistów, socjologów lub socjologii [...]) są i zawsze były narzędziami władzy i konsekracji”⁷³. W innym miejscu wspomnianej publikacji Bourdieu poddaje pod rozagę problem etyki ludzi pracujących w telewizji, „często cynicznych, wypowiadających się w duchu niesłuchanego wręcz konformizmu moralnego. [...] Mówią, »co należy myśleć« o tzw. problemach

⁷² T. Miczka, *O zmianie zachowań komunikacyjnych. Konsumenci w nowych sytuacjach audiowizualnych*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2002, s. 45.

⁷³ P. Bourdieu, *O telewizji. Panowanie dziennikarstwa*, przeł. K. Sztandar-Sztanderska, A. Ziółkowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009, s. 90; por. tegoż, *The Field of Cultural Production: essays on art and literature*, Cambridge: Polity Press 1993.

społecznych, agresji na przedmieściach czy przemocy w szkole. To samo dzieje się w dziedzinie sztuki i literatury [...]”⁷⁴. Jakże dalecy w popkulturze jesteśmy od rozumienia kultury, jakie wygłosił Roger Scruton: „Kultura jest oceną i [...] ocena jest ważna”⁷⁵.

Kultura popularna dystrybuuje się przede wszystkim poprzez media, a te przez wymóg uprzywilejowania stają się zupełnie transparentne, stanowią pole społeczno-kulturowej oczywistości poza jakimkolwiek pragnieniem zrozumienia swego miejsca w tymże układzie kulturowym. Jak zauważa Marek Krajewski, „dla młodzieży urządzenia telekomunikacyjne (zwłaszcza telefony komórkowe, odtwarzacze muzyki, komputery wpięte do sieci) nie są tak ważne, jak dla przedstawicieli starszych pokoleń, ponieważ w przypadku tej pierwszej kategorii są one tak mocno splecione z codzienną praktyką, że ich używanie nie jest urefleksyjnione, nie jest przedmiotem kontrowersji czy negocjacji, które mają określać miejsce tych mediów w życiu jej przedstawicieli. Należy jednak pamiętać, że ten brak zainteresowania mediami, ich przezroczyłość, dowodzą, że cechą charakterystyczną ludzi młodych, relacji łączących ich ze światem, jest dziś to, że ich zbiorowośći współkonstruowane są przez nowoczesne środki komunikacji, że bez istnienia tych ostatnich i ich silnego zintegrowania z przedstawicielami tego pokolenia nie byłoby ono tym, czym jest dzisiaj”⁷⁶.

⁷⁴ Tenże, *O telewizji...*, dz. cyt., s. 77.

⁷⁵ R. Scruton, *Kultura jest ważna. Wiara i uczucie w osaczonym świecie*, przeł. T. Bieroń, Poznań: Żysk i S-ka 2010, s. 23.

⁷⁶ M. Krajewski, *Czarne skrzynki albo kultura materialna doby nowych mediów*, w: *Młodzi i media. Nowe media a uczestnictwo w kulturze. Raport Centrum Badań nad Kulturą Popularną SWPS*, oprac. M. Filiciak, M. Danielewicz, M. Halawa, P. Mazurek, A. Nowotny, Warszawa: SWPS 2010, s. 32.

Brak refleksyjności odnośnie do działania mechanizmów popkultury powoduje, iż samo zanurzenie w niej, pomimo masowego charakteru, stanowi specyficzne pole czy też czynnik wykluczenia. Przede wszystkim wykluczenia z kultury wysokiej – zarówno poprzez brak kształcenia kompetencji do uczestnictwa w tejże, jak i za sprawą marginalizacji jej unaoczeń w polu kultury popularnej. Ponadto tak zwana kultura wysoka ostatnich dziesięcioleci niejednokrotnie akcentuje jako wartość treści udramatyzowane czy wręcz moralnie wątpliwe, co dla niewyrobionego odbiorcy niczym nie różni się od emocjonalnych tabloidowych narracji. Nawet pojęcie piękna nabiera cech pejoratywnych, jako wyraz trywialnych zainteresowań, za sprawą czego na konkursach fotografii częściej możemy zobaczyć nagrodzone sceny z wojny, twarz pozbawioną nosa zamiast (banalnej i choćby warsztatowo najlepiej uchwyconej) uśmiechniętej buzi dziecka. Patos kultury wysokiej zestawiony ze specyficzną sztuką szczęścia, jaką prezentuje popkultura (wraz ze słynnym hollywoodzkim happy endem) nie ma szans na zdominowanie masowej publiki. Pamiętamy rzecz jasna o klasycznie elitarnym charakterze kultury wysokiej. Niemniej dominujący nurt popkultury z pewnością nie ułatwia „zapisania się” do tegoż ekskluzywnego kręgu. Ustawiczne zaniżanie poziomu kompetencji do „konsumowania” mediów, szeroko postępujące procesy tabloidyzacji pozwalają na powrót wspomnieć tezy Theodora Adorna o imperialistycznym charakterze dominacji mediów. Za przykład niech posłuży zdarzenie, które miało miejsce w 2008 roku. Dotyczyło ono posiedzenia sejmowej komisji kultury. Jak donosił tygodnik „Polityka”, „skandal wywołała ekipa TVP, która w chamski sposób doprowadziła do przerwania obrad sejmowej komisji kultury, ingerując w ten sposób w demokratyczne procesy zachodzące

w kraju⁷⁷. Ingerencja i cały skandal polegał na wyjściu ekipy TVP (wraz z kamerami) z sali posiedzenia komisji, która właśnie miała zamiar obradować. Jak kontynuuje „Polityka”, „o obradowaniu w tej sytuacji nie mogło być mowy, gdyż powszechnie wiadomo, że obradowanie »na sucho«, bez kamery, to zajęcie jałowe i zwykła strata czasu⁷⁸. Przywiązanie do skandalu, prostych niewymagających zaangażowania komunikatów, wymóg widzialności i pozór uczestnictwa, nie rozróżnia peryferii od centrów. Stanowi jeden z atrybutów cywilizacji Zachodu.

Pomimo wspomnianych negatywnych kulturowo i moralnie konsekwencji upowszechnienia konwencji kultury popularnej media stanowią znaczący element mobilizacyjny w podtrzymywaniu zdolności „do odczuwania zafroskania względem odległego cierpienia oraz do pojmowania odpowiednich działań w poczuciu społecznej odpowiedzialności⁷⁹. Ta zdolność jest oczywiście również instrumentalizowana w obszarze kultury popularnej. Nie umniejsza to jednak znaczenia tychże działań, zarówno w sensie społecznym, jak i w węższym znaczeniu edukacyjnym i uwrażliwiającym. Być może działanie ma gorzki smak obłudy, która wysłanym esemesem kupuje spokój sumienia, upewnienie, że jestem dobrym człowiekiem. Znów nie umniejszając rangi gestu, nieobojętność na cierpienie jest znaczącym elementem tworzenia wspólnoty. A przynależność do grupy czyniącej dobro ma zwykle znaczenie afirmacyjne. Być może medialna recepcja czyjegoś cierpienia ma głębsze znaczenie, stanowiąc rodzaj zwierciadła, w którym przeglą-

⁷⁷ „Polityka” 2008, nr 42, s. 111.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ L. Chouliaraki, *W stronę analityki mediacji*, w: *Krytyczna analiza dyskursu. Interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej*, red. A. Duszak, N. Fairclough, Kraków: Universitas 2008, s. 305.

damy się wraz ze swoimi cierpieniami. Zygmunt Bauman pisał, iż „poczucie »bycia nieszczęśliwym« jest bardzo często mgliste i zawieszane w próżni; jego kontury są rozmyte, jego korzenie pogmatwane. Poczucie to trzeba »urealnić« – nadać mu kształt i nazwę, aby przekuć następnie równie mgliste pragnienie szczęścia w konkretne zadanie do wykonania. Patrząc na doświadczenia innych – poznając ich zgryzoty – liczymy na to, że odkryjemy i zlokalizujemy przyczyny kłopotów wywołujących nasze nieszczęścia, że nazwiemy je, a tym samym dowiemy się, gdzie szukać sposobu radzenia sobie z nimi”⁸⁰.

Kultura popularna jest wszechobecna, to zaś, z czym mamy styczność, wpływa w jakiś sposób na naszą jaźń, kształtowanie sfery wartości i przyzwyczajenia. Nawet w trudnej do wyobrażenia sytuacji odcięcia od mediów ich oddziaływanie dotrze do nas poprzez sieć społecznych interakcji. Jesteśmy naznaczeni popkulturą bez względu na status, pozycję społeczną czy umocowanie terytorialno-geograficzne. Poprzez to naznaczenie kultura popularna współtworzy rzeczywistość społeczną, specyficzny rodzaj wspólnoty popkulturalnej.

⁸⁰ Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Warszawa: Wydawnictwo Literackie 2006, s. 102.



ROZDZIAŁ 3

Popkultura i kapitał
społecznego zaufania



Kapłani konsumpcji i władcy kapitału społecznego

Brytyjski krytyk kapitalizmu, dziennikarz i ekonomista John Atkinson Hobson stwierdził około 1900 roku, iż społeczeństwa kapitalistyczne muszą podbijać i eksploatować inne narody, by odsunąć od siebie wiele problemów przewidzianych przez Marksa¹. Mówił to, mając zapewne na uwadze współzawodnictwo kapitalistów walczących nieustannie o wskaźnik zysku, prowadzące do ryzyka zachwianiem poziomu stopy życiowej obywateli (nie wspominając o bardziej rewolucyjnych następstwach, o jakich pisał Marks). Kompensowanie niedoborów państw wysoko rozwiniętych zapędami imperialnymi przybiera na początku XXI wieku znamiona globalizacji pojmowanej jako wyraz ekspansji tak zwanego zachodniego stylu życia, a nawet ideologii życia zdominowanego przez konsumpcję. Imperializm zawsze wiąże się z nierówną wymianą – tak kulturalną, jak i ekonomiczną. Nierówna wymiana prowadzi z kolei do tworzenia centrów i peryferii. Rynek popkultury jawi się tu jako kolonizator peryferii i prowincji. Jest też znaczącym rodzajem budowania,

¹ J. Hobson, *Capitalism and Imperialism in South Africa*, New York, NJ: Tucker Publishing 1900, za: J. H. Turner, dz. cyt., s. 257.

jak to określa Arjun Appadurai, wspólnoty afektu – zbiorowej lektury, krytyki i rozrywki, przeżywania i odczuwania².

Przełom XX i XXI wieku przyniósł znaczącą zmianę w określaniu potencjału drzemiącego w przejawach kultury popularnej, szczególnie tego, który się wyraża komunikowaniem poprzez media i za sprawą mediów. Być może już samo zauważenie owego „potencjału” ma znamiona świadectwa wielkiej zmiany. Zmiana postrzegania rzeczywistości mediów objawiła się między innymi w 2002 roku, kiedy to Howard Rheingold opublikował *Smart Mobs: The Next Social Revolution*³, książkę, w której opiewał inteligentny, aktywny, twórczy tłum, szczególnie efektywny w działaniach społecznych. Istotne w książce Rheingolda było zaakcentowanie technologii, która wyzwala i umożliwia ujawnienie się kolektywnego potencjału ludzi organizujących zbiorowe działania w internecie. *Smart Mobs* wpisywało się w serię publikacji pokładających w społeczeństwie sieci wiarę w progresywny charakter rozwoju społeczeństwa. Rheingold, podobnie jak Lawrence Lessig w *Wolnej kulturze*⁴, potencjał zbiorowości ludzkiej kooperującej z technologią komunikacyjną uosabia z postępek społecznym. Traktując podtytuł jego książki dosłownie – z postępek o rewolucyjnym charakterze.

Aby lepiej zrozumieć przemiany w sposobach odczytania szans i zagrożeń środowiska mediów, które nastąpiły na przełomie wieków, warto odnieść się do klasycznych ujęć dotyczących komunikowania masowego, jako mniej lub bardziej jawnej indoktrynacji. Jakże inne są stanowiska Rheingolda czy

² Zob. A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Kraków: Universitas 2005, s. 17.

³ H. Rheingold, *Smart Mobs: The Next Social Revolution*, Cambridge: Perseus Publishing 2002.

⁴ L. Lessig, *Wolna kultura*, przeł. P. Białokozowicz i in., Warszawa: WSiP 2005.

Lessiga od fatalistycznych, choć niezwykle doniosłych, ustaleń Adorna i Horkheimera, którzy pisali w połowie XX wieku: „Człowiek ma do wyboru jedynie współpracować albo usunąć się na bok: prowincjusze, którzy przeciwko kinu i radiu sięgają po wieczne piękno i amatorski teatr, politycznie znajdują się już tam, gdzie kultura masowa swoich odbiorców dopiero chce zapędzić. Kultura masowa jest dostatecznie zahartowana, by nawet dawne marzenia, ideał ojca na równi z absolutnym uczuciem wedle potrzeby wyszydzać lub skutecznie nimi manipulować. Przedmiotem nowej ideologii jest świat jako taki. Ideologia wykorzystuje kult faktów, gdyż ogranicza się do tego, by za sprawą możliwie dokładnego przedstawienia awansować marne istnienie do królestwa faktów. Wskutek takiej transpozycji samo istnienie staje się surogatem sensu i słuszności”⁵.

Akcent stawiany na konflikt interesów, czy to rzekomy, czy faktyczny, wytyczał w XX wieku ścieżkę niejednego dyskursu odczytywania rzeczywistości. Wiele z tych modeli nie traci wciąż swego głębokiego sensu i ma wielowymiarowe konteksty rozumienia kształtu i procesów tworzenia kultury. Wspominany już Immanuel Wallerstein pytał: „[...] czy mamy do czynienia z konfliktem kultur? Bez wątplenia, jednak takie stwierdzenie niewiele nam pomaga. Musimy być świadomi tego, że historyczny system, w którym żyjemy, dąży do tego, aby utowarowić wszystko. Wysoka kultura stała się towarem już przynajmniej dwieście lat temu, a ostatnie pół wieku to genialny przykład na to, jak wysoka kultura może stać się przedsięwzięciem gospodarczym przynoszącym wysokie zyski dla wszystkich, którzy w niej uczestniczą

⁵ Zob. T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Przemysł kulturalny. Oświecenie jako masowe oszustwo*, w: tychże, *Dialektyka oświecenia (fragmenty filozoficzne)*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN 1994, s. 138–188.

– fabrykanci produktów kulturowych oraz artyści, których produkty zostają odpowiednio zapakowane”⁶. Wallerstein miał przede wszystkim na uwadze konflikt między Północą a Południem – owo geopolityczne starcie między zasobną Północą a biednym Południem. Czy jednak nie można by tego samego powiedzieć o kulturze „dziejącej” się w jednej i tej samej przestrzeni, pewnej lokalności? Czy nie jest tak, że klucz kompetencyjny do bycia w kulturze, wraz z różnymi formami zaangażowania w jej tworzenie, wytwarza – jak by rzekł Bourdieu – określony habitus? Ową więź pomiędzy strukturą społeczną, uwewnętrzną i zobiektywizowaną przeszłością, a działaniem społecznym wraz ze wszystkimi tego konsekwencjami?

Z perspektywy dyspozycji, jakie posiadają poszczególni aktorzy społeczni w rozlicznych układach komunikacyjnych – czy to poprzez umocowanie we wspomnianych zależnościach uwikłania w pozycje społeczne oraz wynikające z nich konflikty, czy entuzjizm kooperującej Web 2.0 – jedną z najważniejszych perspektyw badawczych jawi się proces tworzenia oraz manifestacji kapitału społecznego. Kapitał społeczny jest w tym miejscu kategorią opozycyjną wobec „imperialistycznej” niejako struktury wspólnoty popkulturalnej – odczytywanej tu jako tarcie partykularnych interesów poszczególnych grup oraz wszechobecnej (pokusy? faktu? presji?) konsumpcji.

Odczytywanie kapitału społecznego nie jest jednorodne, choć należy zauważyć, iż z tej niejednorodności wyłania się pole zróżnicowanych jego odczytań, tak użytecznych

⁶ I. Wallerstein, *Konflikt kultur? Kim jesteśmy My, kim są Oni?*, [online:] http://www.uni.wroc.pl/~turowski/wallerstein_we.htm [dostęp 2.04.2014]. Oryginał tekstu noszący tytuł *Cultures in Conflict? Who are We? Who are the Others?*, [online:] <http://fbc.binghamton.edu/iw-hk-pao.htm> [dostęp 2.04.2014].

w dalszych częściach niniejszej książki. Do najistotniejszych perspektyw odczytywania kapitału społecznego należą ujęcia Pierre'a Bourdieu i kontynuatora myśli Jamesa Colemana – Roberta Putnama. W rozumieniu Pierre'a Bourdieu „kapitał społeczny to ogół realnych i potencjalnych zasobów, powiązanych z posiadaniem trwałej sieci mniej lub bardziej zinstytucjonalizowanych relacji wzajemnych znajomości i uznania – innymi słowy przynależności do grup, dostarczających każdemu ze swych członków wsparcia kolektywnego kapitału grupy (*collectivity-owned capital*), »uwierzytelnienia«, które uprawnia ich do kredytu, w szerokim spektrum znaczenia słowa”⁷.

Robert Putnam, inaczej niż Bourdieu, kładzie nacisk na elementach kooperacyjnych organizacji społecznej, wyrażanych siecią powiązań i norm oraz zaufaniem. Jest to nastawienie kapitału społecznego na produktywność, jakiej bez tegoż kapitału nie dałoby się osiągnąć⁸. Zdaniem Roberta Putnama kapitał społeczny odnosi się do więzi społecznych i są nim „cechy życia społecznego – sieci, normy i zaufanie – które pozwalają uczestnikom bardziej skutecznie współdziałać razem na rzecz osiągnięcia wspólnych celów. To, czy ich cele są godne pochwały, stanowi oczywiście zupełnie inną sprawę. [...] Kapitał społeczny jest czynnikiem »łączącym« [Putnam określa to jako „bridging” sort – przyp. B. D.], przez

⁷ P. Bourdieu, *The Forms of Capital*, w: J. G. Richardson, *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York, NJ: Greenwood Press 1986, s. 249.

⁸ R. Putnam, *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, przeł. J. Szacki, Kraków: Znak 1995, s. 258. Warto w tym miejscu wspomnieć o głosach krytycznie odnoszących się do szerokiego i zróżnicowanego ujmowania kapitału społecznego (rozmywającego pojęcie), jak między innymi w tekście *Social Capital* opublikowanym przez Desmonda McNeilla w: *The Human Economy. A Citizen's Guide*, red. K. Hart, J.-L. Laville, A. D. Cattani, Cambridge: Polity Press 2010, s. 273–283.

co wzbogacona kooperacyjność może służyć różnym interesom i być z zadowoleniem szeroko przyjęta”⁹.

Jak łatwo zauważyć, tam, gdzie Putnam optymistycznie patrzy na budowę organizacji społecznej wyrażaną pragnieniem działania wspólnoty na rzecz wspólnoty, na budowaną zaufaniem więź społeczną, Bourdieu w sposób pozbawiony sentymentów i wiary w bezinteresowność wypunktowuje twarde dane determinujące poszczególne części składowe kapitału społecznego, jakie sytuują lub determinują określonych aktorów społecznych do konkretnych działań. Bourdieu de facto opisuje nierówności (łącznie kapitał społeczny z kapitałami tworzącymi system konwersji tychże kapitałów – ekonomicznym i społecznym), koncentruje się na roli poszczególnych jednostek, których umocowanie w społeczeństwie może przybierać formy zinstytucjonalizowane. Egzemplifikacją tego w koncepcji Bourdieu są tytuły szlacheckie, kapitał takich grup jak rodzina czy grupa alumnów elitarnych szkół¹⁰. Dodajmy, że wspomniana nierówność wynika ze stratyfikacji społecznych, postrzeganych przez Bourdieu częstokroć jako konflikt o charakterze klasowym.

Różnicę podejść do odczytywania kapitału społecznego trafnie ujął Tomasz Zarycki, pisząc: „Podejście Putnama czy Colemana zakorzenione jest w tradycji nauk społecznych skupionych na tworzeniu recept usprawnienia procesów rozwojowych, w szczególności pobudzenia rozwoju gospodarczego. W paradygmacie tym, oprócz założenia o nadrzędności rozwoju ekonomicznego jako celu życia społecznego, znacznym uznaniem cieszą się takie wartości, jak integracja, czy też spójność społeczna, równowaga i konsensus. [...] W paradygmacie

⁹ R. Putnam, *Turning in, turning out: the strange disappearance of social capital in America*, „Political Science and Politics” 1995, nr 4(28), s. 664–665.

¹⁰ P. Bourdieu, *The Forms...*, dz. cyt., s. 255.

Bourdieu miejsce założenia o zbieżności interesów wszystkich członków społeczności zajmuje założenie o nieuniknionym istnieniu nierówności i konfliktów społecznych, które stają się tu głównym przedmiotem badań. Obejmują one także mechanizmy reprodukcji stosunków dominacji i podporządkowywania oraz analizę walki o status, przywileje i zawłaszczanie dóbr, które są postrzegane jako immanentne cechy życia społecznego¹¹. Warto też wspomnieć, iż „błędem Putnama było niedowartościowanie formalnego kapitału społecznego, a – jak się okazuje – stanowi on podstawę kapitału nieformalnego. Bez wytworzenia instytucjonalnej bazy w postaci zabezpieczeń socjalnych i gwarancji długotrwałego zatrudnienia, trudno sobie wyobrazić ukonstytuowanie się norm i więzi nieformalnych. Innymi słowy, nie ma oddolnego kapitału społecznego bez jego wymiaru odgórnego. W wielu organizacjach zamiast opisywanych postaci kapitału społecznego pojawiają się rozmaite formy kontroli, będące w istocie rzeczy, negatywnym kapitałem społecznym¹²”.

W celu omówienia kontekstów peryferyjności wobec wyzwań, jakie stawia kultura popularna niemal wszystkim strukturom społecznym, dwa wspomniane ujęcia przynoszą użyteczne implikacje. Pierwszą nasuwającą się sprawą jest tu pytanie o status peryferii jako przestrzeni wobec centrum. W myśl koncepcji Bourdieu takiego rodzaju relacja musiałaby wywoływać stan nieakceptowanej, rodzącej napięcia podległości obszarów peryferyjnych wobec centrum (rozumianego tu zapewne jako zogniskowanie kapitałów: ekonomicznego

¹¹ T. Zarycki, *Peryferie. Nowe ujęcia zależności centro-peryferyjnych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2009, s. 50.

¹² T. Warczok, *W poszukiwaniu bezpieczeństwa. Społeczne zmagania z traumą globalizacyjną*, dysertacja doktorska, Katowice: Uniwersytet Śląski 2008, s. 107.

i kulturowego). Dzięki propozycji Putnama możemy oczywiście odnieść się z dystansem do ujęcia Bourdieu i w miejsce napięć oraz walki o dominację w tej samej strukturze społecznej ujrzeć sieć zależności stawiających na egalitarność i kooperacyjność (w miejsce konkurencyjności). W wyniku zmiany perspektywy badawczej z Bourdieu na Putnama na poziomie tożsamościowym odkryjemy zapewne również brak poczucia umniejszenia swego statusu względem centrum (akceptację, ale też postrzeganie jako wartość dodaną pewnej autonomności oraz odrębności). Marginalizacja jest zatem drugą kwestią, jaką można różnie odczytywać z perspektywy przywołanych koncepcji. Zarówno na poziomie poszczególnych jednostek, jak i grup koncepcja Putnama staje się tu użyteczna wraz z szansą na kompensację peryferyjności czy też wręcz jej nobilitację (wyrażoną jako autentyczna akceptacja pozycji i reprezentowanych przez siebie wartości). Natomiast myśl Bourdieu jawi się tu jako klucz do odczytywania traumatycznych odniesień peryferii czy prowincji wobec dominujących centrów. Obydwa ujęcia są też użyteczne – choć jednocześnie niewystarczające – dla opisu wytwarzania i organizowania kapitału społecznego, którego immanentną cechą jest sieciowość (tak społeczna, jak i infrastrukturalna) i aktywność, do której jednostka we współczesnych modelach życia społeczeństwa jest de facto przymuszana pod groźbą wykluczenia czy marginalizacji.

Najważniejszą kwestią, dla której rozpatrzenia przywołane perspektywy kapitału społecznego mogą nieść znaczący wkład, to pytanie o to, na ile kapitał społeczny na poziomie struktur lokalnych kształtowany jest przez obecność popkultury i co oznacza w takim układzie pojęcie wspólnoty. Ta bowiem poprzez skalę unaocznień i współczesne formy (współ)uczestnictwa rozrywa tradycyjne układy tworzenia więzi

społecznych. W pewnych sytuacjach powoduje, że to, co tutaj nazwane zostało wspólnotą popkulturalną, jest próbą rewizji wymiarów tworzenia wspólnoty, którą klasycznie rozumie się w naukach społecznych jako wymiar bliskości fizycznej (sąsiedztwo itp.), więzi psychicznej bądź też wspólnoty cech (zawodu, grupy etnicznej), a już niekoniecznie wspólnoty partycypacji w danych narracjach medialnych (w wielu kontekstach zastępujących bądź kompensujących niedobory więzi środowiska pozamedialnego). Wspólnota popkulturalna zatem przewartościowuje wspomniane już kategorie typów układów społecznych wyróżnione przez Ferdinanda Tönniesa: *Gemeinschaft* (wspólnota) i *Gesellschaft* (stowarzyszenie). Kultura popularna bowiem to, co heterogeniczne, sformalizowane i bezosobowe (*Gesellschaft*), przekuwa w więź intymną, budując – jak to określił Arjun Appadurai – wspólnotę afektu. W celu pełniejszego zrozumienia tej przemiany wewnątrz typów wspólnotowości, należałoby w tym miejscu nadmienić znaczącą kategorię zaufania, która tu stanowi swoisty klucz do legitymacji wspomnianej wspólnoty afektu, to jest legitymizowania statusu zaistniałej wspólnoty jako głęboko uwewnętrznionej, niejako poza wymogiem racjonalizowania swego miejsca przez jednostkę w jej obrębie. Oczywiście za wyjątkiem sytuacji całkowitej dominacji jednej strony układu społecznego nad drugim – choć o takim we współczesnym modelu kultury popularnej (medialnie zdominowanej i otwartej na pluralistyczne zróżnicowanie) mowy być, rzecz jasna, nie może. Jak stwierdza Piotr Sztompka: „Pełna władza nie wymaga zaufania. W pozostałych sytuacjach, gdy nie mamy pełnej władzy, możemy jedynie wpływać na zjawiska, nie mając całkowitej pewności co do ostatecznych rezultatów”¹³. Jakość

¹³ P. Sztompka, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków: Znaki 2007, s. 61.

kapitału społecznego wytwarzającego się przy permanentnym uobecnianiu kultury popularnej jest jakością heterogeniczną, strukturą licznych układów przyczynowo-skutkowych, gdzie nie sposób stwierdzić, wyodrębniając czynniki sprawcze powstawania kapitału społecznego, które z nich jednoznacznie dominują, a które są wynikiem i obrazem demokratyzacji w procesach komunikowania. Być może nie ma to aż tak dużego znaczenia, jak wskazywałyby analizy Pierre'a Bourdieu, bowiem w niniejszej książce przedmiotem zainteresowania jest rzeczywistość w takim kształcie, w jakim jest, a nie to, co ją „wytwarza” (choć bez tej perspektywy poznanie z pewnością byłoby uboższe). Znaczące jest to, iż media, a w szczególności nowe media doby Web 2.0, dezaktualizują analizy głoszące systemowe oraz instrumentalne traktowanie społeczeństwa (np. *Media Control*¹⁴ Noama Chomsky'ego).

Czy wspólnotę kultury popularnej tworzą „kapłani konsumpcjonizmu” czy „władcy społecznego kapitału”? W istocie nie mamy do czynienia w tego rodzaju kulturze ani z jednymi, ani z drugimi. Transmisja wiedzy, jaką oferują media, to, co mieści się w jej obrębie pomiędzy kompetencją, niewiedzą i ignorancją, można odnieść do klasycznego podziału trzech zaproponowanych przez Antoninę Kłoskowską układów kultury¹⁵. Pierwszy (pierwotny) układ to kultura tworzona w sposób spontaniczny i naturalny poprzez bezpośrednie kontakty członków określonej społeczności. Fundament tkanki społecznej jest tworzony bez jakichkolwiek pośredników, chyba że za takich uważać będziemy tych, którzy reprezentują jedynie własności instytucji bądź sformalizowanych ról, co wedle Kło-

¹⁴ N. Chomsky, *Media Control. The Spectacular Achievements of Propaganda*, New York, NJ: Seven Stories Press 2002.

¹⁵ A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007, s. 193–214.

skowskiej najtrafniej oddaje istotę drugiego już (instytucjonalnego) układu kultury. Trzeci układ (kultury masowej) tworzony jest poprzez sieć zapośredniczonych kontaktów. Przekaz treści kulturowych odbywa się tutaj poprzez media (druk, telewizja, internet, radio), odbiorcy zaś stanowią względnie anonimową publiczność. Media zdają się dominować, a przynajmniej są nie do przecenienia jako środowisko zarówno pierwotnej, jak i wtórnej socjalizacji. Pewnego rodzaju paradoksem jest, iż media – zwracając się do bliżej nierozpoznanej masy odbiorców – współtworzą w istocie jednostkowe tożsamości. Co do zasady podziału zestaw układów kultury Antoniny Kłoskowskiej jest wciąż ważnym punktem odniesienia. Doświadczenia ostatnich lat (pierwszego dziesięciolecia XXI wieku) wskazują jednak na zaburzenie zaproponowanej struktury układów. Kapitał społeczny, jaki wytwarzają nowoczesne media, to swego rodzaju uwolnienie widza, odbiorcy czy konsumenta i przedzierzgnięcie go w równoprawnego partycypanta. Pierwotny układ kultury w koncepcji Antoniny Kłoskowskiej wyrasta na zwieńczenie procesu rozwoju kultury, a nie jej początek. Media są już nie tylko iluzorycznym członkiem grup społecznych (jak to miało miejsce wraz z upowszechnieniem telewizji i jej upodmiotowieniem w wymiarze życia rodzinnego), nie tylko źródłem treści rozmów, ale stanowią elementarne środowisko integracji. Rzeczywistość ekranu kiedyś była podziwiana i przeżywana, dziś jest jednym z głównych fundamentów bytowych modelujących codzienność. Obejmuje i miesza z sobą przestrzenie ekspresji twórczej i konsumpcji¹⁶. Paradoksalnie czasem więcej jesteśmy w stanie powiedzieć o pracy chirurga z serialu *Na dobre i na złe* aniżeli o zadaniach, z którymi się mierzy nasz lekarz rodzinny. Co więcej, wspomniana ekra-

¹⁶ B. Dziadzia, *Ekran sztuki – ekran konsumpcji*, „Kwartalnik Filmowy” 2001, nr 35–36, s. 241–247.

wa rzeczywistość w kulturze uczestnictwa bardziej „jest nami” aniżeli „nam dana”. Modelowo ilustrują to formy społecznego zaangażowania, które można zaobserwować w internecie.

Sfera publiczna i nowe obywatelstwo

Horacy miał mawiać: *Quot capita tot sensus* (ile głów, tyle opinii). Historia całej poprzedzającej XXI wiek kultury nie zna podobnego okresu, jak ten zainicjowany globalizacją, kiedy to na masową, wręcz panglobalną skalę, zawiązują się wspólnoty wielopoziomowych więzi. Paradoxem tej wspólnoty globalnej jest aktualność przywołanych słów Horacego. Szczególnie uosabiają to nowe media, które przywołanym opiniom umożliwiają zdemokratyzowaną dystrybucję, możliwość emisji, stanowiąc globalną agorę. Klasyczny grecki rozdział na sferę publiczną i prywatną (w starożytnej Grecji chodziło tu o odróżnienie publicznego świata polityki od prywatnego świata rodziny i spraw gospodarczych) zaczyna być unieważniany. Podobnie zanika współczesne rozróżnienie wspomnianych pojęć, jako oddzielenie sfery domu i pracy. Zmianie ulega dyskurs publiczny, a z nim tożsamość kulturowa poszczególnych jednostek. Manuel Castells w swoim *Końcu tysiąclecia*, pisząc o tożsamości kulturowej jednoczącej się Europy, zauważa, iż „wir globalizacji wywołuje reakcje obronne na całym świecie, często zorganizowane wokół zasad tożsamości narodowej i terytorialnej”¹⁷. Castells dodaje nieco dalej, że wynikający z zaistniałej sytuacji „brak bezpieczeństwa jest pogłębiany przez rosnącą wieloetniczność i wielokulturowość społeczeństw europejskich, które rodzą rasizm i ksenofobię, ponieważ ludzie afirmują swoją tożsamość zarówno przeciwko

¹⁷ M. Castells, *Koniec tysiąclecia*, przeł. J. Stawiński, S. Szymański, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009, s. 325.

ponadnarodowemu państwu, jak i przeciwko kulturowemu zróżnicowaniu”¹⁸. Wzrasta zatem w budowaniu jednostkowych tożsamości znaczenie tego, co lokalne, bez względu na to, z jaką lokalnością dany człowiek się identyfikuje. Sfera publiczna to wciąż sprawa otwarta i pełna wyzwań. Zarysowuje się tutaj pytanie o dobro jednostek w dobie tak rysującej się otwartości, która generuje szereg antagonizmów.

Za Katarzyną Olbrycht można przyjąć, iż „mówiąc dziś o dobru, mówi się [...] najczęściej o dobru moralnym, o dobru jako najwyższej wartości – celu człowieka (i ta interpretacja z natury rzeczy prowadzi do największej liczby znaczeń), rzadziej – o rodzajach dóbr (za Arystotelesem), wreszcie o dobru jako wszelkiej wartości”¹⁹. Cywilizacja stawia jednostkę wobec szeregu zagrożeń, jakie mogą mieć wpływ na dobro, które sama reprezentuje. To, co kolektywne, ściera się z indywidualnym, ukazując bezmiar napięć i zagrożeń. Ulrich Beck w książce *Spoleczeństwo ryzyka (Risikogesellschaft)*, która swój debiut miała jeszcze w latach osiemdziesiątych XX wieku, wyróżnił cztery zasadnicze rodzaje ryzyka, z którymi tak współczesna jednostka, jak i całe społeczeństwo zmuszone jest się mierzyć. Pierwsze zostało wymienione ryzyko ekologiczne (wynikające w głównej mierze z działalności człowieka), drugie jest ryzyko zagrożeń zdrowia (rozwój technologii modyfikowania żywności i choroby cywilizacyjne), trzecie – ryzyko ekonomiczne (bezrobocie i ogólny brak stabilności na rynku pracy), natomiast czwarte to ryzyko społeczne (przestępstwa, dewiacje, rozwody, osamotnienie oraz przemiany w sferze znaczenia roli i funkcji

¹⁸ Tamże, s. 326.

¹⁹ K. Olbrycht, *Prawda, dobro i piękno w wychowaniu człowieka jako osoby*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2000, s. 38–39.

plci)²⁰. Przyczynami powstawania ryzyka są w koncepcji Becka czynniki rozwoju nowych technologii oraz postępująca globalizacja. Jednocześnie ta sama technologia i globalizacja wytwarza niepewność i zatarcie świadomości ryzyka. W 2002 roku o koncepcji Becka Ryszard Kapuściński pisał, „że żyć we współczesnej cywilizacji to »żyć na wulkanie«. Człowiek musi być gotów do szybkich zmian, musi mieć więcej giętkości, więcej zdolności adaptacyjnych, nauczyć się samodzielnie podejmować decyzje rozstrzygające o jego życiu, rozwinąć w sobie nieustającą gotowość podejmowania ryzyka. Dziś nie możemy już liczyć na państwo, sami jesteśmy odpowiedzialni za wszystko. To nowy podział społeczny: na zdolnych i niezdolnych podejmować ryzyko. Dawniej wygrywali silniejsi, dziś, najczęściej, szybsi²¹. Z tej perspektywy bardzo mocno brzmią słowa Katarzyny Olbrycht z książki *O roli przykładu, wzoru, autorytetu i mistrza w wychowaniu osobowym*: „Dzisiejsza kultura wydaje się kulturą kryzysu wzajemnego zaufania ludzi, grup i społeczeństw między sobą, tym samym kulturą kryzysu społecznej więzi moralnej. Efektem jest rosnące poczucie zagrożenia w skali indywidualnej i masowej²². Media niezaprzeczalnie pogłębiają ów stan. Oferują jednak, szczególnie z nastaniem tak zwanych nowych mediów, szereg dróg tworzenia zarówno aktywnej sfery publicznej, jak i więzi opartej na zaufaniu oraz na więzi moralnej.

Obszarami nowej więzi opartej na zaufaniu wydają się blogosfera i formy dziennikarstwa obywatelskiego, jakie

²⁰ U. Beck, *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Cieśla, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2002.

²¹ R. Kapuściński, *Niebo to piekło*, „Gazeta Wyborcza” 2002, nr 166, dodatek „Duży Format”.

²² K. Olbrycht, *O roli przykładu, wzoru, autorytetu i mistrza w wychowaniu osobowym*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2007, s. 8–9.

wyrywają się z okowów biznesu wyrażonego oddziaływaniem garstki wydawców na wielomilionowe rzesze odbiorców. Tam, gdzie uprzednio odbiorca mediów był zasadniczo niemy wobec nieprzerwanego strumienia komunikatów, w dobie internetu drugiej generacji zyskuje prawo mówienia pełnią głosu. Posiada możliwość zaistnienia ze swą wiadomością w świadomości tysięcy potencjalnych odbiorców i tylko w jego operatywności zawiera się to, czy zostanie usłyszany. Pomimo iż większość blogów tak naprawdę nie powstaje z potrzeby komunikowania komukolwiek czegokolwiek – będąc w istocie rodzajem autoterapii – pozostaje całkiem spora ilość przestrzeni, w której głosy zwykłych ludzi brzmią donośnie. Chodzi przede wszystkim o pragnienie bycia słyszonym. Niezdrowy głód sławy jest tu najrzadszą przyczyną aktywności (choć i takie przypadki się zdarzają, a przez ich mainstreamowe wsparcie odbijają się szerokim echem, zaburzając recepcję całej sfery). Blogi mogą przybierać postać prostych tekstowych pamiętników umieszczanych w sieci, prezentacji wideo i aplikacji multimedialnych. Mogą reprezentować zarówno osoby, jak i grupy, stowarzyszenia czy firmy. Skutki funkcjonowania blogosfery dotyczą sfery publicznej i prywatnej. Treści umieszczane na stronach blogów mają różny wpływ na swoich czytelników; mogą wpłynąć na wyniki wyborów, pomóc w przygotowaniu obiadu, mogą też doprowadzić do zjawiska określanego jako *dooced* – czyli utraty pracy w wyniku aktywności w sieci (jak się można domyślać, działalności szkodzącej wizerunkowi firmy, w której dana osoba pracuje).

Uprawiane przez nieprofesjonalistów dziennikarstwo przyjmuje różnorodne formy; od indywidualnego publikowania treści wraz z najprostszym dokumentowaniem wydarzeń, których dana osoba była świadkiem, czy też o których ma niedostępną dla szerszej publiczności wiedzę (co czasem

podważa rzetelność profesjonalnych dziennikarzy²³), po szersze formy komentowania rzeczywistości społecznej, a nawet formy niejako zinstytucjonalizowane, czego wyrazem są serwisy internetowe integrujące działalność dziennikarzy obywatelskich, jak Wikinews czy jeden z najpopularniejszych tego rodzaju serwisów w Polsce: salon24.pl.

Narodzenia idei dziennikarstwa obywatelskiego można upatrywać w oddolnych pozarządowych ruchach społecznych na terenie Stanów Zjednoczonych, szczególnie w obszarze polityki (intensywnie od końca lat osiemdziesiątych XX wieku). Być może należałoby patrzeć na ów fenomen szeroko, jako na forum ruchów ekologicznych, pacyfistycznych, genderowych i tak dalej, które nie znajdowały poklasku w tak zwanym *mainstream*, a co zostało uwolnione wraz z rozwojem internetu.

Dziennikarstwo obywatelskie to z pewnością nominalnie przejaw wolności prasy. Tradycyjne media krytykują formy dziennikarstwa obywatelskiego jako specyficzną formę rezygnacji z obiektywności, która powinna cechować pracę dziennikarzy, by zachować subiektywność w recepcji i relacji. Chociaż prezentowane argumenty nie są pozbawione racji, to musimy pamiętać, iż również w tradycyjnych mediach obserwujemy manifestacje osobowości i poglądów określonych dziennikarzy, a nawet pewnego rodzaju odchylenia ideologiczne poszczególnych kanałów telewizyjnych czy tytułów prasowych, przez co bez większego trudu możemy określać je jako na przykład prawicowe czy lewicowe. Z pewnością mają rację ci, którzy w obszarze dziennikarstwa obywatelskiego upatrują

²³ Głośnym przykładem jest między innymi sprawa zakwestionowania dokumentów dotyczących służby George'a W. Buscha w Gwardii Narodowej, jakie przedstawił w 2005 roku dziennikarz CBS Dan Rather (w wyniku czego kilkoro pracowników CBS utraciło pracę).

zagrożenia dla etyki dziennikarskiej czy jakości warsztatu piarskiego; te nie są bowiem w tym przypadku regulowane wykształceniem, ale skalą recepcji. Krytycy podkreślają ponadto, iż część oddolnych inicjatyw tego rodzaju w istocie sprowadza się do przepisywania informacji uzyskanych z publikacji profesjonalnych dziennikarzy.

Siłę sfery publicznej wyrastającej z dziennikarstwa obywatelskiego najlepiej ilustrują popularne serwisy, jak demaskatorskie Wikileaks, założony przez Craiga Newmarka Craigslist czy najbardziej wpływowy amerykański blog The Huffington Post – opiniotwórczy zarówno dla osób prywatnych, polityków, jak i redakcji klasycznych instytucji informacyjnych. Coraz częściej to nie wielkie korporacje medialne są punktem odniesienia, ale właśnie oddolne inicjatywy informacyjne i publicystyczne. Dążność do uwolnienia od sformalizowanych form nacisku – jaka w wielu państwach wiąże relacje mediów publicznych i prywatnych na wszystkich szczeblach i zasięgach dystrybucji – doskonale ilustrują publikowane na lokalną skalę wydawnictwa prasowe o charakterze opozycyjnym wobec finansowanych przez urzędy gmin czy miast czasopism. Tego rodzaju wydawnictwa, często drukowane na niskiej jakości materiałach poligraficznych, są autentycznym głosem zaangażowanych w sprawę swego regionu ludzi, czego rozwinięciem – również pod względem zasięgu – są oczywiście formy dystrybucji treści w internecie. Należy zauważyć, iż niestety niejednokrotnie te opozycyjne, niskonakładowe wydawnictwa uosabiają jarmarczny poziom retoryki, stanowią wyraz frustracji i populistycznych odniesień. Jednak nie ujmuje to w niczym ich znaczącego wkładu w demokratyczne struktury regionu czy nawet państwa oraz znaczenia dla budowania tego, co stanowi o peryferiach i o centrum.

Pomimo licznych zastrzeżeń wobec rzetelności i jakości blogosfery oraz wszelkich odmian dziennikarstwa obywatelskiego warto pamiętać o tym, na co niezwykle obrazowo zwrócił uwagę Kazimierz Krzysztofek, pisząc wstęp do *Kultu amatora* Andrew Keena: „Titanica zbudowali fachowcy, a Arkę Noego amatorzy”²⁴. Odrębną kwestię stanowi problem nadużywania formuły demokratyzacji mediów tam, gdzie mechanizmy wpływu społecznego są transparentne w wyniku konsensusu co do sieci otwartej i wolnej przy jednoczesnym braku instrumentów weryfikacji oraz rozdzielenia tego, co autentyczne, od tego, co generowane sztucznie – rozumienia i zauważenia opozycji społeczeństwa obywatelskiego *versus* marketingu oraz politycznej ideologizacji.

Latarnicy i szpiedzy

Niemożliwością jest, jak żartował Umbero Eco w cytowanej już *Partyzantce semiotycznej*, by w ramach kontroli władzy mediów i samej komunikacji masowej „zając w każdym punkcie globu pierwsze krzesło przed każdym telewizorem (i oczywiście krzesło lidera grupy) przed każdym ekranem kinowym, przed każdym tranzystorem, przed każdą stroną dziennika”²⁵. Czasy się jednak zmieniają i to, co jeszcze kilkadziesiąt lat temu wydawało się orwellowską antyutopią, wraz z nastaniem internetowej kultury uczestnictwa staje się jak najbardziej realne. Jak większość nowoczesnych form komunikacji, tak i formy reprezentujące otwartą sferę publiczną anektowane bywają

²⁴ A. Keen, *Kult amatora. Jak internet niszczy kulturę*, przeł. M. Bernatowicz, K. Topolska-Ghariani, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2007, s. 21.

²⁵ U. Eco, *Partyzantka semiologiczna*, w: tegoż, *Semiologia życia codziennego*, przeł. J. Ugniewska, P. Salwa, Warszawa: Czytelnik 1999, s. 165.

w pole działań ideologicznych czy komercyjnych. Powstają szeregi rzekomo „spontanicznie” redagowanych stron poparcia określonych inicjatyw politycznych, partii, osób, instytucji czy firm²⁶. Pozory personalnego wytwarzania treści wzmacniają poczucie autentyczności przekazu – od głosu agitacji za określoną postawą, po wpis „zadowolonego użytkownika” odkurzacza na forum dyskusyjnym poświęconym nowinkom rynku artykułów gospodarstwa domowego. Znaczna część agencji reklamowych od końca lat dziewięćdziesiątych XX wieku zatrudnia osoby mające za zadanie generowanie sponsorowanego ruchu w sieci internetowej (co lapidarnie określane jest marketingiem szeptanym). Ich zadaniem są wpisy na forach dyskusyjnych, aktywność na portalach społecznościowych, branie udziału w ocenianiu produktów i usług, wygłaszanie sądów o określonych politykach, inicjatywach itd. Proceder ten dalece wykracza poza klasyczny układ, który determinował strategię marketingowe przez uprzednich sto lat reklamy. Tam, gdzie jest publiczność, tam pojawiają się reklamodawcy i pieniądze. Pieniądze pozostają, reklama może mieć twarz naszego „znajomego”, a określona postawa wymiar konstytutywny grupy, do której należymy bądź aspirujemy.

Biznesmeni, menedżerowie, liczni specjaliści od reklamy i marketingu politycznego, sami politycy i cała reszta współkształtujących rynek medialny osób pretendują do metaforycznego tytułu kapłanów konsumpcjonizmu. Media i scena rozrywki, podobnie jak w tradycyjnej przestrzeni hipermarkety, stały się świątyniami konsumpcji, gromadzącymi rzesze mniej lub bardziej świadomych swego miejsca wyznawców. Czy to spostrzeżenie jednak wystarcza, by pojąć spazmy towarzyszące rytuałowi nieustannego nabywania tak rzeczy, jak

²⁶ Flogi – fałszywe blogi tworzone przez dział marketingu korporacji w celu promowania usług pod fałszywym nazwiskiem.

informacji? Z pewnością nie tłumaczy też fenomenu swego rodzaju presji ciągłego bycia w trybie online ani postawy, którą wyrażają sformułowania w rodzaju: „coraz mniej myślę, w zamian coraz częściej googluję”.

Wspólnota budowana przez media początku XXI wieku to, pomimo przekonujących przesłanek, nie do końca pole demokratyzacji życia społecznego. Wspólnota popkulturalna to hegemonia tych, którzy potrafią posługiwać się mediami ponad tymi, którzy mediami tylko się karmią. W szerszym kontekście wielokulturowości należy wspomnieć, iż popkulturalna dominacja jednej kultury nad innymi nie polega na transferze wybitnych osiągnięć myśli, nauki czy techniki, ale treści pośledniej jakości, z rzadka przynoszącym perły deklasujące ugruntowany porządek tak zwanej kultury wysokiej. Jakość nie ma tu oczywiście prymatu odnośnie do procesu zmiany społecznej. Ta bowiem następuje w skutek wszelkich przejawów działalności człowieka: od znakomitych dokonań umysłu ludzkiego po tabloidowy homogenat kultury masowej. Nie ma w tym niczego dziwnego ani tym bardziej zatrważającego. Tym niemniej fatalną sytuacją jest dominacja jednej kultury nad drugą realizowana poprzez doprowadzanie do przepływu i asymilacji kulturalnych odpadów, obiektów i znaczeń bez wartości oraz uznania ich w kulturach dominowanych jako wartościowe. Bez uświadomienia sobie tego, co w kulturze dominującej jest zjawiskiem marginalnym i niekonstytuującym realnych tożsamości osadzonych w niej społeczeństwach, można budować co najwyżej fałszywy obraz rzeczy i zjawisk. Popkulturalna dominacja jednej kultury nad drugą tworzy lustrzane odbicia nie określonych kultur, ale ich wyobrażeń. Te jednak, jak pokazują doświadczenia rzeczywistości medialnej, choć bywają mirażem, stanowią o kształcie współczesnego świata. Uwidoczniający się tutaj synkretyzm (realności i mirażu) jest unieważniany przez stopniowe upodabnianie

– kultura popularna wypływająca z dominującej kultury wpływa nie tylko na struktury dominowane, ale i na siebie samą. Pytanie o prawdę staje się tylko epistemologicznym wyzwaniem niemającym jednakowoż głębszego uzasadnienia w otaczającej rzeczywistości. Tej rzeczywistości, która nawet w obrębie doznań fizycznych dopuszcza równowartość symulacji i realnego gestu.

„Kultura płynnej rzeczywistości nie posiada »ludu« do »uszlachetniania«. Zamiast tego posiada klientów do uwodzenia. I w przeciwieństwie do swej poprzedniczki, jej celem nie jest doprowadzenie społeczeństwa do stanu, w jakim jej usługi nie będą już potrzebne. Jej zadaniem jest, na odwrót, zapewnienie wiecznego na jej usługi zapotrzebowania – a to przez uczynienie tymczasowymi i prowizorycznymi wszystkich aspektów życia jej byłych wychowanków i podopiecznych, przemienionych teraz w klientów”²⁷. Paradoksalnie, idąc tropem przywołanej myśli Zygmunta Baumana, niejedna forma interaktywności staje się w istocie obrazem bierności, powielenia zinternalizowanego schematu zachowań.

Popkulturalna wspólnota stanowi zbiór pozornych indywidualuów, jednostek poddanych umasawiającej nieokreśloności. Tam, gdzie należałoby znać reguły funkcjonowania mechanizmów indywidualizmu metodologicznego, zakładającego odnalezienie źródeł działania jednostek bez szczególnego akcentowania czynników kolektywnych, widzimy jedynie to, iż „indywidualizacja jest narzucona na osoby poprzez nowoczesne instytucje”²⁸ z pominięciem jej świadomego wyboru. Szczególnie uwidacznia się to w wymiarze transnarodowym, co Ulrich Beck określa rozrywaniem przez nierówności

²⁷ Z. Bauman, *Kultura: przygody: pojęcia w płynnej rzeczywistości*, „Kultura Popularna” 2008, nr 4(22).

²⁸ U. Beck, *Beyond class and nation: reframing social inequalities in a globalizing world*, „The British Journal of Sociology” 2007, nr 4, s. 681.

społeczne instytucjonalnej struktury państwa, handlu, dobrobytu, a nawet narodowych porządków klas społecznych²⁹.

Spośród wielu mechanizmów tworzących wspólnotę do najistotniejszych należą: wspólna tożsamość, wspólnota interesów, norm, wartości, wspólnota oparta na korzeniach etnicznych czy mikroskali, wspólnota wykonywanego zawodu. Szczególnie ważna może być tu bliskość i zaangażowanie emocjonalne oraz trwanie w określonym czasie, które niejako legitymizuje sens przynależności do danej wspólnoty. Większość wymienionych cech jest na swój sposób relatywna, co nie umniejsza potencjału uosobionego we wspólnotowości, tak chętnie przekładanego na język społecznego oddziaływania. Retoryka polityczna czy marketingowa pełna jest doniesień o myśleniu o wspólnocie. W polityce modelowym obrazem tego rodzaju odniesień jest okres mobilizacji zbrojnej bądź wyborów parlamentarnych. W reklamie jest to zaś między innymi zwracanie uwagi na wymiar identyfikacji z grupą, która zachodzi skutek konsumowania określonych produktów (od gromadnego picia piwa po wymiar patriotyczny haseł wypisanych na opakowaniach obok logotypów w rodzaju „produkt polski”). Ów element przynależności do grupy poprzez posiadanie i konsumpcję może przybierać wymiary archetypicznej inicjacji, poprzez którą osoba ściślej związana jest z danym produktem. Wystarczy wspomnieć przekazy reklamowe, w których pierwsze zastosowanie na przykład sosu do potraw odmienia *in plus* stosunki panujące w rodzinie. Tudzież klient zasiadający w nowym modelu samochodu odkrywa to, czego bezskutecznie dotąd poszukiwał. Marketingowe wykorzystanie wspólnotowości w kulturze popularnej integruje przy tym całe spektrum dostępnej sfery symboli i znaczeń, za nic mając

²⁹ Tamże, s. 680.

ich pierwotne konteksty unaocznień. Reklama bez ograniczeń łączy typowe układy ról społecznych z obiektami o proveniencji metafizycznej; anioły i diabły są równie oczywiste, co postać matki czy ojca. Przewartościowuje się klasyczne wartości; papież kupuje prezerwatywy, Jezus może występować jako transseksualista, natomiast jako stygmat może występować odcisk gałki zmiany biegów. Wszystkie symbole są instrumentarium służącym odwołaniu do wspólnoty wyobraźniowej bądź jej wytwarzaniu.

Zagadkowa może się wydawać wobec kultury popularnej skala przyzwolenia (czasem wyrażana oczekiwaniem) na wszelkiego rodzaju przewartościowania symboliczne. Być może mniejsza w środowiskach peryferyjnych. Zapewne problematyczna jest tu rola edukacji, która nie potrafi ugruntować części wartości kultury jako fundamentalnych dla całości kształtu życia społecznego, przez co otwiera się droga do gry semantycznej (jeśli to gra, to znaczy, że dysponujemy kompetencjami do świadomego współuczestnictwa) bądź biernego, bezrefleksyjnego (wyrażonego ignorancją) przyzwolenia na dowolne sposoby odczytań i nadawania znaczeń. Być może wynika to z tego, iż jak o tym pisała Linda Stone, żyjemy w stanie ciągłej częściowej uwagi (*continuous partial attention*), która mimo wad jest w naszym zachowaniu bardzo funkcjonalna, choć – jak podkreśla Stone – prowadzi do ustawicznego kompromisu między zdolnością a namysłem i rozważą³⁰. Podejmowana przez nasze umysły wielozadaniowość pociąga za sobą brak precyzji. Linda Stone, odpowiadając na zadane przez siebie pytanie o to, czy takie ciągle rozproszenie uwagi jest czymś złym, stwierdza, że za sprawą technologii jesteśmy jednocześnie dostępni i w istocie niedostępni.

³⁰ Zob. L. Stone, *Continuous Partial Attention*, [online:] <http://www.linda-stone.net> [dostęp 3.04.2014].

Technologia jej zdaniem przyczynia się do naszej narastającej bezsilności³¹. Bezsilność zaś pociąga za sobą bierność wobec odczytywania mechanizmów medialnego oddziaływania – wszędzie tam, gdzie media są znaczącym elementem tworzenia rzeczywistości społecznej.

Media wcześniej zdefiniowały swoją rolę w życiu społecznym. Z faktu, że czynnikiem, który decydował o ich racji istnienia, był od początku odbiorca, wynika cały szereg działań, które wpłynęły na jakość prezentowanych przez media treści. Wynikające z komercyjnego czy ideologicznego umocowania mediów próby zbliżenia się do odbiorcy zaowocowały specyficznymi formami uprzywilejowania treści, co z kolei wytwarzało u odbiorców poczucie adekwatności posiadanej wiedzy i brak potrzeb do zgłębiania swych kompetencji komunikacyjnych. Czyniły to zwykle z dobrym skutkiem. W szeroko rozumianej kulturze popularnej mamy tu zarówno pierwsze dziewiętnastowieczne tabloidy, jak i sugestywność oraz poczucie realizmu kina już od samych jego początków. Owo swoiste „oswojenie” mediów w życiu społecznym uzupełniają aspekty wspólnotowej recepcji transmisji telewizyjnych czy radiowych, zarówno w sensie historycznym, kiedy to radiodbiorniki gromadziły wokół siebie sąsiadów nieposiadających tego rodzaju urządzeń, wspólnoty spektaklu (tak modelowo wyrażonej w recepcji wydarzeń sportowych), jak i we współczesnym rozumieniu wspólnoty medialnej jako wspólnoty uczestnictwa w sieciach społecznych, takich jak Facebook. Te ostatnie, wraz z nastaniem formatów medialnych symulujących bądź w pełni oferujących interaktywność i współobecność, niejako wracają do historycznej formy życia z mediami, gdzie oglądanie telewizji czy słuchanie

³¹ Tamże.

radia było wydarzeniem społecznie integrującym. Kontekst rodzinnego oglądania akcentowany przez Johna Fiske'a czy dobitniej podkreślony w analizach Davida Morleya³², choć wciąż obecny, zdaje się z dzisiejszej perspektywy długim, ale przejściowym okresem trwającym od wspólnoty pierwotnej mediów (publiczne odczyty prasy, zbiorowe słuchanie radia czy oglądanie telewizji) do początków personalizacji, intymności i jawnego manifestowania siebie poprzez media – co za sprawą internetu zanegowało klasyczny model jednokierunkowego oddziaływania (nadawca – odbiorca).

Wspólnota, którą wytwarza kultura popularna, to przede wszystkim wspólnota konsumentów. Nie oznacza to wszak bierności, o co częstokroć oskarża się kulturę konsumpcyjną. Konsumpcja wymaga podejmowania decyzji, umiejętności poszukiwania, dokonywania porównań (również o charakterze wartościującym). Kultura popularna wraz z nastaniem sieciowych form uczestnictwa przyniosła nowe sposoby działania w obszarze mediów. Aktywni aktorzy sceny medialnej wchodzi w rolę latarników, którzy w na swój sposób rozumianym apostołstwie generują i dystrybuują wiedzę, oświetlając wy-cinki rzeczywistości społecznej – tym, przed którymi jest ona zakryta czy dla których jest niedostępna. Korporacje coraz bardziej otwarcie, szeregiem wyrafinowanych technik, szpiegują swych klientów i odbiorców – zarówno na poziomie zbiorowości, jak i personalnym – budując szczegółowe dossier odbiorców i całych grup docelowych. Człowiek jako taki zatracca status osoby, stając się wpisem w bazie danych, ale też sam traci pewność, która to jest jego własna, prawdziwa twarz – pomiędzy manifestowanymi przez siebie reprezentacjami.

³² Zob. D. Morley, *Family Television: Cultural Power and Domestic Leisure*, London: Routledge 1986.

Na jednej z konferencji poświęconej mediom Andrzej Gwóźdź dokonał interesującego rozróżnienia między, wydawać by się mogło, równoznacznymi pojęciami ekranu. Wskazał, kiedy należy terminy te przekładać na język polski z języka angielskiego i niemieckiego. Chodziło o anglojęzyczne pojęcie *display* i niemieckojęzyczny termin *Bildschirm*. Zauważył on, że o ile pierwszy z wyróżnionych jest niejako źródłem sensów, o tyle drugi jest samym obrazem (*Bildwissenschaft* jako nauka o obrazie). Być może w tym niedoprecyzowaniu semantycznym można dostrzec rozdarcie, z jakim musi się zmierzyć jednostka współtworząca społeczeństwo mediów? Problem dotyczy tak samo egalitarnej teleobecności w nowych mediach, jak i statystycznej redukcji osoby wyrażonej pod postacią numeru PESEL czy NIP. Każdy z tych wymiarów, w istocie względem siebie komplementarnych, stanowi o współobecności, współzależności i wspólności. Mówi o tym, co w polu oddziaływania mediów i kultury popularnej może stanowić o lokalności.

Oczekiwanie – media i kapitał zaufania

Max Scheler wyróżniał następujące rodzaje wiedzy wedle wzrastającego stopnia ich nienaturalności, czyli stopni, o jakie wiedza oddala się od tak zwanego światopoglądu czy nastawienia naturalnego:

1. mit i podanie (rozumiane jako pierwotne, nierozłącznie rozumiane formy wiedzy religijnej, metafizycznej, przyrodniczej i historycznej),
2. wiedza obecna w języku naturalnym,
3. wiedza religijna,
4. wiedza mistyczna,
5. wiedza filozoficzno-metafizyczna,

6. wiedza pozytywna (matematyka, przyrodznawstwo, nauki humanistyczne),
7. wiedza technologiczna³³.

Każdy z przywoływanych przez Schelera rodzajów wiedzy ma swój udział w tworzeniu wspólnoty pola popkultury. Możemy też przyjąć, iż na każde oczekiwanie dowolnego rodzaju wiedzy media mniej lub bardziej precyzyjnie odpowiadają. Jakość owej wiedzy wymiennie determinowana jest poziomem kompetencji odbiorczych, a dopiero w drugiej kolejności poziomem merytorycznym autorów komunikatu czy ich zdolnościami nadawczymi. O ile większa część z zaproponowanej typologii jest realizowana w świecie mediów, o tyle jako dominujący w dyskursie publicznym – czy szerzej: społecznym – można wskazać punkt drugi klasyfikacji Schelera, to jest wiedzę obecną w języku naturalnym. Nawet w kulturze uczestnictwa Web 2.0 prymat tego rodzaju wiedzy jest nie do przecenienia, choć wydawać by się mogło, że elementarna kompetencja z zakresu wiedzy technologicznej wspomagałaby świadome współtworzenie społeczeństwa sieci. Tak jednak nie jest. Co więcej, nie w tym rzecz, by daną wiedzę posiadać, ale w tym, na ile jest ona nam potrzebna. Struktury mediów (wraz z internetem) poprzez wymóg uprzystępnienia, zdejmują z użytkownika brzemię posiadania wiedzy specjalistycznej. Jakkolwiek brzmi to antypedagogicznie, znaczna część dostępnej wiedzy jest do sprawnego funkcjonowania całkowicie zbyteczna. To jak z przechodzeniem przez automatycznie otwierające się drzwi. Możemy za każdym razem zastanawiać się nad rodzajem konstrukcji, układem służącej

³³ M. Scheler, *Naczelne rodzaje wiedzy*, w: tegoż, *Problemy socjologii wiedzy*, przeł. S. Czerniak i in., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1990, s. 90.

otwieraniu automatyki, patrzeć na przechodzenie przez drzwi z uwagą ambitnego mechatronika. Pytanie jednak pozostaje to samo: czemu miałyby to służyć? Specjalizacja poszczególnych dyscyplinach zawodowych czy naukowych służy wspomnianemu odciążeniu kompetencyjnemu. Podobnie, jak dowodzą psycholodzy społeczni, rzecz się ma z odczytywaniem rzeczywistości za sprawą tak zwanych skryptów poznawczych, nabytych w drodze pierwotnej bądź wtórnej socjalizacji (wspomnianą czynność przechodzenia przez drzwi większość z nas wykonuje bezrefleksyjnie).

Wiedza specjalistyczna w obrębie komunikowania masowego pozostaje elementem niezwykle istotnym i znacząco obecnym. Stanowi jednak odprysk – a raczej margines – zasobu współczesnych mediów i z zasady nie wchodzi w zasób kompetencji posługujących się mediami. Kultura oparta na popularyzacji, uprzystępnianiu, a wreszcie multiplikacji (realizowanej popularnym CTRL+C i CTRL+V), stwarza pozór dominacji tego, co łatwe, nad merytorycznie uzasadnionym i wytwarza w tabloizującej się rzeczywistości społecznej zaniżanie oczekiwań. Hasła budowy społeczeństwa opartego na wiedzy kryją w istocie nową stratyfikację społeczną wytwarzającą klasy nowych proletariuszy i nową arystokrację (szerzej o tym problemie piszę w podrozdziale *Netokraci – elita nowych mediów*).

Roman Frydman, profesor ekonomii jednego z nowojorskich uniwersytetów, opublikował w 2007 roku wraz z Michaelem Goldbergem książkę *Imperfect Knowledge Economics: Exchange Rates and Risk*³⁴, w której to zakwestionował ugruntowaną teorię racjonalnych oczekiwań. Główną, szeroko komentowaną tezę publikacji jest założenie o niemożności stworzenia uniwersalnego (czy nawet perfekcyjnego) modelu

³⁴ R. Frydman, M. D. Goldberg, *Imperfect Knowledge Economics: Exchange Rates and Risk*, Princeton: Princeton University Press 2007.

ekonomicznego, który by przewidywał zmiany gospodarcze ze względu na procesualny charakter kontekstu kulturowego, a nade wszystko z powodu niezrozumienia zmiennych mechanizmów wyobrażania sobie przyszłości przez ludzi. Frydman i Goldberg stworzyli model IKE (*imperfect knowledge economics* – ekonomia wiedzy niedoskonałej). Model ten w nowatorski sposób uwzględnia charakter ekonomii jako nauki społecznej. Z humanistycznego punktu widzenia ucieczka od myślenia o świecie pełnym determinizmów utrzymujących świat w stanie matematycznie policzalnej równowagi nie może dziwić. Tymczasem w ekonomii przedstawione stanowisko stało się szczególnie znaczącym wydarzeniem. Ekonomia, bodaj najściślej z nauk społecznych, odchodzi od racjonalnej policzalności.

Paradoksalnie, w innych środowiskach naukowych, na przykład w psychologii, zaznacza się trend akcentujący ową (negowaną w ekonomii) „policzalność” – wskazujący na szereg determinizmów i automatyzmów zarówno w sferze behawioralnej, jak i aksjologicznej (myślenie to w psychologii wspierane jest osiągnięciami neurobiologii oraz spektakularnymi wynikami badań genetycznych). Co tutaj szczególnie ważne, w kulturze medialnej owe psychologiczne ustalenia przekładają się na praktyki komunikacyjne stosowane przez nadawców i środowiska (jak w nowych mediach) umożliwiające partycypację. Trzeba przy tym pamiętać, iż nie jest to sytuacja nowa, a jedynie ewolucja klasycznego zestawu narzędzi socjotechnicznych, z którymi można się było uprzednio spotkać w mechanizmach wiązania widza z narracjami telenoweli czy układach przestrzennych hipermarketu.

Przykładem badań psychologicznych, które odnoszą się do zmian w postrzeganiu człowieka, mogą być ustalenia zajmującej się rozwojem kompetencji poznawczych i językowych człowieka amerykańskiej psycholożki Alison Gopnik.

Dowodzi ona istnienia czegoś, co można by określić moralnością wrodzoną. Obserwacje poczynione na grupie najmłodszych dzieci pozwoliły Gopnik na stwierdzenie u nich głębokiej świadomości swojej egzystencji, w której już od najwcześniejszych lat życia odróżniają one świat fantazji od świata rzeczywistego³⁵ (a przecież badacze tacy jak Freud czy Piaget, myśląc o najmłodszych dzieciach, zakładali stan przebywania we własnych, wymaginionowych światach, jakie nie przystają do fizycznej rzeczywistości). Pewnego rodzaju paradoksem są więc obserwacje poczynione na grupach dorosłych uczestników gier sieciowych czy społeczności wirtualnych, gdzie owo zatracenie się w świecie fantazji bywa faktem (nie wdając się w dyskusję nad pozorami rozdziału rzeczywistości fizycznej i wirtualnej). Być może zakwestionowanie racjonalności i relatywizm wszelkiej wiedzy, jakie do lat osiemdziesiątych XX wieku w niezawołowany sposób głosili postmoderniści, znalazło we współczesnej ekonomii i psychologii twarde podstawy? Trudno jednoznacznie stwierdzić, dlaczego ekonomiczna teoria racjonalnych oczekiwań zawodzi. Być może kluczem jest fałszywe założenie o prymacie tego, co racjonalne. Nie będzie nadużyciem stwierdzenie, że media jako takie, dalece uprzedzając współczesne osiągnięcia ekonomii, psychologii czy nawet rewoltę postmodernistów, zawsze za nic miały racjonalne pragnienia, koncentrując się na projekcji marzeń. Nawet jeśli uznamy wrodzony charakter wielu cech ludzkich, łącznie z porządkiem moralnym, to i tak ludzkie oczekiwania nie muszą być zgodne z tym uwewnętrznionym ładem. Nie odnosi się to jedynie do użytkowników mediów, ale również do dziennikarzy. Jak gorzko konstatował Pierre

³⁵ Zob. A. Gopnik, *The Philosophical Baby: What Children's Minds tell us about Truth, Love and the Meaning of Life*, New York, NJ: Farrar, Straus and Giroux 2009.

Bourdieu, „w świecie dziennikarskim, który cechuje się wysokim poziomem cynizmu, dużo mówi się o moralności. Jako socjolog wiem, że moralność działa tylko wtedy, gdy opiera się na strukturach, mechanizmach sprawiających, że ludzie odnoszą korzyść z tego, że są moralni. Żeby zatem mogło pojawić się coś takiego jak niepokój moralny, musi on znaleźć wsparcie i wzmocnienie (nagrody) w strukturze”³⁶. Cóż począć, kiedy systemem wzmocnienia jest sama widzialność, uczestnictwo ponad aprobatą i dezaprobatą? Zatraca się tu sens mówienia o wiedzy jako takiej, ale jednocześnie uwiadcza rodzaj kapitału zaufania i tego, jakiego rodzaju oczekiwania go wytwarzają.

Kapitał zaufania wobec mediów w szczególny sposób uwiadczył się, kiedy to w 1999 roku w Holandii, a w latach kolejnych w wielu innych krajach świata, wystartowała pierwsza *reality soap* (opera mydlana na żywo³⁷) *Big Brother*. Dziennikarze, medioznawcy i krytycy mediów dojrzeliby w ewolucji telewizji spełnienie wizji Petera Weira z filmu *Truman Show*³⁸ bądź też, co bardziej radykalni, ziszczenia się orwellowskiej wizji *Roku 1984*. Ci refleksyjnie nastawieni do rzeczywistości upatrywali w zamknięciu grupy osób w domu naszpikowanym sprzętem telewizyjnym skrajnego przewartościowania kartezjańskiego *cogito ergo sum* (myślę, więc jestem) w „widać mnie, więc jestem”. Oczywiście pozór autentyczności narracji był dla

³⁶ P. Bourdieu, *O telewizji. Panowanie dziennikarstwa*, przeł. K. Sztandar-Sztanderska, A. Ziółkowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009, s. 88.

³⁷ Termin nawiązujący do istniejącego od lat pięćdziesiątych XX wieku określenia *soap opera* (opera mydlana – gatunek telewizyjnego serialu spokrewniony z telenowelą).

³⁸ Film opowiadający o życiu fikcyjnej postaci 30-letniego Trumana Burbanka, który nieświadomie, od momentu swoich narodzin, jest głównym bohaterem opery mydlanej, zaś wszyscy pojawiający się przy nim ludzie są w istocie aktorami.

większości odbiorców transparentny. Konwencja nowej formuły zakładała niejawną zależność doboru osób występujących, sposobów pracy kamery, selekcji materiałów i ujęć, jakie miały wpływ na postawy oglądających program. Poniekąd starczyła etykieta „to jest realne”, by publiczność zechciała to kupić. W świetle głównej osi rozważań niniejszej książki relacje centro-peryferyjne nabierają tu nowego znaczenia. Poniekąd formuła *reality show* osadzona została na paradygmacie znaczenia lokalności uzupełnionego przez elementy (również jako składniki lokalności) kontroli społecznej – znanej choćby z życia sąsiedzkiego w małych skupiskach ludzkich.

„Media są przykładem bazaru, gdzie sąsiadują ze sobą wiadomości o najnowszych osiągnięciach w dziedzinie genetyki z intrygującym opisem życia i wróżb wróżki. Współczesny racjonalizm utracił kontrolę nad mediami, chociaż jak nigdy wcześniej naukowcom udało się upowszechnić techniczne dobrodziejstwa postępu naukowego”³⁹. Tę paradoksalną zbieżność i rozdźwięk racjonalności mediów i samej popkultury musimy odczytywać jako stan normalny, co więcej wynikający z (jakkolwiek to brzmi) konstrukcji samego człowieka. Kultura uczestnictwa, o której już w 1992 roku pisał Henry Jenkins w *Textual Poachers: Television Fans and Participatory Culture*⁴⁰, to świat, w którym współuczestnictwo w kulturze mediów jest prawem. Dywagacje na temat metod i funkcji tej partycypacji, granic moralnych (związane choćby z programami typu *reality show*) są w nim kwestiami drugorzędnymi. Jednocześnie nie powinniśmy odmawiać uczestnikom kultury popularnej prawa do negocjacji czy nawet opozycyjności

³⁹ A. Kasperek, *Poszukiwanie Godota. Studium socjologiczne o relacjach pomiędzy oczekiwaniem a ładem społecznym*, Katowice: Śląsk 2002, s. 211.

⁴⁰ H. Jenkins, *Textual Poachers: Television Fans and Participatory Culture*, New York, NJ: Routledge 1992.

odczytań komunikatów medialnych względem (faktycznej) intencji nadawcy. Intencja może być mało znacząca. Jak wskazywał Stuart Hall⁴¹, współinterpretowanie i współdekodowanie przekazu może przynosić nowe jakości, nie zawsze przewidziane przez nadającego komunikat. Czasem też zaskakujące dla dokonującego ich recepcji.

Kapitał zaufania, w którego posiadaniu są media, budowany jest na tych samych zasadach co wiarygodność i ufność poszczególnych członków społeczeństwa. Definiuje go w znacznym stopniu kapitał wiarygodności, który jest tą cechą i wartością, jaką otrzymuje się od innych. Drugim wyznacznikiem jest tu kapitał ufności, jaki daje się tym, którym się ufa⁴². Co szczególnie istotne, jak podkreśla Piotr Sztompka, „nawet drobne naruszenie zaufania, które łatwo darowalibyśmy komuś przeciętnemu, dyskwalifikuje tego, kto zebrał wielki kapitał wiarygodności”⁴³. Stąd zapewne owa pobłażliwość odbiorców wobec nadużyć, jakich nagminnie dopuszczają się tabloidy, a otwarta dezaprobata dla choćby przypadkowych uchybień profesjonalizmu u dziennikarzy BBC. Kapitał zaufania w życiu społecznym przekłada się na konkretne korzyści wynikające z usytuowania w sieciach zaufania. W odniesieniu do relacji media – społeczeństwo już tak być nie musi. Jak już wspominałem, może to wynikać zarówno z rozumienia konwencji mediów, jak i z ignorancji. Być może odnośnie do mediów kategoria zaufania jest w istocie trzeciorzędną wartością, świadomie wyrugowaną na margines zainteresowania, daleko poza granice ludycznego obcowania w obszarze telewizji czy sieci internetowej. Umiejętność rozróżnienia

⁴¹ S. Hall, *Kodowanie i dekodowanie*, „Przekazy i Opinie” 1987, nr 1–2, s. 58–71.

⁴² P. Sztompka, *Zaufanie...*, dz. cyt., s. 246.

⁴³ Tamże, s. 247.

mediów wartościowych (merytorycznie) od populistycznie schlebających odbiorcy czy po prostu mediów o charakterze rozrywkowym dowodzić może, iż pomimo procesów tabloidyzacji przeciętny członek wspólnoty popkulturalnej jest na tyle wykształcony, by owe różnice dostrzegać i czerpać z nich korzyści.

Niezależnie od sformułowanych wątpliwości, znaczna część mediów dysponuje realnym kapitałem zaufania stanowiącym poważny oręż w procesach oddziaływania społecznego. Kultura popularna dystrybuowana przede wszystkim przez media bazuje w pewnym stopniu na wielowiekowej tradycji zaufania do słowa pisanego. Ono bowiem przez długi czas zarezerwowane było dla tych, którzy dysponowali odpowiednio wysokim kapitałem kulturowym czy ekonomicznym. Poprzez pismo dostarczano informacji o tym, co bezpośrednio niedostępne. Być może nie bez znaczenia jest w kwestii zaufania do pisma pomijana dziś, a w dawniejszych kulturach szczególnie istotna, moc sprawcza słowa bądź znaku uwidaczniająca się za sprawą jego zapisania. W dawnej kulturze German zakłęcie zapisane w runach było znacznie silniejsze od analogicznego, lecz tylko wypowiedzianego. Umiejętność wypowiadania słów dla rozwoju kultury ma znaczenie kluczowe. Słowa zapisywane zwielokrotniają moc znaczenia wypowiedzi. Od strony efektywności mechanizmów społecznych pismo w formie wydruku i zmultiplikowania, po ujawnieniu zawartych w nim błędów, umożliwiało wypunktowanie uchybień i przekłamań (co w porównaniu do dysput słownych jest problematyczne – a rzecz jasna zmienia się w erze rejestracji audio i wideo). Ponadto, wraz ze zdobywaniem umiejętności korzystania z mediów pośredniczących w komunikacji (od pisma po internet), otrzymuje się (choćby pozorną) możliwość korelacji

stanu swej wiedzy ze zmieniającym się światem. To zaś sprzyja powstaniu klimatu zaufania wobec odbieranych treści i ich nadawców. Zachodzi tu typowy mechanizm z zakresu psychologii społecznej budowania relacji opartej na powiązaniu oczekiwania z aktem otrzymywania.

Kultura ignorancji czy doksa peryferyjności?

Słynny z talentu do uwodzenia serc i ciał niewieścich Giacomo Casanova pośród rozlicznych socjotechnik, jakie posiadał w swym arsenale, miał również takie, którymi opisać możemy komunikację medialną ostatnich dziesięcioleci. Jednym tchem można tu wymieniać: komplementowanie, wzbudzenie sympatii, obdarowywanie (zestaw oczekiwanych emocji i wrażeń jest tu jakże mile widzianym prezentem), uprzejme powtarzanie, schlebianie itd. Najbardziej znaczący wydaje się jednak mechanizm upodabniania się do ofiary – celu intrygi. Technika polega na ekspozycji cech oczekiwanych oraz akceptowanych, przy równoczesnym przemilczaniu różnic (począwszy od wykształcenia, pochodzenia, indywidualnych zainteresowań i poglądów, po modyfikowany wedle potrzeb życiorys). Casanova schlebiał tym kobietom, które chciał zdobyć. Nic bowiem tak nie karmi próżności, jak utwierdzenie w przekonaniu o słuszności przekonań i własnej atrakcyjności. W kulturze popularnej mechanizmy oddziaływania realizowane są dokładnie na wzór technik wpływu, jakie stosował najsłynniejszy w dziejach weneccjanin. Szeroko pojmowana kultura popularna w istocie nie jest czymś zewnętrznym wobec nas, nie jest jak kultura wysoka czymś, ku czemu musimy się wznosić. Kultura popularna nie tylko stanowi zwierciadło rzeczywistości społecznej, ale po prostu jest nami.

Kultura popularna uwodzi. Jest to uwodzenie, jakby to określić mógł Jean Baudrillard⁴⁴, wyzbyte ceremonii i nastawione na grę i coraz to nowe wyzwania. Stanowimy strukturę interakcji wewnątrz rzeczywistości, która schlebia ignorancji. Wiedza w dobie dominacji mediów stanęła na pograniczu „szaleństwa katalogowania” – odwołując się tu do jakże lapidarnego terminu, jaki zastosował Umberto Eco w odniesieniu do jednego z wymiarów całej kultury zachodniej⁴⁵. Niepoliczalna mozaika stojących przed nami możliwości jest tyleż prawdziwą, co w praktyce nieużyteczną uludą. Nawet jeśli w powyższym stwierdzeniu dopatrzymy się przesady, to czyż owa nadmiarowość wewnątrz baz danych ponad realną użytecznością wiedzy nie oddaje istoty rewolucji, jaką w świecie dystrybucji informacji wygenerowała firma Google oraz Web2.0 – multiplikacji ponad użyteczną internalizacją? Poniekąd większość z rodzajów wiedzy, z jakimi stykamy się w kontekście społecznym, a więc wiedzą, obiektywną i subiektywną wiedzą jednostki, wiedzą reproduktywną, produktywną i reproduktywno-generatywną⁴⁶, jest w mediach obecna. Stanowi o potencjale zarówno tych mediów, jak i kultury współczesnej jako takiej. Kultura popularna ma zdolność do wulgaryzowania statusu jakości wiedzy, determinując jakość przekazów kompetencjami tych, którzy dokonują recepcji. Zapewne więc należałoby

⁴⁴ Por. J. Baudrillard, *O uwodzeniu*, przeł. J. Margański, Warszawa: Sic! 2005. Na stronie 25 tejże publikacji, mówiąc o seksualnych kontekstach uwodzenia, Baudrillard pisze następująco: „Prawo uwodzenia to przede wszystkim reguła nieprzerwanej rytualnej wymiany, wzajemnie niekończącej się licytacji uwodzącego i uwodzonego, która nie może dobiec końca, gdyż granica określająca zwycięstwo jednej strony i porażkę drugiej jest nieczytelna i dopiero śmierć kładzie kres kolejnym rzucanym innemu wyzwaniom potęgującym uwiedzenie i zakochanie”.

⁴⁵ U. Eco, *Szaleństwo katalogowania*, przeł. T. Kwiecień, Poznań: Rebis 2009.

⁴⁶ Zob. W. Goriszowski, *Szkice pedagogiczno-filozoficzne*, Piotrków Trybunalski: NWP przy Filii AŚ 2004, s. 15.

wprowadzić do struktury wiedzy dystrybuowanej w obszarze popkultury wyraźne granice mówiące o jakości. Czy jednak wtedy byłaby to wciąż kultura popularna? Najprawdopodobniej już nie. Wszelka analiza krytyczna popkultury stoi po niekąd ponad kulturą popularną. Nie umniejsza to wagi, jaką różnorakie formy wiedzy (od plotek po fizykę molekularną) w popkulturalnym dyskursie stanowią o zmianie społecznej i trwaniu struktur społecznych. Możemy pytać: czymże jest wiedza obiektywna, skoro za jej statusem w nowych mediach stać może nie tyle zgodność z faktami, ale jedynie społeczne uznanie? Musimy jednak pogodzić się z tym, że podobnie jak demokracja i prawda nie zawsze muszą iść w parze, tak obraz prezentowany przez kulturę popularną, choć posiadający realną siłę sprawczą, nie musi swego potencjału budować na racjonalnych przesłankach. W popkulturze nie chodzi o racjonalność rzeczywistości, ale o realność pragnień.

Współczesną kulturę medialną, jak i całą popkulturę, cechuje do pewnego stopnia konieczność utrzymania niekompetencji odbiorcy. Wydaje się, że konsumenci wręcz pragną być manipulowani⁴⁷. W istocie owa manipulacja jest w przywołanym obszarze częstokroć mylona z niewiedzą. Stan ten wzmacniają mechanizmy wbudowane w system edukacyjny, konserwujący status quo społeczeństwa, co tak dobrze przedstawiała klasyczna praca *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania* Pierre'a Bourdieu i Jean-Claude'a Passerona⁴⁸. Mechanizmy te generują tworzenie pewnego rodzaju kast czy klas, gdzie wąską grupę stanowią ci, którzy decydują o systemie, a pozostali są jedynie jego elementami (jedni i drudzy

⁴⁷ Zob. B. Dziadzia, *Wpływ mediów. Konteksty społeczno-edukacyjne*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls 2008, s. 11–46.

⁴⁸ P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, przeł. E. Neyman, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1990.

relatywnie bezrefleksyjnie mogą wypełniać przypisane im role). Od powstania *Reprodukcji...* w latach sześćdziesiątych XX wieku niewiele, można by powiedzieć, się zmieniło. Jak wskazują pedagodzy społeczni, „edukacja różnych szczebli poddaje się [...] takiej specyficznej logice, która zachęca uprzywilejowane klasy do izolowania swoich dzieci w »dobrych szkołach«, »dobrych liceach« i »dobrych uniwersytetach« oraz do globalizacji ich szans życiowych poprzez umożliwianie im ponadnarodowych karier szkolnych i uniwersyteckich; naznaczonych później piętnem edukacyjnej hiperelitarności i skrajnego konsumeryzmu. Jednocześnie powierza się edukacji narodowej smutne zadanie »zarządzania« szkolnymi niepowodzeniami i rozdawnictwem dyplomów zdewaluowanych już na rynku pracy. Staje się ona zatem kastową strukturą w układach lokalnych i szerszych (w tym międzynarodowych i regionalnych)⁴⁹. Jak argumentuje Tomasz Zarycki, „cały nurt współczesnych prac dowodzi, że proste zależności pomiędzy pozycją klasową a wyborami kulturowymi, nawet jeśli istniały jeszcze w latach siedemdziesiątych [...], obecnie zacierają się coraz bardziej. Postawiono przede wszystkim tezę o wykształceniu się »wszystkożernego« konsumenta kultury (najwyraźniej pokazano to na przykładzie analizy gustów muzycznych), który typowy jest dla wyższych pozycji społecznych. Obok tego kompetentnego w zakresie kultury wysokiej i popularnej, funkcjonuje tradycyjny typ »jednogatunkowy«, bardziej charakterystyczny dla przedstawicieli warstw niższych⁵⁰. Rzecz dotyczy następującej w epoce ponowoczesnej indywidualizacji konsumpcji

⁴⁹ S. Kawula, *Pedagogika społeczna wobec zjawiska marginalizacji i normalizacji*, w: *Człowiek w obliczu wykluczenia i marginalizacji społecznej: wokół zagadnień teoretycznych*, red. K. Białobrzeska, S. Kawula, Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne Akapit 2006, s. 19.

⁵⁰ T. Zarycki, *Kapitał kulturowy. Inteligenca w Polsce i w Rosji*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2008, s. 28.

kulturowej, czego przejawem jest choćby środowisko nowych mediów charakteryzujących się mniej lub bardziej twórczym uczestnictwem. Tam też kapitał kulturowy staje się znaczącym elementem walki klasowej i jednym z najważniejszych czynników odczytywania pozycji.

Analizując powyższą sytuację walki o pozycje, możemy dojść do wniosku, iż dla zwykłego uczestnika życia społecznego przywołane procesy mogą stanowić doksię⁵¹, transparentną sieć układów i przekonań, gdzie marginalizowany, ułudę odczytuje jako swoją prawdę o rzeczywistości. Można powiedzieć, że marginalizowany, który jest ślepy na episteme – wiedzę pewną i niepodważalną. Na ile jednak w tym procesie chodzi o niedostępność wiedzy, na ile zaś o ignorancję? Czy wiedza jako taka obligatoryjnie przysparza szczęścia? Życie społeczne, jak w swoich rozlicznych pracach udowodnił Bourdieu, to pasmo walki o status i ciągłe (mniej lub bardziej świadome) poczucie umniejszenia swej pozycji i próby wybicia się. Kultura popularna wydaje się działać inaczej, pobłażliwie poklepując po plecach, zapewniając, że jest dobrze. Usypia owe wertykalne zapędy awansu społecznego, które są zmorą analiz Pierre'a Bourdieu. Prócz jednego wszak wyjątku. Tym wyjątkiem, któremu kultura popularna nie pobłaża, jest konsumpcja, czyniąca z uczestników kultury jej klientów.

Kliencki stosunek wobec oferty mediów świetnie ilustruje przywoływany w różnych miejscach przez Kazimierza Krzysztofka fenomen „Pouch Potato” – Klubu Siedzącego Kartofla. „Jego członkami są nałogowi oglądacze telewizji, którzy spędzają przed ekranem po kilkanaście godzin na dobę i się tym szczyca. Tym, że wyemigrowali z brudnego i nieprzyjemnego świata rzeczywistego do estetycznego, kolorowego

⁵¹ Por.: *Doksa i życie codzienne. Z Pierre'em Bourdieu rozmawia Terry Eagleton*, „Recykling Idei” 2009, nr 12.

świata, jaki oferuje im telewizja”⁵². Bierność idzie tu w parze z faktem, iż „dla milionów ludzi urządzenia i programy stają się coraz bardziej skomplikowane i ezoteryczne, tworzone przez wysoce wyspecjalizowanych zapaleńców i geniuszy. Przeciętny użytkownik jest w tej sytuacji właśnie odbiorcą, a nie współtwórcą; otrzymuje doznania zaprogramowane, dania gotowe. A kontrola nad ofertą mediów ogranicza się najczęściej tylko do zappingu”⁵³.

Jednocześnie w innych wymiarach rzeczywistości medialnej zdaje się triumfować kultura uczestnictwa czy wręcz współtworzenia. Henry Jenkins w jednym z tekstów poświęconych interaktywności i kolektywnej inteligencji wprost argumentuje, iż nie można wobec społeczności nowych mediów ograniczać się do klasycznych opisów w rodzaju przywołanego wyżej „Pouch Potato”, ale że należy zwrócić uwagę, że społeczność ta składa się również z aktywnych, samodzielnie decydujących o tym, co oglądają, konsumentów mediów, fanów mediów i potencjalnie także producentów, dystrybutorów, publicystów i krytyków⁵⁴. Jenkins w przywołanym tu tekście odnosi się do publikacji zajmującego się cyberkulturą Pierre’a Lévy’ego i jego słynnej pracy z lat dziewięćdziesiątych XX wieku *Collective Intelligence: Mankind’s Emerging World in Cyberspace*⁵⁵, swego rodzaju krytycznej wizji (jak o niej pisze Jenkins) przyszłości, tym niemniej takiej wizji, która uwidacznia znaczenie przestrzeni wiedzy (*knowledge space*), a czego

⁵² K. Krzysztofek, *Zmiksowana kultura*, „Magazyn Sztuki” 2001, nr 28, [online:] http://dsw.muzeum.koszalin.pl/magazynsztuki/archiwum/lewa/polityka_9.htm [dostęp 5.03.2011].

⁵³ Tamże.

⁵⁴ H. Jenkins, *Interactive Audiences? The „Collective Intelligence” of Media Fans*, [online:] <http://web.mit.edu/cms/People/henry3/collective%20intelligence.html> [dostęp 23.02.2011].

⁵⁵ Zob. P. Lévy, *Collective Intelligence: Mankind’s Emerging World in Cyberspace*, Cambridge: Perseus Books 1999.

antycypacją były dopiero przedsięwzięcia lat późniejszych, jak Wikipedia czy inne powstające w obrębie tzw. internetu drugiej generacji, Web 2.0.

Rzucone nieco prowokacyjnie jako tytuł niniejszego podrozdziału hasło kultury ignorancji łączy oczywistości doksy (mniemania pozbawionego refleksji, by odnieść się do wiedzy prawdziwej) oraz otwartość i świadome podporządkowanie się paradygmatawi popkultury. W tych samych obszarach dylematów poruszają się zarówno zwykli użytkownicy mediów, jak specjaliści w rodzaju profesjonalnych dziennikarzy, których rola rozdarta jest pomiędzy wymogiem skali recepcji, a ich zdolnością interpretacji i selekcji informacji. Popkultura oczarowuje doksę. Gdyby nie przypadki instrumentalnego wykorzystywania kultury popularnej jako środka indoktrynacji, można by założyć, iż popkultura jest doksą.

Jak mówił Bourdieu, „[...] ludzie znoszą bardzo wiele, i w tym sensie przez doksę rozumiem, że jest wiele rzeczy, które ludzie akceptują, nie wiedząc o tym. Podam przykład naszego społeczeństwa. Gdy wśród jakiejś próby jednostek zada się pytanie, jakie są główne czynniki wpływające na osiągnięcia w szkole, im niższa pozycja społeczna badanych, tym silniejsza wiara we wrodzony talent czy dar – tym częstsze przekonanie, że ci, którzy odnieśli sukces, posiadają wrodzone zdolności intelektualne. A im silniej ludzie akceptują swoje wykluczenie, tym mocniej wierzą, że są głupi [...]. Nie oznacza to, że zdominowani tolerują wszystko, jednak zgadzają się na więcej, niż nam się wydaje i więcej, niż im się wydaje. Jest to potężny mechanizm, niczym system imperialny, cudowny instrument ideologiczny, znacznie większy i silniejszy niż telewizja i propaganda”⁵⁶. Nie można tu zapomnieć, iż swoista

⁵⁶ *Doksa i życie codzienne...*, dz. cyt., s. 75.

wiara w determinizm jest pewnego rodzaju ucieczką przed odpowiedzialnością za swój los. Jak w dalszej części cytowanej rozmowy Bourdieu zaznacza, doksyczne nastawienie nie oznacza szczęścia, a oznacza uległość i nieświadome posłuszeństwo. Jednak skoro mówimy o nieświadomości przyjętej postawy, przynajmniej w części możemy przypuszczać pewien rodzaj zadowolenia z zajmowanej pozycji. Jak wspomniał R. D. Laing: „Jeśli nie wiem, że nie wiem, to myślę, że wiem”⁵⁷. W obrębie doksy wszyscy pozostają nominalnie „u siebie” i „na swoim miejscu”. Problem jest oczywiście szerszy i wykracza poza ramy zjawisk dotyczących kultury popularnej. Model demokracji, jaki przyjęła większość państw wysoko rozwiniętych, jest tak naprawdę niczym więcej niż doksokracją. Kultura popularna może być tego najjaskrawszą egzemplifikacją, i to bez uciekania się do mrocznych tez, jakie odnajdujemy choćby w *Roku 1984* Orwella; „Społeczeństwo hierarchiczne musi opierać się na nędzy i ciemnocie, aby sprawnie funkcjonować”⁵⁸.

Kultura ignorancji, doksokracji czy świadomej gry systemowej, jaką podejmują poszczególni aktorzy życia społecznego, choć tak świeża z punktu widzenia medioznawczego, z antropologicznej perspektywy, opisu interesującej nas w tej publikacji prowincji, może jawić się problemem nieomal przebrzmiałym. Pierwotne mechanizmy regulacji zachowań społecznych, kwestie granic oraz znaczenie sacrum i profanum, totemizm, tabu, mechanizmy adaptacji i dystrybucji czy rytuały, jednoznacznie wskazują na pozycję i rolę jednostki w szerszym kontekście relacji społecznych. Nawet takie rzekomo

⁵⁷ Za: K. Mudyń, *O granicach poznania. Między wiedzą, niewiedzą i antywiedzą*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls 1995, s. 5.

⁵⁸ G. Orwell, *Rok 1984*, przeł. T. Mirkowicz, Warszawa: De Agostini 2001, s. 214.

nowoczesne przejawy kultury współczesnej, jak ekshibcjonizm (zarówno fizyczny, jak moralny), nie są dla antropologów czymś nowym. Już przecież Bronisław Malinowski pisał o dwóch sąsiadujących z sobą wyspach, które wytworzyły zupełnie odrębne i różne systemy reguł względem ciała. Można założyć, iż tam, gdzie próbujemy dostrzec elementy upadku kultury (jak choćby w ślad za wspomnianymi w tej pracy myślami Rogera Scrutona), w istocie mamy możliwość obserwowania społeczeństwa w jego podstawowych układach, gdzie doksa nie jest – zgodnie z myślą Bourdieu – niemą i bezrefleksyjną uległością, ale stanem czy też sposobem radzenia sobie z rzeczywistością. Więc to nie kultura ignorancji czy też iluzoryczna słodycz bycia opętanym, ale porządkujące system przywiązanie do pozycji w układzie kultury, w którym nie wszyscy mogą być twórczy i oczywiście nie wszyscy być muszą.



ROZDZIAŁ 4

Wspólnota konsumpcji
i sacrum



Utowarowienie w miejsce kontemplacji¹

John Maynard Keynes, twórca ekonomicznej koncepcji interwencjonizmu, w reakcji na głosy, by nie interweniować na rynkach, bo rynek i tak sam wróci do równowagi, miał wypowiedzieć znamienne zdanie, w którym stwierdził, iż w dłuższym okresie wszyscy będziemy martwi. Kultura popularna daleka jest od tego rodzaju „ostatecznych” perspektyw odczytywania rzeczywistości. Wręcz uosabia wiarę w wieczne trwanie, a jej siła wyraża się w tym, co terazniejsze – jak gdyby perspektywa tanatologiczna była tylko niemającą odniesienia do codzienności medialną narracją. Religijność, różne odmiany pojmowania sfery sacrum, wiara, ta uwewnętrzniona i ta, która daje jednostce skodyfikowany zestaw reguł postępowania, budowały społeczną wspólnotę. Wybrane tropy kultury końca XX wieku wydają się sugerować, że przynajmniej częściowo kultura popularna przejęła mechanizmy, które w minionych wiekach przynależały do sfery rytuału i szeroko pojętego życia religijnego. Nawet jeśli zgodzić się, iż popkultura wprost nie odnosi się do spraw ostatecznych, to w polu oddziaływań normatywnych i organizujących behawioralnie codzienność

¹ Fragmenty niniejszego rozdziału znalazły się uprzednio w moim artykule *Wszyscy święci w ekranie zakłęci*, opublikowanym w: *Kultura medialnie za pośredniczoną. Badania nad mediami w optyce kulturoznawczej*, red. W. Chyła i in., Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe 2010, s. 203–210.

jest nie do pominięcia – wraz z wszystkimi popkulturowymi procesami trywializacji tego, co święte.

Religia tłumaczy zazwyczaj to, co ponadnaturalne i wykraczające poza codzienność, jednocześnie codzienność tę determinując. Zjawiska i procesy, o których tu mowa, bywają równocześnie określane zespołem przekonań, wierzeń czy też praktyk (praktyk niekoniecznie o proveniencji religijnej). Wynikający z obecności elementów nadprzyrodzonych proces wpływu na społeczne zorganizowanie w celu uprawomocnienia potrzebuje osób, przedmiotów bądź czynności, którym przypisana jest szczególna waga. Tym istotnym znaczeniem jest nimb świętości, pojęcie sacrum unoszące się ponad pytanie o przyczyny i realne funkcje. Sacrum jako element mechaniki społecznej nie ma tajemnic, nie domówień, uznania „na wiarę”. Émile Durkheim stwierdził: „w bóstwie widzę jedynie społeczeństwo, przekształcone i przedstawione społeczeństwo”². Nie tyle więc funkcja czy przyczyna istnienia sfery sacrum tu się ujawnia, ale obraz tego, czego sacrum jest zwierciadłem. Podobnie jak Thomas Luckmann chciałbym zaprzeczyć globalnej sekularyzacji, stwierdzając, iż desakralizacji czy dechrystianizacji towarzyszy powstawanie nowych dróg osiągnięcia tego, co transcendentne. O ile jednak Luckmann sformułował tezę o prywatyzacji religii³, o jej niesformalizowanym istnieniu, o tyle ja zakładam, iż w kulturze popularnej mechanizmy rządzące poprzez sacrum życiem społecznym realizują się również w swym pierwotnym, zbiorowym kontekście. Rzeczą oczywistą jest, jak sądzę, że popkultura z pewnością nie jest rozwinięciem czy kolejnym etapem kultury organizowanej przez różne formy religijności.

² É. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, s. 75, cyt. za: J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2002, s. 378.

³ Zob.: T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, przeł. L. Bluszcz, Kraków: Nomos 2006.

Tym niemniej w wielu tropach, unaocznieniach strefy sacrum i przejawach życia religijnego (nie tylko współczesnego) można odnaleźć typowe, właściwe kulturze popularnej formy uprzyśtępnienia i oddziaływania. Praktyki popkulturalne w życiu religijnym odnajdujemy choćby w tym, iż bliższe są przeciętnemu chrześcijaninowi obrazy przedstawiające świętych, filmowe adaptacje historii biblijnych, aniżeli encykliki papieskie czy pisma świętego Tomasza z Akwinu.

Świat kultury popularnej przynosi przewartościowanie tego, co święte. Bóstwa popkultury zrównywane są z „tradycyjnymi” bogami, masowe unaocznienia dewalują status świętości, zacierają się granice tabu, podobnie jak zanika granica pomiędzy samym „bóstwem” a jego przedstawieniem. Kultura popularna utowarawia świętość, traktując sferę sacrum jako jeden z aspektów konsumpcji. Czy nie są tego wyrazem medialne transmisje z uroczystości religijnych, którym towarzyszy odsprzedawany reklamodawcom czas antenowy? Czyż nie jest nim rynek dewocjonaliów? Obrazem tych procesów jest rozwijająca się turystyka pielgrzymkowa – zastępująca kontemplacyjny charakter pieszej wędrówki po Camino de Compostela⁴ wycieczką autokarową.

Przesadą byłoby jednak stwierdzenie zakładające bezpośrednie przełożenie procesów komercjalizacji sfery sacrum na zmianę, skądinąd głęboko zakorzenionej, potrzeby obcowania z transcendencją. Ta potrzeba wydaje się niezmienna. Przemianie ulega forma, a czasem same objekty kultu⁵. Umowna

⁴ Droga świętego Jakuba – jeden z najsłynniejszych średniowiecznych szlaków pielgrzymkowych do Santiago de Compostela w północno-zachodniej Hiszpanii.

⁵ O wielowymiarowości zjawiska uobecniania się praktyk religijnych we współczesnej kulturze popularnej i masowej traktuje między innymi praca: M. Segalen, *Obzędry i rytuały współczesne*, przeł. J. J. Pawlik, Warszawa: Verbinum 2009.

cezura pomiędzy sferą transcendentálną a empiriá ulega zatarciu. Trudno nam oddzielić w obszarze danej rzeczywistości społecznej to, co jest kulturą (pojmowaną na przykład jako możliwość uczenia smaku), od tego, co jest tylko – jak to określa Bourdieu za Kantem – „rzeczą powabną”, która tylko daje rozkosz i nie rozwija⁶. Kultura popularna banalizuje wiele problemów, których dotyka. Być może jednak opcja obcowania z sacrum, jaką ona proponuje, bliższa jest autentycznej relacji z transcendencją aniżeli jakiegokolwiek intelektualne podejście? Sięgając do pierwotnych recepcji uderzenia piorunu jako gestu samego Boga, można przyjąć, iż pojmowanie sacrum nieomal zawsze mieściło się w popkulturalnych ramach przystępności i dostępności. W rozlicznych swych wymiarach wiara, religijność zawsze musiała być „skrojona” do możliwości kompetencyjnych przeciętnego człowieka, głębokie fundamenty filozoficzne zastrzegając dla wybranych umysłów.

Jeden z fragmentów filmu Gartha Jenningsa z 2005 roku *Autostopem przez galaktykę* mówi o trzech międzygalaktycznych hitach rynku księgarskiego pióra Oolona Colluphida: *Gdzie Bóg dał płamę?*, *Kolejne wpadki Boga*, *A co to za jeden, ten cały Bóg?* To, co dla jednych wydać się może w przywołanej serii wydawniczej groteskowe, dla innych jest z gruntu obrazoburcze i daleko wykraczające poza prowokację. Popkultura bawi się tym, co święte, boskość ukazuje w krzywym zwierciadle (zresztą nie tylko ją). Czyni to wszystko na przekór i wbrew tym, którzy to, co boskie, zaklęli w ściśle wymierzony rytuał. Upatruje się w tym kryzysu wiary, zaburzenia tradycyjnego porządku – jakby ten był w perspektywie historycznej czymś istotnie stałym. Póki jednak sacrum jest tu punktem odniesienia, nie można wszak mówić o zaniku jego znaczenia

⁶ Zob.: P. Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*, przeł. P. Biłos, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2005, s. 602–603.

w kulturze, a co najwyżej o jego przetworzeniu, swoistym utwierdzeniu jego siły i rangi. Tak więc choć na próżno pytać za Oolonem Colluphidem: „Kim jest Bóg?”, nie musimy tracić wiary, że ów „Bóg” jest. Relacyjność wobec sacrum wpisana jest (jak i niejako potwierdzenie jego istnienia/znaczenia) w postawione pytanie o to, kim jest.

Czy Bóg na prowincji ma się lepiej?

„Dla człowieka religijnego przestrzeń nie jest jednorodna. Wykazuje pęknięcia i rysy, zawiera części jakościowo odmienne od pozostałych. [...] Istnieje więc pewna święta, tj. »naładowana mocą«, pełna znaczenia przestrzeń i istnieją też inne rejony przestrzeni, które nie są święte i w konsekwencji nie mają struktury ani trwałości, są jednym słowem »amorficzne«. Tę niejednorodność przestrzeni człowiek religijny przeżywa jako przeciwieństwo między świętą przestrzenią – tzn. jedyłą rzeczywistą, rzeczywiście istniejącą – a całą resztą, która otacza go jako bezkształtny przestwór”⁷. Podział przestrzeni, o jakim w przywołanym fragmencie pisze Eliade, dotyczy nie tyle obszaru w sensie terytorialnym, co pola mentalnego, którego doznaje i które odczytuje osoba religijna. Czy zasadne jest więc wyróżnianie jakiejś przestrzeni za pomocą kategorii przynależnych sacrum, podczas gdy oś zjawisk, o których traktuje niniejszy tekst, dotyczy peryferyjności i kultury popularnej? W sensie realnego, uwewnętrznionego związku z sacrum poszczególnych jednostek nie sposób wskazać przesłanek do takiego podziału przestrzeni bez narracyjnej, biograficznej analizy tychże jednostek. Skupiając się jednak na samych praktykach religijnych, przestrzeń geograficzna, podział na

⁷ M. Eliade, *Sacrum a profanum: o istocie sfery religijnej*, przeł. B. Baran, Warszawa: Aletheia 2008, s. 17.

centra i peryferie, przynosi przesłanki nakazujące traktować religijność jako zmienną zależną od usytuowania w przestrzeni fizycznej (choć ta z pewnością buduje również przestrzeń, o jakiej pisał Eliade). Jak podają autorzy *Diagnozy społecznej 2009*, „najbardziej religijne ze względu na oba kryteria (praktyki instytucjonalne i modlitwę) grupy ludności to: kobiety, osoby starsze (65 i więcej lat), mieszkańcy wsi (niekoniecznie rolnicy), renciści i emeryci oraz osoby z podstawowym wykształceniem, a najniższymi behawioralnymi wskaźnikami religijności charakteryzują się mężczyźni, osoby w wieku do 34 lat, mieszkańcy największych miast, osoby najlepiej wykształcone i prywatni przedsiębiorcy [...]. Największe miasta (powyżej 500 tys. mieszkańców) są najmniej religijne (45 proc. nie chodzi w ogóle do kościoła wobec 17 proc. ludności wiejskiej)”⁸. Ironizując, można stwierdzić, że Bóg na prowincji ma się lepiej – a przynajmniej praktyki i rytuały go dotyczące. Interesującą kwestią jest tu również niejaki odwrót od praktyk religijnych osób wykształconych, co w interesujący sposób koreluje z obserwacjami zawartymi w jednym z późniejszych rozdziałów niniejszej rozprawy, dotyczącego marginalizacji i peryferyjności w nowych mediach. Duże centra (być może z wyłączeniem znaczących centrów religijnego kultu) w całej historii cywilizacji były zwykle o wiele bardziej zlaicyzowane niż obecne w tym samym czasie ich peryferie. Toteż wyniki cytowanej *Diagnozy społecznej* nie mogą zaskakiwać, aczkolwiek w dobie powszechnego dostępu do popkultury może zastanawiać zróżnicowanie wynikające z umocowania terytorialnego. Z pewnością na zróżnicowanie się aktywności religijnej w tym kontekście składają się różnorodne czynniki

⁸ *Diagnoza społeczna 2009. Warunki i jakość życia Polaków: raport*, red. J. Czapiński, T. Panek, Warszawa: Rada Monitoringu Społecznego 2009, s. 201–203.

demograficzne oraz wykształcenie czy alienacja jednostek w dużych aglomeracjach, pozwalająca uciec od lokalnej, właściwej małym skupiskom, kontroli społecznej. Kategoria terytorium, o jakiej pisał w latach sześćdziesiątych XX wieku Edward T. Hall w odniesieniu do regulowania dystansu i podporządkowania się właściwym zestawom reguł, wydaje się aktualna⁹.

Religia jest jednym z filarów cywilizacji. Jest też zatem jedną z koniecznych perspektyw odczytywania rzeczywistości społecznej. Nie chodzi przy tym o formy i akty hierofanii, a więc symbolicznego bądź dosłownego objawiania sacrum w sferze profanum, ale o strukturyzujący charakter religii na poziomie tak jednostki, jak i całego społeczeństwa. Religia może legitymizować obecny w społeczeństwie porządek, przy czym może też być znaczącym czynnikiem transformującym.

Perspektywa odczytywania zależności społecznych uwzględniającego odniesienie do religii w humanistyce istniała niemal od zawsze, a przynajmniej od kiedy myślenie o strukturze społecznej miało swoje pierwsze konceptualizacje. Warto powtórzyć słowa Thomasa Luckmanna z *Niewidzialnej religii* o tym, iż „warto zauważyć, że zarówno Weber i Durkheim klucz do zrozumienia miejsca jednostki w społeczeństwie widzieli w badaniu religii. Dla Durkheima symboliczna rzeczywistość religii jest jądrem świadomości społecznej”¹⁰. Luckmann jednoznacznie stawia przy tym tezę, że wspomniani przez niego ojcowie socjologii, Weber i Durkheim, „doszli do tego, [...] że problem istnienia jednostki w społeczeństwie jest problemem religijnym”¹¹.

⁹ Zob.: E. T. Hall, *Ukryty wymiar*, przeł. T. Hołówka, Warszawa: Muza 2009.

¹⁰ T. Luckmann, dz. cyt., s. 50.

¹¹ Tamże.

Religijność jest z pewnością istotną zmienną w rozpatrywaniu relacji centro-peryferyjnych. Warto przy tym pamiętać o szczególnym charakterze religijności, jaki przybrała ona w wieku XX, a co wyrażają sformułowane przez Bergera i Luckmana zdania, iż „religia znajduje [...] w coraz większym stopniu swoją podstawę etyczną w sferze prywatnej, szczególnie w rodzinie i w splotach jej społecznych powiązań. [...] ponadto religia staje się w swojej orientacji coraz bardziej doczesna [...]”. Religia staje się zatem »międzyludzka« (*interpersonal*) i »wewnętrzna« (*inward*) zrazem, przy czym pierwsza z wymienionych własności odnosi się do stosunków społecznych w sferze prywatnej, a druga do problemów tożsamości w tejże sferze¹².

Franciszek Adamski, mówiąc o wieku XX jako wieku ideologii, określił go okresem napięć między religią a kulturą; napięć, dodajmy, w których dochodzi do programowego eliminowania czynnika sacrum z kultury, gdzie „opozycja teizm – ateizm stała się opozycją: antyhumanizm – humanizm, zacofanie – postęp”¹³. Od drugiej połowy XX wieku w literaturze naukowej obejmującej kwestie statusu religii w kulturze pierwszoplanowym problemem wydaje się sekularyzacja. Cytując ponownie Franciszka Adamskiego, można powiedzieć, że sekularyzacja ta zasadniczo polega na tym, iż „[...] życie codzienne, społeczne, polityczne, gospodarcze, działalność kulturalna, naukowa, techniczna autonomizują się w tym sensie, że stwarzają własne normy, zespoły wartości, systemy legitymizacji i odrębne symbole. Wszystkie te sfery

¹² P. L. Berger, T. Luckmann, *Secularisation and Pluralism*, 1966, s. 81, za: H. Knoblauch, „Niewidzialna religia” Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność, w: T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, przeł. L. Bluszcz, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 1996, s. 23.

¹³ F. Adamski, *Edukacja, rodzina, kultura: studia z pedagogiki społecznej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 1999, s. 113.

ludzkiej egzystencji emancypują się niejako spod wpływów religii”¹⁴. Czy jednak znaczy to, że postępująca sekularyzacja wyrugowała czynnik sacrum z obszaru życia społecznego? I czy pozwala utożsamiać kryzys religii (szczególnie w rozumieniu kryzysu instytucji Kościoła) z anihilacją znaczenia transcendencji i sacrum? Chyba nie, choć wizja taka może być jak najbardziej uprawomocniona, patrząc z perspektywy utraty wielowiekowej hegemonii, jaką przez wiele stuleci reprezentowało chrześcijaństwo w obszarze wartości rejonu euroatlantyckiego. Wszak już sam August Comte, ceniąc zasługi religii w rozwoju cywilizacji, wskazywał, że czas religii mija...

Niezależnie od rodzaju transcendencji, wyobrażenia osobowego bóstwa czy skodyfikowanych rytuałów, religia to znaczące zjawisko społeczno-kulturowe, w którym człowiek odnosi się do sacrum poprzez szereg praktyk (kultu) i doktryn (zestawu wierzeń pozycjonujących człowieka wobec sacrum). Religia to również, a w pewnych kontekstach przede wszystkim, system organizacji społecznej, który za pomocą wymienionych wyżej form kultu i zestawu doktryn reguluje życie wyznawców (w tym niekiedy podległych im grup społecznych wyznających inny zestaw norm i wartości). Jest zatem czynnikiem sensotwórczym i integrującym. Sama religijność to połączenie manifestacji przynależności do określonej religii, wyrażającej się przywiązaniem do narzuconego i zinternalizowanego rytuału, oraz przyjęcia określonych postaw, norm i wartości jako własnych. Religia to „system wierzeń, symboli, wartości, praktyk [...] podporządkowujący wymiar »ziemski« wymiarowi »pozaziemskiemu« i wskazujący na zasadnicze jakościowe różnice obu światów”¹⁵.

¹⁴ Tamże, s. 126.

¹⁵ D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, przeł. M. Bielawska, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2007, s. 11.

Rodney Stark i William Sims Bainbridge zaproponowali odczytanie amerykańskich instytucji religijnych poprzez oferowane przez nie umowne nagrody i kompensacje. Nagrodami są w ich ujęciu¹⁶:

- przynależność do Kościoła – jako gwarant statusu i umocowanie we wspólnocie;
- uczestnictwo w obrzędach religijnych – w wymiarze zarówno religijnym, jak i społecznym;
- udział w organizacjach – od chóru po naukę tańca;
- socjalizacja dzieci – począwszy od moralnego i kulturalnego dziedzictwa po uczestnictwo w organizacjach młodzieżowych.

Kompensatami oferowanymi przez instytucje religijne są:

- doktryny religijne – obiecujące ulgę wobec przeciwności losu oraz zadośćuczynienie w życiu po śmierci;
- doświadczenia religijne – wyzwalające tłumione emocje i źródło wiary;
- modlitwa i indywidualna pobożność – jako formy szukania boskiej rady, wyznania winy i zyskania wewnętrznego spokoju;
- partykularyzm i poczucie moralnej wyższości – oferujące niezależnie od obecnego miejsca w stratyfikacji społecznej miejsce w gronie wybrańców Boga.

Wskazane ujęcie kładzie nacisk na aspekty funkcjonalne, wielce pomocne w toku niniejszego wywodu, jaki w dalszej części tego rozdziału poświęcony będzie przejmowaniu przez

¹⁶ R. Stark, W. S. Bainbridge, *Teoria religii*, przeł. T. Kunz, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2007, s. 66.

konsumpcyjny rynek popkultury mechanizmów uobecniania sacrum i roli religii w przestrzeni społecznej. Pomimo użyteczności ujęcia funkcjonalnego byłoby z pewnością nadużyciem pominięcie w tym wywodzie pojmowania sacrum jako głębszych i bardziej fundamentalnych pokładów budowy życia społecznego. Mam tu na myśli między innymi znaczenie religii jako ponadjednostkowego wytworu społecznego, który Émile Durkheim wpisał w swą teorię świadomości zbiorowej (*collective conscience*)¹⁷. Dla Durkheima religia to system wierzeń i praktyk wiążący się z integracyjną funkcją budowy wspólnoty moralnej. Ten normatywny charakter nie musi mieć – jak by się mogło wydawać z perspektywy kultury dostępu nowych mediów – znamion systemu opresyjnego. Zachodzą tu procesy wręcz odwrotne: „badania amerykańskie i europejskie dowodzą konsekwentnie, że ludzie wierzący i praktykujący deklarują większe niż niewierzący poczucie szczęścia i zadowolenie z życia oraz wykazują nieco mniejsze ryzyko zachorowania na depresję psychiczną [...]. Wiara łagodzi też psychologiczne skutki traumatycznych przeżyć – tzw. efekt buforowy”¹⁸.

Nie zapominajmy też o religii. W przypadku wielu wyznań stanowi ona czynnik motywujący do efektywnej pracy. Znaczenie tego związku rozwijał Max Weber w pracy *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Socjolog zauważa w niej, iż „zakonny sposób życia staje się dla Lutera bezwartościowy nie tylko jako uzasadnienie przed Bogiem, lecz jawi się wręcz jako produkt egoistycznego braku miłości, powodującego ucieczkę przed obowiązkami ziemskimi”¹⁹. Religia jest tu nie tylko czynnikiem budowy świadomości, ale bezpośrednio wpływa

¹⁷ Warto zwrócić uwagę na znaczenie słowa *conscience* (ang. sumienie).

¹⁸ *Diagnoza społeczna 2009...*, dz. cyt., s. 203.

¹⁹ M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Lublin: Test 1994, s. 65.

na postawy ludzi i transformowanie się zróżnicowanych sfer rzeczywistości społecznej.

Dla odczytywania znaczenia religijności, jak i w ogóle całej kultury wieku XX, znaczące konsekwencje miały ustalenia na polu psychoanalizy. Mikołaj Iwański stwierdza: „Religia od samego początku była traktowana przez klasyków psychoanalizy w sposób, który można by określić jako wysoce nieufny. W filozofii kultury Freuda bardzo wyraźne było dążenie do demaskacji prawdziwej przyczyny jej zaistnienia. W podejściu Freuda możemy wyróżnić zasadniczo dwa istotne punkty: po pierwsze fenomen religii traktowany był przez niego w sposób instrumentalistyczny. Chodzi o to, że zaistnienie religii nie było spowodowane według niego żadnymi przyczynami transcendentalnymi, lecz było wyrazem swoistej ekologii kultury. Drugim istotnym punktem w tym podejściu było skonstatowanie faktu, iż tak rozumiana religia nie jest w sumie czymś złym, jest wręcz pożyteczna, gdyż pozwala na uniknięcie jednostkowej neurozy poprzez praktykę rytuału będącego zbiorowym symptomem powszechnej nerwicy. „[...] Rola religii polega na tym, iż wspiera ona fundamentalny dla kultury proces sublimacji popędów, tj. pomaga w zamianie obiektu popędu. W ramach religii powtórzone zostają trzy podstawowe zakazy i jej rola ogranicza się w zasadniczej mierze do ich egzekwowania. Dodatkowym instrumentem mającym jej w tym pomóc jest zjawisko sacrum, które w ramach tego myślenia stanowi dodatkowy instrument represyjny, obejmujący sferę tłumionego pożądania, i zakazy otrzymują w ten sposób nowy wyraz, który w potocznym myśleniu jest pochodną transcendencji. Nic bardziej mylnego, zdaje się mówić Freud, to nie transcendencja wzbudza w religijnym człowieku sakralny respekt, ale status zakazu w miejscu bliskim obiektowi pożądania”²⁰. Splot religijno-

²⁰ M. Iwański, *Religia jako szczególny przykład ideologii w myśli J. Lacana i S. Žižka*, [online:] <http://www.lacan.pl/spip.php?article19> [dostęp 3.11.2012].

ści, psychoanalizy i mediów ma szczególne znaczenie nie tylko dla kształtu kultury jako takiej, ale też dla procesu przełamywania bądź utrzymywania sfer tabu. Do wątku tego powrócę w jednym z dalszych podrozdziałów.

Procesom laicyzacji kultury Zachodu, jakie opisywano od drugiej połowy XX wieku, towarzyszyło poszukiwanie czegoś na kształt „nowoczesnego sacrum”. W pewnym sensie takim „nowoczesnym sacrum” stała się od czasu romantyzmu sztuka. Społeczne wytwarzanie sakralności dotyczyć może również kontekstów obcowania z mediami. Częste analogie stosowane w antropologicznych opisach obcowania z telewizorem niczym uświęconym obrazem/ołtarzem są tego najlepszą ilustracją. Faktycznie rytuał zdominował tu metafizykę, jednakże sam fakt utracenia przez instytucje religijne wyłączności wytwarzania sacrum jest znaczącym symptomem przemian zachodzących w kulturze.

Traktując religijność i sposoby obcowania z sacrum (wraz z jego definiowaniem) jako wynik transakcji zachodzących w społeczeństwie, otwieramy się na nowe unaocznienia rytów kultury pierwotnie zarezerwowanych dla omawiania w opozycji sacrum wobec profanum. W dobie niejakiej dominacji komunikowania masowego w kulturze niejednokrotnie zbliżamy się do zdefiniowanego przez Eliadego człowieka areligijnego. „Człowiek sam się stwarza, a może to rzeczywiście czynić tylko wtedy, gdy zdesakralizuje siebie i świat. Sakralność stoi między nim a jego wolnością. Nie może on stać się sobą, zanim się w pełni nie zdemistyfikuje. Nie może być naprawdę wolny, dopóki nic zabije ostatniego boga”²¹.

Media rzeczywiście demistyfikują sacrum, nie są jednak w stanie wykorzenić potrzeby sacrum. Wątpliwe jest też przy

²¹ M. Eliade, dz. cyt., s. 220.

tym, by posługująca się mediami kultura popularna w ogóle pragnęła anihilacji tej sfery. Nie chce tego z zasadniczego powodu, takiego samego, jaki przyświeca większości działań wewnątrz popkultury: religijność i cechujące ją mechanizmy społeczne służą komercjalizacji i stanowią znaczący element współczesnego konsumpcjonizmu. Popkultura nie stosuje zinstytucjonalizowanych i wysoce ustrukturyzowanych form religijności, ale bazuje na pierwotnych, emocjonalnych formach doświadczenia sacrum. Kultura popularna wytwarza religie zastępcze (*surrogate religions*), religie substytucyjne, sprowadzając tąż religię do kategorii medialnego biznesu²².

Nieświęta wspólnota

„Współczesny mieszkaniec Zachodu odczuwa niejaką niewygodę wobec niektórych sposobów manifestacji świętości: trudno mu pojąć, że dla pewnych ludzi świętość może się przejawiać w kamieniach lub drzewach. [...] Świętego kamienia, świętego drzewa nie czci się jako kamienia ani jako drzewa – czci się je, ponieważ są hierofaniami, ponieważ pokazują coś, co nie jest już kamieniem ani drzewem, lecz świętością, czymś »całkowicie innym«²³. Przywołane słowa wypowiedział w połowie XX wieku Mircea Eliade. Obecnie, z początkiem XXI wieku, obszar komunikowania masowego wskazuje, że hierofania jest w obiegu popkulturowym jednym z podstawowych elementów integracji społecznej i spełnia, jak w klasycznych układach struktur religijnych, funkcje łądotwórcze.

²² Warto w tym miejscu odesłać czytelnika do książki traktującej o rozlicznych wymiarach duchowości (oraz wolności wyboru w tej sferze), jaką opublikował Andrzej Kasperek: *Wolność spod znaku undergroundu. Duchowość (po) nowoczesna w perspektywie hermeneutyki kultury i socjologii religii*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2012.

²³ M. Eliade, dz. cyt., s. 8.

Religijność, sacrum, wiara to w perspektywie kultury popularnej konglomerat rozlicznych funkcji i celów, spośród których większość podporządkowana jest konsumeryzmowi oraz pomnażaniu kapitału ekonomicznego. Jednakże nadużyciem byłoby stwierdzenie, jakoby umocowana w komunikowaniu masowym kultura popularna i każdy dotknięty, niczym przez Midasa, jej oddziaływaniem obszar zamieniały się w strumień dochodów. Poniekąd nie o same pieniądze tu chodzi, ale o szerszy proces przemian kultury, jaźń i zmianę społeczną.

Prowinccje i szeroko rozumiane peryferie cechuje wysoce niski poziom integracji społecznej. Czynniki tworzące ową spistość są związane z życiem i praktykami religijnymi. Samo zestawienie kwestii sacrum i prowincjonalności (szczególnie w potocznym, pejoratywnym rozumieniu prowincjonalności) może nieść ze sobą fałszywy obraz trywializacji, ludyczności, zaściankowości, religijności przesłoniętej wizualną prostotą oraz braku intelektualnego wyrafinowania. Skądinąd wizerunkiem współkształtowanym przez kulturę popularną, choćby w polskich serialach telewizyjnych typu *Plebania* czy *Ranczo*, mamy do czynienia z pewnego rodzaju fałszowaniem obrazu rzeczywistości polskiej prowincji. Fałsz, jaki zawarty jest w popkulturalnych produkcjach dotyczących prowincjonalności i życia religijnego, polega na niekoniecznie zgodnej z rzeczywistością wadze życia religijnego. Może też wynikać z idylliczności tychże przedstawień, w których osią życia codziennego, a przynajmniej znaczącym punktem odniesienia (jak we wspomnianych serialach), jest osoba księdza. Przesunięcie wagi religijności w życiu peryferii polega też na tym, że albo marginalizuje się, albo szczególnie uwypukla integrujące znaczenie religii wraz z niejednokrotnie głębokim autentyzmem przeżyć religijnych (z pewnością silniej niż to ma miejsce w obrazach życia codziennego dużych aglomeracji

miejskich, wyobrażanych w produkcjach medialnych jako prymarna przestrzeń laicyzacji).

Instrumentalne ukazywanie i wykorzystywanie życia religijnego w znacznym stopniu może pozostawać w zgodzie z postępującą tabloidyzacją. Pierwszym tego efektem może być medialne komercjalizowanie treści dotyczących religii. Zaobserwować tu możemy obecność wydarzeń religijnych i spraw dotyczących instytucji związanych z religią. Tabloidowość wyraża się tu z jednej strony nadmierną egzaltacją mediów względem zachodzących wydarzeń, czego przykładem może być w najnowszej historii Polski śmierć Jana Pawła II, ale też typowe dla tabloidu skupienie na sensacyjności czy nadużyciach postaci związanych na przykład z określonym kościołem, co w szerszej recepcji w nieuzasadniony sposób może budować niezgodny z faktycznym obraz danej struktury religijnej. Z drugiej zaś strony obejmuje zakres takich cech, jak rytualność w obcowaniu z przejawami kultury popularnej, ale też kult czy wręcz sakralizację wszystkiego, co z tradycyjnie rozumianą religijnością czy sacrum nie ma nic wspólnego. Zaliczyć możemy tu traktowanie jako „czasu świętego” (odświętnego) odbioru przekazów medialnych (częstokroć mającego wymiar wspólnotowy) czy ubóstwienie gwiazd popkultury. Kultura popularna wytwarza w pewnym sensie wspólnotę wyobrażeniową, która identyfikuje się ze wspólnie odbieranymi treściami czy też produktami popkultury. Obrazy popkultury są dla wielu fundamentem nie tylko identyfikacji grupowej, lecz wręcz podstawą aksjologiczną – uznaną w drodze socjalizacji znaczących źródeł porządku moralnego.

Nie można wykluczyć tego, że kultura popularna, podobnie jak zabawa – w ujęciu Johana Huizingi – może „wzbijać się na wyżyny piękna i świętości. [...] Zabawa ludzka należy przecież, w każdym razie we wszystkich swoich wyższych formach,

w których coś oznacza czy też coś święci, do sfery uroczystości i kultu – do sfery świętej”²⁴. Wydawałoby się więc, że nie trzeba uciekać się do sfery sacrum, by w tym, co nominalnie stanowi popkulturę (a jest nią w znacznej mierze rozrywka), odnaleźć rytę świętości, by w popkulturze odnaleźć „nieświętą”, ale o cechach właściwych religijnej, wspólnotę. Wszak poniekąd nie o świętość tu chodzi, ale o sposób tworzenia i funkcjonowania struktury społecznej. Popkultura może mieć tu wkład zarówno w esencję tego, czym jest dla człowieka wiara (ta, którą ma się w sobie), jak i w religijność (rozumianą jako system określonych praktyk i wymogów moralnych).

Czy kultura popularna pozwala na właściwe transcendencji przekraczanie granic rzeczywistości, wzniesienie się na wyższy (inny?) poziom doświadczenia? Racjonalnie rzecz ujmując, skłonni jesteśmy pytaniu zaprzeczyć. Jednakże kiedy wspomnieć choćby o kulturze New Age lub o niektórych wymiarach cyberkultury, z pewnością pojawią się wątpliwości, i to bez odwoływania się do przykładów o słabej podbudowie teoretyczno-filozoficznej, jak narkotyczne konteksty kultury techno (tak bliskie transowości w kulturach pierwotnych) czy melodramatyczne, hiperemocjonalne wymiary subkultury emo.

Jak pamiętamy, kantowskie odczytywanie znaczenia sacrum odnosiło się do procesu, w którym rozum spekulatywny tworzy idee duszy, kosmosu i samego Boga. Codzienne doświadczenie rozmija się z możliwością dogłębnego i ostatecznego odczytania tychże kategorii. W sukurs więc przychodzi rozum praktyczny, którego obszarem funkcjonowania jest system normatywny (aprioryczny, ale z uwzględnieniem zarówno moralności, jak i estetyki). Świat idei, jaką jest abstrakt sacrum, styka się w popkulturze z unaocznieniem

²⁴ J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa: Aletheia 2007, s. 22–23.

i dostępnością. Pierwotna potrzeba relacji z transcendencją, nawet jeśli w wymiarze pewnej niepodważalnej „niepoznawalności”, jaką przyjął Thomas Huxley w kategorii agnostycyzmu, zostaje uosobiona w mechanizmach budowy społecznych relacji wewnątrz kultury popularnej. Przedmiot sacrumi wszelkie rytuały religijne zawsze zawierały w sobie funkcje integracji społecznej oraz miały umożliwiać pewien rodzaj obcowania z obiektem kultu (kontaktu zwykle zapośredniczonego przez rzeczony rytuał).

Ważnym aspektem wymiarów religijności wewnątrz wspólnoty kultury popularnej jest oczywiście religijność sensu stricto. Myślimy tu o aktach współuczestnictwa i współprzeżywania, jakie za sprawą mediów masowych dystrybuowane są poza ich miejsca lokalnych unaocznień. Są to transmisje wydarzeń takich, jak msze święte, wszelkiego rodzaju uroczystości religijne, relacje z pielgrzymek, ale również telewizyjne orędzia czy na przykład papieskie błogosławieństwo *Urbi et Orbi*, medytacje hindusów lub przemowy kaznodziei z południa Stanów Zjednoczonych.

Łącząc problematykę religijności w popkulturze z tematem peryferyjności i prowincji, nie sposób pominąć kwestii religijności ludowej (choć być może należałoby pisać słowo „ludowej” w cudzysłowie). W znacznej mierze jest to obszar cechujący się względną odrębnością od nurtu popkultury, na swój sposób pierwotny (być może lepiej brzmiałoby: zgodny z tradycją), jeśli chodzi o treści i formy uczestnictwa w obrzędach. Można zaryzykować stwierdzenie, że w obszarach peryferyjnych uczestnictwo to wyraża się większą dozą szczerości i autentyzmu, aniżeli w miejscach otoczonych prestiżem i splendorem, gdzie znaczącymi elementami przeżycia są czynniki z zakresu psychologii tłumu (mam tu na myśli różnicę na przykład między wiejską uroczystością odbywającą się

przy kapliczce przydrożnej świętej Barbary w małej wsi a uroczystościami na częstochowskich błoniach przy współudziale prymsa).

Kultura ludowa, jak o niej pisał Czesław Robotycki²⁵, mając znaczący udział w kulturze prowincjonalnej, to już nie tylko środowisko wiejskie. To przestrzeń i społeczność zróżnicowana ze względu na typ świadomości (inny niż wynikał z opisów dawnych badaczy kultury ludowej), to częstokroć wykreowana, zmityzowana wizja świata, wreszcie to styl życia i sposób myślenia (także nie zawierający się wyłącznie w przestrzeni wsi), to również swoisty metatekst naukowy. Zarówno wymiar mityczny, jak i style życia, sposoby myślenia, a nawet identyfikacja z kulturą ludową nie zachodzą dziś bez udziału kultury popularnej.

Klasycznie rozumienie ludowej religijności może, jak sądzę, przywołać na myśl mechanizmy unaocnień i funkcji właściwych kulturze popularnej. Przerost wizualnego uprzyśpieszenia, stylizacja, wymóg adresowania komunikatu do możliwie szerokiego spektrum odbiorców. Dochodzą tu aspekty swego rodzaju jarmarczności, rodzaju estetyki, jaki dominuje w handlu dewocjonaliami (niejednokrotnie mieszczącymi się w kategorii kiczu). Ludowość religijna, tak jak popkultura, nie wzbrania się przed synkretyzmem, łącząc odrębne sfery, na przykład obrządku chrześcijańskiego z zaszłościami kulturowymi czy też reliktyw pogańskich z odczytywaniem pogody, dekorowaniem figur, zapalaniem zniczy na grobach lub szeregiem obrzędów wielkanocnych. Oczywiście wiele przykładów odnosi się do mechanizmów, jakie zachodzą nie tylko w religii na poziomie ludowym, niemniej w tym zakresie zyskują

²⁵ Cz. Robotycki, „Prowincja” z *antropologicznego punktu widzenia. Refleksja z perspektywy dylematów komunikacji kulturowej*, „Konteksty” 2008, nr 2, s. 8.

niezwykłą wyrazistość. Jak podkreśla Joanna Jessa w tekście o jakże znamienym tytule *Zbawienny wpływ kiczu, czyli jeszcze raz o związkach kiczu i religijności ludowej na przykładzie Sanktuarium Licheńskiego*: „religijność ludowa jest sensualistyczna, praktycystyczna, a zatem zbliżona do bezpośrednich doświadczeń, wzruszeń i wyobrażeń człowieka. Jest to typ religijności, która unika abstrakcyjnych wyobrażeń, a proste symbole – tak jak i kicz – są bardzo łatwo identyfikowalne. Wszelkie niejednoznaczności są niedopuszczalne”²⁶.

Wspólnota, jaką wytwarza się w przestrzeni społecznej za pomocą odwołań do religii czy wiary, miewa czasem szczególnie zideologizowany charakter. Zjawisko nie dotyczy tylko państw wyznaniowych sensu stricto, ale wpisane jest często w główny nurt życia politycznego wielu państw demokratycznych. Są to procesy zrzeszania się formacji politycznych i partii pod szyldem określonej religii (w Europie dominują w tym względzie partie o proveniencji chrześcijańskiej), jak również działania, których odwołanie do fundamentów wiary ma być wyznacznikiem wiarygodności bądź dyskredytacją (w pewnych sporach na arenie publicznej to, co w perspektywie aksjologicznej wywodzi się z religii, traktowane może być jako wsteczne, antynowoczesne, wymierzone wręcz w wolność i prawo jednostki do samostanowienia). Szczególnym okresem ideologizowania religijności w sposób właściwy kulturze popularnej jest okres politycznych wyborów. Przypomnijmy, kiedy w 2000 roku George W. Bush walczył o fotel prezydenta Stanów Zjednoczonych, stwierdził, iż jego ulubionym filozofem jest Jezus Chrystus. O wadze swojej osobistej relacji do

²⁶ J. Jessa, *Zbawienny wpływ kiczu, czyli jeszcze raz o związkach kiczu i religijności ludowej na przykładzie Sanktuarium Licheńskiego*, w: *Kiczosfery współczesności*, red. W. J. Burszta, E. A. Sekuła, Warszawa: Wydawnictwo SWPS Academica 2008, s. 141.

Boga i religii szeroko pisze w swojej wydanej w 2010 roku autobiografii²⁷. Manifestowana podczas wyborów postawa religijna była nie bez znaczenia dla jego, głównie pochodzących z protestanckiego południa, wyborców. Deklarowanie przez otoczenie Busha przywiązania późniejszego prezydenta do codziennej religijnej lektury wzmagało tylko efekt wspólnotowy, jaki udało się wytworzyć za sprawą kontekstów transcendencji w obiegu politycznym. Jak w większości przypadków, kiedy orientacja aksjologiczna (w tym wypadku wyznawana wiara) stanowi o indywidualnej odrębności, recepcja tej postawy z jednej strony zjednuje część wyborców, odstręczając jednocześnie inne grupy głosujących. Religia może być, jak o tym pisał Luckmann, „rozumiana przez jednostkę jako spełnienie konkretnych wymagań”²⁸. Toteż niejednokrotnie „orientacja religijna” w polityce stanowi swoisty gwarant jej trwałości manifestowanej w publicznym dyskursie przez danych reprezentantów społeczeństwa. Jednocześnie, jak zauważa Peter Berger, w procesach sekularyzacji obecnie „religijne legitymizacje państwa są [...] albo zupełnie odrzucane, albo utrzymują się jako retoryczna ornamentyka, pozbawiona związków z rzeczywistością społeczną. [...] Chociaż obecność religii w nowoczesnych instytucjach politycznych jest najczęściej sprawą ideologicznej retoryki, to nie można powiedzieć tego samego o przeciwnym »biegunie«. W sferze rodziny i ściśle z nią związanych stosunków społecznych religia w dalszym ciągu posiada liczący się »rzeczywisty« potencjał, to znaczy dalej jest nośna w sensie motywów i autointerpretacji ludzi w zakresie codziennego społecznego działania”²⁹.

²⁷ G. W. Bush, *Decision points*, New York: Crown Publishing Group 2010.

²⁸ T. Luckmann, dz. cyt., s. 111.

²⁹ P. L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. W. Kurdziel, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2005, s. 179–180.

Popkultura i demokratyzacja wiary

Kultura popularna wydaje się wychodzić naprzeciw badaczom teodycei³⁰, udowadniając, niejako za Leibnizem, że żyjemy w najlepszym z możliwych światów. Nie musi przy tym mówić o sferze sacrum, by stanowić uosobienie „lepszej” czy „piękniejszej”, w ten czy inny sposób uwznioślonej odmiany rzeczywistości. Poniekąd to nie sama popkultura, ale nasze zanurzenie w niej stanowi o substancjalnej iluzji atrakcyjnego obrazu rzeczywistości. Co prawda na myśl mogą też przychodzić obrazy dystrybuowane przez media, które dalekie są od przejawów szczęścia, a więc wojen, awantur politycznych, wszelkich niegodziwości i nieszczęść, jakim poświęcona jest większość serwisów informacyjnych na całym świecie. Rzecz w tym, że recepcja tych obrazów z perspektywy bezpiecznej „drugiej strony ekranu” upewnia o tym, że dla współczesnych w popkulturze „mój świat” to „ten lepszy świat”. Uwidacznia się tu zarówno funkcja katartyczna mediów, jak i czysta afirmacja konsumeryzmu.

Jedną z istotnych kwestii jest znaczenie dystrybucji wiedzy o religiach, jaką umożliwił obieg kultury masowej. Jest to swego rodzaju demokratyzacja sfery religii³¹, choć, jak można zaobserwować, niekoniecznie przekładająca się na postępującą tolerancję. Sfera religii wciąż jest jednym z istotniejszych wyznaczników podziałów, szczególnie w wymiarze globalnym. Jednocześnie za sprawą otwartości kultury popularnej możemy obserwować, jak wiara przestaje stanowić narzędzie kontroli

³⁰ Teodycea – zasadniczo obrona sprawiedliwości i miłosierdzia Boga wobec prób podważenia opatrności Bożej poprzez wskazanie na zło obecne na świecie.

³¹ Por.: *Supermarketyzacja religii*, w: T. Szlendak, *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2008.

społecznej, pozostając wyznacznikiem życia jednostki i zaświadczać o jej indywidualności. Demokracja „rynku” religii czy manifestacji określonego wyznania umożliwia odebranie się poszczególnych jednostek od swych lokalnych korzeni i wejście na zupełnie „obce” jej terytoria. Przykładem tego może być sytuacja, kiedy mieszkaniec chrześcijańskiej Europy staje się buddystą, co z jednej strony jest wyrazem jego niezwykłego prawa, a z drugiej aktem podkopywania fundamentów wielowiekowej tradycji, na jakiej kultura europejska budowała swoją tożsamość.

Procesy wspomnianej demokracji nie są czymś nowym w kulturze zachodniej. Pamiętamy, że chrześcijaństwo jako dominująca religia w Europie to półtora tysiąclecia, ale prawo i możliwość czytania Biblii to już okres, jaki liczyć możemy w setkach lat (w istocie dopiero od wieku XIX, wraz z upowszechnieniem się umiejętności czytania i pisania). Upřednie doświadczanie wartości Pisma Świętego było zapośredniczone, po części wręcz, na swój sposób, ocenzone. Odrębnym problemem jest to, na ile społeczeństwo jako zbiorowość jest przygotowane do indywidualnej recepcji takich ksiąg, jak Biblia. Istotną tu kwestią jest to, co pragnę podkreślić, że pośrednictwo w obiegu treści religijnych (w tym stawiania szczególnych akcentów na wybranych partiach materiału) nieomal zawsze dominowało nad indywidualnym wyborem.

Rozwój form wymiany kulturowej oraz technik dystrybuowania treści spowodował, iż większość z istniejących religii wykorzystuje dziś media w misji ewangelizacyjnej (i różnie rozumianego apostołstwa). „Najlepszym przykładem zmian, jakie zaszły w stosunku Kościoła do mass mediów, jest postawa Jana Pawła II, który jest pierwszym papieżem świadomie tworzącym tzw. wydarzenia medialne. [...] audyencje środowowe, liczne pielgrzymki, [...] spotkania ze środowiskami ludzi

pracy [...] w zakładach, kopalniach, szkołach”³². Podobnie dostępne za pośrednictwem satelitów kanały religijne są dziś doskonałym przykładem uprzystępnienia, współczesnych prób dotarcia do wyznawcy. Oczywiście procesy te i możliwości wykorzystywane są zarówno przez religie oficjalne, jak i przez sekty czy wszelkie parareligijne grupy ekstremistów. Ów nurt można by określić odrębną ścieżką religii w obszarze kultury popularnej. Uwagę skupioną na problemach religijnych odnajdujemy dziś na tak różnych kanałach, jak CNN, BBC czy Al-Dżazira. W Stanach Zjednoczonych chrześcijańskie rozgłoszenie radiowe stanowią ponad 5% rynku, w Polsce najpopularniejsza stacja tego typu (Radio Maryja) osiągnęła w 2010 roku wynik 1,98% ogólnej słuchalności³³. Wystąpienia najśłynniejszego islamskiego teleewangelisty Amr Khaleda z Egiptu oglądają miliony ludzi na Bliskim Wschodzie i w Europie. Telewizja Discover Islam nadaje swój program z Bahrajnu całą dobę, w Indonezji islamski kaznodzieja Abdullah Gymnastiar dociera co tydzień do sześćdziesięciu milionów wiernych, spośród których dwa miliony otrzymują dzień w dzień SMS-y z jego kazaniami i aforyzmami³⁴.

Religia jest obecnie przekazywana nie tylko poprzez klasyczne transmisje stacji telewizyjnych i radiowych, ale także w postaci strumieni online, dostępnych dla każdego internauty, niezależnie od jego usytuowania w przestrzeni geograficznej. Istnieją odmiany podcastów o nazwie godcasting, czyli pakiety o tematyce religijnej zazwyczaj odtwarzane w przenośnych

³² M. Sokołowski, *Kościół, kino, sacrum. W poszukiwaniu definicji filmów o tematyce religijnej*, Olsztyn: Oficyna Wydawnicza „Kastalia” 2002, s. 57.

³³ Na podstawie wyników badań Radio Track realizowanych przez Millward Brown SMG/KRC, [online:] <http://www.press.pl/newsy/pokaz.php?id=25020> [dostęp 11.09.2011].

³⁴ M. Rybarczyk, *Eter z panem bogiem*, „Newsweek Polska” 2007, nr 50, s. 36.

urządzeniach w rodzaju iPoda, których ludzie słuchają w dowolnych miejscach, w autobusach, parkach albo na siłowni. „Ludzie szukają Boga w komórkach i internecie. To, co wczoraj było bluźnierstwem, dziś staje się religijną ekspresją”³⁵. Są to poniekąd formy popkulturalnej komunikacji w kościołach „tradycyjnych”. Dziś, nie przesadzając, można powiedzieć, że religia tworzy coraz sprawniejszą symbiozę z techniką. Za sprawą technologii komunikacyjnych misja szerzenia założeń i reguł przyświecających poszczególnym religiom może niejako na nowo nabrać rozmachu, ale też w niewyobrażalnie większej skali – niż miało to miejsce w przeszłości – zderzyć się z konkurencyjnymi strumieniami ewangelizacji.

Obecna na polu kultury popularnej religia, ryzykując niejednokrotnie utratę swej tożsamości, częstokroć zmuszona jest stosować typowe strategie marketingowe. Obecność w mediach jest tego przykładem. Istotny jest również „rynek wartości symbolicznych” uosobionych w określonych przedmiotach. Przynależność do danej religii niejednokrotnie wiąże się z posiadaniem określonych artefaktów, które w kulturze popularnej być może słuszniej byłoby nazwać „gadżetami”. I nie chodzi wyłącznie o typowe dewocjalia, jak medaliki czy obrazy przedstawiające świętych, ale o takie akcesoria, jak na przykład ozdoby nagrobne, koszulki religijne, kubki z logo religijnym, okładki, futerały, pamiętki związane z obrzędami czy tak „spektakularne”, jak słynna plastikowa butelka w kształcie Matki Boskiej z Lourdes z odkręcaną koroną (pierwotna wersja miała rzekomo odkręcaną całą głowę wraz z koroną). Część z przywołanych artefaktów używana jest oczywiście z pominięciem pierwotnego, religijnego kontekstu, co nie przekreśla rzecz jasna ich istotności w polu kultury. Wymiar

³⁵ Tamże.

przewartościowań w sferze popkultury również w tej materii odciska swe piętno, dlatego problemem przestaje być sprzedaż pod Jasną Górą dewocjonaliów, które zostały wyprodukowane w nieprzychylniej Kościołowi katolickiemu Chińskiej Republice Ludowej.

Przywołany przykład produkcji i sprzedaży dewocjonaliów mógłby się doskonale wpisywać w globalne struktury przepływów kapitału. Kultura popularna stanowiłaby tutaj mechanizm uprawomocnienia, a w łagodniejszym ujęciu byłaby stymulatorem popytu i podaży zarówno tego, co „święte”, jak i tego, co „zsekularyzowane” czy wprost laickie, a ubóstwiane.

Dewocjonaalia, tak jak masowo produkowane wytwory kultury masowej, zwykle nie zawierają (z pewnością nie manifestują tego na pierwszym planie) szczególnie złożonej struktury semantycznej. Przedmioty te cechuje dosłowność, zarówno obrazowania, jak i opisu. Język popkultury w zakresie wewnętrznej złożoności stawia równie niskie wymagania, co język uświęconych, „zblizających do Boga” przedmiotów. Podobnie jak w obiegu kultury masowej, rynek przedmiotów ułatwiających zachowania rytualne, wyobrażenia świętych itd. cechuje dalece posunięta pluralizacja. Obecne są przedmioty, które moglibyśmy nazwać oficjalnymi, jak i te o charakterze ludowym czy też wręcz marginalizowanym. „Na rynku Sonora, największym w mieście Meksyk targu dewocjonaliów, najczęściej kupowanym wizerunkiem jest Matka Boska z Guadalupe; [...] Santa Muerte jest zaraz na drugim miejscu”³⁶. Zatem to, co jest uosobieniem kultury oficjalnej Kościoła, współobecne jest z tym, co reprezentuje – w przywołanym meksykańskim przykładzie – ludowy i masowy kult Świętej Śmierci, inaczej zwanej „Dziewicą zapomnianych”.

³⁶ M. Wiśniewski, *Magiczny kościotrup*, „Tygodnik Powszechny” 2011, nr 15.

Podobnie rzecz przedstawia się w kulturze popularnej. Rynek wyobrażeń gwiazd show biznesu jest pokątną częścią gospodarki. Masową produkcję na tym polu uzupełniają również artefakty pełniące w kulturze masowej odpowiednik relikwii. Struktura rangi rodzajów tych artefaktów do złudzenia przypomina układ, jaki obecny jest w Kościele katolickim, a więc rozróżnia relikwie pierwszego, drugiego oraz trzeciego rzędu.

O ile z relikwiami trzeciego rzędu (przedmiotami, z którymi dana postać miała jakąś styczność) w popkulturze możemy się spotykać niemal na każdym kroku, o tyle już odpowiedniki relikwii drugiego rzędu, a więc przedmiotów, które bezpośrednio należały do „sakralizowanej” postaci, stanowią pewnego rodzaju ograniczony zasób, osiągając niejednokrotnie zawrotne sumy na aukcjach pamiątek po bożyszczach show biznesu. Zabawny przykład może stanowić muszla klozetowa Lennoona, która została sprzedana w 2010 za kilka tysięcy funtów. Swoistym wyzwaniem dla kultury popularnej jest przełamanie tabu, jakim wydaje się odpowiednik relikwii pierwszego rzędu – samego ciała (w tym płynów ustrojowych itd.) „uświęconej” postaci. Choć i takiego rodzaju myślenie jest w kulturze popularnej obecne. Wystarczy odwiedzić grób Elvise Presleya w Graceland albo miejsce spoczynku Jima Morrisona na Père Lachaise w Paryżu i odnieść je do usankcjonowanej w średnio-wieczu pozycji miejsc spoczynku męczenników.

Uświęcenie przedmiotów nie jest zatem wymysłem epoki konsumpcjonizmu, choć ta z pewnością rangę świętości tego typu zbanalizowała. Być może byłoby nadużyciem stwierdzenie, że rynek dewocjonaliów czy relikwii (tak „świeckich”, popkulturowych, jak i związanych z daną religią), podobnie jak w dawnych wiekach, najlepiej rozwija się tam, gdzie mamy do czynienia z niskim kapitałem kulturowym i społecznym; tam, gdzie stykamy się z trudnymi warunkami życia czy elementami

wykluczenia. Tropu tego nie należy pomijać, choć z powodu pierwotnej potrzeby „dotykalności” świętości – czy to w formie relikwii, wyobrażenia czy skrawka ubrania oderwanego medialnej gwiazdzie – jaka wydaje się cechować osoby dysponujące niewysokim poziomem wspomnianych kapitałów. Zapewne chodzi tu przede wszystkim o rodzaj wyabstrahowania, jaki jednostka jest w stanie osiągnąć względem obiektu kultu. Nie ma tu miejsca na wartościujące rozróżnianie postaw wobec sacrum. Poniekąd tam, gdzie mówimy o typowym uczestnictwie w rytuałach religijnych, mamy do czynienia z rozlicznymi formami uprzystępnienia. Nikogo zatem nie powinno dziwić, że w miejscu, które dla jednych wymaga modlitewnego skupienia, innych zmusza do śpiewania o tym, że „J. C. wpadnie na chatę” wypić kawę, jak to się dzieje w scenie z filmu dokumentalnego *Jesus Camp* w reżyserii Heidi Ewing i Rachel Grad.

„Empirycznie rzecz biorąc, organizmy ludzkie nie tworzą »obiektywnych« i moralnych uniwersów znaczeniowych od zera; są one im wrodzone. To oznacza, że organizmy ludzkie zwykle transcendują swą naturę biologiczną poprzez internalizację historycznie danego uniwersum znaczeniowego raczej niż poprzez tworzenie uniwersów”³⁷. Co zatem, jeśli w uniwersum, w jakie „wrodzi” się jednostka, za uświęcone uchodzi to, co uprzednio uchodziło za profanum? Co jeśli większość funkcji pełnionych przez religię wypełnia popkultura? Czy jest to profanacja? Neopoganizm? Demokratyzacja wiary?

W 2008 roku kanał TVN przywitał swych widzów hasłem: *Poczuj prawdziwą magię Świąt Wielkanocy z Harrym Potterem*. Wiesław Godzic, zwracając uwagę na przywołane hasło, podkreślał różnicowanie komentarzy na jego temat. Szczególnie na to, iż choć dla wielu stanowiło ono dowód narastania

³⁷ T. Luckmann, dz. cyt., s. 86.

i upowszechniania ideologii konsumpcyjnej, dla innych było symptomem tego, że „telewizja stała się głównym przedmiotem-z-którym-się-mysli także w czasie przeżywania sacrum. Stała się instytucją, z którą Polacy najchętniej współpracują w okresie narodowych i religijnych celebracji, a więc w czasie niezwykłym i niecodziennym”³⁸. Uzupełnia tę perspektywę coraz większy udział internetu jako obszaru i platformy komunikacji, w której dochodzi zarówno do indywidualnego, prywatnego, wielopoziomowego i wielopostaciowego obcowania z sacrum, jak i przenoszenia rytuałów z klasycznych świątyń do tego, co nazywamy cyberprzestrzenią (łącznie z przeniesieniem cech właściwych nawet takim aktywnościom jak pielgrzymka)³⁹.

Interesujące byłoby odpowiedzenie na pytanie, na ile procesy demokratyzacji form i przedmiotów kultu, jakie dokonują się z udziałem kultury popularnej, mają udział w procesach tolerancji i rozumienia wzajemnego różnych kultur (choćby w odniesieniu do kwestii religijnych). Czy jest to zbliżanie czy raczej wynikające z trywializacji treści religijnych zaciemnienie sfery poznania? Trudność, jaką sprawia odpowiedź na to pytanie, pogłębia brak możliwości określenia, co w tej materii stanowi centrum, a co peryferie. Trzy główne religie głównego nurtu, choć odnotowują stały wzrost wyznawców (w dużej mierze uwarunkowany ogólnym wskaźnikiem wzrostu liczby ludności), narażone są na bezprecedensową skalę przepływów. Religia stała się elementem supermarketu kultury, co nie oznacza jej kresu. Stwierdzenie o pełnym przejmowaniu funkcji religii przez kulturę popularną jest – atrakcyjnym, ale z pewnością – nadużyciem. Nie sposób

³⁸ W. Godzic, *Telewizja codzienności, codzienność telewizji*, w: *Barwy codzienności. Analiza socjologiczna*, red. M. Bogunia-Borowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2009, s. 237.

³⁹ Zob.: P. Siuda, *Religia a internet. O przenoszeniu religijnych granic do cyberprzestrzeni*, Warszawa: WAIp 2010.

jednak pominąć analogii pomiędzy sferą rytualną właściwą wyznawaniu różnych religii a tym, co reprezentuje popkultura.

Tak jak nieprawdziwe okazały się próby ogłaszania końca historii, tak jak wciąż nie jest aktualna teza Augusta Comte'a o tym, że czas religii się kończy, tak bez zaznaczenia roli religii nie może być mowy o procesach budowy tożsamości. Sytuacja muzułmanów żyjących w krajach zachodnich po 11 września 2001 z pewnością jest tego doskonałym przykładem. Wyzwaniem jest tu transformacja rozumienia tego, co znaczy być dziś innowiercą czy poganinem. To ostatnie wyraźnie wartościowałoby pejoratywnie status osoby wierzącej inaczej. Przejawem tego wyzwania/problemu była kontrowersja wokół kategorii wyznania, jaka zaistniała podczas spisu powszechnego w Polsce w roku 2011. Część spisywanych osób i komentatorów procesu zdobywania danych statystycznych wzburzył brak, obok niemal dwustu opcji wyznań, kategorii ateista i agnostyk.

Tabu w społeczeństwie konsumpcyjnym

Stymulujący kulturę popularną rozwój komunikowania masowego przysłużył się przeobrażeniu sfery aktywności człowieka obciążonej klauzulą tabu: tego, co niedotykalne, zakazane czy święte. Radio, prasa, telewizja, a w szczególności lata rozwoju sieci internetowej wraz procesami demokratyzacji dostępu i upowszechniania treści, zdają się anihilować status tego, czym pierwotnie było tabu w strukturze bodaj wszystkich społeczeństw. Wybrane kwestie obyczajowe i religijne, jakie tradycyjnie mieszczą się w obrębie zjawisk klasyfikowanych jako tabu, w kulturze dostępu (jaką uosabia globalna sieć internetowa) stają się jawne. Oczywiście nie jest tak, że cały szereg pierwotnych tabu, jak kazirodztwo czy pedofilia, traci swą moc regulującą czy integrującą. Za sprawą kultury popularnej

kurczy się sfera niedotykalna; wszystko może stać się kwestią publicznie jawną i dostępną. Wiele zjawisk, o których jeszcze przed kilkudziesięcioma laty nie można było mówić, dziś stało się przedmiotem dyskusji, a nawet w niektórych przypadkach akceptacji. Przyczynia się do tego nie tylko kultura popularna, ale i kultura wysoka, tak często przecież na polu sztuki poszukująca i grająca kontekstem pola zakazu⁴⁰.

Konsumpcjonizm, przemiany prywatności i – jak to określił Brian McNair – „kultura obnażania”⁴¹ spowodowały rozmycie znaczenia i odczytywania tego, czym jest tabu. Może to być tabu niemówienia o życiu prywatnym (szczególnie z zakazem mówienia o życiu prywatnym księży, z czym wciąż można spotkać się w wielu, zwłaszcza mniejszych, peryferyjnych miejscowościach). Mogą klauzulą niedotykalności objęte być problemy pożycia seksualnego, które regulowane są niepisanyymi, a głęboko zinternalizowanymi regułami zachowań (począwszy od pozycji, w jakiej seks jest uprawiany, po kwestie dotyczące na przykład zoofilii). Ciekawą sferą kulturowego tabu dotyczącego życia seksualnego jest kwestia seksu osób niepełnosprawnych czy ludzi w podeszłym wieku – choć nie brakuje naukowych pozycji omawiających ten problem, jest to wciąż temat skrzętnie omijany. Z pewnością w procesie przełamywania tabu dotyczącego seksu miał znaczenie rozwój pornografii. Jak pisze McNair, „pornografia jest nie tylko wygodna, bezpieczna i trafia w sedno. Jest też najbardziej transgresyjną formą erotyczną, snującą swe fantastyczne opowieści

⁴⁰ Wystarczy tu wspomnieć dwa mające miejsce w minionych latach w Polsce przypadki, jakie wzniciły burzę komentarzy: rzeźbę przedstawiającą przygniecionego meteoritem Jana Pawła II autorstwa Maurizio Cattelana oraz instalację Doroty Nieznalskiej, w której autorka umieściła na krzyżu fotografię męskich genitaliów.

⁴¹ Zob.: B. McNair, *Seks, demokratyzacja pożądania i media, czyli kultura obnażania*, przeł. E. Klekot, Warszawa: Muza 2004.

bez moralnych zahamowań. Ta cecha różni ją od innych form przedstawień o treści jednoznacznie seksualnej i wzmaga jej atrakcyjność, ponieważ tabu oraz to, co transgresyjne, są kulturowo zmienne⁴². Brian McNair zadaje ważne pytanie: „co mianowicie stanie się z pojęciem pornografii, jeśli granice transgresji wytyczone przez cenzurę i prawo poszerzą się do tego stopnia, że przestaną cokolwiek znaczyć, i kiedy, czy to za pomocą internetu, czy innych niecenzurowanych i niecenzurowalnych środków komunikacji, każdy będzie mógł zobaczyć, cokolwiek zechce, i wszyscy wszystko?”⁴³. Czy podobna refleksja może dotyczyć transgresji wszelkich tabu? W społeczeństwach istnieje potencjał samoregulacji oraz dążność do utrzymania kulturowego status quo. Zmiany następują powoli. Przykładem może być w polskim społeczeństwie stopniowe „ujawnianie” zjawiska homoseksualizmu (zdejmovanie tabu, które nakazywało utrzymywać w dyskursie publicznym pozor niewystępowania takiego problemu), przy jednoczesnym braku akceptacji dla adopcji przez pary homoseksualne dzieci, rozumianej tu jako zagrożenie tradycyjnego modelu rodziny.

Strefy tabuizowane utrzymują swoje znaczenie szczególnie w środowiskach cechujących się spójnością i wewnętrzną kontrolą społeczną, a o te łatwiej w obszarach peryferyjnych aniżeli w wielkomiejskich centrach. Jednakże niezależnie od umocowania przestrzennego, za sprawą kultury popularnej tabu przestaje mieć regulujący i spajający charakter. Pewnego rodzaju przełamywanie barier determinowanych istnieniem sfer tabu obecnie – jak w przypadku tabu obyczajowego – jest wyrażane zbanalizowaniem, rodzajem ekshibicjonizmu tudzież wolnością mediów do wygłaszania dowolnych treści. Z pewnością nie jest jednak tak, że wszelkiego rodzaju tabu przestaje

⁴² Tamże, s. 89.

⁴³ Tamże, s. 89–90.

mieć swój udział w życiu społecznym. Część z jego form została zepchnięta do poziomu niejawnego. Istnieje jednak cały szereg zachowań kanalizujących pierwotne i naznaczone emblematem tabu. Przykładem mogą być dla pierwotnego zakazu zabijania dzisiejsze zawody sportowe. Danièle Hervieu-Léger zadała wręcz pytanie, czy za jakiś czas „rytuały sportowe nie wyprą kultu religijnego bądź politycznego”, skoro „mity i ideologia już się zużyły”⁴⁴.

Interesujące i objęte klauzulą tabu stały się w pewnym stopniu kwestie dotyczące pieniędzy: zarówno ich znaczący zasób, jak i brak, a więc i bieda (choć tu częściej mamy zapewne do czynienia z odium wstydu wywołanego biedą). O ile bieda bywa w dyskursie publicznym ideologizowana (szczególnie w polityce), o tyle prywatne zasoby finansowe objęte są klauzulą tajności (na przykład odnośnie do stawek wynagrodzenia) podczas rozmów towarzyskich. Tabu to oczywiście częściej jest łamane, kiedy mowa o dochodach obcych, i ściślej przestrzegane, kiedy odnosi się na naszych własnych poziomach wynagrodzenia. Podobnie zresztą jak w przypadku tabu obyczajowych, kiedy to głównie za sprawą mediów nawet w prowincjonalnych środowiskach dość swobodnie można poruszać treści dotyczące tematów klasycznie drażliwych, jak pożycie płciowe, homoseksualizm itd., o ile mowa jest o przypadkach, które nie dotyczą rozmawiających bezpośrednio.

Ostatnim, choć być może najważniejszym tabu doby konsumpcjonizmu jest śmierć. Ona bowiem stanowi kres konsumowania (choć w sensie śmierci jako towaru mamy do czynienia z dalszą konsumpcją⁴⁵). Nic jednak bardziej mylnego.

⁴⁴ D. Hervieu-Léger, dz. cyt., s. 61.

⁴⁵ Mam tu na myśli między innymi pogrzeby postaci pokroju Johna Kennedy'ego, księżny Diany czy Jana Pawła II, które generowały rekordowe poziomy oglądalności.

Komercjalizacja sfery funeralnej czy wirtualizacja takich przestrzeni jak cmentarz (w wersjach online zarówno dla ludzi, jak i zwierząt) jednoznacznie wskazuje na obecność kontekstów tanatologicznych w kulturze popularnej. Co więcej, rozliczne formy popkulturalnej rozrywki, począwszy od filmu, gier komputerowych, a na serwisach internetowych upowszechniających obrazy śmierci (między innymi wypadków samochodowych, ofiar działań wojennych itd.) kończąc, wyraźnie dowodzą nieprawdziwości tezy o odwróceniu się kultury popularnej od śmierci. Jednocześnie łatwo znaleźć potwierdzenia faktu trywializacji tej sfery w obrębie mediów – od obecności zmarłych gwiazd ekranu w narracjach nowo realizowanych filmów po „umowność” śmierci w środowiskach wirtualnej rzeczywistości. Zastanowić by się można jednocześnie, czy owa trywializacja nie stanowi współczesnej formy osvajania się ze śmiertelnością. Nie ulega jednak wątpliwości ogromne przewartościowanie tabu śmierci, jakiego dokonuje kultura popularna. „»Obrazy terminalne«, obrazy wykraczające poza dotychczasowe granice wizji nieśmiertelności, otwierające (*terminus post quem*) ponowoczesność i zamykające (*terminus ante quem*) – na razie – historię wielu wzorów transcendencji, są już elementami naszej ikonosfery”⁴⁶.

Sakralizacja bohaterów popkultury

„Codziennosc zadaje kłam socjologicznemu poglądowi, że utrata oparcia w obiektywnej religii, rozpad ostatnich pozostałości przedkapitalistycznych, techniczne i społeczne zróżnicowanie oraz specjalizacja spowodowały chaos w sferze kultury. Pod względem jednolitości kultura bije dziś na głowę

⁴⁶ T. Miczka, *O zmianie zachowań komunikacyjnych. Konsumenci w nowych sytuacjach audiowizualnych*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2002, s. 206.

wszystko. Film, radio, czasopisma stanowią zwarty system⁴⁷. Autorzy tych słów, Adorno i Horkheimer, być może przeoczyli procesy przejmowania funkcji religii przez wspomnianą codzienność (w tym media) oraz to, jak szeroka sfera dostępu do różnych religii, niezwiązanych z miejscem pochodzenia danych grup i jednostek, przysparza wspomnianego chaosu w kulturze. Poniekąd wspomniani autorzy mają jednak rację, jeśli będziemy na tę sferę patrzeć doktrynalnie. Choć i tu, i w wybranych państwach muzułmańskich czy na południu Stanów Zjednoczonych (w wypadku skrajnej prawicy) dostrzeżemy, jak konstytutywne dla kształtu państwa może być oddziaływanie i ustawiczna obecność religii. Dostęp rozlicznych odmian życia religijnego, względny pluralizm „rynku” religii odciskają swe piętno tak samo na centrach, jak i peryferiach. Media są tutaj pomostem komunikacji i wymiany treści moralnych. Są też wypaczeniem aksjologicznych kontekstów religii, czego przejawami są procesy sakralizacji bohaterów popkultury.

Religijność nie jest i nie musi być przejawem stałości, niezmienności rzeczy i spraw, jakie determinuje, ani też nie musi być dziś wierna jednemu obiektowi kultu. Jednym z kluczowych zjawisk, choć dla socjologów religii jest to z pewnością nadużycie, jest konwersja religijna. Konwersja jako taka nie oznacza utraty wiary, to raczej, jak chce Maria Libiszowska-Żółtkowska, „świadomy, samodzielny wybór człowieka dorosłego nowych przekonań i zachowań religijnych oraz wola podporządkowania się, w sprawach doczesnych, wymogom

⁴⁷ T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Przemysł kulturalny. Oświecenie jako masowe oszustwo*, w: tychże, *Dialektyka oświecenia (fragmenty filozoficzne)*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN 1994, s. 138.

danej organizacji religijnej”⁴⁸. Jest to więc w pewnym sensie to, co w niniejszym tekście pozwalam sobie nazywać demokryzacją sfery wyznania. Konwersję religijną wedle rozumienia, jakie zaproponowali John Lofland i Norman Skonovd, da się sprowadzić do pięciu zasadniczych kontekstów: społecznego nacisku, trwania procesu konwersji, poziomu afektacji, kolejności przyswajania wierzeń. Ci sami też zaproponowali typologię konwersji, w której obrębie znaleźć możemy następujące rodzaje konwersji: intelektualną, mistyczną, eksperymentalną, afektywną, rewiwalistyczną i przymusową⁴⁹. W procesy konwersji religijnej czy demokryzacji wiary wpisuje się sfera kultury popularnej, anektując na własny użytek część z uwewnętrzzonych mechanizmów społecznej integracji, które tracą charakter religijny, a jednocześnie korespondują i uosabiają swój religijny pierwowzór (między innymi w zakresie form kultu i organizacji życia wspólnoty).

Wspomnienie o demokryzacji dostępu do różnych form i tradycji religijnych oraz aktów konwersji ma w prowadzonym wywodzie znaczenie w odniesieniu do interesującego problemu, jakim jest – umowna bądź uprzedmiotowiona – sakralizacja postaci i wybranych pól popkultury. Sakralizacja dokonująca się w obszarach kultury popularnej wydaje się najbliższa perspektywie konwersji afektywnej, choć znajduje również swoje uosobienie w przejawach konwersji mistycznej. Zarówno w pierwszym, jak i drugim przypadku mamy do czynienia z wysokim poziomem poruszenia emocjonalnego, w którym pojawiają się takie uczucia, jak trwoga czy miłość. Reakcje psychosomatyczne mogą

⁴⁸ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy religijne w zwierciadle socjologii*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2001, s. 81.

⁴⁹ E. Hałas, *Konwersja. Perspektywa socjologiczna*, Lublin: Norbertinum 1992, s. 53–54.

być tu bliskie ekstatycznym uniesieniom, jakie towarzyszą różnym formom głębokich przeżyć religijnych. Popkultura wspomniane procesy realizuje najczęściej w strywalizowanej formie w odniesieniu do zwykłej codzienności, czyli tych wymiarów życia, gdzie na przykład spełnia się obietnica bezpośredniego kontaktu z ubóstwionym bohaterem masowej wyobraźni, dzięki czemu „wyznawca” doznaje przeobstwień – współdziału w „świętości”. Procesy te wspomagane są przez popularne, a jednocześnie sakralizowane akty życia ubóstwionych postaci, stających się za sprawą masowych środków przekazu współczesną formą średniowiecznego *miraculum* (które jest formą dramatu opowiadającą sceny z życia świętych), źródłem natchnienia oraz punktem odniesienia dla swego rodzaju „czcicieli”. Popkulturalne sacrum wiąże się tak samo jak tradycyjne (wywodzące się z dużych ruchów religijnych) z ubóstwieniem i kultem określonego bóstwa, jego uwielbieniem, a niejednokrotnie formą oddania się i poddania wraz z wszystkimi konsekwencjami dla kształtu sfery aksjologicznej zaangażowanych w tego rodzaju relacje osób. Poniekąd trywializacja, jakiej dokonują popkulturalne narracje, może od strony fundamentów analizy problematyki dotyczącej znaczenia religii wskazywać na nieadekwatność sugerowanych tu analogii. Poprzestając jednak na samych zewnętrznych manifestacjach, obrzędach i rytuałach (bez psychologicznego zgłębiania autentyczności przeżyć i więzi), łatwo zauważyć szereg analogii wewnątrz sfer sacrum i kultury popularnej.

Niezwykle trudno byłoby wskazać religię bez rytuałów i ceremonii. Akty celebracji „[...] wypływają z wiary, lecz jednocześnie same na nią oddziałują i umacniają ją; jeżeli bogowie istnieją, to należy oddawać im cześć; lecz bogowie zaczynają istnieć właśnie dopiero wtedy, gdy pojawia się

kult⁵⁰. Społeczny mechanizm potrzeby kultu kultura popularna skłonna jest wielowymiarowo zaspokajać, oferując przy tym całe spektrum form celebry. Z perspektywy klasycznych, oficjalnych religii procesy te jednoznacznie wydają się świętokradcze czy też – w łagodniejszym ujęciu – banalizujące to, co przynależne sferze sacrum. Z praktycznego punktu widzenia nie są niczym innym jak zaspokajaniem – nie bez przesady będzie stwierdzenie, że atawistycznych – potrzeb. Katalog sakralizowanych bohaterów popkultury jest rozległy i obejmuje postacie od gwiazd ekranu, sceny czy stadionu po świadomych swego oddziaływania guru. Nominalnym i jednym z najjaskrawszych przykładów tego zjawisko jest Diego Armando Maradona i kościół jego imienia La Iglesia Maradoniana.

Członków La Iglesia Maradoniana, czyli Kościoła Maradony, w 2008 roku było już 120 tysięcy⁵¹. Boskość byłego reprezentanta argentyńskiej drużyny piłki nożnej najlepiej ilustruje wypowiedź jednego z jego wyznawców, niejakiego Jose Gabino: „Bóg nie mówi do Maradony, to Maradona mówi do Boga”. I jak zaznacza Jonathan Franklin, autor artykułu *He was sent from above*, Jose Gabino, mówiąc te słowa, nie jest pijany⁵². Kościół działa na całym świecie, ma swój rytuał, a nawet dekalog. Rytuał inicjacyjny – symboliczny chrzest – nawiązuje do słynnego w świecie futbolu wydarzenia z 1986 roku, w którym to Diego Armando Maradona wbił piłkę ręką w siatkę angielskiego bramkarza (co polegało na uderzeniu pięścią piłki przy jednoczesnym wykonaniu efektownego

⁵⁰ H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, przeł. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków: Znak 1993, s. 197–198.

⁵¹ J. Franklin, *He was sent from above*, „The Guardian” 2008 (12 listopada), [online:] <http://www.guardian.co.uk/football/2008/nov/12/diego-maradona-argentina> [dostęp 12.01.2014].

⁵² Tamże.

wysokoku). Ważne jest wspomnienie w tym miejscu argumentacji, jaką posłużył się w 1986 roku Maradona, przecząc, jakoby to on zamiast głową wbił piłkę ręką. Stwierdził on mianowicie, iż to „ręka Boga posłała piłkę do siatki”⁵³. Osobom głęboko zakorzenionym w swych religiach, jak i zdeklarowanym ateistom przykład kościoła La Iglesia Maradoniana może wydawać się zabawny, nie umniejsza to jednak autentycznego przeżycia, z jakim wyznawcy wspomnianego kościoła odmawiają „Nasz Diego, który jesteś na ziemi, święć się twoja lewa stopa, przyjdź magio twoja, twe bramki będą pamiętane”⁵⁴.

Claude Lévi-Strauss zauważył, jak to przejście od natury do kultury musiało zostać okupione nieodwracalnym zerwaniem związku między światem ziemskim a tym, co uosabiało niebo⁵⁵. Czy można uznać tę rację? Co do zasady zapewne tak (choć myślenie strukturalistyczne nie jest jedynym obowiązującym modelem racjonalnych interpretacji), co do praktyki życia codziennego – z pewnością badacz pomijał znaczną część konstytutywnych cech życia społecznego. W kulturze popularnej to zerwanie więzi między niebiosami i światem ziemskim nie musi mieć miejsca, bo to miejsce i czas, w którym niebios schodzą na ziemię. I nie chodzi jedynie o działania w rodzaju tych, jakie podejmuje brazylijski biskup Edir Macedo, założyciel liczącego na początku XXI wieku sześć milionów członków Powszechnego Kościoła Królestwa Bożego (który znaczące wpłaty na rzecz „wspólnoty” nagradza dyplomem uznania podpisanym przez samego Jezusa Chrystusa)⁵⁶. Chodzi raczej o tego rodzaju przybliżenie sfery sacrum, w którym sakralizowany obiekt jest

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1969.

⁵⁶ M. Rybarczyk, dz. cyt.

za sprawą mediów nieomal na wyciągnięcie ręki. Trzeba tu nadmienić, iż nawet same media mogą być sakralizowane. Za przykład niech posłuży Kościół Google, którego wyznawcy uważają wyszukiwarkę za byt najbardziej zbliżony do wszechwiedzy. Ta sama wyszukiwarka i technika komputerowa bywa też diabolizowana jako narzędzie „sił ciemności”. Owe mechanizmy sakralizowania tego, co wymyka się możliwościom intelektualnym pojedynczego umysłu (któż ogarnia wszelkie zasoby wyszukiwarki Google?), nie są w historii cywilizacji czymś nowym. Właściwie istniały od zawsze. Z historii najnowszej można przytoczyć przykład znany każdemu studentowi antropologii: kultu cargo na wyspach Oceanu Spokojnego, a mającego w czasach drugiej wojny światowej źródła w przeświadczeniu o kierowaniu samolotów ku ziemi przez bogów.

Punktem wyjścia sakralizacji bohaterów popkultury jest określenie, kim jest tego rodzaju postać dla typowego uczestnika kultury. Interesujących informacji w tej kwestii dostarczyło badanie z 2008 roku, w którym to ponad jedenaście tysięcy nastolatków ze stu sześćdziesięciu krajów świata udzieliło odpowiedzi na prosto zadane pytanie: „Kto jest dla ciebie bohaterem?”. Sondaż zorganizował portal qeep.net, na co dzień łączący młodych użytkowników telefonii komórkowej z całego świata. W odpowiedziach pojawili się zarówno Jezus, Batman, Homer Simpson, jak i Harry Potter. Okazało się, że od polityków młodzież woli komiksowe postacie, aktorów i piosenkarzy. Prorok Mahomet stał w tej samej klasie co piłkarze. Wyniki badań kształtowały się w różny sposób w zależności od kraju zamieszkania biorących w nich udział respondentów. Na pierwszym miejscu wśród niemieckiej młodzieży znalazł się Superman, co istotne – tuż przed Bogiem, aktorem Bradem Pittem i literacką postacią pióra Joanne K. Rowling Harrym Potterem. Głównym bohaterem ankietowanych w Stanach

Zjednoczonych jest Jezus. Tuż za nim uplasował się Spiderman. Tam też na trzecim i czwartym miejscu znaleźli się Martin Luther King i aktor filmów akcji Jackie Chan. W RPA bohaterem numer jeden okazał się Nelson Mandela (zaraz po nim Bóg, Jezus, Superman i Batman). W krajach muzułmańskich największym bohaterem był prorok Mahomet – co ciekawe popularniejszy od samego Allaha. Indyjska młodzież na pierwszym miejscu usytuowała słynnego aktora Bollywood Shahrukh Khana. Zasadniczo w całym badaniu wymieniano też takie znaczące postacie, jak Bruce Lee, piłkarz Cristiano Ronaldo, raper Snoop Dogg czy Bob Marley. Niemal wszystkie wymienione postacie łączy to, że ich obraz współtworzony jest w mediach⁵⁷.

Z wyników przytoczonych badań nie można wprost wywieść wniosków odnośnie do sakralizacji, z jaką mamy do czynienia w przypadku wspomnianego tu kościoła La Iglesia Maradoniana. Niemniej stanowią one zauważalne przemieszanie tego, co klasycznie przynależało do sacrum, z tym, co jest tylko wytworem kultury popularnej. Ponadto należałoby zapytać, czy przywoływany wraz z Maradoną kontekst mistycznego nieomal przekraczania swoich ograniczeń w sporcie nie jest tu bliski wykraczającym poza normy ludzkie możliwościom postaci – jakkolwiek to brzmi – boskich.

Podobnych kontekstów (religijno-mistycznych) być może należałoby również upatrywać w tak znaczącym w kulturze popularnej kulcie ciała i cielesności jako wartości autotelicznej – z tą wszak różnicą, że w wymiarze kultury masowej każde ciało jest na swój sposób święte (co też sankcjonuje prawo większości państw, gwarantując nienaruszalność cielesną,

⁵⁷ A. Rybińska, K. Zuchowicz, *Superman wyprzedził Jezusa*, „Rzeczpospolita” 2008 (12 lipca), [online:] <http://www.rp.pl/artukul/161606.html> [dostęp 15.01.2014].

a wszelkie odstępstwa od tej zasady definiując jako wyraz prymitywizmu i wsteczności⁵⁸).

Sacrum wiąże się z kultem, charyzmą, sensem, wspólnotą i rytuałem. Stawianiu się sacrum towarzyszy wyabstrahowanie zjawiska do statusu symbolu czy ikony, jak również wyznaczenie pewnej misji oraz celu do osiągnięcia. Popkultura w tym zakresie trywializuje jakąkolwiek świętość, niemniej po części wypełnia każdą z przywołanych cech, jakie charakteryzują sacrum. Być może te odmiany sacrum są zubożałe i tylko kontestują tak zwane tradycyjne wartości. Kto jednak tak naprawdę przeżywa i rozumie tradycję, kanon wielowiekowej kultury, religii, porządku społecznego, mając stuprocentową pewność co do jakości odbioru i znaczenia wspomnianych tradycyjnych form sacrum? To, co łatwiejsze, nie musi być mniej głęboko przeżywane, tak jak nie mniej znaczące dla kształtu społeczeństwa są konsekwencje przejawów popkulturalnych bóstw. Modlitwa o deszcz czy pielgrzymka do któregoś z miejsc słynących z uzdrawiających mocy wyrażają to samo pełne zaangażowanie w „grupie kultu” niezależnie od jego przedmiotu. Nieprzypadkowo gwiazdy rocka czy muzyki pop otrzymują tysiące listów, w których uwielbienie przeplata się z prośbami o wyznaczenie sposobu, jak żyć i jak dawać sobie radę, mimo rozlicznych przeciwności losu. Co do istoty nie różni się to niczym od intencji mszalnych składanych na przykład w Kościele katolickim. Prócz tego rozróżnienia, że w kulturze popularnej wspomniane „bóstwo” jest bezpośrednio nam dane. Dane niemal tak, jak święta postać uosobiona w obrazie i figurze wewnątrz przydrożnej kapliczki.

⁵⁸ Charakterystycznym przykładem może być status słynnego amerykańskiego więźnia w Guantanamo, gdzie stosowanie tortur usprawiedliwia się nie tylko wyższą koniecznością, ale również tym, że czyni się tak poza terytorium Stanów Zjednoczonych.

Popkulturowe wymiary sacrum wyrażają się otwartością dostępu (bohaterowie masowej wyobraźni z definicji są „dla wszystkich”) oraz wykraczaniem ponad codzienność. Niekoniecznie muszą dysponować nadprzyrodzoną mocą, choć istotne jest, czy dysponują swego rodzaju charyzmą, tak niezbędną w mechanizmach wytwarzania kultu. Dlatego nie może dziwić, że do takich postaci zaliczono we wspomnianym badaniu takie ikony popkultury, jak Spiderman, Terminator, Superman. Czyż te znakomitości nie stawiają celu do osiągnięcia, misji, czy nie jednoczą wobec sensów i wartości? Czy swą obecnością nie stanowią obietnicy bezpieczeństwa? Bohaterowie ci są jednocześnie dalecy i dostępni za sprawą masowej komunikacji. Obiektem kultu może być byt o charakterze stricte symbolicznym i zewnętrznym wobec wyznającej go jednostki, ale pamiętajmy, że mogła nim być również sama natura: drzewo, błyskawica czy kamień. Czemu więc nie mógłby nim być bohater komiksu czy reality show?

Być może jest w tym coś, o czym pisał Wojciech Burszta: „natura stanowi całość samowystarczalną, zrozumiałą bez uwzględnienia kultury, kultura natomiast nie może być zrozumiana bez odniesienia do natury – zarówno wtedy, kiedy uważamy, że jest jej przedłużeniem, jak i wtedy, kiedy traktujemy ją jako zupełnie nowy jakościowy etap w życiu człowieka”⁵⁹. Rozumiejąc problematykę sacrum i samej religijności jako czynnik inicjujący rozwój kultury jako takiej, nie możemy pomijać owych pierwotnych procesów, jakie unaoecznia kultura popularna. Potrzeba sacrum jest zawsze pierwotna względem wiary i religijności. Religia w oczywisty sposób nie daje się sprowadzić do rytuału, jest jednak z nim związana – wszak religijność bez rytuałów jest pusta. Same zasady rytuału, nawet

⁵⁹ W. J. Burszta, *Antropologia kultury: tematy, teorie, interpretacje*, Poznań: Zysk i S-ka 1998, s. 36.

jeśli głęboko zinternalizowane, nie są w stanie wytłumaczyć owej intymnej więzi pomiędzy wyznawcą a obiektem kultu. Dlatego bardziej niż w strukturę religijnych narracji kultura popularna wchodzi w te pierwotne relacje związane z wiarą i intymnością więzi wraz z całym arsenałem środków rytualizacji (oraz uświęcaniem czasu wolnego), komercjalizując wszelkie tego rodzaju zależności.

Podsumowując tę część wywodu, należy podkreślić, iż akty uwielbienia, przebóstwienia, a nawet kultu mają w obrębie popkultury co najwyżej wymiary parareligijne. Jednakże tego rodzaju akty świeckiego zawierzenia mogą wpływać na ogląd rzeczywistości poszczególnych jednostek, budując ich tożsamość i stanowiąc fundament egzystencji. Wystarczy wspomnieć pełne wiary w moc sprawczą listy kierowane do takich postaci, jak Bierut, Stalin czy Hitler (ten ostatni niejednokrotnie otrzymywał listy w formie modlitwy, których był zasadniczym podmiotem), by zauważyć, jak nikła jest granica pomiędzy klasycznie rozumianym sacrum a tym, jakie w postaci surogatu mogą nieść świeckie wymiary kultury.

Omawiając konteksty sacrum i kultury popularnej, nie sposób pominąć problemu wulgaryzacji tego, co w popkulturze może stać się niemal święte bądź w kontekście świętości współobecne. Szczególnym tego przejawem może być uznany proces nadawania statusu gwiazdy, a więc osoby o szczególnej osobowości (jak to jest rozumiane w oryginalnym, amerykańskim pojęciu *Star*), postaciom o wątpliwym dorobku, przemykającym po firmamencie sławy niczym meteory, karmiącej publikę nie tyle tworamii własnej pracy, co zamętem wokół siebie⁶⁰. I tym sposobem obok gwiazd światowego show biznesu pokroju Meryl Streep czy Micka Jaggera mamy całe zastępy

⁶⁰ Zob.: W. Godzic, *Znani z tego, że są znani. Celebryci w kulturze tabloidów*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2007.

celebrities typu Mandaryna, bracia Mroczkowie czy zajmująca się głównie prezentowaniem pogody Omenaa Mensah. Masowe uwielbienie gwiazd medialnego establishmentu dewaluje sam status gwiazdy, a rola mediów jest w tym procesie nie do przecenienia. Pamiętać jednak musimy, iż „praktycznie całe ludzkie doświadczenia jest zapośredniczone – przez socjalizację, a w szczególności nabycie umiejętności mówienia. Język i pamięć są ściśle z sobą splecione, zarówno na poziomie indywidualnych wspomnień, jak i w skali zinstytucjonalizowanego doświadczenia zbiorowego”⁶¹. I tak jak w starożytnym Rzymie kult bogów spletał się uwielbieniem dla zwycięskich gladiatorów czy co poniektórych wodzów armii, tak i dziś autentyczna wielkość i wypracowana pozycja koegzystuje z wytworzonym na drodze socjalizacji pragnieniem obcowania z celebrytą – we wszelkich odmianach uwielbienia, jakim można go obdarować. Pragnienie to dotyczy zarówno młodych, jak i dojrzałych uczestników kultury. Każdy okres życia człowieka może mieć swych idoli. Dla przykładu wystarczy wspomnieć, że o ile dla wielu nastolatków na polskim rynku idolem jest Dorota Rabczewska, o tyle przez kobiety w tak zwanym średnim wieku (choć nie tylko) szczególnie podziwiani i pożądana są aktorki popularnych produkcji filmowych i telenowel, jak Maciej Zakościelny czy Artur Żmijewski⁶².

Kryzysowi statusu religii w krajach zachodnich towarzyszy medialne uprzystępnienie „zwykłych”, a tak „niezwykłych” bogów popkultury. Jednym z szeroko komentowanych

⁶¹ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość: „ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007, s. 33.

⁶² Zob.: *Żmijewski i Cichopek najbardziej seksownymi Polakami*, sondaż przeprowadzony przez firmę Pentor w dniach 5–7 lutego 2008 dla tygodnika „Wprost”, [online:] <http://www.wprost.pl/ar/123296/Zmijewski-i-Cichopek-najbardziej-seksownymi-Polakami/> [dostęp 15.01.2014].

przykładów gry na tradycyjnych wartościach była w 2004 roku szopka świąteczna w Gabiniecie Figur Woskowych Madame Tussaud, w której role Marii i Józefa grały podobizny Victorii i Davida Beckham. Nadużyciem byłoby jednak stwierdzić, iż w tym przypadku mamy do czynienia z czymś więcej niż ze skutkiem procesu zmiany kulturowej polegającej na ustawicznej i bezrefleksyjnej grze dostępną materią semiotyczną wraz z zespołem przypisanych jej wartości. Samo przetworzenie wizerunków znanych postaci i umieszczenie ich w nowym kontekście może wydawać się humorystyczne, przypatrując się jednak uwielbieniu, jakim fani obdarzają Davida Beckhama, zastanowić się można nad tym, czy większym ubóstwieniem cieszy się sam Beckham czy to, czego transpozycją jest na wystawie w Gabiniecie Figur Woskowych Madame Tussaud.

Tym, co z pewnością odróżnia tradycyjnie pojmowane sacrum od jego odpowiednika obecnego w popkulturze, jest przeświadczenie o możliwym cudzie, którego obiekt kultu może być sprawcą. Nie przekreśla to jednak szansy na to, by sakralizowana postać nie mogła wznieść się ponad możliwości przeciętnego człowieka i by bożyszcze popkultury nie mogło być znaczącym źródłem wskazania ścieżki losu swego fana na zasadzie ślepego zawierzenia. W popkulturze „obecność” sakralizowanego bohatera popkultury jest ważniejsza od jego osiągnięć – niezależnie od realności czy ewentualnych nadprzyrodzonych zjawisk, których mógłby być sprawcą.

Popkulturalną, zwulgaryzowaną formę sacrum spotykamy w rozlicznych tropach kultury: od rynku reklamowego po tatuaże. Kulturowe ryty nimbu świętości dostrzec możemy w przypadku celebrytów, w budowie wizerunku polityków (szczególnie tych w ustrojach totalitarnych, celujących w tworzeniu kultu jednostki). Specyficznym przeobrażeniem sacrum było uwielbienie osoby Jana Pawła II, tak masowe,

a tak często pozbawione podbudowy w postaci znajomości choćby kilku zredagowanych przez niego encyklik, za sprawą czego namiestnik Stolicy Piotrowej częściej przypominał bożyszcze popkultury niż mędrca, za którym przemawia jego wiedza i doświadczenie. Odrębną jeszcze kwestią jest przejmowanie symboliki religijnej, która przez współobecność w przekazie używa swego nimbu świętości, jak to miało miejsce chociażby przy okazji ruchu Solidarność w latach osiemdziesiątych XX wieku.

Trywializacja czy wulgaryzacja sfery sacrum w obrębie popkultury nie wyczerpuje możliwości tabloidowego przetwarzania kultury. Wyrazem nadużycia czy ludyczności, a nawet nonszalancji i absurdu są inicjatywy w rodzaju Kościoła Elvisa (znane są też: Kościół Jezusa Elvisa oraz Kościół Presleyana) lub stowarzyszenia czcicieli pozaziemskich cywilizacji. Absurdalności – choć w ramach konwencji narracji filmowej – sięga wizja przedstawiona w filmie Kevina Smitha *Dogma*, w którym biskup przedstawia nową twarz czy też nową wersję obrazowania Jezusa Chrystusa, zarzucając konwencję męczeństwa na rzecz optymistycznego uśmiechu i gestu z podniesionym kciukiem, a wszystko to pod również nową nazwą „Chrystek” (*Buddychrist*). Podobnego wymiaru absurdu sięgnął w 2005 roku Rodolfo León Sánchez, publikując komiks *The Incredible Popeman* (w Ameryce Łacińskiej tytułem jest *Homopater*). W rolę superbohatera wciela się tu Jan Paweł II jako postać walcząca ze złem na wzór Supermana i Batmana. Jako bohater komiksu posiada on takie atrybuty, jak tarcza przeciw grzechom, kalessony czystości czy kajdanki na demony. Pomimo trywializacji pierwowzoru tytułowej postaci nietrudno doszukać się w komiksie pozytywnych aspektów o charakterze wychowawczym, projektującym przeświadczenie o mocy i znaczeniu głównego bohatera.

Jednym z donioślejszych przykładów pozbawionej granic rozsądku sakralizacji stanowił kontekst społeczny życia i śmierci księżnej Diany (najczęściej wspominanej w mediach członkini brytyjskiej rodziny królewskiej). Pomijając najprawdziwszy kult księżnej już za jej życia, stylizacje zdjęć na Matkę Boską itp., wystarczy wspomnieć, jak niektóre z europejskich tabloidów, informując o zmarłej miesiąc po księżnej Dianie Matce Teresie z Kalkuty, mówiły, iż oto zmarła wielka przyjaciółka Diany.

Popkultura anektuje symbolikę sacrum, ale też mechanizmy dotyczące jej obecności w kulturze. Czasem gra znaczeniem świętości, innym razem poprzez te same konteksty wybija się na wyżyny krytyki społecznej, jak choćby w przypadku działalności słowackiej grupy David, aranżującej wydanie Biblii i sprzedaż wody święconej z sygnaturą sieci hipermarketów Tesco. Częściej jednak ociera się o banał i prześmiewczość, jak w słynnym przetworzeniu instrukcji samodzielnego montażu mebli z sieci Ikea, gdzie widzimy Chrystusa przeglądającego folder ze wskazówkami.

Obszarem najbardziej zagospodarowanym przez kulturę popularną – o czym już wspominałem – a ściśle związanym z sacrum, jest śmierć, tu rozumiana jako kres konsumpcji. Bowiem czy da się pogodzić transcendencję i konsumpcjonizm? Okazuje się, że tak: postaci Elvisa Presleya, Jima Morrisona, Marylin Monroe czy Jamesa Deana wskazują jednoznacznie na połączenie transcendencji z kulturą popularną i komercją. Śmierć wspomnianych osób jest jednym z kół zamachowych konsumpcjonizmu. Jak mówi Tadeusz Miczka, „filozofowie często dowodzili, że życie swą wartość zawdzięcza śmierci. Świadomość nieuchronności zgonu nakazuje bowiem człowiekowi poszukiwać intensywnie sensu życia, obdarzać znaczeniami chwile ulotne i ubiegać się o wieczność lub przynajmniej

o nieśmiertelność w pamięci potomnych. Temu przekonaniu rzuciła wyzwanie myśl nowoczesna pod koniec XIX wieku, czyli wtedy, gdy rozpoczął swoje życie kinematograf. Nieprzypadkowo więc film od samego początku swojego istnienia był bardziej sojusznikiem filozofii buntującej się przeciw podporządkowaniu życia śmierci niż wiary w życie wieczne. Sam zresztą wyczarował nieśmiertelność, zastępując pożółkłe fotografie zmarłych (zapełniające albumy, w których znajdowały się wolne strony czekające na wizerunki żywych i jeszcze nienarodzonych obrazami dokumentującymi ich życie, które można dzisiaj uzupełniać w kolejnych seansach ujęciami ich samych, ich potomków i dalekich krewnych z przyszłości⁶³. Swego rodzaju ironią jest odnajdywanie transcendencji w tym, co z definicji jest przejawem komercjalizmu. Jeśli jednak przyjmujemy, że wymiar komercji jest jednym z wyznaczników współczesnego człowieczeństwa, to czy tego rodzaju tro-py w kulturze popularnej będą nas dziwić? Popkultura będąc jednym z prymarnych pól poszukiwania sensów, daje możliwość ich odnajdywania. Umożliwia też oswajanie się z tym, co atawistyczne i ukryte. Daje też możliwość ucieczki przed tym. Dla języka popkultury działanie wykorzystujące to, co w naszej naturze pierwotne, jest gwarantem skutecznego oddziaływania. Odbiorcy w każdym układzie komunikacyjnym pozytywnie reagują na sprawy dotyczące ich bezpośrednio. A czyż czający się na horyzoncie Tanatos – przy całej ironii nakreślonej tu sytuacji – nawet jeśli tego nie chcemy, nie jest nam szczególnie bliski?

⁶³ T. Miczka, dz. cyt., s. 182.



ROZDZIAŁ 5

Uniwersalizm tabloidowych
narracji



Tabloidyzacja w głównym nurcie kultury

Wśród przewijających się w tej pracy wątków warto poświęcić miejsce temu, jak tabloidowe narracje bezceremonialnie burzą – podobnie jak w ogóle same media – podział na centra i peryferie. Powszechność dostępu do telewizji, internetu czy prasy terytorialnie nie różnicuje się w sposób znaczący. Toteż procesy tabloidyzacji mediów dotyczą zarówno dużych aglomeracji, jak i prowincjonalnych miejscowości. Zważyć należy, iż nawet takie enklawy, jak media lokalne – przez długi okres stanowiące przykład jakościowego odporu – ulegają wpływom tabloidyzacji w walce o czytelnika i przetrwanie. Nie bez znaczenia jest rola tabloidu w przetwarzaniu sfery aksjologicznej, która na obszarach peryferyjnych bez obecności mediów byłaby znacznie mniej nienarażona na zmienność sfer wartości i poglądów. Formuła tabloidu relatywizuje wszelkie fundamenty kulturowe; przewartościowuje moralność, obszar i przedmiot tabu, status religii i autorytetów. Parafrazując znany wiersz Arthura Rimbauda *Statek pijany*, można powiedzieć, że za sprawą tabloidu, niezależnie od umocowania przestrzennego w centrum czy peryferii, wszystkich nas przerasta ogrom możliwości i dar wolności, za sprawą czego marzymy – niczym Rimbaud wspominający błotnistą kałużę zamiast oceanu – o oparciu, jakie daje stąpanie po stałym lądzie. Choć być

może dziś już nawet nie jesteśmy w stanie precyzyjnie określić, czym jest ów ład bądź czym też być powinien.

Tabloid jest wynikiem procesów uprzystępnienia form i platform komunikacyjnych, stanowi obraz pewnego rodzaju załamania się struktury rzeczywistości społecznej, która opierała się na wiedzy. To, co wiarygodne i wartościowe, koegzystuje z miernym, gust wysublimowany z tabloidową powierzchownością. Skądinąd w środowisku mediów nigdy nie było inaczej – o niskiej jakości mediów masowych (jak i niskich pobudkach ich tworzenia) pisano już w XIX wieku, o czym wspomina Antonina Kłóskowska w swej *Kulturze masowej*¹.

Jeśli w programach informacyjnych mamy do czynienia raczej z opiniami i przypuszczeniami o faktach aniżeli o właściwych zdarzeniach, to w komunikacji masowej dominują takie formy mediów, jak tabloidy oraz ich telewizyjne czy internetowe odpowiedniki. Kwintesencją tabloidowej narracji jest przewaga formy nad treścią, szok i manifestacja dowolnych ekstremów. Cechą charakterystyczną jest tutaj zasadniczy brak granic moralnych, jak i limitu w dążeniu do komercyjnego sukcesu. Jeśli krzykliwy nagłówek zachęca do przeczytania o tym, jak irlandzka katolicka matka stała się latynoskim gejem, to wiemy, iż tak naprawdę nie chodzi o dysputę nad złożonością losu ludzkiego i status jednostki we współczesnej cywilizacji ani też o trywialną zabawę (choć nagłówek zdaje się tak brzmieć). Gra toczy się poniekąd o afirmację zwykłego życia. To bowiem życie przeciętnego czytelnika tabloidu po przeczytaniu zawartości klasycznego brukowca „staje się” – na zasadzie kontrastu – jakby piękniejsze, pozbawione sytuacji ekstremalnych, nieomal sielskie. Tabloid daje upust frustracjom, ale też ofiaruje bycie we wspólnocie żalu, złości i szczęścia. Czytelnik nie musi przy tym

¹ Por. A. Kłóskowska, *Kultura masowa: krytyka i obrona*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1983, s. 226.

zbyt wiele myśleć, bowiem wszelkie sądy są już wyartykułowane i „wykrzyczane” za pomocą nagłówka. Tabloid jest przereostem formy nad treścią, obrazu nad słowem, wulgarności nad powściągliwością, bezsensem górującym nad rozsądkiem. Nie przekreśla to jego informacyjnej funkcji. Obecny dziś zarówno w tradycyjnej prasie, telewizji, na stronach internetowych, aplikacjach komputerowych czy na ekranach telefonów komórkowych, stał się przyczynkiem do nastania kultury udostępniającej wiedzę na wszystkich poziomach. Swego rodzaju wiwisekcja rzeczywistości, którą oferują tabloidowe formy narracji, stanowi poszerzenie pola integracji społecznej, jaką z łatwością można zaobserwować w strukturach lokalnych, w których bycie „na bieżąco” z jawnymi, jak i pozornie ukrytymi obszarami życia społecznego jest elementem stałej wymiany informacji (czy nawet rozumianej w sensie socjologicznym kontroli społecznej).

Tabloid ewoluował od dziewiętnastowiecznych brukowców, pokonując drogę od szpał drukarskich po współczesne płaszczyzny ekranów. Wszechobecność tabloidu powoduje, że stopniowo, choć dla wielu nazbyt szybko, stajemy się jako społeczeństwo „tabloidowi” – wszak „ekran z powierzchni projekcji (z jej znaku) staje się przestrzenią reprezentacji”². Ową reprezentacją w tabloidzie jesteśmy my jako społeczeństwo. To, co niesie z sobą tabloid, tylko pozornie jest wyłącznie tym, czym epatować próbuje nadawca. Jest też bowiem odbiorca – ten, który poprzez swe wybory konsumenckie legitymizuje sens istnienia określonego kanału przekazu bądź skazuje go na niebyt. Balans pomiędzy indoktrynacją, jakiej dokonują media, a zaspokajaniem przez nie wyrażanych przez odbiorców oczekiwań jest w przypadku tabloidu szczególnie trudny do określenia. Zważywszy na skalę ekspozycji tabloidu w kulturze, tego

² A. Gwóźdź, *Mala ekranologia*, w: *Wiek ekranów*, red. A. Gwóźdź, P. Zawojski, Kraków: Rabid 2002, s. 20.

rodzaju komunikowanie porównać by można do obrzędowego uczestnictwa w rytuale religijnym – czy to z wiarą, czy w wyniku uwewnętrznionej powinności, zawsze o wyraźnym znaczeniu symbolicznym z wszystkimi tego kulturowymi następstwami.

Tabloid stanowi rodzaj zwierciadła rzeczywistości. Być może bardziej przypomina Alicję po drugiej stronie lustra aniżeli właściwe odbicie w lustrze, które zrozumieć możemy jedynie w sytuacji poprawnego odczytania krawędzi kadru, jakie to zwierciadło obejmuje. To, czy widz, klient mediów czy ich współuczestnik widzi w tabloidzie czy Trash TV siebie, zależy od przyjętej przez niego postawy. Poza wszelkimi dywagacjami nad sukcesywnym obniżaniem się poziomu mediów mainstreamowych, tabloid całkiem realnie pełnić może funkcję katartyczną czy afirmacyjną, uzmysławiając, że „moje życie” w porównaniu do reprezentowanego w tabloidzie jawi się na wskroś pozytywnie. Wspomnieć też należy o wymiarze współuczestnictwa w życiu podziwianych celebrytów, czego klasycznie rozumiana lokalność nie jest w stanie zapewnić.

Tabloidyżacja jest jedną z form przeobrażeń kultury popularnej (w pewnym stopniu nawet zwulgaryzowaną) i jednocześnie modelem sukcesu wynikającego z ekspozycji informacji w mediach. Jak głęboko może wpływać tabloidyżacja na hierarchie wartości, świadczyć może zjawisko *celebrities*. Za nadawaniem rangi jakości prezentowanej przez celebrytów nie stoją jedynie same pseudogwiazdy, specjaliści od marketingu czy jarmarczne gusta masowej publiczności, które, owszem, też uwzględnić musimy. Ale paradoksalnie również teksty o charakterze naukowym, czego niniejsze opracowanie jest skromnym przykładem, a bodaj najważniejszym – publikacja Wiesława Godzica *Znani z tego, że są znani*³, wraz z całym zakresem głównych i wia-

³ W. Godzic, *Znani z tego, że są znani. Celebryci w kulturze tabloidów*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2007.

rygodnych mediów dowodzą, iż zjawiska te są traktowane na poważnie, jako ważny element naszej rzeczywistości. Bo czyż nie jest to właśnie nasz świat? Pisząc o niejednoznaczności postrzegania kultury tabloidowej, wypunktowując przy okazji tendencyjność ideologicznej spuścizny szkoły frankfurckiej, wspomniany tu Wiesław Godzic pisze: „[...] mówiąc o kulturze tabloidowej, znajdujemy się w centrum debaty o najistotniejszych problemach współczesności, a nie – jak chciałaby większość jej krytyków – na jej dewiacyjnych obrzeżach”⁴. Trudno nie zgodzić się z tym ujęciem, choć na pewno nie można go traktować jako usprawiedliwienia wszelkich działań na pograniczu dewiacji (jak różne formy ekshibicjonizmu w sieci), choć być może użycie terminu dewiacja z racji szybkiego procesu upowszechniania się „nowych” postaw i społecznej ich akceptacji jest tu w pewnym stopniu nieadekwatne. Pewne jest natomiast to, iż kultura popularna jest dziś elementarnym środowiskiem socjalizacji i jej kształt w znacznej mierze decyduje o obrazie obecnego i przyszłego społeczeństwa.

Pozwolę sobie w tym miejscu przywołać także ironiczne (w kontekście prowadzonego tu wywodu o tabloidyacji jako znaczącym zjawisku budowania tożsamości) słowa polskiego teologa Alfonsa Józefa Skowronka komentującego myśli Feuerbacha. Pisze on: „Feuerbach był zdania, że człowiek jako jednostka jest niedoskonały – lecz tenże człowiek jako istota i ogniwo gatunku jest nieograniczony, perfekcyjny, a tym samym boski. Filozof staje wobec konieczności uzupełnienia niedoskonałej jednostki innością drugich. Feuerbach buduje jednak na chwiejnym gruncie. Skąd bowiem wie, czy człowiek nie udoskonali tego, co zdrożne, nieludzkie”⁵. Potrzeba

⁴ Tamże, s. 61.

⁵ A. J. Skowronek, *Zwichnięta świadomość*, „Tygodnik Powszechny” 2010, nr 45.

obecności innych jest w życiu społecznym zawsze znacząca. Otwartą kwestią jest, czy obecność ta uwzniośla czy upodla, buduje społeczeństwo szacunku czy depersonalizacji i uprzedmiotowienia. Wielość perspektyw tego problemu aktualizuje się w sprawie obecności kultury popularnej. Prócz omawianych w tej części procesów tabloidyzacji i zaniżania poziomu umożliwia jednak swego rodzaju progres substancjalnego wymiaru bycia członkiem określonych społeczności.

Formuła tabloidu i Trash TV wyraźnie odcisnęła swe piętno na języku mediów drugiej połowy XX wieku⁶. W znacznej też mierze dzięki Web 2.0 przyczyniła się do otwartości i jakości komunikowania kultury na początku wieku XXI, a pokoleniu nastolatków przełomu wieków tabloid i Trash TV jawić się mogą klasyką mediów. Czymś, co wprost wyraża substancjalność współczesnych mediów.

Początki tabloidowego talk show ewoluującego później w kierunku Trash TV datują się na lata siedemdziesiąte XX wieku, kiedy to Phil Donahue prowadził autorski program *Donahue Show*. Dziś ikoną i wciąż jednym z najpopularniejszych tego rodzaju talk show w tradycyjnej formule jest program debiutującej jeszcze w latach osiemdziesiątych XX wieku Oprah Winfrey.

Znaczącą cezurą w tabloidyzowaniu się programów typu talk show był przypadek Geraldo Rivery. Rivera zasłynął w 1987 roku serią programów na temat „epidemicznej” (jak to określano) liczby satanistów w Stanach Zjednoczonych (podawał on liczbę około 1 mln), co rzekomo prowadziło do „szatańskiej hysterii” w wielu stanach Ameryki Północnej. Od tamtej pory

⁶ Fragmenty niniejszego rozdziału znalazły się w moim artykule *Trash TV, Web, Cell Phone and Me*, w: *Com.unikowanie w zmieniającym się społeczeństwie*, red. M. Niezgoda, M. Świątkiewicz-Mośny, A. Wagner, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2010.

możemy mówić o Trash TV, swego rodzaju ekstremalnej wersji telewizyjnego talk show. Wyznacznikami działalności Geraldo Rivery i jego autorskiego programu *The Geraldo Rivera Show* są takie wydarzenia, jak bijatyka z 1988 roku pomiędzy skinami, rasistami, Żydami i czarnymi aktywistami.

Znaczącym pionierem Trash TV jest Morton Downey Jr. Odnosił on w początku lat osiemdziesiątych XX wieku sukcesy jako autor programu radiowego KFBK-AM w Sacramento w Kalifornii. Zawładnął masową wyobraźnią w roku 1989 incydem, w którym skutecznie sugerował, iż został napadnięty przez neonazistów, którzy obcięli mu włosy, wymalowując na czole swastykę⁷. Jak nietrudno się domyślić, niektórzy badacze mediów traktują tamto wydarzenie jako typowy przykład autopromocji, wskazując, iż swastykę wymalował sobie sam. Ciekawym przykładem retoryki show prowadzonego przez Downeya jest fragment programu rozpowszechniany w sieci jako *Morton Downey, Jr. Gets Dominated!* z 1988 roku, w którym przeprowadza on wywiad z kobietą dowodzącą, iż obnaża się w imię Boga⁸.

Jedną z ikon Trash TV w Stanach Zjednoczonych jest debiutująca w 1993 roku Ricki Lake (prowadząca *Ricki Lake Show*). Zaproponowana przez nią formuła obejmowała zwrócenie się do emocji, serc i umysłów młodych dorosłych poprzez skoncentrowanie się na problemach wzajemnych relacji ludzi. Strategia przełożyła się na tematykę obejmującą problematykę od cięż nastolatek po walki gangów, narkotyki czy zmaganie się z nadwagą. Rekordy popularności bije fragment

⁷ Morton Downey Jr. – „Mort the Mouth” – Dies in Los Angeles, informacja pochodzi z archiwum telewizji Fox News (14.03.2001), [online:] <http://www.foxnews.com/story/0,2933,227,00.html> [dostęp 15.01.2014].

⁸ Fragment można zobaczyć [online:] http://youtube.com/watch?v=1liwgg-PRC_Q [dostęp 15.01.2014].

jej programu, w którym za pomocą hipnozy kobieta doznaje orgazmu przy każdym dotknięciem czyjejś dłoni⁹. Ricki Lake jest na tyle popularna, że odwołanie do niej można znaleźć nawet w muzyce rozrywkowej, jak choćby w piosence Offspring *Pretty Fly (For a White Guy)*¹⁰. Twórcy Trash TV są immanentną częścią współczesnych mediów i tak jak pozostali przedstawiciele mediów, mają znaczący wkład w sferę poznawczą swych odbiorców.

Tryumf tabloidowego sposobu komunikowania wydaje się wynikać z koncentracji na tym, co Pierre Lévy nazywa atraktorami kulturowymi – pełnymi możliwości tworzenia znaczeń i wartościowania obszarami życia społecznego. Proces ten jest wspierany założeniem jak najszerszego udostępnienia/uprzystępnienia, a co za tym idzie nieomal całkowitym zanegowaniem potrzeby posiadania kapitału kulturowego jako bazy do pełnoprawnego współuczestnictwa.

Konsument tabloidu współuczestniczy w radości i cierpieniu osób będących egzemplifikacją jego samego. Ma też możliwość w zapośredniczony (choć dla niego tak realny) sposób dokonywać oglądu życia osób publicznych, pozbawianych w tabloidach prywatności. Manifestowanie przez media tego typu informacyjnej i kontrolnej funkcji (graniczącej z nonsensem) pozwala zachować jakże potrzebny pozór autentyczności treści przekazu. Owa nonsensowność racjonalności tabloidu nie przeszkadza tego rodzaju nadawcom budować – jakkolwiek to brzmi ironicznie – społeczeństwa wiedzy. Sensacyjność, emocjonalność, lapidarna jednoznaczność nagłówków

⁹ Zob. [online:] <http://www.youtube.com/watch?v=X5u0eNfMVLw/> [dostęp 15.01.2014].

¹⁰ Chodzi o słowa: „So if you don't rate, just overcompensate, At least, you'll know you can always go on Ricki Lake, The world needs wannabes, So hey hey, do that brand new thing”.

i kategoryzowanie w połączeniu z niewymagającym refleksji wartościowaniem to cechy, jakie są szczególnie pożądane przez znaczną część społeczeństwa, oczekującą gotowego zestawu przekonań.

Dokonywane w retoryce tabloidu etykietowanie problemów, osób i zdarzeń odciska swe piętno na języku kontaktów interpersonalnych oraz na samej relacji odbiorców z mediami. Pośrednio zanika potrzeba i umiejętność krytycznego myślenia. Zadziwiające jest w tym procederze to, iż tylko nieliczni z tworzących kulturę tabloidu akceptują etykietowanie tego, co robią, hasłem tabloid czy Trash TV. Przeważa manifestowanie przekonania o wartości ich pracy. Do nielicznych gwiazd medialnego establishmentu, które swoje zajęcie nazywają wprost i przyznają się do reżyserowania swoich programów, należą Jerry Springer, prowadzący od 1991 roku *The Jerry Springer Show*. Skądinąd to właśnie Springerowi przez wiele lat udało się utrzymywać wrażenie spontaniczności i autentyczności wydarzeń rozgrywających się w studio podczas trwania jego programów. Tak jak inni przedstawiciele Trash TV, Jerry Springer nie wzbraniał się przy tym od kontrowersyjnych tematów: począwszy od prostytucji, poprzez transwestytyzm, po przeprowadzenie wywiadu z „najprawdziwszym”, przybyłym do studia w trumnie, wampirem. Co szczególnie zastanawiające, nawet po tym, jak wyszło na jaw, iż część wydarzeń jest reżyserowana, popularność programu nie spadła.

Uprawomocnienie tabloidowych form komunikowania następowało wraz z ich upowszechnieniem. Wzrastający stopniowo poziom akceptacji przeradzał się w oczekiwanie emocji oraz potrzebę posługiwania się językiem właściwym tabloidowi. Szczególnie uwidacznia się to z historycznej perspektywy poprzez emanację pierwotnego, prasowego tabloidu na inne media, jak telewizja czy internet. Programy takie, jak *Big*

Brother, Fear Factor, Jackas, mają w swej konstrukcji bardzo wiele lapidarności, odwołań do emocji i czystego kategoryzowania (z narzucaniem osądów), czyli tego, co cechuje typowy tabloid. Jeśli traktować tabloid jako zwierciadło rzeczywistości społecznej (mając nadzieję, że jest mniej lub bardziej, ale jednak krzywym zwierciadłem), to kogo w istocie w nim widzimy? Czy to wciąż jesteśmy my, czy ten grymas to tylko odbicie twarzy z drugiej strony lustra, płaszczyzny, której w istocie nigdy nie przekroczymy, świadomi miejsca, w którym stoimy? A może już dawno jesteśmy po drugiej stronie lustra i tylko od czasu do czasu roimy wspomnienia o czasach niewinności mediów?

Edukacyjne konsekwencje recepcji tabloidowych narracji

„Ludzie, wpływając na siebie, robią to świadomie i celowo, najczęściej w ramach jawnego przywództwa i władzy, ukrytej manipulacji, czynności zawodowych, a wśród nich w sposób szczególny w ramach działań pedagogicznych. Wydaje się, iż najczęściej oddziałują jednak na siebie bez wyraźnej intencji i poczucia odpowiedzialności za wywierany wpływ”¹¹. Słowa te zapisała Katarzyna Olbrycht w książce *O roli przykładu, wzoru, autorytetu i mistrza w wychowaniu osobowym*, uzupełniając je stwierdzeniem, iż „wychowawca musi brać pod uwagę wszystkie te oddziaływania i sytuacje”¹². Media bezsprzecznie towarzyszą procesom wychowawczym. Wszak nawet zwykła konsumpcyjna postawa wobec prezentowanych w mediach treści nie wyklucza konsekwencji stricte edukacyjnych. Konsumpcja informacji, nawet w odniesieniu do wie-

¹¹ K. Olbrycht, *O roli przykładu, wzoru, autorytetu i mistrza w wychowaniu osobowym*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2007, s. 7.

¹² Tamże.

dzy, jest zjawiskiem interaktywnym, w wielu wymiarach kolektywnym, procesem, który generuje powstawanie szerokich struktur powiązań, swego rodzaju wspólnoty wiedzy. Ze zbiorową inteligencją w rozumienia Pierre'a Lévy'ego¹³ nie do końca ma to wiele wspólnego – nawet w przypadku społeczności internetowych (Web 2.0) – jednakże z kształtowaniem kompetencji z pewnością. Kultura tabloidowa „demonizowana przez główny nurt dziennikarstwa oraz przez twórców opinii potrafi jednak tak silnie zaangażować wyobraźnię popularną, jak nie udaje się to od lat uczynić mediom ważniejszym i posiadającym (lub sądzącym, że ją posiadają) legitymację orzekania o tym, co dobre, a co złe”¹⁴. Tabloid można wręcz traktować jako formę społecznego oporu wobec tradycyjnie opresyjnego stosunku mediów do obywateli. Jest zatem rodzajem wyzwolenia. Tam, gdzie liczy się skuteczność w generowaniu jak najwyższego poziomu sprzedaży ponad jakiegokolwiek pojęcie profesjonalizmu dziennikarza, komunikowanie tego rodzaju staje się katalizatorem tego, co skrywane w obliczu mechanizmów kontroli społecznej. Szczególnie wspomniana Trash TV, jako multimedialna forma tabloidu, uwzględniając w spektaklu rolę publiczności, neguje utożsamienie roli dziennikarza z pełnią odpowiedzialności za ostateczny kształt komunikatu. To publiczność dyktuje warunki i płaszczyznę interakcji. Powstaje nowy ład, piękny i upiorny zarazem, świat niemożności przewidzenia konsekwencji tabloidowej recepcji.

Procesy wdrażania do tabloidowych narracji zaczynają się we wczesnych fazach socjalizacji. W kulturze dostępności

¹³ Twórca teorii zbiorowej inteligencji, Pierre Lévy, traktuje ją jako formę sprawowania władzy (alternatywę dla władzy państwowej). Zgodnie z zasadą nikt nie wie wszystkiego, ale każdy wie coś; ludzie tworzący wirtualną społeczność tworzą wspólnotę wiedzy.

¹⁴ W. Godzic, *Szybciej krócej głośniej*, „Polityka” 2005, nr 25, dodatek „Niezbędnik Inteligenta”.

nie sposób stwarzać enklaw pozbawionych tego rodzaju form komunikowania. Czy można stworzyć system, w którym nawzór postulowany jeszcze przez Arystotelesa, w rozdziale piętnastym *Polityki* (poświęconym wychowaniu dzieci), można w pełni dbać o jakość języka, z jakim młodzi ludzie stykają się w przestrzeni publicznej? Arystoteles widząc zagrożenie dla jakości porozumiewania się, postulował stosowanie kar i restrykcji, jakie winny spotykać ludzie nie przestrzegających werbalizowanych przez Arystotelesa norm. Kłasyk pisze następująco: „Słuszną też jest rzeczą, aby już w tym wieku odsuwać od uszu i oczu dzieci wszystko, co jest niegodne wolnego człowieka. W ogóle, jeśli cokolwiek, to nieprzyzwoite mowy powinien prawodawca przede wszystkim usunąć z miasta (bo od lekkomyślnego mówienia o jakichkolwiek rzeczach nieprzyzwoitych niedaleko i do haniebnych czynów). Szczególnie więc baczyć należy na młodzieńców, by nie mówili ani nie słuchali nic takiego. Jeśli się zaś okaże, że ktoś mówi lub czyni jakiejś rzeczy zakazane, to takiemu, który, choć wolny, nie ma jednak jeszcze prawa udziału we wspólnych biesiadach, należy wymierzyć karę chłosty, a starszemu, który taki wiek przekroczył, karę odjęcia praw honorowych jakby niewolnikowi [ze względu na zachowanie niegodne wolnego człowieka]. [...] Skoro zaś uważamy za rzecz niedopuszczalną mówić coś takiego, to oczywiście także i oglądać czy to na obrazach nieprzyzwoitych, czy na przedstawieniach teatralnych. Niechże władze baczą na to, by żadna rzeźba, żaden obraz nie przedstawiał takich scen, chyba że chodzi o pewnych bogów, przy których święcie prawo pozwala i na żarty swawolne”¹⁵. Współcześnie tego rodzaju postulaty wydać się mogą zabawne.

¹⁵ Arystoteles, *Polityka*, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2006, s. 188–189.

Mechanizmy regulujące jednak istnieją – są narzędziem władzy decydującym na poszczególnych polach komunikacji (czy to dany kanał telewizyjny, czy forum internetowe). Każde z lokalnych pól dysponuje pewną kodyfikacją form i jakości przekazywania informacji. Nierespektowanie zasad, jak na przykład w przypadku znacznej części aktywności w internecie, może spotkać się z ostracyzmem bądź ograniczeniem swobody komunikacji. Co do istoty, wiążący się z zestawem sankcji ład społeczny – jak to proponował Arystoteles – nie koresponduje z oczekiwanym porządkiem sfery medialnej znacznej części nadawców medialnych. Ci bowiem nie zakładają (w większości przypadków) wychowywania w sensie ubogacania kompetencji swojego odbiorcy. Dywersyfikacja źródeł informacji niweluje co prawda skalę oddziaływania tabloidowych narracji, jednakże wspólnota interesu nadawców precyzuje jakość i skuteczność oddziaływania – a ta, jak wskazują rozliczne analizy, jest tym skuteczniejsza, im niższy poziom rozumienia zasad panujących na rynku mediów. Skutki, jakie możemy obserwować, wyrażają się nie tylko w wymiarze ekonomicznym, ale również, w szczególności tu ważnym, obszarze kulturowym. Pewnego rodzaju zmianą jest w omawianych kontekstach powstanie mediów interaktywnych, kultury uczestnictwa, tego, co wyznacza w zakresie relacji społecznych Web 2.0. Tam również wyzwaniem są stojące na odpowiednio wysokim poziomie kompetencje, a nawet wrażliwość.

Nowe media cechuje permanentna dostępność – tak twórcza, jak kliencka. Znacząco wpływa to na zmianę norm społecznych. Goffman pisał, że „w obecności innych jednostka kieruje się specyficznym zestawem reguł, [...] konwencjami sytuacyjnymi. [...] owe zasady rządzą alokacją zaangażowania jednostki w obręb sytuacji, wyrażanego za pomocą

skonwencjonalizowanej idiomatyki sygnałów behawioralnych”¹⁶. Jest to norma decydująca o trwaniu kultury czy społeczeństwa. Niedostosowanie odpowiedniego zestawu zachowań naraża na niezrozumienie czy odrzucenie. W dobie Web 2.0, szczególnie definiowanej przez dostępność i uczestnictwo, ważne jest samo upublicznienie niedostosowania (szczególnie że światowy charakter sieci umożliwia zawiązywanie wspólnot niemożliwych do powstania w tradycyjnym kontekście lokalnym). Stąd tak częste społeczne przyzwolenie na kuriozalne zachowania (wraz z wszelkimi ekstremami¹⁷), jakie możemy za sprawą albo w obrębie sieci internetowej obserwować, wraz ze społecznym osławianiem prowadzącym do ich legitymizacji. Powody zaistniałej sytuacji są dwa. Pierwszy to autentyczna i konstytutywna dla życia społecznego potrzeba interakcji. Drugi powód to bezradność na poziomie teorii i ustaleń legislacyjnych wobec nowych zjawisk w kulturze. Te bowiem jako wytwory powstałe na fundamencie demokratycznej wolności, wszelkie próby ograniczeń czy interwencji każą odczytywać jako ograniczenie tegoż prawa do wolności.

Poprzez skalę unaocznień media, również te o charakterze i jakości merytorycznej tabloidu, stanowią środowisko edukacji nieformalnej (przebiegającej poza kontekstem szkoły). Dają człowiekowi wolność wypowiedzania nieomal wszelkich sądów, cenzorem których jest co najwyżej ktoś podobny nie niego samego. Legitymizacja ta jest szczególnie wyrażeniem wolności (tak zgrabnie realizowanym poprzez popularne blogowanie). Ideologizowanie tabloidu jako mechanizmu

¹⁶ E. Goffman, *Zachowanie w miejscach publicznych: o społecznej organizacji zgromadzeń*, przeł. O. Siara, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2008, s. 268.

¹⁷ Mam tu na myśli bijące rekordy oglądalności w sieci filmy z pogranicza zachowań destrukcyjnych, sceny zbrodni itd.

społecznego oporu wobec ograniczenia wolności nabiera szczególnie gorzkiego smaku, kiedy spojrzymy na zjawisko z perspektywy słów Bertolta Brechta, który powiedział swego czasu (choć w zupełnie innym kontekście), iż „opór przeciwko ideologii stał się nową ideologią”¹⁸. Dziś, w dobie pełnej asymilacji formuły tabloidu niemalże tracimy narzędzia do wartościującego ujęcia tego zjawiska. Wyrażając dezaprobatę, narazamy się bowiem na ingerencję (jakkolwiek wydać może się to przesadą) w fundamenty współczesnego społeczeństwa.

Istotną cechą tabloidów jest ich potencjał ładotwórczy. Sensem istnienia staje się konsumpcja oraz wystrzeganie się – jak zaznacza Zygmunt Bauman – konsekwencji i stałości przekonań¹⁹. Tabloid „myśli” za swego czytelnika. W szerszym cywilizacyjnym kontekście ewolucji społeczeństwa Roger Scruton ujmuje to w sposób następujący: „Opanowanie środków, które uniezależniły ludzkość od mozołu, przyniosło ze sobą niewiedzę tycząca celów – niezdolność do odpowiedzenia sobie, ku własnemu zadowoleniu, na pytanie: »co odczuwać« lub »co czynić«. Niewiedza ta pogłębia się wraz z nastaniem społeczeństwa konsumpcyjnego, w którym wszystkie kanały życia społecznego służą jedynie konsumpcji. [...] konsumpcja, w swej codziennej postaci, w rzeczywistości nie jest celem. Niszczy ona rzecz konsumowaną i pozostawia nas z pustymi rękami”²⁰. Tabloidowe narracje stają się miarą wszelkich sensów przy jednoczesnej bezrefleksyjności. Pamiętać jednak musimy, iż do sprawnego poruszania się w codzienności nie

¹⁸ W. Benjamin, *Understanding Brecht*, London: Verso 2003, s. 119, zob. też: W. Benjamin: *Rozmowy z Brechtem (Notatki svendborskie)*, „Literatura na świecie” 2006, nr 5–6 (418–419), s. 305–324.

¹⁹ Zob. Z. Bauman, *Życie na przemiał*, przeł. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2004, s. 183.

²⁰ R. Scruton, *Przewodnik po kulturze nowoczesnej dla inteligentnych*, przeł. J. Prokopiuk, J. Przybył, Łódź–Wrocław: Thesaurus 2006, s. 49.

potrzeba ani refleksyjności Immanuela Kanta, ani ściśłości umysłu Alberta Einsteina. Schemat podany tabloidową narracją umożliwi względnie łatwe śledzenie przemian rzeczywistości społeczności.

Henry Jenkins w *Kulturze konwergencji* poświęcił uwagę w jednym z rozdziałów ekonomii afektywnej – szczególnie znaczącej w opisie funkcjonowania współczesnych mediów. Nowy model zachowań konsumenckich, jaki wyłania się z ekonomii afektywnej, jest wynikiem badań nad pożądaniami i fantazjami konsumentów, jakie prowadzone były na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci. Jak stwierdza Jenkins, „nowy dyskurs marketingu chce kształtować te pragnienia, by wpływać na decyzje o kupowaniu”²¹. Dla tezy o łagodzącym wpływie tabloidów (nie wyłączając ich ekstremów w rodzaju Trash TV) szczególnej mocy nabiera stwierdzenie Jenkinsa, iż „być pożądanym przez sieci telewizyjne, to znaczy mieć skomercjalizowane gusta. Utowarowienie rozszerza kulturową widoczność grupy. Społeczności, które nie mają rozpoznanej wartości ekonomicznej, są ignorowane”²². To, co wydaje się spontaniczną więzią z określoną marką, częstokroć bywa ściśle wyliczonym biznesplanem. Dlatego pamiętać musimy o tym, kto steruje rynkiem konsumpcji, nawet wówczas gdy odbiorca nie jest tą wiedzą zainteresowany. Bowiem jeśli nie kieruje nim popyt wyrażający autonomiczne pragnienia klientów, to znajdujemy się tylko o krok od aktualizacji tego, o czym pisał zgoła ponad pół wieku temu Theodor Adorno, mówiąc o imperializmie kulturowym. Choć nie jesteśmy w stanie rozróżnić pragnień autonomicznych jednostki od tych, jakie wynikają z wpływu społecznego, ani wyznaczyć

²¹ H. Jenkins, *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*, przeł. M. Bernatowicz, M. Filiciak, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2007, s. 63.

²² Tamże, s. 64.

granicy między tym, co samorodnie wzbudzone, a tym, co narzucone, musimy pamiętać, że tabloid jest jednocześnie wewnątrz i niejako poza kulturą. Tabloid współtworzy obraz kultury i jest jej produktem.

Społeczne tworzenie rzeczywistości, tak spektakularnie realizowane w mediach tabloidowych, od modelowej reaktywności na ciąg wydarzeń po drastyczne przedstawianie aktów śmierci, ukazuje nam tabloid jako wyraziciela naszej terażniejszości, mówiącego o nas więcej, niż jesteśmy w stanie zaakceptować. Jest niewyczerpanym źródłem informacji o mijającym czasie, być może najbardziej znamionym świadectwem okresu, w jakim obecnie żyjemy. Być może lepiej pojmimy tabloid, uznysławiając sobie, że może on być tym, czym dla archeologa jest zawartość antycznych śmietników. Typowy konsument mediów uczestniczy w nieustającej edukacji równoległej. Kształcenie formalne przeplatane jest z wpływami środowiska, w tym rzeczywistości medialnej. Normy językowe upowszechniają się w oderwaniu od swych lokalnych źródeł. Dla konsumenta mediów nie ma przy tym znaczenia, czy owym źródłem asymilowanej formy języka jest określona i realna geograficznie lokalność czy scenariusz filmowy, czy też kontekstualna gra dziennikarza. Dzisiejsze ekstrema komunikacyjne stają się po paru latach cechą konstytutywną mediów lub też ulegają wyparciu przez nowsze formy. Tak jak działo się z postrzeganiem scen miłosnych pocałunków w kinie, tak samo dzieje się z uznaniem języka tabloidu jako normy kodu, jakim się dziś posługujemy. Postępująca tabloidyzacja mainstreamowych mediów informacyjnych, karmiących się w coraz większym stopniu sensacyjnością, jest tego najlepszym przykładem.

Dostęp i uczestnictwo – dwie konstytutywne cechy nowych mediów – w pryzmacie tabloidu jawić się mogą jako regres możliwości oraz triumf ignorancji kultywującej wiedzę

niepewną (o ile w ogóle o jakąś wiedzę tu chodzi). Dalecy jesteśmy dziś od humanistycznych, wzniosłych aktów altruizmu dziewiętnastowiecznych działaczy pozytywistycznych, którzy przekonani byli o powszechnym pragnieniu wiedzy, do której dostępu ówczesna sytuacja społeczno-ekonomiczna nie była w stanie wszystkim zaferować. Dziś, kiedy owe cele mogą być osiągalne, główny nurt wiedzy stanowią produkty mediów masowych wraz z ich najbardziej przystępnymi formami (cechującymi się nierestrykcyjnym poziomem uprzywilejowania), które w mediach audiowizualnych uzupełniane są o zabiegi formalne polegające na przykład na uwydatniającej dźwięk kompresji czy stosowaniu intensyfikującego przeżycie montażu.

Transgresja i nobilitacja tabloidu

Format tabloidu, jako sposób prowadzenia narracji, wraz z rozwojem mediów odnajdywał swe miejsce zarówno w radiu, jak i telewizji, a w sposób wyjątkowo spektakularny w internecie. Sieciowy tabloid to poszerzona o sieć działalność tradycyjnych wydawców tabloidów, ale również działalność samoistna i samodzielna, czego na polskim rynku medialnym przykładami są serwisy: www.pudelek.pl, www.kozaczek.pl, www.plotek.pl czy też określany tabloidem politycznym serwis www.pardon.pl. Język tego rodzaju stron internetowych wprost wywodzi się z klasycznych tabloidów, jak „Bild”, „Daily Mirror” czy „Super Express”. Często jest to formuła charakterystyczna bardziej dla Trash TV aniżeli klasycznego tabloidu, przenika też do mainstreamowej dystrybucji informacji w postaci przemian zachodzących na najpopularniejszych portalach, jak polski onet.pl czy amerykański yahoo.com (gdzie sfera informacyjna bywa przemieszana z jarmarczną rozrywką i pogonią za sensacją). Zamieszczane tam komunikaty łączą rzetelną informację

z plotką, wieści o tsunami z dywagacjami nad kolorem włosów prezenterki telewizyjnej czy uwagami na temat losów serialowej postaci.

Istotnym problemem upowszechniania retoryki tabloidu w sieci jest łatwość, z jaką przychodzi w niej publikowanie dowolnych treści. Strony WWW o charakterze tabloidu, spontanicznie tworzone przez zwykłych użytkowników sieci, a niejako „tabloidem skażone”, z racji obecności w internecie, przekraczają granice mechanizmów kontroli społecznej. Nie wymagają kolegiów redakcyjnych, nakładów na powielanie i dystrybucję. Mając niezwykłą łatwość w zindywidualizowanym i intymnym dotarciu do odbiorcy za pomocą komputera osobistego, przełamują bariery norm i nakazów społecznych. Stąd zapewne wynikają statystyki wskazujące na niebywałą popularność serwisów plotkarskich wśród pracowników biurowych (mających rzekomo od tego rodzaju serwisów rozpocząć swą pracę), – choć ci nie są docelowym adresatem klasycznych tabloidów. Być może ci, dla których nabywanie typowych tytułów prasy brukowej wiąże się z dyskomfortem (wstydem czy zażenowaniem), względnie łatwo i bezpiecznie mogą pośród rozlicznych realizowanych poprzez sieć obowiązków „wskoczyć” na chwilę na dowolną stronę plotkarską. Pomimo powszechnego manifestowania dystansu do uzyskiwanej taką drogą wiedzy, z powodzeniem jest ona dalej dystrybuowana w środowisku klasycznych interpersonalnych układów komunikacyjnych. Co więcej, wiedza ta w szerszym kontekście ma znaczenie więziotwórcze. Jak zauważa Karolina Guz, „popularność internetowych ploteczek powoduje, że coraz częściej zalewani jesteśmy informacjami o znikomej wartości, przed czym ostrzegają eksperci bijący na alarm przed tabloidyzacją mediów. Cóż z tego, kiedy nabywcy takich informacji rekrutują się niemal ze wszystkich grup docelowych.

Spoleczne zapotrzebowanie na śmieciową wiedzę jest znacznie silniejsze, niż waga ostrzeżeń medioznawców²³.

Tabloidyzacja wpisana jest w naszą kulturę. Być może jeszcze nie w pełni uznaną. Jemie James, muzykolog, autor *Muzyki sfer*, pozwolił sobie na uwagę, iż „[...] w początkach dziewiętnastego wieku opery stanowiły najpopularniejszą formę rozrywki, dostarczając publiczności takich samych zapierających dech w piersiach przeżyć, jakich dziś dostarczają ociekające krwią eposy Arnolda Schwarzeneggera czy telewizyjne adaptacje powieści Danielle Steel²⁴. Całkiem możliwe, iż błędem jest upatrywanie we współczesnym tabloidzie uosobienia medialnego zła (czy aksjologicznego upadku mediów). W świetle coraz liczniejszych naukowych analiz można powiedzieć, że podobnie jak kontrowersyjne formy działalności artystycznej (choćby w pryzmacie instytucjonalnej teorii sztuki) tabloid staje się pełnoprawnym zjawiskiem twórczości telewizyjnej. W tym miejscu odniosę się do znaczącej teorii z pola sztuki autorstwa George’a Dickie’ego. Kiedy „przypisuje się status sztuki pewnemu przedmiotowi, bierze się na siebie odpowiedzialność za przedmiot w tym nowym statusie – przedstawiając kandydata do oceny jest się zawsze narażonym na to, że nikt go nie doceni, a wtedy osoba, która dokonała tego przypisania, traci autorytet. Można zrobić dzieło sztuki z byle czego, lecz będzie to bez wartości²⁵. Odnosząc ów wymóg i znaczenie oceny do mediów, zauważamy, że głównym

²³ Zob.: K. Guz, *Internetowe tabloidy*, „Merkuriusz Uniwersytecki” 2007, nr 32, [online:] http://merkuriusz.id.uw.edu.pl/numer_32/swiat_mediow/internetowe+tabloidy,1047.html [dostęp 10.08.2009].

²⁴ J. James, *Muzyka sfer: o muzyce, nauce i naturalnym porządku wszechświata*, przeł. M. Godyń, Kraków: Znak 1996, s. 208.

²⁵ G. Dickie, *Czym jest sztuka? Analiza instytucjonalna*, w: *Estetyka w świecie. Wybór tekstów*, red. M. Gołaszewska, Kraków: UJ 1985, s. 27 (fragment pochodzący z I rozdziału książki: G. Dickie, *Art and the Aesthetic. An Institutional Analysis*, Ithaca: Cornell University Press 1974).

do oceniania powołanym jest widz – z wszystkimi tego konsekwencjami. To za sprawą widza/odbiorcy, traktowana przez niego jako racjonalna, relacja z tabloidem unieważnia pejoratywne etykietowanie.

Nobilitacja kultury tabloidu następuje przede wszystkim poprzez nominalnie nietabloidowe media i rynek w media inwestujący. To one przejmują język komunikacji właściwy tabloidom. Silne skoncentrowanie na krzykliwym etykietowaniu, budowa struktur oddziaływania emocjonalnego nie pomijają przy tym nawet programów informacyjnych – z definicji mających za cel wyważony obiektywizm. Szczególną nobilitację tabloidy przeżywają w świecie nauki, gdzie Trash TV i jej pochodne weszły w kanon badań nad współczesną kulturą. Uwidoczniają to analizy prezentowane zarówno w książkach napisanych przez medioznawców jak Kevin Glynn (autor *Tabloid Culture*)²⁶, jak i w częstokroć krytycznych tekstach ludzi przez lata współtworzących medialną rzeczywistość, jak Steve Allen, nieżyjący już autor książki pod znaczącym tytułem *Vulgarians At The Gate*²⁷. Podkreślić tu należy, że istotny jest nie tylko wydźwięk potencjalnego wartościowania, ale sam fakt zauważenia istotności omawianych zjawisk jako pola naukowych czy publicystycznych dociekań. Dodajmy, że zainteresowania dalekiego od zainteresowania problematyką o charakterze dewiacyjnym, a skupionym na wymiarach codzienności. Kulturowym wymiarem uznania tabloidu jako ważnego obszaru kultury jest jego nobilitacja, czego przykładem może być wystawienie w Carnegie Hall spektaklu Jerry Springer: *The Opera*. Sceptycy zapewne stwierdzą, iż przywołany przykład jest

²⁶ K. Glynn, *Tabloid Culture: Trash Taste, Popular Power, and the Transformation of American Television*, Durham: Duke University Press 2000.

²⁷ S. Allen, *Vulgarians At The Gate: trash TV and raunch radio: raising the standards of popular culture*, Amherst: Prometheus Books 2001.

związany z procesami nie tyle nobilitacji, ile tabloidyzowania się tego, co jeszcze tabloidem nie jest, tym niemniej w znakomity sposób ilustruje omawiany proces. Elementem nobilitacji tabloidu jest tu zarówno formuła spektaklu, jak i samo miejsce jego wystawienia. Jeden z fragmentów inscenizacji prezentuje się w sposób następujący: czarnoskóry mężczyzna o imieniu Montel chce wyjawić żonie swoją największą tajemnicę: to, że uwielbia nosić cuchnącą bieliznę. Obnaża się, zdzierając z siebie garnitur biznesmena i pozostając w pieluchomajtkach. Śpiewa pieśń o tym, że chciał zawsze być dzieckiem i robić kupę w majtki – teraz nadszedł czas realizacji marzeń. „Niektórzy lubią spędzać czas w kasynie, a ja lubię...” (tu szereg wulgarnych wyrażen). Kiedy jego tenor przechodzi w falset, głosem ilustrowany jest akt wypróżniania się²⁸. Z perspektywy tego, co stało się ze statusem opery na przestrzeni XIX i XX wieku (o czym pisał wyżej przywołany Jemie James), przetworzenie typowej Trash TV w spektakl wystawiany w Carnegie Hall może uchodzić nie tyle za przejaw upadku kultury, ile za powrót do jej korzeni. Jednocześnie jednak przyczynia się do pogłębienia problemu interpretacji tego, co stanowi tzw. kulturę wysoką.

Oddziaływanie tabloidu na społeczeństwo wybawia z poczucia lekceważenia i marginalności, gdyż w tego rodzaju narracjach każdy odprysk życia społecznego może zyskać znaczenie, a każde odstępstwo od ogólnie obowiązujących norm – miejsce w polu zainteresowania – miejsce, jakie może zajmować z nieprzynależną mu godnością. Zapewne sytuacja taka zawsze miała miejsce w środowiskach lokalnych, spolistych częściach aglomeracji miejskich czy wsiach. Wszędzie tam, gdzie błahe czy sensacyjne wydarzenie „w sąsiedztwie”

²⁸ Cyt. za [online:] <http://serwisy.gazeta.pl/df/1,34471,1892182.html> [dostęp 24.02.2011].

spotykało się z oddźwiękiem społecznym. Można przyjąć, że to, co było właściwe małym, peryferyjnym grupom, stało się właściwe obcowaniu z nurtami komunikowania masowego, również tego dystrybuowanego przez centrum. Więc może bądźmy wdzięczni z ekspansję tabloidu i za jego uznanie? Axel Honneth wypowiadając się na temat szerokich kontekstów uznania i „walk o uznanie” w rzeczywistości społecznej (sam Honneth ową „walkę o uznanie” pisze w cudzysłowie), postuluje, by w pierwszym kroku rozumienia procesów uznania dokonać „eksplikacji moralnego porządku społeczeństwa, aby zrozumieć go jako delikatną strukturę zróżnicowanych stosunków uznania; i dopiero wtedy [...] w drugim kroku pokazać, w jaki sposób na różnych poziomach tak ukształtowanego porządku uznania mogą powstawać konflikty społeczne, które z reguły biorą się z moralnego doświadczenia lekceważenia, które odbierane jest jako nieuzasadnione”²⁹.

²⁹ N. Fraser, A. Honneth, *Redystrybucja czy uznanie? Debata polityczno-filozoficzna*, przeł. M. Bobako, T. Dominiak, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP 2005, s. 132.



ROZDZIAŁ 6

Sieć – nowe sensory i nowe
peryferie



Interpasywność?

Internet stał się jedną z najistotniejszych przestrzeni uobecniania kultury popularnej. Choć co do istoty daleko wykracza poza cele i formy, jakie realizuje popkultura, komunikacyjność czy interaktywność, stanowi – co do praktyk kulturalnych – nie tyle przejawy kreatywnej aktywności, co przejaw internalizacji masowych zachowań. Interaktywność i otwartość środowiska sieci internetowej nie jest bezpośrednią egzemplifikacją twórczego działania, które częstokroć uosabia w literaturze przedmiotu. Opiewana kultura uczestnictwa i współtworzenia to w znacznej mierze bierna recepcja treści wytwarzanych przez relatywnie wąską grupę prawdziwie twórczych jednostek. Skoro na stu internautów tylko jeden tworzy treść, a dziesięciu ewentualnie się do niej odniesie w formie komentarza¹, być może lepiej mówić, zamiast o interaktywności, o – tak jak Slavoj Žižek za Robertem Pfallerem – interpasywności?² Masowo uczestniczymy, stanowimy część pola sieci, ale bliżej nam do biernego konsumowania niż pełnej i twórczej aktywności. Wobec powszechnej pasywności świat uzewnętrzniony w me-

¹ Ch. Arthur, *What is the 1% rule?*, „The Guardian” 2006 (20 lipca), [online:] <http://www.guardian.co.uk/technology/2006/jul/20/guardianweekkytechnology-section2> [dostęp 3.11.2011].

² Zob.: S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2001, s. 172.

diach traktowany być może jako dany nam w sensie obiektywnym. Niezbędny do korzystania z mediów krytycyzm myślenia może uchodzić za nieprzydatny w środowiskach tworzonych w myśl upraszczania obsługi interfejsów. Być może nowe media zmieniają o wiele mniej, niż jesteśmy skłonni zauważyć. Zasadniczą zmianą jest z pewnością to, iż jeśli chcemy wyjść z roli biernego konsumenta, w każdej chwili możemy to uczynić – uprzednie modele komunikacji medialnej tego wymiaru demokratycznej wolności nie były w stanie zaoferować. Pomimo dominującej interpasywności nowe media są czymś w rodzaju wyzwolenia i podobnie jak tabloidy w uprzednich układach komunikacyjnych czymś w rodzaju społecznego wentyla bezpieczeństwa wobec, jak to wyżej określiłem, społecznego oporu względem tradycyjnie opresyjnego stosunku mediów do obywateli. Po części nawet pasywna postawa wobec komunikatów jest tutaj wyrażeniem woli, głosem w sprawie. Czasem jest to na poły reżyserowana aktywność publiczności – jak w telewizyjnych talk show, jest też to nowa możliwość ekspozycji swojej postawy. Jak mówi Marek Krajewski: „we współczesnych urządzeniach telekomunikacyjnych drzemie niezwykły potencjał uspołeczniający, są one wręcz maszynami do wytwarzania więzi i relacji, zaś jedyne, czego należy się obawiać, to nadmiar możliwości i wyborów społecznych, których one dostarczają. Oznacza to, że sieci relacji społecznych nie były nigdy gęstsze niż dziś, nigdy też wcześniej technologie nie eliminowały ograniczeń stwarzanych przez czas, przestrzeń, barier społecznych, politycznych i kulturowych w takim stopniu, jak ma to miejsce dziś. Stan ten nie pociąga za sobą oczywiście powszechnej solidarności, miłości, głębokich i silnych więzi, woli współpracy czy obywatelskiego zaangażowania, ale z pewnością uspołecznia – stwarza preteksty, środki i platformy dla tkania międzyludzkich relacji. Ta potencjalność

uspołecznienia, wintegrowania w urządzenia komunikacyjne decyduje o ich popularności i jest jedną z głównych przyczyn pozostawania młodych w stanie czuwania³.

Kultura uczestnictwa ma znaczący, szczególnie dla młodych pokoleń, wymiar sensotwórczy. Odwołując się do wspomnianej w niniejszym opracowaniu teorii pól Pierre'a Bourdieu, zauważymy znaczącą rolę nowych mediów w budowaniu rzeczywistości społecznej i to nie tylko w wymiarach pola społecznego sensu stricto, ale wszelkich konsekwencji wynikających ze ścierania się układów pól: społecznego, ekonomicznego i kulturowego. Nowe media stanowiąc płaszczyznę otwarcia i komunikacji, budują też szeregi barier, zza których często nie dostrzegamy niemal niczego ponad autokreację ról, które odgrywają aktywni w sieci aktorzy społeczni. Obszary nowych mediów musimy odczytywać jako środowisko równie oczywiste socjalizacji co każdy z tradycyjnych obszarów, jak dom rodzinny czy szkoła. Ostatnia uwaga nabiera szczególnego znaczenia względem zjawiska tworzenia kapitału społecznego w wymiarze, o jakim mówił Robert Putnam, czyli o kapitale spajającym – takim, który wzmacnia spójność małych grup. Interpasywność polega tu na integracyjnym charakterze sieci relacji wewnątrz grupy, przy jednoczesnym dystansie względem innych grup. Nowe media w czasach globalizacji i dostępu nie muszą (choć mają ku temu potencjał) tworzyć relacji więzi ponad grupami – tego, o czym pisał Putnam, mówiąc o kapitale łączącym czy pomostowym. Putnam zauważał (podobnie jak wielu innych badaczy), że intensywne korzystanie z mediów – w jego opracowaniu na rok 2000 tym dominującym medium była telewizja – oznacza obniżenie każdego

³ M. Krajewski, *Stan czuwania*, w: *Młodzi i media. Nowe media a uczestnictwo w kulturze*, Raport Centrum Badań nad Kulturą Popularną SWPS, Warszawa 2010, s. 37.

zakresu partycypacji obywatelskiej i zaangażowania społecznego (niwelując możliwość zaangażowania w życie wspólnotowe)⁴. Jest to oczywiście w sprzeczności z tym, o czym piszą autorzy opiewający nowe media (z Lawrence'em Lessigiem na czele), i wskazuje na to, jak stechnicyzowana rzeczywistość dynamicznie zmienia się i wpływa na strukturę społeczną. Interpasywność dotyczy przede wszystkim jakości relacji wewnętrznej wspólnoty i jej manifestacji na zewnątrz. Nowe media dają jednak swoim użytkownikom – czy raczej uczestnikom – tę możliwość, że swoje miejsce w rzeczywistości społecznej mogą odczytywać w pogodzeniu z tradycyjną lokalnością, ale i w zupełnym oderwaniu od niej. Zasady odczytywania kapitału społecznego Putnama nie tracą na aktualności, otrzymując nowe pola realizacji.

Zygmunt Bauman w książce *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, odnosząc się do starego angielskiego porzekadła, stwierdził, iż „nie ma ograniczeń dla konsumpcyjnych marzeń czy też, jak mawia się po angielsku: *sky is the limit* – ich pułapem jest niebo”⁵. Rozwijanie pragnień konsumpcyjnych wiąże się jednak z dokonywaniem wyborów, gdyż o ile oferta jest powszechnie dostępna, jej rozmiar przekracza możliwości czasowe (jak i zazwyczaj ekonomiczne), którymi dysponuje statystycznie typowy konsument. Dokonywanie wyborów nie jest proste, szczególnie jeśli ich konsekwencje spadają nieomal wyłącznie na dokonującego wyboru. Po części wspomnianą odpowiedzialnością (czasem określaną jako wina) obciąża się media. Te bowiem w procesie dys-

⁴ R. Putnam, *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, przeł. P. Sadura, S. Szymański, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2008, s. 381–383.

⁵ Z. Bauman, *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, przeł. S. Obirek, Kraków: Wydawnictwo WAM 2006, s. 84.

trybucji informacji, socjalizacji, wyznaczania standardów życia, odgrywają coraz donioślejszą rolę. Zrzucanie jednak odpowiedzialności na media jako takie jest bez mała zawsze nadużyciem. Za poszczególnymi mediami zawsze stoją określone ludzie. Choć nie są oni zwykle w pełni świadomi roli wychowawcy, nie zmienia to faktu, że ich wpływ na sposób odczytywania rzeczywistości społecznej – w tym wyznaczania horyzontu konsumpcyjnych marzeń – jest fundamentalny dla wielu spośród tych, dla których środowisko mediów jest znaczącym składnikiem tworzenia osobowości. Wymiarami budowania osobowości są tu na równi schematy dotyczące konsumpcji i autorytety czy wzory osobowe, z jakimi w różnych formach można przebywać w samym środowisku mediów, jak i za ich pośrednictwem.

Jednym z przykładów realizowania przez media funkcji socjalizującej i wychowawczej są skutki aktywności wspomnianych już w tej pracy gwiazd sceny i ekranu. James Dean miał kiedyś powiedzieć: *Dream as if you'll live forever, live as if you'll die today*⁶. Wypowiadane ustami idola hasła mają potencjał stania się czymś w rodzaju przesłania. Nie są bowiem jedynie elementem wizerunku gwiazdy, ale wzmocnione popkulturowym autorytetem zdolne są do wyznaczania ram postaw danego pokolenia (a nawet wykraczania poza aktualność czasu, w którym dana gwiazda – jak Dean – żyła). Celebryci, gwiazdy większego bądź mniejszego formatu, wreszcie „zwykli ludzie”, z którymi ktoś w sferze mediów się liczy (czego znakomitym przykładem jest blogosfera), nie stanowią typowego, literalnie odczytywanego autorytetu. Niemniej z pewnością swym przykładem i wzorem mogą oddziaływać niczym klasyczny autorytet (być może nawet

⁶ W wolnym tłumaczeniu: „Marz, jakbyś miał żyć wiecznie, żyj, jakbyś miał umrzeć dzisiaj”.

z większym skutkiem, bo częstokroć nieusankcjonowanym wymogiem intelektualnego namysłu).

Świadome odczytanie oraz nadanie sensu istnienia jest zawsze powiązanie z jakąś wizją świata. Niezależnie od płaszczyzny nadającej sens poszczególnym istnieniom w perspektywie ontologicznej zawierzenie pewnej wizji stanowi fundament odczytania zarówno własnego bytu, jak otaczającej jednostkę rzeczywistości, a w konsekwencji budowy własnej koncepcji siebie. Wytworzona wizja może być rezultatem konceptualizacji wynikającej z dojrzałości bądź też efektem asymilacji poglądów manifestujących się wokół danej jednostki. Kultura popularna, szczególnie w wymiarach uprzystępnienia rozlicznych aspektów kultury, oferuje cały szereg wzorców, spośród których można niczym w supermarkecie wybierać (jeśli jest to czynność uświadomiona) bądź podążać za nimi w sposób nie do końca uświadomiony.

Sensotwórcze wymiary kultury popularnej, czy to starych, czy nowych mediów, pomimo przemian zachodzących wraz ze zmieniającą się sytuacją społeczną czy gospodarczą, są względnie stałe. Wymiary te odnoszą się zarówno do jednostkowych przypadków poszczególnych uczestników kultury popularnej, jak i ogólnospołecznych kontekstów rozwoju cywilizacji. Mamy tu na uwadze jednocześnie elementarne potrzeby człowieka, począwszy od fizjologicznych, a na psychologicznych uwarunkowaniach przynależności i uznania kończąc. Zarówno osobiste szczęście, jak jednostkowy ból czy lęk, problemy prozaicznej codzienności, aspiracje, tęsknoty, znajdują swe odbicie w obszarze mediów. Komercyjny charakter znacznej części pola mediów ma tu jednak swój gorzki – pod względem egzystencjalnym – wymiar wzbudzania poczucia nieustannego osiągnięcia szczęścia, ale jedynie do takiego stopnia, by zaznane szczęście wyzwalało pragnienie

czegoś więcej. Media i obecni w nich bohaterowie bywają projekcją eskapistycznego marzenia o rzeczywistości. Media dając wybór zakresu odbieranych treści, mogą stanowić katalizator negatywnych emocji. Demokracja mediów pociąga za sobą potrzebę edukowania odbiorców odnośnie do ich aktywności w mediach. Pamiętać musimy, iż w szczególności nowe media oferując możliwość pełnego współuczestnictwa, kwestionują klasyczne rozumienie mediów jako środków przekazu na rzecz pojmowania tego obszaru jako pełnoprawnego pola realizacji niemal wszelkich aspektów życia społecznego.

Sensotwórczość nowej kultury i nowych mediów wykroczyła poza bierną recepcję i uwewnętrznianie medialnych wzorów. Współuczestnictwo w nowych mediach przeistacza się w autentyczną wspólnotę – nie wnosząc wszak do medioznawstwa czegoś, co by uprzednio nie zostało w zakresie funkcji mediów zauważone. Wspólnota w środowisku medialnym ma zasadniczo dwojaki wymiar:

1. Wspólnota codzienności – reprezentowana m.in. w modelu recepcji typowej telenoweli, a w nowych mediach obecnością na portalach społecznościowych czy nieustanną gotowością na łączność (wyrażoną na przykład nierozstawianiem się z telefonem komórkowym).
2. Wspólnota konsumpcji – metaforycznie mówiąc: „ofiariowaniem i konsumpcją” tak przedmiotów, jak i ciała (tak wyraźnie uwidaczniającego się w kulcie celebrities czy wielopostaciowym sieciowym ekshibicjonizmie).

Wskazanemu wyżej podziałowi przeczą niektóre humanistyczne ujęcia, w których stwierdza się, że kultura zachodnia jest „prześiąknięta niechęcią do tego, co materialne, zwłaszcza

do dóbr, towarów i przedmiotów [...]”⁷. Słowa te zanotował w *POPamiętane* Marek Krajewski i choć z pewnością są to stwierdzenia zaskakujące, to skonstatowane nieco niżej w tym samym tekście następującym zdaniem: „[...] w pożądaniu dóbr materialnych mniej chodzi o nie właśnie, a dużo bardziej o to, że stanowią one najbardziej praktyczną i poręczną formę obiektywizacji tego, co społeczne i indywidualne. Skala ich konsumowania wzrasta więc nie dlatego, że z dnia na dzień staliśmy się przesiąkniętymi żądzą posiadania zdehumanizowanymi potworami, ani też dlatego, że jesteśmy kulturowymi idiotami, którymi manipulują producenci dóbr i agencje reklamowe, ale dlatego, że wzrasta złożoność i natura tego, co społeczne”⁸. Przedmioty są zatem sposobem na mówienie innym o sobie, po części metodą wyrażania siebie (składnikiem budowy „ja”), elementem odnajdywania sensu. Czy jednak słuszne może być legitymizowanie pierwotnej żądzy posiadania jako czynnika stanowiącego o naszym człowieczeństwie? Nawet jeśli konsumpcjonizm może być odczytywany jako postawa życiowa, aspekt mentalny czy w kategoriach stylów życia⁹, możemy uznać, że w istocie „konsumpcjonizm jest [...] aktywną ideologią, która zakłada, że sens życia może być odkryty w kupowanych rzeczach i w pakunkach doświadczeń czerpanych z wyjazdów weekendowych. Konsumpcjonizm jest ideologią i fenomenem ulokowanym w głowie, bardziej sprawą mózgu i rozumu aniżeli wypełniania biologicznych potrzeb”¹⁰. Tym samym wspólnota

⁷ M. Krajewski, *POPamiętane*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2006, s. 88.

⁸ Tamże, s. 89.

⁹ U. Bąk, *Konsumpcjonizm jako element postmodernistycznej cywilizacji*, w: *Spoleczeństwo konsumpcyjne. Uwarunkowania społeczne i kulturowe*, red. D. Markowski, P. Setlak, Tarnobrzeg: PWSZ im. prof. Stanisława Tarnowskiego 2008, s. 82.

¹⁰ W. Godzic, *Oglądanie i inne przyjemności kultury popularnej*, Kraków: Universitas 1996, s. 178.

konsumpcji daleka może być od elementarnego skupienia na posiadaniu przedmiotów (nawet w efemerycznym mirażu reprezentujących je opakowań i logotypów¹¹). Wspólnota konsumpcji w przywołanych kontekstach jest wspólnotą codzienności i wyznacza jakość i sens poszczególnych egzystencji, nawet jeśli konsumowany obiekt/przedmiot jest zdematerializowanym wyrazem tożsamości.

Bohaterem współczesnych mediów często bywa zwykły człowiek. Obecny jest poprzez egzemplifikację w narracji telenoweli czy jako iluzoryczny współuczestnik talk show. Wciąż siedzący w swoim fotelu przed ekranem, utwierdzany w przekonaniu, że to on jest dla narracji i „dziania się” spektaklu najważniejszy. Znakomicie ilustruje to wybranie w 2006 roku przez tygodnik „Time” osoby roku. Jak to obrazowo stwierdzono: *Person of the Year for 2006 is you*¹². Okładka tygodnika przedstawiała wówczas komputer osobisty, którego ekran pokryty został odblaskową folią, tak by każdy z trzymających czasopismo przed sobą mógł zobaczyć odbijającą się własną twarz. Zużyty, wydawałoby się, chwyt stosowany w reklamie nabrał nowego znaczenia, mówiąc wiele o stanie kultury i społeczeństwa początku XXI wieku.

Według Alвина Tofflera głównym wyznacznikiem systemu superprzemysłowego było przede wszystkim zwiększające się tempo życia oraz ciągły przypływ nowości i różnorodności na rynku¹³. Pierwsza i druga dekada wieku XXI zdaje się bliższa tezom, iż to „kultura nie panuje już nad techniką, ale to techni-

¹¹ G. Makowski, *Świątynia konsumpcji. Geneza i społeczne znaczenie centrum handlowego*, Warszawa: TRIO 2003, s. 112.

¹² „Time” 25.12.2006–1.01.2007.

¹³ A. Toffler, *Szok przyszłości*, przeł. W. Osiatyński i in., Przeźmierowo: Wydawnictwo Kurpisz S.A. 2007, s. 11.

ka zapanowuje nad kulturą”¹⁴. Wojciech Chyła wypowiedział powyższe stwierdzenie w nawiązaniu do wyznaczającej obraz rzeczywistości społecznej doksokracji. Doksokrację rozumie on za Jacques'em Julliardem jako scalenie rewolucji technologicznej z ludowym pragnieniem partycypacji oraz rządzenie przez emocje, gdzie racjonalność częstokroć nie może znaleźć dla siebie miejsca¹⁵. Dlatego zapewne coraz trudniej rozdzielić kierunek przepływów wzorów kulturowych; od mediów do społeczeństwa czy od społeczeństwa do mediów. Każdy odbiorca kultury popularnej jest wszak również jej częścią. Partycypacja stanowi współlegitymizację kształtu rzeczywistości społecznej, współodpowiedzialność i tej odpowiedzialności rozmycie. Nowe media, tak samo jak media tradycyjne, wciąż spełniają cały szereg podstawowych funkcji, jak: śledzenie zmienności świata i informowanie o tym, korelowanie wiedzy posiadanej z nowo dostarczaną, dokonują transmisji pomiędzy kulturami, dostarczają rozrywki oraz są znaczącym czynnikiem mobilizacyjnym (czego jest przejawem cały system konsumpcjonizmu, przykłady agitacji politycznej, religijnej, ideologicznej)¹⁶. Są przy tym w o wiele większym stopniu, niż na przykład telewizja, środowiskiem sensotwórczym. W nowych mediach bowiem, a nie wobec mediów, rozgrywa się życie współczesnego człowieka. Poniekąd dlatego też z końcem XX wieku w odniesieniu do popkultury straciło swoje racjonalne podwaliny stwierdzenie, iż kultura popularna stanowi rodzaj

¹⁴ W. Chyła, *Kultura intensywnie zmediatyzowana. Biotechnomerkantylizm, biopolityka, biowładza: doksokracja rynkowego populizmu jako efekt technomerkantylnych autoregulacji*, w: *Kultura medialnie zapośredniczona. Badania nad mediami w optyce kulturoznawczej*, red. W. Chyła i in., Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe 2010, s. 129.

¹⁵ Tamże, s. 139.

¹⁶ Za: D. McQuail, *McQuail's Mass Communication Theory*, London–Thousand Oaks–New Delhi: Sage Publication 2000, s. 79–80.

ucieczki od rzeczywistości. Unieważniony eskapizm przedzierzgnął się w stan mediów i całej popkultury jako części codzienności, przez co nie można owej codzienności i mediów traktować rozdzielnie. Popkultura po prostu jest codziennością.

Twórca w nowej kulturze

Czy rozwój technologiczny oraz nieporównywalna z poprzednimi dziesięcioleciemiami wielowymiarowa dostępność tworzy nową kulturę? Trudno pominąć nowe jakości społeczeństwa sieci. Jednocześnie mechanizmy funkcjonujące wewnątrz tworzącego się systemu są niejednokrotnie jedynie przetworzeniem układów zależności, dominacji czy swobody twórczej, jakie istniały już we wcześniejszych układach kultury. Podkreślaną różnicą jest niespotykana uprzednio możliwość zmiany pozycji w stratyfikacji społecznej (choć pamiętać należy, jak znikomego odsetka populacji ta możliwość w praktyce dotyczy).

Nowe media pełnią funkcje kulturotwórcze. Funkcje nowych mediów mogą być rozpatrywane jako kontinuum kultury, jaka, w perspektywie tworzenia się tzw. „nowoczesności”, zaczęła rodzić się z końcem XVIII wieku w dobie oświecenia. Tej nowoczesności, która z całym bagażem epoki industrialnej przerodziła się w ostatnich dziesięcioleciach w społeczeństwo informacyjne.

Paradygmat zmiany społecznej w odniesieniu do nowych mediów każe spojrzeć na współczesne przemiany w kategoriach określanych zmianą rewolucyjną, a więc procesu gwałtownych przemian jakościowych¹⁷. Chodzi tu o obecność tych mediów w życiu przeciętnego obywatela, ale również o pew-

¹⁷ Tamże.

nego rodzaju uzależnienia od nowych form komunikacji – tak na poziomie personalnym, jak i ogólnospołecznym czy gospodarczym. Posługiwanie się nowymi mediami jest dziś podstawową kompetencją komunikacyjną, tak jak jeszcze kilkadziesiąt lat temu czytanie i pisanie.

Niezwykle istotną kwestię stanowi rola i odpowiedzialność współczesnego, osadzonego w środowisku nowych mediów, twórcy kultury. Pozornie twórca kultury doby Web 2.0 nie różni się niczym od swych poprzedników. Obdarzony jest określonym kapitałem społecznym, jak mówił Pierre Bourdieu, warunkującym jego postępowanie habitusem (determinującym określone dyspozycje społeczne)¹⁸, społecznie, religijnie czy ekonomicznie uwarunkowanymi celami działania oraz dostępnymi środkami, jakie potrafił wokół siebie zgromadzić. Analiza przemian statusu twórcy i tego, co go wyraża, sprowadza się do częstego błędu „instynktownego” podziału na twórców i odbiorców. Z perspektywy estetycznej czy ekonomicznej kwestia ta w znacznym stopniu jest jasna, sprowadzając się do prostego rachunku: ten, kto ma wpływ na kształt kultury, jest jej twórcą. Resztę stanowią ci, którzy przyjmują postawę kliencką. Klienci co prawda wymuszająca na twórcach określony kształt kultury, jednakże w znacznym stopniu jedynie poprzez bierność oraz względną akceptację, asymilację, uwewnętrznienie, rzadziej jawną dezaprobatę proponowanych modeli rzeczywistości społecznej. Błąd podziału na dychotomiczny układ twórców i odbiorców polega na wyczerpaniu się takiego modelu tworzenia kultury, w którym myślenie kategoriami przepływu kapitałów – wedle rozumienia Pierre’a Bourdieu – miałyby być kluczem do rozpoznania wszelkich czynników sprawczych tworzenia kultury. Kapitał

¹⁸ Zob.: P. Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*, przeł. P. Biłos, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2005, s. 132.

społeczny nabiera znaczenia wedle wspomnianego wcześniej w tej pracy Putnama, akcentującego kooperacyjność ponad partykularnymi interesami. Jak to ujął Lev Manovich, przeszliśmy „od masowej konsumpcji do masowej produkcji kulturowej”¹⁹. Nastąpiła epoka unaoznaczania wszystkiego i każdego „ja”. Media podlegają konwergencji, a przez swą dostępność stają się niezbędne w polu mentalnym człowieka, wchodzą na coraz niższe szczeble hierarchii potrzeb – w ekstremalnych przypadkach poprzedzając potrzeby fizjologiczne²⁰. Dziś twórcą może być każdy – a przynajmniej ma prawo za takiego się uważać. Granica między uczestnikiem, twórcą a zwykłym klientem zatarła się i wymaga nowego ujęcia, które tłumaczyłoby rozliczne formy kooperacji, począwszy od środowisk programistycznych po środowiska społecznościowe. W tych ostatnich komunikowanie wciąż ewoluuje i ogarnia pole od prostego forum dyskusyjnego po aktywność polityczną czy nowe formy mające swą, wyprzedzającą upowszechnienie się internetu, tradycję – sztukę interaktywną²¹. Nowe media stanowią znaczący czynnik wytwarzania kapitału społecznego, a jego konsekwencje wykraczają dalece poza same media, tworząc zintegrowane środowiska społeczne. „Infoglobalizacja poniekąd napędza lokalność. Gdy się niszczy jedne elementy swoistości, rozrywa się tkankę społeczną, degraduje kulturowe systemy adaptacji, odrywa wytwórczość od własnego podłoża, od sieci relacji socjokulturowych, gdy słabnie suwerenność państwa, a granice stają się symbolicznymi liniami na mapie, to do głosu dochodzą znaki kulturowe, symbole,

¹⁹ L. Manovich, *Praktyka (medialnego) życia codziennego*, „Kultura Popularna” 2008, nr 2 (22), s. 71.

²⁰ Rzecz o chronicznym uzależnieniu od mediów, których używanie w kilku przypadkach zakończyło się śmiercią z wyczerpania.

²¹ Zob.: R. W. Kluszczyński, *Sztuka interaktywna. Od dzieła-instrumentu do interaktywnego spektaklu*, Warszawa: WAiP 2010.

jako linie papilarne: coś, co ma się na własność i co nie zlewa się w jedną globalną magmę”²².

Szczególną egzemplifikacją możliwości wytwarzania nowych sensów i kontekstów na styku komunikacji i twórczości są środowiska skupione wokół gier komputerowych, zwłaszcza sieciowych; tych poddających się modyfikacjom, określanym popularnie słowem mod²³. W kreację angażuje się tutaj szeregowych użytkowników danych produkcji, co ma znaczące konsekwencje zarówno ekonomiczne, jak i społeczne. Wykorzystywanie pracy amatorów może być traktowane jako przykład zaangażowania społecznego, czy wręcz nowego typu demokracji, czego konsekwencje sięgają poza świat gier i dotyczą innych gałęzi e-gospodarki²⁴. Wymiarem przemian kultury popularnej stawiającej na aktywność swoich użytkowników/współtwórców jest opisywana w kategoriach ekonomicznych kulturowa produktywność fandomów (fanów posiadających poczucie społeczno-kulturowej odrębności). Jak zaznacza John Fiske, „wszystkie publiczności popkultury angażują się – w różnym stopniu – w produktywność semiotyczną, wytwarzając na bazie produktów przemysłów kultury znaczenia i przyjemność przynależne swojej sytuacji społecznej. Jednak fani często przekształcają tę produktywność semiotyczną w jakąś formę produkcji tekstualnej, która może krążyć w obrębie społeczności fanowskiej, pomagając

²² K. Krzysztofek, *Wirtualna reterytorializacja: Czy istnieje lokalność w cyberprzestrzeni?*, w: *Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia społecznego*, red. J. Kurczewska, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2008, s. 406.

²³ *Mod* to skrót od angielskiego słowa *modification* odnoszący się do przetworzeń gier realizowanych przez społeczności graczy bądź też na zlecenie producentów danych gier (wiele tego rodzaju produkcji ma od początku wbudowany mechanizm zezwalający na tego typu ingerencje).

²⁴ Zob.: M. Filiciak, *Wirtualny plac zabaw. Gry sieciowe i przemiany kultury współczesnej*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2006, s. 157.

ją tym samym definiować²⁵. Należy przy tym pamiętać, iż rzeczona „produktywność semiotyczna jest charakterystyczna dla kultury popularnej jako takiej, a nie specyficznie kultury fanowskiej. Obejmuje tworzenie znaczeń, na podstawie tożsamości społecznej i doświadczenia społecznego, z semiotycznych zasobów dóbr kultury²⁶. W przypadku fandomu początki sięgają działalności wielbicieli fantastyki w okresie lat trzydziestych XX wieku. Słuszniej byłoby jednak wskazać lata siedemdziesiąte i związek narracji filmów science fiction z ich zaangażowanymi wielbicielami w Stanach Zjednoczonych czy ten sam okres w Japonii, kiedy to tego rodzaju struktury zaczynały przyjmować społeczne kształty w środowiskach wielbicieli i twórców mangi. Obecnie przyjmuje wiele form, jak mody do gier, fanfilmy, fanfiki, fanarty itd. Formy twórczości fanowskiej ewoluują zarówno co do treści, jak i przedmiotu determinującego powstawanie określonej społeczności. Dlatego też pod pewnymi względami można do fandomów zaliczyć obok grup zogniskowanych wokół serialu *Star Trek* również bractwa rycerskie (zarówno te działające na polu środowisk wirtualnych, jak i kultywujące tradycje osadzone w historii i realizujące się w przestrzeni tradycyjnej).

Zarabianie pieniędzy na wspomnianej twórczości jest zazwyczaj wewnątrz fandomu postrzegane negatywnie. Warto jednak zauważyć i to, że kultura fanów, jak i w szerszym kontekście prosumenci²⁷, wbrew tendencjom homogenizacji

²⁵ J. Fiske, *Kulturowa ekonomia fandomu*, „Kultura Popularna” 2008, nr 3 (21), s. 17.

²⁶ Tamże, s. 21.

²⁷ Prosumenci to odbiorcy i twórcy jednocześnie. Termin ten wprowadził w latach osiemdziesiątych XX wieku Alvin Toffler, mówiąc o proaktywnych konsumentach.

kultury wytwarzają własne lokalności²⁸, a więc zapewne odrębne obszary centrów i peryferii.

Mówiąc o nowych formach twórczości w nowych mediach, być może należałoby zrezygnować z głębokich odniesień do przewartościowania możliwości wejścia w rolę twórcy, artysty. Poniekąd nowe media stanowią nowe medium wyrazu. Tak jak w końcu XV wieku zaczęła się upowszechniać technika olejna w malarstwie, w drugiej połowie XX wieku sztuka wideo, tak obecnie obserwujemy progres znaczenia mediów elektronicznych (o różnych stopniach interakcyjności – choć nie tylko o interakcyjność tu chodzi) jako sposób eksternalizacji jakichś form sztuki, ale i amatorstwa. Towarzyszy temu ogromna sfera produktywności określana jako memy²⁹, które jako powielane i transmutowane wytwory bądź ich fragmenty przyczyniają się do tworzenia obrazu kultury. Niestety (pozwalając sobie na wartościujący ton) w nowych mediach łatwość mechanizmu upowszechniania powoduje zaniżenie prymatu jakości na rzecz sukcesu dystrybucji. Innymi słowy, niezależnie, co jest upowszechnione, przez sam fakt znaczącej skali upowszechnienia jest to poczytywane za sukces. W pierwotnym odniesieniu do koncepcji ewolucji skala odczytywania

²⁸ Zob.: P. Siuda, *Kultury prosumpcji. O niemożności powstania globalnych i ponadpaństwowych społeczności fanów*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR 2012.

²⁹ W nowych mediach są to głównie dystrybuowane i przetwarzane popularne obrazy, fragmenty filmów, melodii, które za sprawą multiplikacji stają się rzeczonymi memami. Źródło, jak i samo pojęcie, jest jednakże nieco głębsze w odniesieniu do opisu rzeczywistości. Memy, czyli składowe, elementarne cząstki ewolucji kulturowej, to informacje, wzory i idee, które – zapisane w mózgu lub na wszelkich możliwych nośnikach – rozprzestrzeniają się w kulturze. U twórcy terminu, biologa Richarda Dawkinsa, chodziło o replikację i dobór naturalny w obrębie kultury, a mem był terminem analogicznym do pojęcia genu z ewolucji na poziomie organicznym. Zob.: R. Dawkins, *Samolubny gen*, przeł. M. Skoneczny, Warszawa: Prószyński i S-ka 2003.

sukcesu była mierzona najlepszym układem transformacji organizmów (dziś wiemy, że genetycznej), który danym gatunkom dane było przetrwać i dominować. A przecież myśląc o kulturze, nie zawsze mówić chcemy o ilościowej dominacji.

Netokraci i nowi ubodzy

Wolfgang Welsch w latach osiemdziesiątych XX wieku pisał, iż „w epoce samolotów i telekomunikacji różnorodność jest tak pozbawiona dystansu, że wszystko niemal nakłada się na siebie, a jednoczesność tego, co niejednoczesne, stała się nową naturą”³⁰. Człowiek doby Web 2.0 istnieje w oderwaniu od swego fizycznego miejsca pobytu. Ponad fizyczność wyrasta sfera mentalna, a ta nie jest ograniczona geograficznie. Podobnie jest ze sferą postaw i wartości. Już nie jest głównym determinansem orientacji aksjologicznej (czy choćby behawioralnej) klasyczne środowisko rodzinne, rówieńnicze czy szkolne. Jest nim coraz częściej grupa interakcji umocowana w sieci.

Jedną z konsekwencji rozwoju nowych mediów jest dostępność. Jeremy Rifkin w swoim *Wiek dostępu* tytułowy problem łączy z konsekwencją komercjalizacji wszystkiego, nie pomijając przy tym czasu wolnego³¹. Można też zgodzić się z Manuelem Castellssem, iż sieć i technologia jest obecnie jednym z podstawowych płaszczyzn tworzenia się ładu społecznego. Castells pisze: „[...] istnieje ścisły związek między społecznymi procesami tworzenia i manipulowania symbola-

³⁰ W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa: Oficyna Naukowa 1998, s. 7.

³¹ J. Rifkin, *Wiek dostępu: nowa kultura hiperkapitalizmu, w której płaci się za każdą chwilę życia*, przeł. E. Kania, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie 2003.

mi (kultura społeczeństwa) a zdolnością produkowania i dystrybucji towarów i usług (siły wytwórcze). Po raz pierwszy w historii umysł ludzki staje się bezpośrednią siłą wytwórczą, a nie tylko zasadniczym elementem systemu produkcji”³². Sieć drugiej generacji przyniosła zmianę modelu uczestnictwa w kulturze – uczestnikiem, moderatorem i recenzentem może stać się każdy, z którego zdaniem zgadza się większość bądź jakaś część użytkowników. Narodził się niejako nowy „gatunek” człowieka, symptomatycznie określanego zwrotem *homo online*. Jego istotnymi cechami są: uczestnictwo, dostępność, akceptacja, pluralizm graniczący z ignorancją oraz niewiedza nieustannie przenikająca się z autentyczną kompetencją. Wertykalne podziały społeczeństwa przestają mieć znaczenie, choć w wielu zakresach wciąż determinują ład społeczny, a sama sieć potrafi je wytwarzać.

Otwarty i poszerzający się katalog możliwych postaw i sposobów obecności stanowi wykładnię nowego społeczeństwa. Sieć w znaczącym stopniu gotowa jest wszystko przyjąć, wszelkie próby kontroli swej zawartości traktując jako napaść na podstawowe wolności i prawa obywatelskie, gubiąc przy tym pojmowanie profesjonalizmu w zawodach związanych z dystrybucją treści (nie tylko dziennikarzy, ale i encyklopedystów: wszak Wikipedia przerosła nawet szacowną *Encyclopedia Britannica*). Próby rozróżnienia oczywiście są, choć przyjmują kuriozalne formy, przez co unaocznia się bezradność wobec obserwowalnych przemian. Alan Saracevic z „San Francisco Chronicle” znalazł takowe rozróżnienie między profesjonalistą a amatorem, stwierdzając, że w przeciwieństwie do zawodowych dziennikarzy „w Ameryce twórcy blogów

³² Zob.: M. Castells, *Spoleczeństwo sieci*, przeł. M. Marody, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007, s. 46.

nie mogą pójść do więzienia za swoją pracę³³. Czy to jednak wystarcza? I czy aby na pewno jest prawdą? Czy etykieta profesjonalisty, etatowego dostarczyciela wiadomości, jest tu wymiarem odpowiedzialności? Przykład kooperacji koncernów Google i Yahoo z rządem Chin dowodzi, że i amatorzy ponoszą czasem wysoką cenę za swą działalność w sieci³⁴.

Otwartość na różne postawy i dostęp do możliwości komunikowania ma swoje poważne następstwa w sferze wychowania i szeroko pojętych kontekstach aksjologicznych. Manifestowana otwartość i ucieczka od wartościowania przedkładana w sieci ponad iluzoryczną wolność, powoduje zanik potrzeby myślenia o konsekwencjach komunikowania. Seneka twierdził: *Quod non vetat lex, hoc vetat fieri pudor* (czego nie zabrania prawo, tego zabrania wstyd). Zapewne, jeśli chodzi o trzon ładu społecznego, nadal tak jest, jak chciał Seneka, lecz granica wstydu jest wciąż przesuwana – zarówno w mediach tradycyjnych, jak i w sieci. Bycie widocznym (w dobie internetu: dostępnym) staje się wartością nadrzędną, której niepodporządkowanie się związane jest ze społecznym wykluczeniem. Wzór płynie z komercyjnego rynku popkultury, dla którego skala ekspozycji medialnej jest miarą sukcesu i realizuje się w jednostkowych egzystencjach uczestnika i twórcy nowej kultury. Człowiek w nowych mediach pisze o tym, co myśli i przeżywa, zamieszcza zdjęcia, gromadzi się, zawiera znajomości, realizuje swoje podstawowe i wyższego rzędu potrzeby (od zamawiania jedzenia poprzez sieć internetową po realizację potrzeb seksualnych czy twórczość). Sieć wraz ze swym nieomal niewyczerpanym

³³ Za: A. Keen, *Kult amatora. Jak internet niszczy kulturę*, przeł. M. Bernatowicz, K. Topolska-Ghariani, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2007, s. 64.

³⁴ Chodzi o proceder denuncjowania rządowi Chin przez wspomniane serwisy (oraz inne) działaczy chińskiej opozycji.

katalogiem możliwości staje się (może już się stała) elementarnym środowiskiem socjalizacji.

Odrębną kwestią (której tu nie poświęcę szczególnej uwagi) jest wynikająca z nowych form uczestnictwa w kulturze przestępczość, czy też łagodniej ujmując: rozliczne formy nadużyć, jakie powodować mogą wejście w konflikt z obowiązującym prawem. Warto pamiętać o wielowymiarowości wspomnianego zjawiska. Bowiem nawet takie działania, które mogą być klasyfikowane w tradycyjnym rozumieniu jako kradzież (na przykład własności intelektualnej), mogą paradoksalnie zamiast zubażać kulturę, w istocie stanowić przejaw jej rozwoju i trwania. Wystarczy wspomnieć, iż jak pokazują badania, nadużyć w sferze własności intelektualnej dokonują ci, którzy stanowią najaktywniejszą grupę użytkowników kultury (również w wymiarze wydawanych na kulturę kwot pieniężnych)³⁵. Casus ten z pewnością będzie w najbliższych latach przedmiotem rozlicznych dociekań nad tym, co stanowi o własności i rozwoju kultury, dobru jednostki i/a dobrostanie społeczeństwa.

Jednym z kluczowych problemów, jakie należy rozpoznać, mówiąc o środowisku nowych mediów, jest tworzenie się charakterystycznych dla tego obszaru elit. Nowy układ, zdominowanej internetem kultury, powstaje na podbudowie istniejących już klasycznych nierówności (patrz rozdziały I, III). Społeczeństwa od wieków wytwarzały grupy w pewien sposób uprzywilejowane. Odnosząc się do omawianej już tu koncepcji Pierre'a Bourdieu, w sieci, jak i poza nią mamy do czynienia w zasadzie z każdym rodzajem kapitału: społecznym, kulturowym i ekonomicznym. Nowe media przynoszą

³⁵ M. Filiciak, J. Hofmokl, A. Tarkowski, *Obiegi kultury. Społeczna cyrkulacja treści. Raport z badań*, Warszawa: Centrum Cyfrowe Projekt: Polska 2012.

przewartościowanie na rzecz znaczenia kapitału kulturowego i społecznego ponad ekonomicznym. Kluczem do tego ujęcia jest, jak wiele wskazuje, status i pochodzenie nowych elit, nazywanych w odniesieniu do środowiska sieci netokracją.

Elity w socjologii to termin używany na określenie pewnych gremiów przywódczych, „wyróżniających się wśród mas ludzkich danego społeczeństwa, spośród których zostają owe gremia wyłonione poprzez różne selekcje społeczne”³⁶. Gremia te dominują ponad resztą społeczeństwa pod względem różnych aspektów, jakie wyróżniają je jako elitarne. Wyraża się to w różnych typach elitarności. Mogą to być „elity polityczne, organizatorskie, intelektualne, artystyczne, moralne i religijne. Podczas gdy celem elit politycznych i organizatorskich jest integrowanie wielkiej liczby dążeń indywidualnych, rola elit intelektualnych, artystycznych i moralnych polega na sublimowaniu energii psychicznej, której społeczeństwo nie zdołało wyczerpać w pełni w codziennej walce o byt, droga pobudzenia do zdobywania wiedzy obiektywnej, a także do introwersji, introspekcji i refleksji”³⁷. Można też, jak Bronisław Misztal, powiedzieć metaforycznie, iż jeśli „wyobrazimy sobie nasze społeczeństwo na podobieństwo rafinerii naftowej, elity będą najwyższej jakości benzyną. Używając języka z pogranicza przemysłu chemicznego i socjologii, można je określić jako wysoko przetworzone i skondensowane zasoby ludzkie znajdujące się w dyspozycji narodu”³⁸. Elita nowych mediów jest z pewnością taką „najwyższej jakości benzyną”, jaka napędza rozwój środowiska sieci i jej pochodnych. Dla prowa-

³⁶ J. Sztumski, *Elity: ich miejsce i rola w społeczeństwie*, Katowice: Śląsk 1997, s. 10.

³⁷ K. Mannheim, *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy*, przeł. A. Raźniewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1974, s. 120.

³⁸ B. Misztal, *Elity potrzebne od zaraz*, „Rzeczpospolita” 2005, nr 248, [online:] <http://arch.rzeczpospolita.pl> [dostęp 3.11.2012].

dzzonego tu wywodu i relacji centralno-peryferyjnych znaczące jest i to, w jaki sposób medialne elity mogą „rozsadzać” pojmowanie elit na poziomie lokalnym. Za sprawą mediów wszak, nawet w potocznie pojmowanej „prowincji”, wytwarza się świadomość elity dalece wykraczającej poza sieć najbliższych relacji i układów.

Warto przypomnieć wyróżnione przez Janusza Sztumskiego rozumienia terminu „elita” w dzisiejszej socjologii³⁹:

1. Pierwszym jest elita rozumiana jako zbiór osób zajmujących kluczowe pozycje w strukturze władzy, których decyzje mają wpływ na całokształt życia danego społeczeństwa, współtworzących tzw. establishment. Z elitarnością związana jest tutaj pozycja społeczna wynikająca z odgrywanej roli i funkcji społecznej. Autorytet lub prestiż każdego z owych ludzi zależy od jego aktualnej pozycji w danej grupie o charakterze elitarnym oraz od pozycji teje elity w hierarchii istniejącego establishmentu.
2. Drugim jest elita pojmowana jako zbiór osób zajmujących najwyższe miejsca na skali autorytetu lub prestiżu ważnej dla danego społeczeństwa. Przynależność do elity wynika tu ze społecznej akceptacji postaci na tej pozycji i wynika z rzeczywistych lub domniemanych kwalifikacji lub przymiotów danej osoby (osiągnięć, posiadanego majątku, pochodzenia itp.).
3. Trzecim ujęciem jest elita rozumiana jako zbiór osób zajmujących najwyższe miejsca na skali autorytetu lub prestiżu w określonej społeczności lokalnej (przez wzgląd na określone tradycyjne wartości).

³⁹ J. Sztumski, dz. cyt., s. 15–16.

Jak łatwo zauważyć, nowe media generują w zasadzie każdy z wymienionych rodzajów elitarności. Znaczące jest z pewnością to, iż nie każda z grup o charakterze elitarnym jest tak widoczna, jak ma to miejsce z tradycyjnym społeczeństwem. Jest w tym pewien paradoks – środowisko z definicji otwarte i w znacznym stopniu transparentne swoje elity utrzymuje niejako w drugim planie. Tymi drugoplanowymi elitami są m.in. finansisci inwestujący w technologie teleinformatyczne (choć istnieją tu nazwiska powszechnie rozpoznawane, jak Steve Jobs czy Bill Gates). Podobnie rzecz się ma z elitami środowisk programistycznych – jednocześnie rozproszonych i wybitnie zhierarchizowanych. Środowiska twórców oprogramowania, zwłaszcza opartego na otwartym źródle, są tutaj typowym przykładem generowania elit w oparciu o kwalifikacje. W środowisku nowych mediów najtrudniej o elity powstałe przez wzgląd na tradycyjne wartości, prestiż i autorytet. Aczkolwiek i tu są osoby cieszące się tego rodzaju pozycją – na przykład twórca WWW Tim Bernes-Lee czy twórca systemu Linux, Linus Torvalds. Elity sieci, zwłaszcza w obrębie Web 2.0, mają również tę cechę, iż z racji dynamicznych przemian nie wymaga się tu wieloletniej działalności, by, zgodnie z rozumieniem elitarności jako możliwości wpływu na kształt życia społecznego, stać się postacią znaczącą. Przykładem takich postaci może być twórca serwisu społecznościowego Facebook – Mark Zuckerberg (zarówno w wymiarze kulturotwórczym, jak i ekonomicznym).

Symbole statusu nie są stałe, współcześnie często i szybko się dewaluuja⁴⁰. We współczesnym świecie na standardy określające niezbędne atrybuty wiążące się z zajmowaniem

⁴⁰ M. Bogunia-Borowska, M. Śleboda, *Globalizacja i konsumpcja. Dwa dylematy współczesności*, Kraków: Universitas 2003, s. 199.

pozycji w stratyfikacji społecznej oraz lokalnej grupie interakcji w znacznej mierze wpływa kultura popularna.

Egzemplifikację problemu może tu stanowić klasyfikacja elit w ujęciu C. W. Millsa, który jeszcze w połowie XX wieku zajmował się badaniami amerykańskiego społeczeństwa. Mills wyróżnił:

- lokalne sfery towarzyskie – do których należą ludzie o wysokim prestiżu oraz posiadanej władzy w społeczeństwach lokalnych;
- czterysta rodzin metropolii – stanowią ją ludzie należący do najbardziej wpływowych, starych rodzin;
- sławy – należą do tej grupy gwiazdy popkultury, sztuki, sportu itp.;
- wielcy bogacze – grupa najbogatszych danego społeczeństwa;
- główni dyktatorzy – ludzie zarządzający wielkimi przedsiębiorstwami;
- bogacze świata korporacji – właściciele największych koncernów;
- potentaci wojskowi – tu przede wszystkim generałowie, admirałowie;
- kierownictwo polityczne – czołowi politycy partyni⁴¹.

Klasyfikacja, jaką zaproponował Mills, pozwala szerzej spojrzeć na elitarność środowiska mediów. Mills nie pomija bowiem znaczącego w całej popkulturze zjawiska celebrytów, sław popkultury, za którymi nie musi – jak wiemy – stać ani kompetencja, ani majątek. Podobnie wskazuje na znaczenie zarządzających i posiadaczy wielkich przedsiębiorstw

⁴¹ Ch. Wright Mills, *Elita władzy*, Warszawa: Książka i Wiedza 1961, s. 37 i dalsze.

– odnośnie do nowych mediów są to właściciele wielkich koncernów medialnych dyktujący kierunki rozwoju mediów, jak i całych społeczeństw poprzez promocję określonych zachowań, potrzeb, przyzwyczajzeń itd.

Na marginesie rodzi się pytanie o to, czy za nowymi elitami idzie uznanie ich za autorytety. Pytanie jest szczególnie istotne, gdyż we współczesnej kulturze określenie „autorytet” bywa często przypisywany ekspertom – „specjalistom od pomagania” – jak to metaforycznie określiła Katarzyna Olbrycht, wyraźnie oddzielając eksperta od autorytetu⁴². Wraz z nastaniem nowych mediów, umożliwiających masowe uczestnictwo w komunikowaniu, kwestia elitarności postawiona zostaje pod znakiem zapytania, wobec potrzeby zredefiniowania. Pamiętając jednocześnie, iż „[...] wyrzucanie elit na śmietnik historyczny i poddanie się dyktatowi kultury masowej, premiującej trywialność, łatwość i swojskość wszelkich produktów grozi spłaszczeniem człowieczeństwa do zasady doraźnego, maksymalnie przyjemnego używania dóbr”⁴³.

Umownej redefinicji elitarności wobec przemian zachodzących w środowisku mediów dokonali Alexander Bard i Jan Söderqvist, konceptualizując nowy podział społeczny jako polegający na wyodrębnieniu się dwóch zasadniczych klas: konsumtariatu i netokracji. Według Barda i Söderqvista żyjemy niejako w dwóch epokach równocześnie. Pierwsza, i co istotne zanikająca, to kapitalizm, druga epoka to czas internetu. O ile w mijającym okresie dominacji klasycznego kapitalizmu trzon piramidy społecznej stanowił proletariatus, zaś jego iglicę zajmowali fabrykanci, dziś mamy zamożną siećową netokrację, a niziny

⁴² Zob.: K. Olbrycht, *O roli przykładu, wzoru, autorytetu i mistrza w wychowaniu osobowym*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2007, s. 51.

⁴³ S. Morawski, *List o edukacji*, w: *Listy o edukacji*, „Forum Oświatowe” 1998, nr 2.

społeczne zajmuje analogiczny do proletariatu konsumtariat⁴⁴. To umocowanie jeszcze w marksowskim oglądzie rzeczywistości społecznej bardzo mocno akcentuje podział na tych, którzy kierują, i tych, którzy są sterowani. Znów jednak dochodzi do głosu specyfika sytuacji, jaka zaistniała za sprawą nowych mediów. Ci, których we wspomnianym modelu sytuuje po stronie proletariatu – klasycznie ciemniejszego przez kapitalistów – których nazywa konsumtariatem, nie interesuje tak bardzo dokonany ucisk, jak było to u ich protoplastów dziewiętnastowiecznej epoki industrialnej. Konsumtariat wydaje się w pełni akceptować swą pozycję, a konsumpcję traktując zarówno jako prawo, jak i powinność. Jest w tym pewna analogia do wątku, w którym poświęciłem uwagę doksie prowincji.

Interesującego podziału tworzącej się stratyfikacji społecznej dokonał też Umberto Eco w tekście *Nowe środki masowego przekazu a przyszłość książki*. Podzielił on warstwy społeczeństwa doby informacji na proletariuszy (niemających dostępu do nowych mediów, a jednocześnie uzależnionych od telewizji), drobnomieszczaństwo (które korzysta z komputera jedynie biernie) oraz nomenklaturę (tych, którzy mają dostęp, ale i kompetencje do korzystania z nowych mediów w sposób świadomy, krytyczny i celowy)⁴⁵.

Eco skupia się tutaj głównie na użytkownikach. Netokracją w tym ujęciu są członkowie nomenklatury, którzy potrafią w sposób krytyczny i świadomy posługiwać się mediami w celu osiągnięcia założonych celów. Gdzieś pomiędzy neokracją a konsumtariatem musi pojawić się zapewne „prekariat”,

⁴⁴ Zob.: A. Bard, J. Söderqvist, *Netokracja. Nowa elita władzy i życie po kapitalizmie*, przeł. P. Cypriański, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2006.

⁴⁵ Zob.: U. Eco, *Nowe środki masowego przekazu a przyszłość książki*, w: *Nowe media w komunikacji społecznej XX wieku: antologia*, red. M. Hopfinger, Warszawa: Oficyna Naukowa 2002, s. 539.

o jakim za ekonomistą Guy Standingiem pisał Bauman, iż to kategoria pomiędzy proletariatem a klasą średnią. „Tym, co »jednoczy« prekariat, nadając tej wielce pstrej zbieraninie pozór spójności, jest skrajne rozdrobnienie, rozproszenie, atomizacja. Niezależnie od pochodzenia i rangi wszyscy prekariusze cierpią – ale każdy z nich cierpi samotnie, a cierpienie każdego to zasłużona, indywidualnie wymierzona kara za indywidualnie popełnione grzechy: niedostatek sprytu i wysiłku”⁴⁶. Czy tak jednak jest istotnie? Czy pozór równości w obrębie nowych mediów i realna różnica statusów elit i wszystkiego, co poza nimi, musi wyzwać poczucie cierpienia? Wykluczać przyzwolenie lub wynikające z różnych warunków niezauważanie problemu? Nawet jeśli zauważymy to samo zjawisko w obszarach upowszechniania kultury, tam, gdzie mamy do czynienia z niepewnym tego co ważne „kulturalnym prekariatem”⁴⁷? Pozwolę sobie tę kwestię pozostawić otwartą.

Sieć drugiej generacji łączy stare modele biznesu skoncentrowanego kapitału z efektywnością i elastycznością systemów rozproszonych (od strony marketingowej jest to nic innego jak crowdsourcing, a więc wykorzystanie potencjału sprawczego tłumu). Demokratyzacja niesiona na sztandarach Web 2.0 staje się kuriozum za sprawą działania korporacji, dla których nowe media z internetem stanowią pole ekonomicznej ekspansji wraz z zestawem nowych form wpływu. Podobnie pod znakiem zapytania staje kwestia otwartości wobec nowych form cyberprzestępczości (od kradzieży danych osobowych po cyberprzemoc). Pomimo wielkich projektów typu

⁴⁶ Z. Bauman, *O nie-klasie prekariuszy*, [online:] <http://www.krytykapolityczna.pl/Opinie/BaumanOnie-klasieprekariuszy/menuid-197.html> [dostęp 12.11.2011].

⁴⁷ B. Działdza, *Nowe media środowiskiem wyzwań animacji kultury*, w: *Animacja Kultury. Współczesne dyskursy teorii i praktyki*, red. D. Kubinowski, U. Lewartowicz, Lublin: Makmed 2013, s. 293.

open source, portali społecznościowych, wszystkiego, czym się możemy zachłysnąć, czytając *Wolną kulturę* Lawrence'a Lessiga (choć i ten przyznał, że „technologie wolności na naszych oczach przekształcają się w technologie kontroli”⁴⁸), nie możemy patrzeć na internet jako enklawę swobody i spontanicznej twórczości. „Gospodarka informacyjna/globalna jest kapitalistyczna; w istocie bardziej kapitalistyczna niż jakkolwiek inna gospodarka w historii. Lecz w tej nowej gospodarce kapitał jest przekształcony w tym samym stopniu co praca”⁴⁹. Internet tworzy swą arystokrację, ale też generuje rzesze ubogich. Ubóstwo nie ma tu zawsze wymiaru ekonomicznego ani też wymiaru cyfrowego wykluczenia – bowiem powszechny dostęp do sieci warunkuje wysoki status nowej arystokracji (elita potrzebuje swej przeciwwagi w postaci zunifikowanej masy, która utrzymuje arystokrację).

Do największych firm nowych technologii działających w internecie, tworzących swego rodzaju sferę arystokracji/netokracji, należą Google, eBay, Yahoo, Amazon czy Facebook. Naduzyciem byłoby jednak stwierdzić, że technologia, jaką się wymienione firmy posługują, pozwala na skumulowanie znaczącej władzy w jednych rękach. Niezależnie, czy to założyciel serwisu aukcyjnego eBay Pierre Morad Omidyar, szefowie Google – Larry Page i Sergey Brin czy sam Rupert Murdoch, nikt obecnie nie jest w stanie objąć pełnej kontroli nad mediami (być może największe postępy mają w tej dziedzinie amerykańskie służby wywiadowcze). Netokraci są istotni nie tyle przez znaczący kapitał, ile przez skalę oddziaływania. Wpływ, jaki wywierają, odciska swe piętno zarówno na życiu

⁴⁸ L. Lessig, *Wolna kultura*, przeł. P. Białokozowicz i in., Warszawa: WSiP 2005, s. 9.

⁴⁹ M. Castells, *Koniec tysiąclecia*, przeł. J. Stawiński, S. Szymański, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009, s. 341–342.

biernych odbiorców mediów (konsumtariatu), jak i na osobowościach twórczych: artystach, dziennikarzach, naukowcach. Ci ostatni bowiem w coraz większym stopniu uzależnieni są od posługiwania się oferowaną technologią. Postępująca monopolizacja rynku informacji przez serwis firmy Google, ze słynnym „jeśli nie ma czegoś w Googlach, to znaczy, że to nie istnieje”, czy odruchowe poszukiwanie nowych przedmiotów na serwisach aukcyjnych zmieniają znacząco sferę poznawczą i behawioralną człowieka. Sieć drugiej generacji daje każdemu uczestnikowi interakcji poczucie podmiotowości i odrębności przy jednoczesnej możliwości zaistnienia w szerszej grupie społecznej. Z marketingowego punktu widzenia jest to idealne pole budowania wspólnoty opartej na zaufaniu, gdzie wszelkie wątpliwości rozmywane są w poczuciu nadrzędnej wartości, jaką jest wolność i równość użytkowników sieci. Pole nowych mediów jest w wielu wymiarach spełnieniem wielowiekowych utopijnych wizji wyrównywania szans edukacyjnych. Wiedza w sieci jest w praktyce powszechnie dostępna. Odrębną kwestią jest przygotowanie do jej krytycznego korzystania. Bowiem dziś – jak zaznaczali Kazimierz Krzysztofek i Marek S. Szczepański – „liczy się garstka, która wymyśla i wprawia w ruch technologie, masy zaś są niepotrzebne. Użyteczniejsze są inteligentne technologie”⁵⁰.

Podsumowując część poświęconą nowej arystokracji, trzeba stwierdzić, iż netokraci w ekonomii światowej wciąż jeszcze nie dominują. W ekonomicznych rankingach firmy ściśle powiązane z internetem wciąż nie przebijają się na pierwsze pozycje. W końcu pierwszego dziesięciolecia XXI wieku

⁵⁰ K. Krzysztofek, M. S. Szczepański, *Zrozumieć rozwój – od społeczeństw tradycyjnych do informacyjnych: podręcznik socjologii rozwoju społecznego dla studentów socjologii, nauk politycznych i ekonomii*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2005, s. 272.

czołówkę stanowią amerykańska sieć hipermarketów Wal-Mart oraz giganty petrochemiczne: ExxonMobil, Royal Dutch Shell, British Petroleum i Chevron. Jako twórcy kultury i obrazu rzeczywistości społecznej netokraci są jednak niepomiąjalni, pomimo – a może szczególnie dlatego – że ich działania i możliwości, jakie oferują, wydają się służyć jedynie nowej formie obywatelskości.

Głos ludu, obywatelskość, sieciowy horyzont normalności

Lata 2010 i 2011 przyniosły nowe formy społecznego oddziaływania. Serwisy takie jak Twitter czy Facebook miały swój wyraźny wpływ (jako płaszczyzny komunikacji) w organizowaniu ruchów rewolucyjnych w Egipcie, Libii i Tunezji. Wymiar społecznościowy nowych mediów wkroczył w obszar bezpośredniego tworzenia rzeczywistości społecznej. W pewnej mierze wydarzenia na Bliskim Wschodzie mogły nastąpić wskutek procesów, w których zglobalizowany świat to taki, w którym niepostrzeżenie rozmytymi kategoriami stały się (tradycyjnie ściśle związane z sobą) pojęcia tożsamości i obywatelstwa⁵¹. Związek jednostki z miejscem w sensie geograficznym również został zredefiniowany. Nowe media i popkultura są tu jednymi z oręży wytwarzania czegoś na kształt globalnego obywatelstwa. Nie przeszkadza to jednak rozumieć globalnego społeczeństwa jako wspólnoty rozlicznych „bliskości”, które niejednokrotnie, pomimo otwarcia na inność, spajać się mogą w hermetycznych przestrzeniach (niczym marokańskie przedmieścia Paryża czy niektóre dzielnice współczesnego Londynu, gdzie rzadko można usłyszeć język angielski). Można zadać pytanie, czy zapośredniczona medialnie „bliskość”

⁵¹ Z. Bauman, *Kultura: przygody: pojęcia w płynnej rzeczywistości*, „Kultura Popularna” 2008, nr 4 (22).

nie prowadzi przypadkiem do wyobcowania, dystansu wobec otaczającego świata. „Technologia łączy – ale pozostaje sprawą niewyjaśnioną, kogo, jak i z kim łączy”⁵². Technologia i wynikające z niej zastosowania wyłaniają niejako nowe spojrzenie na obywatelskość.

Obywatelstwo pojmuje się jako wymiary cywilnego, politycznego i społecznego zaangażowania (wraz z odniesieniami do gospodarki, kwestii genderowych itd.). Zinternalizowane normy i zasady funkcjonowania pełnoprawnej jednostki jako członka zbiorowości wciąż przyjmują przy tym dwie podstawowe formy aktywnego i biernego obywatelstwa. Nowe media umożliwiają poszerzenia pola integracji (tak dalekiego od pierwotnego pojmowania obywatelstwa jako mieszkańca miasta czy członka państwa narodowego), a nade wszystko umożliwiają upublicznianie swego obywatelskiego zaangażowania. Jest to niejako kolejny krok w tworzeniu struktur społecznych, jakie odczytywał Jürgen Habermas⁵³, a które zakładały przenikanie się systemów formalnie organizujących życie społeczne z układami wspólnot, które porozumiewają się z sobą bez przymusu. Internet (jako medium kolektywne) w sposób szczególny staje się areną proponowanych przez Habermasa typów działań: teleologicznego, regulowanego przez normy, dramaturgicznego oraz komunikacyjnego. Odnosi się to też do wszelkich meandrów dotyczących racjonalności podejmowania przez ludzi działań.

Zarówno nowe, jak i tradycyjne media biorące udział w kulturowych przemianach rzeczywistości społecznej są dziś

⁵² L. Chouliaraki, *W stronę analityki mediacji*, w: *Krytyczna analiza dyskursu. Interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej*, red. A. Duszak, N. Fairclough, Kraków: Universitas 2008, s. 312.

⁵³ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego, t. 1: Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1999.

względem siebie coraz bardziej konwergentne. Multimedialność i hipertekstowość jest ich cechą konstytutywną. Multimedia projektują zachowania odbiorcze według modelu „poszukiwacza i kolekcjonera wrażeń i doświadczeń”⁵⁴, ułatwiają życie codzienne odbiorcy, ale prowadzą też do uproszczeń w kształtowaniu stereotypów, przekonań, wartości oraz postaw. Są przy tym dla swych użytkowników tak dalece przystępne, że sprawne posługiwanie się nimi nie wymaga właściwie żadnej o nich wiedzy. Hipertekstowość zaś, tu na przykładzie hipertekstowej powieści interaktywnej; „[...] odzwierciedla wielogłosowość i zarazem wolność wyboru. Rzec by można [...] ucieleśnią w sobie idee świata pozbawionego opresywności narzuconej odbiorcy pod postacią na przykład tradycyjnej, jednolitej linearnej fabuły”⁵⁵. Struktura organizacyjna sieci narzuca możliwość uznania rangi inteligencji kolektywnej, tego, co Pierre Lévy określał jako stale rozszerzającą się formę „powszechnie dostępnej i rozproszonej inteligencji, jaka jest koordynowana w czasie rzeczywistym, i prowadząca do skutecznej mobilizacji umiejętności, jakimi dysponują członkowie tejże zbiorowości”⁵⁶. Lévy podkreślał, że podstawą oraz celem kolektywnej inteligencji jest zasada wzajemnego uznawania i wzbogacania tworzących ją jednostek. I nie jest nim kult czy fetyszyzowanie społeczności ani jej urzeczywistnienie. Jak dodaje Lévy, „nikt nie wie wszystkiego, każdy wie coś”⁵⁷.

⁵⁴ Por. T. Miczka, *Multimedia – oczywistości i domysły. Szkic o estetycznej przygodności nowych mediów*, w: *Piękno w sieci. Estetyka a nowe media*, red. K. Wilkoszewska, Kraków: Universitas 1999.

⁵⁵ A. Łebkowska, *Doświadczenie interakcji i identyfikacji*, w: *Nowoczesność jako doświadczenie: analizy kulturoznawcze*, red. A. Zeidler-Janiszewska, R. Nycz, B. Giza, Warszawa: Wydawnictwo SWPS Academica 2008, s. 121.

⁵⁶ P. Lévy, *Collective Intelligence: Mankind's Emerging World in Cyberspace*, Cambridge: Perseus Books 1999, s. 14.

⁵⁷ Tamże, s. 15.

Nowe technologie umożliwiając egalitarne układy komunikacji, pozostają sferą na swój sposób tajemną (której poznanie w istocie pragnie niewielu spośród użytkowników). Rzecz dotyczy środowiska programistycznego. Programistyczna strona nowej sieci pozostaje najczęściej całkowicie transparentna dla użytkownika. Można przyjąć, iż w dużej mierze wiedza ta jest zbyt duża, jak wiedza z awioniki i budowy silników odrzutowych dla sprawnego korzystania z usług linii lotniczych. Sfera praktyk komunikacyjnych generuje jednak niepomierne poważniejsze konsekwencje aniżeli sytuacja klasycznego korzystania z określonych dóbr konsumpcyjnych bądź usług. Wpływa bowiem na zmianę praktyk porozumiewania się, zarówno tych zapośredniczonych, jak i bezpośrednich. Częściowe zredukowanie do zestawu symboli języka komunikatorów internetowych czy wiadomości SMS jest tutaj znakomitą egemplifikacją zjawiska⁵⁸.

Masowa produkcja i masowa konsumpcja schlebiająca popularnym gustom nie są już jedynymi i jednoznacznie definiującymi kulturę popularną działaniami. Dzięki sieci drugiej generacji wiele zjawisk i twórców niemających bezpośredniego dostępu do mainstreamowej promocji i dystrybucji może zaistnieć, czego wyrazem jest kariera brytyjskiego zespołu Arctic Monkeys czy wokalistki KT Tunstall. Szczególną formą uobecniania w sieci są postacie osiągające status pod względem popularności równy celebrytom, a trudniące się prozaicznymi zajęciami, na których ekspozycję jest duże zapotrzebowanie. Tego rodzaju osobami są na przykład „szafiarki” – kobiety prezentujące na swych blogach wnętrza

⁵⁸ M. Adamiec, *Formacja intelektualna pokolenia klawiatury, internetu i SMS-ów*, w: *Język a multimedia*, red. A. Dytman-Stasińko, J. Stasińko, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP 2005, s. 308–322.

swojej szafy i to, w czym danego dnia wychodzą na miasto, czy też postacie w rodzaju kobiety, która odniosła oszałamiający sukces, umieszczając w serwisie youtube.com filmy demonstrujące tworzenie makijażu. Po części wymienione działania mogą uchodzić za typowe przejawy autokreacji czy odtwarzania siebie na co dzień, z czym mamy w sieci nieustannie do czynienia. Pamiętać jednak musimy, że pod tym względem internet jest takim samym środowiskiem nieustannego spektaklu, jak każdy inny sposób społecznego bycia. Fakt, iż Erving Goffman pisał swoją książkę *Człowiek w teatrze życia codziennego* w czasach poprzedzających społeczeństwo sieci, w niczym nie ujmuje aktualności stawianych w jego książce tez⁵⁹.

Wyjątkowo znaczące dla struktury społecznej jest pojawienie się wraz z siecią drugiej generacji silnie oddziałującego dziennikarstwa obywatelskiego i blogosfery – jako czynnika o charakterze kontrolnym, ale też niejednokrotnie wstrząsającym podwalinami tradycyjnego układu medialnego – gdzie nieliczna grupa wydawców decyduje o wiedzy milionów biernych odbiorców. W dobie Web 2.0 zwykły obywatel zyskuje możliwość emitowania poglądów i potencjalnego zaistnienia w świadomości wielu podobnych sobie użytkowników sieci. Jednostkowa aktywność może odcisnąć piętno na kształcie ogólnospołecznej przestrzeni kultury. Optymistyczny obraz demokratyzacji pola mediów burzy brak arbitra, a zasadniczo fakt, że arbitrem może być tutaj dowolna osoba ciesząca się jakimkolwiek uznaniem. Sieć zatem wytwarza kulturę pozbawioną po części fundamentów i klasycznych ram społecznych – wzorcem, autorytetem i mistrzem może być tu każdy.

⁵⁹ E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Warszawa: KR 2000.

Internet oddaje głos tym, którzy w tradycyjnych układach komunikacyjnych nie mieli możliwości bycia słyszonymi. Jest to bezprecedensowa w perspektywie sytuacja, w której to, co peryferyjne, marginalizowane ma prawo i możliwość publikowania istotnych dla siebie treści na równi z nadawcami głównego nurtu. Aktywizacja społeczna poprzez sieć internetową jest dziś jednym z kluczowych poziomów działania na niemal każdym polu życia społecznego. Spontanicznie powstające profile w serwisach społecznościowych na rzecz czegoś bądź przeciwko czemuś są tego najprostszym przykładem. Podobnie zorganizowane formy wykorzystujące internet do własnych celów grup inicjatywnych, od instytucji ekologicznych po sztaby prowadzące kampanie polityczne (szczególnie znaczący jest tu przykład kampanii prezydenckiej z 2008 roku, w której sztab zwycięskiego ostatecznie Baracka Obamy w dużej mierze odniósł sukces, uwzględniając znaczenie współczesnego internetu).

Różne możliwości, jakie oferuje kultura popularna i rozwój mediów budujących kulturę uczestnictwa, w pewnym sensie pogłębiają zagubienie, w jakim żyje współczesny człowiek. Wynika to z wielu równoległe oddziałujących czynników. Dominujące struktury komunikacyjne powodują zatarcie potrzeby pogłębiania kompetencji komunikacyjnych, oferując zestawy prostych do przyswojenia umiejętności posługiwania się mediami. Kolejnym czynnikiem jest wszechobecna legitymizacja przekraczania granic, uznanie wszelkiej transgresji jako wartości samej w sobie. Brak stałych norm, w tym tych odnoszących się do fundamentów własnej kultury, z całą pewnością prowadzić może do aksjologicznego zatracenia się. Istota możliwości komunikowania w nowych mediach stała się wyższą wartością od tego, co jest komunikowane. Paradoksalnie stan zagubienia pogłębiają niektórzy teoretycy i praktycy kultury, którzy jedyną swą rolę widzą w ekspozycji

oraz opisie danych przejawów kultury, zupełnie pomijając skutki jej unaocznień. Poniekąd ów dystans stanowi paradygmat dociekania naukowego. Antropologiczne wyobcowanie jak najbardziej służy obiektywności. Kultura nowych mediów, oparta na permanentnym uczestnictwie, obecności i partycypacji, przejawia się w różnych postawach, strategiach działania, wyraża internalizacją bądź podporządkowaniem się normom i wartościom, które manifestuje (trudno mówić w tym przypadku o wartościach przez nią reprezentowanych). Zatomizowana społeczność „wielości” w sieci tworzy horyzont normalności; obszerny i pojemny jak nigdy wcześniej. Dlatego tak interesujące jest, czy dając rozliczne możliwości – gdzieś w cieniu demokratycznego dostępu – sieć spycha pewne grupy na margines peryferii, czy wytwarza jakąś nową prowincjonalność.

Nowa kultura i nowe peryferie

Gdzie mielibyśmy poszukiwać peryferii, kiedy poruszamy się w przestrzeniach negujących sens istnienia geografii, czasu niezbędnego do odbycia podróży, środowiska, gdzie wszystko jest na odległość, którą przemierza kursor na ekranie komputera? Gdzie szukać zepchnięcia na margines, skoro prymarną zasadą są egalitarność, wolność i dostęp? Prowincjonalność, jak już o tym pisałem, raczej nosimy w sobie, zaś wykluczeniem i marginalizacją jesteśmy zwykle stygmatyzowani z zewnątrz. Poszukując zatem wymiarów nowych peryferii, musimy raczej zapomnieć o geografii, a skupić się na mentalnym związku z prowincją.

W tradycyjnych strukturach społecznych dana jednostka swój status czy pozycję osiąga na drodze akumulacji różnych form kapitałów. Kapitały te z reguły nie są efemerycznym tworem terażniejszości, ale stanowią wypadkową wpływów, jakie

należy rozpatrywać w perspektywie historycznej. Tego rodzaju ogląd statusów społecznych umożliwia zauważenie związków przyczynowo-skutkowych, a nade wszystko zdiagnozowanie, które elementy kultury dla spójności określonej struktury społecznej są szczególnie istotne.

Sięgając do klasycznych omówień tego zjawiska, można by odwołać się do Stanisława Ossowskiego i jego pracy *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*. Wskazuje on na znaczenie form dziedziczenia biologicznego i dziedziczenia kulturowego, jako składowych procesu dziedziczenia społecznego⁶⁰. Dziedzictwo kulturowe polegać ma zdaniem Ossowskiego na dziedzictwie postaw i poczuciu wartości, jakie wyraża szereg dyspozycji wobec znaczących dla określonego kręgu kulturowego przedmiotów – jak mówi sam Ossowski: „dzieł o tzw. wartości kulturalnej”⁶¹ (w rodzaju dzieł sztuki czy architektury), wraz z przekazem wzorów odbioru i przeżywania (czego podobny mechanizm Ossowski zauważa również w obszarze dziedziczenia praw osobistych, w tym praw o charakterze ekonomicznym). Wobec powyższych myśli dziedzictwo to w pewnym sensie trwałość struktury społecznej.

Środowiska nowych mediów zdają się wyzbyte wielu wymiarów dziedzictwa kulturowego, o jakich mówił Stanisław Ossowski. Inne jest też odczytywanie przepływów kapitału społecznego, ekonomicznego czy kulturowego. Nowe media nie stanowią nowej kultury w rozumieniu budowy czegoś nowego na zgliszczach tego, co minione. Upatrywać należy w nowej kulturze nie tyle rewolucyjnych przemian, ile zespołu czynników stanowiących swoiste kontinuum kultury, wraz z wszelkimi znaczącymi elementami przetworzeń, unaocnień i negacji.

⁶⁰ S. Ossowski, *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1966, s. 59–64.

⁶¹ Tamże, s. 68.

Traktowanie nowych mediów i ich technologii jako odrębnej od starszych dziedzin kultury może budzić, jak to określił Mirosław Filiciak, „zdziwienie, a nawet niepokój [...]”. Zwłaszcza że fenomen nowych mediów polega nie tylko na ich popularności – co zwykle się uważać za efekt schlebiania niskim gustom odbiorców – ale też na dokonaniu zmian jakościowych w obrębie kultury⁶². Nawet jeśli więc nowe media mają swój znaczący udział w tworzeniu rzeczywistości społecznej, to są poniekąd narzędziami, które służą członkom społeczności do integracji oraz eksternalizacji siebie w obrębie tego, co jest, bądź co uznają za swą rzeczywistość.

Nowa jakość nowej kultury polega nade wszystko na realnej zdolności łączenia wszystkiego z wszystkim, unieważniająca wielowiekową hierarchię wertykalną struktury społecznej, jak i niwelując horyzontalne ograniczenia przestrzeni. Nominalnie wyraża to dostępność do wszelkich treści, choć już niekoniecznie do wszelkich zasobów przez każdego. Mówienie o kulturze dostępu w kontekście nowych mediów ma w większej mierze charakter afirmacyjny aniżeli opisujący stan rzeczywistości społecznej.

Podobna właściwość nowych mediów odnosi się do interaktywności. Poniekąd trudno o bardziej rozmyte pojęcie – nie tyle przez wzgląd na niejasności epistemologiczne, ile przez bezceremonialną swobodę w nadużywaniu tego pojęcia i zamykaniu go w strefie nowoczesnych technologii. Interaktywność to nic więcej jak zdolność do wzajemnego oddziaływania. Od strony technicznej (teleinformatycznej) mogą to być sploty interfejsów umożliwiających dwukierunkową komunikację. W kontekście szerokiego rozumienia kultury interaktywnością może być nieomal każdy układ

⁶² M. Filiciak, dz. cyt., s. 13.

wymiany informacji – zarówno w relacji osób, jak i między człowiekiem a maszyną. Szczególną dla nowych mediów formą zaistnienia układów interaktywnych jest rzeczywistość wirtualna. Różnie pojmowana – od implementowania szeregu pierwotnie analogowych czynności w układ zapośredniczony przez technologię, po wielopoziomowe przeniesienie aktywności do cyberprzestrzeni.

Rzeczywistość wykracza dalece poza granice środowisk teleinformatycznych. Już sam źródłosłów łaciński pojęcia (*virtus*, *virtutis*) oznaczający takie przymioty, jak biegłość, skuteczność i męstwo, zmusza do przyjrzenia się zjawisku jako kolejnej z dróg osiągania przez człowieka celów. Może nią być droga symulacji, z jaką mamy do czynienia na przykład w polu projektowania inżynierskiego (gdzie symulacja poprzedza realną realizację) czy w wizjach z pogranicza science fiction, które antycypują przyszłość projekcją urządzeń komunikacyjnych (jakimi były przed kilkudziesięciami laty telefony komórkowe czy wciąż niezrealizowane wizje, jak holodeck z serii filmów *Star Trek*). Nade wszystko w myśleniu o rzeczywistości wirtualnej chodzi o tworzenie nowej jakości i urzeczywistnienie tego, co w fizycznie dostępnej przestrzeni nie może się naocznnić. Tę czynność naoczniania nasze umysły wykonywały bodaj od zawsze, zaś wirtualność umożliwia realny splot relacji pomiędzy tym, co wyobrażone, a namacalną konstrukcją i przekształcaniem rzeczywistości⁶³.

W *Małym Księciu* Antoine’a de Saint-Exupéry’ego znajduje się fragment świetnie ilustrujący omawiany tu proces czynności, jakimi umysł niejako „wytwarza” realność tego, co wirtualne. Mam na myśli dialog Małego Księcia z pilotem,

⁶³ Por. B. Hedberg, G. Dahlgren, J. Hansson, N.-G. Olve, *Virtual organizations and beyond. Discover imaginary systems*, Chichester: J. Wiley and Sons 1999, s. 1–22.

w którym mały chłopiec domaga się rysunku wyobrażającego baranka. Każda z przedstawionych chłopcu wersji nie spełnia jego oczekiwań. Pilot postanawia narysować skrzynkę, pudełko, stwierdzając, że baranek znajduje się w środku, na co uszczęśliwiony Mały Książę odpowiada z zachwytem: „Ależ właśnie o to mi chodziło!”⁶⁴. Na poziomie umysłu mamy tu do czynienia z autentycznością wirtualnej rzeczywistości przed nastaniem prawdziwej VR (w sensie technologicznym).

Wyzwaniem pozostaje kompetencja, czy też, jak we wspomnianym fragmencie, wyobraźnia, umożliwiająca wytworzenie w umyśle rzeczywistości wirtualnej – alternatywnej kreacji, dopowiedzenia. Wirtualny nie znaczy inny ani obcy. Poniekąd bazuje na zestawie tych samych znaków co zwykła rzeczywistość – różnicą jest jedynie pole jej unaocznienia.

„Interaktywne media komputerowe doskonale wpisują się w [...] tendencję eksternalizowania i uprzedmiotowienia operacji myślowych”⁶⁵. W przywołanym zdaniu Lev Manovich wyraźnie akcentuje kompetencyjny kontekst uobecniania człowieka w obrębie nowych mediów. Ma tu na myśli nawet elementarne układy nowych mediów, jakie uosabiają hiperłącza: „Kiedyś patrzyliśmy na obraz i nasze własne skojarzenia prowadziły nas do innych obrazów. Teraz interaktywne media komputerowe każą nam kliknąć na obraz po to, żeby przejść do innego obrazu. Kiedyś czytaliśmy zdanie opowieści lub zwrotkę wiersza i myśleliśmy o następnych zwrotkach, obrazach, wspomnieniach. Teraz interaktywne media komputerowe każą nam kliknąć na obraz po to, żeby

⁶⁴ A. de Saint-Exupéry, *Mały Książę*, przeł. E. Łozińska-Małkiewicz, Toruń: Algo 2010, s. 11.

⁶⁵ L. Manovich, *Język nowych mediów*, przeł. P. Cypryański, Warszawa: WaiP 2006, s. 134.

przejsć do innego zdania”⁶⁶. Rzecz zresztą nie dotyczy tylko komunikowania interpersonalnego czy niejako stechnicyzowanego układu człowiek – maszyna. Dla przykładu, problem został już dawno dostrzeżony i opisany na polu estetyki przez Romana Ingardena. Mówiąc o dziele sztuki, stwierdza on: „Dzieło sztuki domaga się [...] pewnego czynnika istniejącego poza nim samym, mianowicie perceptora, który – jak się wyrażam – je »konkretyzuje«”⁶⁷. Świat zatem nie tyle jest, co się przejawia. I dotyczy to tak samo tradycyjnej rzeczywistości fizycznej, jak i wirtualnej.

Marginalizacja i wykluczenie w nowych mediach

Peryferyjność i wykluczenie w nowych mediach nabierają nowej jakości w kontekście tzw. kultury partycypacji. Uczestnictwo ma tu wymiar emergentny – umożliwiający powstanie nowych jakości poprzez złożenie z części składowych interakcji. Oderwane od siebie części, niezależnie, czy prostsze czy złożone formy, współtworzą tkankę sieci, która tym różni się od wcześniejszych układów komunikacyjnych, że umożliwia pełną wolność dostępu. Wolność dostępu, dodajmy, której nie ograniczają klasyczne umocowania terytorialne, czynniki dotyczące statusu społecznego czy ekonomicznego. Ostatecznie jednak porządek społeczny w środowiskach wirtualnych czy ogólnie w rzeczywistości społecznej nie zmienia się od czasu, kiedy Emmanuel Levinas stwierdził, iż „człowiek jest naprawdę sobą [...] – tylko w ekspresji”⁶⁸.

⁶⁶ Tamże, s. 135.

⁶⁷ R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 3, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1970, s. 267.

⁶⁸ E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1998, s. 358.

Człowiek nadal realizuje się w działaniu. Jednakże jakie konsekwencje i jakiego rodzaju formy działania mogą skutkować peryferyzacją osób i przestrzeni w internecie?

Nowe media wobec problemów wykluczenia, marginalizacji, peryferyjności nie stanowią domeny samej technologii, ale specyficznych kompetencji i układów społecznych. Zespół możliwości nie przekłada się oczywiście na ich wykorzystanie. To proces – co do mechanizmu działania – tożsamy z układem, jaki determinuje poziom jakościowy recepcji typowych produkcji popkulturalnych. Środowisko medialne złożone jest z treści w znacznym stopniu generowanych przez tabloidowe formy narracyjne, co ogranicza możliwość współuczestnictwa w kulturze wysokiej. Prymarną zasadą jest tu splot kompetencji i oczekiwań z behawioralną cechą człowieka, jaką jest dążność do osiągnięcia celu przy możliwie najniższym poziomie zaangażowanych środków.

Zasadniczą kwestią peryferyjności i wykluczenia w nowych mediach jest e-wykluczenie. Polega ono na fizycznym braku dostępu bądź też swoistej „niepełnosprawności” w posługiwaniu się nowoczesną technologią, na braku kompetencji w zakresie obsługi komputera, niezdolności do poruszania się w sieci (zarówno od strony obsługi interfejsów, jak nieznanomości języków), brakach adekwatnego sprzętu lub oprogramowania.

Zjawisko e-wykluczenia w państwach wysoko rozwiniętych stoi w sprzeczności ze statusem państwa nowoczesnego. Tym niemniej w pierwszym polskim badaniu World Internet Project 2010 wynik niekorzystających z internetu to 55% Polaków powyżej 15 roku życia. Wynik ten może zaskakiwać. Spośród wspomnianych 55% e-wykluczonych aż 80% deklaruje, iż nie czuje, by brak obecności w sieci pozbawiał ich czegoś

istotnego⁶⁹. Problem pogłębia się wraz z wiekiem. Wystarczy wspomnieć, że 90% użytkowników sieci to osoby poniżej trzydziestego roku życia. Wykluczenie więc (pomijając kwestię jego przyczyn) wydaje się immanentną cechą dzisiejszych nowych mediów (głównym wymiarem wykluczenia jawi się tu wiek). Równolegle dostrzega się, tak jak w raporcie *Polacy w wieku 50+ wobec internetu* przygotowanym na otwarcie koalicji Dojrzałość w sieci, że internet stanowi istotny czynnik wzrostu samooceny i chęci do życia⁷⁰. Zadowolenie to wyraża się tym, jak można się domyślić, że ci, którzy korzystają z sieci i nowoczesnych technologii, postrzegają swą jakość życia o wiele pozytywniej aniżeli osoby tej formy komunikacji i obecności pozbawione.

„Internauci są bardziej zadowoleni praktycznie ze wszystkich sfer życia niż osoby, które z internetu nie korzystają. Jedynym wyjątkiem jest zadowolenie z miejscowości, w której się żyje. Jest ono nieco niższe wśród internautów, niż wśród osób, które z sieci nie korzystają. Może to być efektem mniejszego związku osób korzystających z internetu z własną miejscowością, ale także większej wiedzy o innych miejscach”⁷¹. Jak zaznaczył Michał Wenzel z CBOS, młodzi internauci i seniorzy korzystający z sieci mają ze sobą więcej wspólnego niż osoby w podobnym wieku, a spośród których jedna korzysta z internetu, a druga nie. Co szczególnie interesujące, odpowiadając na pytanie: „Jak się żyje twojej rodzinie?”, 59% internautów

⁶⁹ A. Pezda, *E-wykluczenie czyli jak kursorem trafić do celu*, „Gazeta Wyborcza” 2010 (30 listopada), s. 26.

⁷⁰ *Między alienacją a adaptacją. Polacy w wieku 50+ wobec internetu*, raport otwarcia Koalicji „Dojrzałość w sieci”, red. D. Batorski, J. M. Zajac, Warszawa: UPC Polska 2010, [online:] http://dojrzaloscwsieci.pl/tl_files/pliki/Raport.pdf [dostęp 3.11.2012].

⁷¹ D. Batorski, *Korzystanie z technologii informacyjno-komunikacyjnych*, w: *Diagnoza społeczna 2009. Warunki i jakość życia Polaków: raport*, red. J. Czapiński, T. Panek, Warszawa: Rada Monitoringu Społecznego 2009, s. 303.

skłonnych jest deklorować, że dobrze, podczas gdy wśród osób niekorzystających z internetu odpowiedzi takiej udziela ledwie 24%⁷². Jak podawało CBOS, w Polsce w roku 2009, podczas gdy niemal 90% osób w wieku 18–24 korzystało z internetu, ledwie 6% z grupy 65+ posługiwało się siecią⁷³.

Spółeczeństwo informacyjne jako główna oś identyfikacji stosunków społecznych państw wysoko rozwiniętych wytwarza nowe formy wykluczenia społecznego jako braku dostępu do technologii przy jednoczesnym, za sprawą dostępu do nowych technik komunikacji, rozpadzie więzi między ludźmi w swych elementarnych pozycjach i rolach – członka rodziny, pracownika, a nawet konsumenta. Alternatywne formy elektronicznej integracji nie są jednak jakąś formą symulacji. Być może stanowią surogat klasycznych układów interakcyjnych, stając się równoprawnymi formami eksternalizacji jednostki w społeczeństwie. Przypomnieć należy, że nawet wspomniana tu symulacyjność nie stanowi novum i jest składową częścią form interaktywności wewnątrz grup społecznych (przez wzgląd na odgrywanie określonego zestawu ról społecznych, przez co nie można nawet nominalnej symulacji nie uznać za możliwy fundament jednostkowej czy grupowej tożsamości).

Odrębną kwestią jest proces marginalizacji i wykluczenia dokonujący się wewnątrz środowiska użytkowników sieci. Do pewnego stopnia środowiska te stanowią odrębną, aczkolwiek powielającą klasyczne układy strukturę. Odnajdujemy tu podziały wertykalne i horyzontalne. Tworzą się kasty, grupy wzajemnego wsparcia, społeczności budowane na zasadach antagonizowania się względem innych grup. Inna jest pozycja

⁷² *Polska w internecie*, „Gazeta Wyborcza” 2009 (4 marca), [online:] http://wyborcza.pl/1,103176,6343488,Polska_w_internecie.html [dostęp 3.11.2012].

⁷³ Tamże.

nowych, a inna starych użytkowników. Sieć nie jest też wolna od zachowań altruistycznych czy przestępczości (z ogromną liczbą jej form właściwych tylko funkcjonowaniu w internecie). Charakterystyczna jest tu relatywna transparentność mechanizmów funkcjonowania sieci, przez co małe grupy potrafią dominować nad względnie szerokimi rzeszami biernych, czy raczej mniej kompetentnych, użytkowników⁷⁴.

Peryferyjności i marginalizacji w nowych mediach nie da się kompensować umocowaniem przestrzennym, jak to ma miejsce w tradycyjnej „geografii”. Mam tu na myśli trudną do zaistnienia w sieci sytuację, kiedy mało znacząca jednostka poczucie swojej wartości buduje na miejscu zamieszkania bądź pochodzenia – czy to prowincjusza z teksańskich pustkowi dumnego z bycia Amerykaninem, czy kłoszarda z warszawskiej Pragi odczuwającego uwewnętrzną wyższość nad mieszkańcami peryferyjnych miejscowości⁷⁵. Pewnym przejawem „kompensacji” może być jednak posługiwanie się znaczącą domeną internetową (na przykład w adresie e-mail) czy przynależność do istotnej i zazwyczaj hermetycznej grupy społecznościowej – dającej pozór ekskluzywności.

Podobnie jak w każdym środowisku w obrębie nowych mediów można znaleźć się na peryferiach zarówno wskutek oddziaływania nieprzychylnych sobie grup i jednostek, jak i obrać tego rodzaju pozycję z własnego wyboru. Podobnie też można wieść swą egzystencję, nie uświadamiając sobie swej pozycji.

⁷⁴ Pod względem znaczenia kompetencji nabierają tu szczególnego znaczenia fakty w rodzaju doświadczeń, jakie były udziałem założyciela Facebooka, który na Harvardzie studiował równolegle psychologię i informatykę.

⁷⁵ Przykłady tego rodzaju w sieci oczywiście istnieją. Do najzabawniejszych można zaliczyć portale randkowe, których członkiem można zostać wedle kategorii estetycznych wyglądu (poświadczono opinią innych użytkowników portalu).

Próby zepchnięcia na margines, które nie spotkają się z brakiem przyzwolenia, tak jak w tradycyjnej rzeczywistości, w wirtualnych środowiskach nowych mediów mogą prowadzić do zorganizowanego oporu, a nawet rewolty. Przykład może stanowić rewolucja w grze sieciowej Lineage, gdzie gracze z niższych poziomów wystąpili przeciw graczom z poziomów wyższych w imię równouprawnienia, prowadząc coś na kształt wojny wyzwoleniczej. Interesujący może być tutaj fakt, iż w większości gier sieciowych nie ma demokracji i dominuje ustrój federalny, gdzie liczą się wypracowana w grze pozycja społeczna (w tym zespół atrybutów ekonomicznych oraz własności fizycznych) oraz znajomość rządzących środowiskiem mechanizmów. Stratyfikacja społeczna ma wymiar porządkujący oraz mobilizujący (do zdobywania bądź też utrzymywania wypracowanej pozycji). Uczestnicy wirtualnych światów, tak jak w tradycyjnej rzeczywistości, przekraczając normy, podlegają ostatecznie restrykcjom. Dla przykładu, kradzież szafy w grze Second Life może skutkować nie tylko konsekwencjami w środowisku symulacji, ale też dochodzeniem prokuratorskim w realnym świecie. Konsekwencje działania wbrew zasadom obowiązującym w danym środowisku sieciowym mogą nie mieć wyłącznie wymiaru symbolicznego. Do najprostszych należy ekskluzja, która może być silnym czynnikiem regulującym postępowanie. Nowe media stanowią znaczące pole wytwarzania i organizowania kapitału społecznego. Wyraża się on wymogiem aktywności poszczególnych aktorów społecznych. Ów wymóg aktywności, szczególnie w zgodzie z obowiązującymi zasadami, obarczony jest ryzykiem marginalizacji i wykluczenia – które może być równie dotkliwe jak w każdym innym polu, gdzie unaocznia się ludzka aktywność.

W internecie sprawy te reguluje tzw. netetykieta – zestaw zasad, którym niepodporządkowanie się grozi m.in. wykluczeniem ze społeczności. Obejmuje ona szeroki zakres zaleceń, począwszy od zasad publikowania i kopiowania treści (m.in. zakaz spamowania czy sposób prowadzenia dyskusji wraz zakazem wynikającym ze słynnego Prawa Godwina z 1990⁷⁶) po elementy organizacji życia społecznego (jak zakaz propagowania rasizmu czy łamanie praw własności intelektualnej). Oczywiście zasady te nie są spójne ani też nie są powszechnie akceptowane. Ich realizacja uzależniona jest od specyfiki środowiska, przez co w globalnej sieci koegzystują układy społeczne, które cechują zasady hakerskie, etyka fundamentalistyczna z regułami wewnętrznymi grup, które identyfikują się z anarchią. Innymi słowy, zasady panujące w internecie są na tyle środowiskowo zróżnicowane, że pozwalają na tworzenie niejako odrębnych aksjologicznie rzeczywistości, których wzajemna akceptacja zasad w „analogowej” rzeczywistości musiała by się wykluczać. Niezmienny jest jednak wymóg akceptacji (spisanych bądź nie) zasad, by akty partycytacji mogły być kontynuowane.

Wykluczenie ze społeczności jest jedną ze skrajnych form regulacji życia społecznego w nowych mediach. Radykalną formą są konsekwencje ponoszone w rzeczywistości fizycznej – łączenie z postępowaniem sądowym, aktami wandalizmu, a nawet pobiciem czy morderstwem. Codzienność przynosi cały szereg – powiedziałbym miękki – form

⁷⁶ Wraz z wydłużaniem się dyskusji online wzrasta prawdopodobieństwo porównania odnoszącego się do nazizmu bądź Hitlera (*As an online discussion grows longer, the probability of a comparison involving Nazis or Hitler approaches*). Por. M. Godwin, *Meme, Counter-meme*, „Wired Magazine” 1994, nr 10, [online:] <http://www.wired.com/wired/archive/2.10/godwin.if.html> [dostęp 3.11.2012].

marginalizowania czy wykluczania. Zaliczyć do nich można ignorowanie, krytykę, napominanie, plonkowanie (ignorowanie wpisów poprzez automatyczne ich kasowanie), trollowanie (czyli zamierzone ośmieszanie) czy banowanie (blokowanie dostępu). Ostrzejszą formę stanowią akty nękania. Polega to na rozlicznych działaniach uprzykrzających życie użytkownika sieci – od negatywnych wpisów na forach dyskusyjnych, przez zawiązywanie grupy przeciw komuś na portalu społecznościowym, po serwisy w rodzaju redwatch.com, które mają charakter rasistowski i neonazistowski. W ostatnim z przywołanych przykładów nękanie może wykraczać poza środowisko sieci. Podobnie jest w przypadku serwisów namawiających do linczu względem opisanych w nich osób, które działają według mechanizmu wywodzącego się z Chin, określanego jako *Rénròu Sōusuō*, czyli „wyszukiwarka ludzkiego mięsa” (z ang. *Human Flesh Search Engines*). Mechanizm polega na identyfikowaniu i napiętnowaniu osób, które dopuszczają się zachowań nieakceptowalnych, polegających czy to na znęcaniu się nad zwierzętami, czy korupcji politycznej. Początkowo niejawnie dane osoby łamiącej zasady są upowszechniane, stając się danymi publicznie dostępnymi w celu wymierzenia przeciwko niej skoordynowanych ataków – rozlicznych form cybernetycznego nękania z przypadkami upokorzenia społecznego, nie wyłączając gróźb śmiercią.

Przyczyną marginalizacji i wykluczenia może być nieadekwatny do danej społeczności zestaw zachowań, wyrażanie niepopularnych sądów czy brak aktywności. Pomimo osiągalnej w sieci pewnej anonimowości ważnym składnikiem trwałego umocowania w grupie społecznej jest dbałość o autentyczność odgrywanej roli (mam tu na myśli zarówno pozorowane role, jak i te będące odbiciem autentycznych

pozycji społecznych poza siecią). O wielu wątkach dynamiki społeczności cyberprzestrzeni traktuje książka Patricia Wallace *Psychologia internetu*⁷⁷, nie pomijając wątków mających znaczenie dla trwałości sieciowych grup, jak miłość, zachowania altruistyczne czy agresja. Jak podkreśla Patricia Wallace: „Kandydat na waszego przyjaciela może znajdować się po drugiej stronie globu, lecz jeśli wasze sieciowe drogi często się krzyżują, na przykład gdy udzielacie się w tych samych grupach dyskusyjnych czy zabieracie głos na te same tematy na listach adresowych, gracie w te same MUD-y (w tym samym czasie), to przypuszczalnie doświadczycie efektu bliskości”⁷⁸. Ta bliskość prawdopodobnie wynikać może z tego, że współczesnego, globalnego nastolatka cechuje przezroczysta tożsamość⁷⁹. Kultura dostępności wyzwala nie do końca kontrolowaną otwartość. Sprzyja to jednak nawet zmarginalizowanym jednostkom w znalezieniu grupy osób podobnie myślących, wyznających zbliżony porządek wartości – a to integruje i dowartościowuje, nadaje sens istnieniu.

Doświadczenie nieakceptacji i wykluczenia należy do podstawowych emocji negatywnych, stojących w opozycji do zasady stanowienia o sobie człowieka jako jednostki społecznej dążącej do pełnoprawnego umocowania w jakiejś przestrzeni interakcji. Świadomość bycia akceptowanym i przynależność przekłada się na poczucie bezpieczeństwa. Nawet to, co w tradycyjnie rozumianej lokalności dla większości było nieosiągalne, w układach popkulturowych relacji

⁷⁷ P. Wallace, *Psychologia Internetu*, przeł. T. Hornowski, Poznań: Rebis 2001.

⁷⁸ Tamże, s. 185.

⁷⁹ Zob.: Z. Melosik, *Kultura instant – paradoksy pop-tożsamości*, w: *Pedagogika u progu trzeciego tysiąclecia: materiały pokonferencyjne*, red. A. Nalaskowski, K. Rubacha, Toruń: Wydawnictwo UMK 2001.

staje się dostępne na wyciągnięcie ręki, umożliwiając (jak to już w jednym z poprzednich rozdziałów szerzej omawiałem) mentalne obcowanie nawet z postaciami uosabiającymi sferę elitarną niedostępności. Te ostatnie osoby, jak Madonna czy David Beckham, a nawet papież Benedykt XVI (z jakże głośną zapowiedzią w 2012 roku tego, iż będzie on użytkownikiem Twittera), za sprawą komunikowania masowego są na wyciągnięcie ręki, wzroku i wzruszenia. Ich życie można śledzić za sprawą takich pośredników, jak kanały telewizyjne, czasopisma, portale internetowe, ale również za sprawą bezpośrednich aktywności owych gwiazd na portalach społecznościowych jak Facebook czy też dzięki obserwacji wpisów na Twitterze na bieżąco relacjonujących ich codzienność – co daje namiastkę współuczestnictwa w życiu gwiazd (jak i każdego innego człowieka, którego za pomocą komunikatorów obserwujemy). Centrum nie ma w internecie fizycznego umocowania, jest przestrzenią skupienia określonych grup ludzi. Centrum to wyznacza kierunki pragnień i rozwoju. Prowincją zdaje się uwewnętrzniony stan pasywnego odbiorcy. Dopiero wewnątrz pola sieci można poszukiwać nowych obszarów prowincji, peryferii, wykluczenia. Odnosi się to zarówno do jednostek, jak i całych grup społecznych. Podobnie jak w klasycznej popkulturze również w internecie mamy do czynienia z głównym nurtem komunikowania masowego (mainstream). Wystarczy spojrzeć na wymiar tak opiewanej kultury uczestnictwa, który w wielu przypadkach rzeczonych „uczestników” sprowadza się do rytualnego przeglądania i dodawania treści na facebook.com. Internet nie mieści się w pojęciu „popkultura”, stanowi jednakże jej poważne medium dystrybucji. Poza głównym nurtem, tak jak w klasycznej przestrzeni, odnajdujemy marginalizowane zachowania, praktyki, obszary, którym nie

poświęca się wiele uwagi (jak lokalny folklor czy mające nieliczną ilość wyznawców grupy religijne).

Wykluczeni czy ostatni szczęśliwi?

Czy peryferie w nowych mediach albo pozostawanie poza komunikacją głównego nurtu kultury popularnej może mieć więcej zalet niż wad? Nie ma zbyt dużej prowokacji w tak postawionych pytaniach. Podczas gdy „bycie widocznym” stało się w mediach (a głównie w internecie) wartością nadrzędną, niepodporządkowanie się presji „widoczności” może łączyć się ze swoistą formą ostracyzmu, stanowić też błogi stan niezauważalności. To perspektywa widza, który nie gra na scenie, choć jest obecny, współtworzy spektakl, uprawomocnia racjonalność tego, co dzieje się wokół niego, ale umożliwia zachowanie dystansu, a nade wszystko prywatności. Nowe media w znacznym stopniu nie są, jak chce wielu, sceną permanentnej partycypacji. Zaangażowanie współtworzących środowisko sieci bardziej przypomina klasyczne podglądactwo i jest to niejako krok dalej od telewizyjnego *Big Brother*a, z tą jednak różnicą, że nie oglądamy wyselekcjonowanych w drodze castingu uczestników telewizyjnego spektaklu, ale tych spośród mniej lub bardziej bliskich nam osób, którzy zdecydowali się na pewien rodzaj publicznej jawności. Być może prowincjonalizm w nowych mediach jest raczej czynnikiem afirmacyjnym, a nie umniejszającym wartość jednostki.

Bliskość i sąsiedztwo w nowych mediach anihilując znaczenie tradycyjnej przestrzeni, czynią „lokalność” w znacznym stopniu mobilną. Z pewnością sam dostęp, demokratyzacja mediów, trendy egalitaryzacji nie mogą przeciwdziałać podstawowym zasadom integracji społecznej oraz

podziałom na swoich i obcych, sympatie i antypatie. Wirtualna czy nie, jest to wciąż przestrzeń unaoczniania się i eksternalizacji człowieczeństwa. Jakkolwiek wzniosłe cechy zechcemy przypisać nowym formom medialnej integracji, wciąż możemy mieć do czynienia z sytuacjami, w których, jak miał to wyrazić Gombrowicz (choć w innym kontekście): „Łatwiej znieawidzić kogoś za dłubanie w nosie niż pokochać za stworzenie symfonii”⁸⁰. Rzeczywistość społeczna tworzą przede wszystkim codzienne, bliskie relacje. W dalszej kolejności szersze struktury grup, poprzez identyfikację z regionem, narodem itd. Nowe media to nowe formy funkcjonowania wspólnoty przy zachowaniu (poniekąd) wszystkich uprzednich konstytuujących ją możliwości. Poprzez zwiększony zestaw zachowań, znów niejako pozostawanie na peryferiach cyfrowego świata, niewłączanie się w główny nurt kultury zmediatyzowanej, czynić może rzeczywistość łatwiejszą do zrozumienia i na swój sposób bezpieczniejszą. Dotyczy to zarówno elementarnych aktów komunikacyjnych, jak i nowych form osiągnięcia satysfakcji, szczęścia, ale też nowych form doznawania krzywdy⁸¹, niespełnienia, cierpienia (w tym cierpienia z powodu nieosiągalnego mirażu widzianych możliwości).

Kultura nowych mediów i popkultury przełamuje bariery społecznego awansu, demokratyzuje życie społeczne, zdaje się niwelować różnice i same potrzeby różnicowania. Paradoksalnie, w wielu państwach, nawet wysoko rozwiniętych jak Stany Zjednoczone, wciąż problem marginalizacji i wykluczenia jest znaczącym zjawiskiem społecznym. Manuel

⁸⁰ Cyt. za: M. Golka, *Socjologia artysty*, Poznań: Ars Nova 1995, s. 28.

⁸¹ O czym traktuje m.in. pozycja Jacka Pyżalskiego, *Agresja elektroniczna i cyberbullying jako nowe ryzykowne zachowania młodzieży*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls 2012.

Castells w *Końcu tysiąclecia* pisał: „[...] na przełomie tysiącleci śródmiejskie getta, zwłaszcza czarne, lecz także niektóre latynoskie, takie jak we wschodnim Los Angeles, skupiają w sobie najgorsze przejawy nierówności, dyskryminacji, nędzy ludzkiej i kryzysu społecznego, i to dokładnie w momencie narodzin informacjonizmu w Ameryce”⁸². W analizie relacji centro-peryferijnych należałoby zadać pytanie: czy nowe media umożliwiają wyjście z tradycyjnie rozumianego getta? A jeśli tak, czy jednocześnie nie wytwarzają nowego, utrzymującego społeczne status quo cyfrowego getta? Czy horyzont możliwości, jaki w nowych mediach zdaje się znacznie łatwiej osiągalny aniżeli w klasycznej przestrzeni, jest w istocie czynnikiem podnoszenia jakości życia, czy wręcz odwrotnie, czynnikiem pogłębiającym frustrację, poczucie bycia zmarginalizowanym?

„W sieci tożsamość stała się niezwykle płynna, ponieważ każdy może prezentować się w dowolny sposób. Przywodzi to na myśl scenkę z filmu rysunkowego, gdy pies przy terminalu komputerowym wklepał następującą wiadomość dla innego psa: »Najlepsze w sieci jest to, że nikt nie ma pojęcia, że jesteś psem«. Tożsamości ludzi w sieci ulegają ciągłym zmianom. Wiele jest opowieści o ludziach zmieniających płeć, wiek, narodowość, a nawet podstawowe zwyczaje”⁸³. Derrick de Kerckhove pisał wyżej zacytowane słowa na kilka lat przed upowszechnieniem się Web 2.0 i z perspektywy czasu tezy zawarte w tej wypowiedzi wydają się zdezaktualizowane. Internet stał się medium personalnym, takim, w którym jednostka manifestuje się jako konkretna osoba, nawet jeśli tego nie chce, jest „identyfikowalna”. Płynność, o jakiej wspomina

⁸² M. Castells, *Koniec...*, dz. cyt., s. 123.

⁸³ D. de Kerckhove, *Inteligencja otwarta. Narodziny społeczeństwa sieciowego*, przeł. A. Hildebrandt, R. Glegoła, Warszawa: Mikom 2001, s. 73.

de Kerckhove, wciąż jest obecna. Owo balansowanie na polu tożsamościowych możliwości może sprawiać, iż nikt nie musi czuć się wykluczony, może wzbudzać poczucie posiadania pełni praw. Niemniej inne jest odczytywanie i znacznie dystansu, czy to wewnątrzkułturowego, czy zewnątrzkułturowego. Kultura uczestnictwa wytwarza potrzebę podkreślania zarówno swej indywidualności, jak i przynależności do określonych obszarów. Jednostka zatem może być jednocześnie uwznioślana i marginalizowana przez wzgląd na nobilitację tego, co wyraża grupa. Nierzadko całe obszary sieci miewają swój odrębny socjolekt w formie określonego kodowania znaczeń, wzmacniającego spójność i hermetyczność żargonu czy ekspresyjnego slangu (tak jak i form kodu rozwiniętego, właściwego grupom specjalistycznym określonej profesji, pasjonatów, fanów itp.). To, co ogranicza, może jednocześnie wyrażać uwolnienie od kultury dominującej. Nowe media poprzez egalitarność wyrażają niemożność zastosowania pełnej banicji wobec kogokolwiek. Takim odcięciem musiałoby być fizyczne pozbawienie dostępu – co dla wielu nie tyle oznaczałoby brak dostępu do internetu, ale wręcz wykluczenie społeczne. Dlatego tak ważne na początku XXI wieku stało się zwalczanie „strukturalnego wykluczenia”, przez co się rozumie kwestie fizycznego dostępu, ale też szersze problemy składające się na podmiotowe uczestnictwo; począwszy od kwestii wieku, poprzez uczestnictwo w życiu społecznym, informacyjnym, politycznym itd., po stygmatyzację wynikającą z niedostosowania społecznego.

ROZDZIAŁ 7

Próba ilustracji – popkultura
a przemiany wewnątrz obrazu
prowincji



Popkultura i życie codzienne „prowincji”

Każdy wysiłek badawczy, nawet ten, który ma stanowić co najwyżej ilustrację dla rozważań teoretycznych, musi być w jakiś sposób osadzony na jakimś paradygmacie, fundamencie, który nada dociekaniom właściwą perspektywę. „Wszyscy jesteśmy tubylcami jakiejś kultury [...]. Obserwacja nigdy nie jest neutralna; spojrzenie zawsze kierowane jest z konkretnego punktu widzenia. [...] Nie można patrzeć »znikąd«¹. Być może o peryferiach lepiej jest pisać, będąc w ich obszarze/przestrzeni, a nie w centrum; mówić o nich „od środka”, a nie z perspektywy oddalonego centrum. W warunkach ponowoczesnych twierdzono, że nie ma już żadnych tubylców, tymczasem, jak pisała Kirsten Hastrup, „[...] wszyscy jesteśmy tubylcami jakiegoś świata. Pomimo oczywistej globalizacji, nadal istnieją części świata, gdzie ludzie są »u siebie« – w tym sensie, że przestrzeń społeczna jest im znana, nawet jeżeli jej w rzeczywistości nie rozumieją”². Wytwarzana lokalność, tak jak przed laty proponował Appadurai,

¹ K. Hastrup, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2008, s. 16. Zob. również: J. Clifford, *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2004, s. 175.

² K. Hastrup, dz. cyt., s. 160.

staje się (bądź nawet jest) faktem. Być może nawet nie jest co do zasady czymś nowym, tyle że obecny kształt nowoczesnej kultury pozwolił ów proces lepiej zaobserwować.

W toku wywodu na temat różnie rozumianych relacji centro-peryferijnych z kulturą popularną powstaje pytanie, gdzie i jak badać status tego, co umownie nazwać pozwalamy sobie „prowincją”. Wydaje się, że istnieją dwie podstawowe metody. Pierwsza to ogląd tego, co „prowincjonalne” z perspektywy centrum. Wadą tego ujęcia jest niepewne założenie, iż to, co reprezentowane przez centrum, zainteresowane jest tym, co peryferijne (a nawet „prowincjonalne”). Tu jakość wiedzy o przedmiocie zainteresowania może być mierna. Drugą metodą jest ujęcie od wewnątrz; odnalezienie znanej przestrzeni o charakterze peryferijnym i próba odczytania, czym wyraża się peryferijność i „bycie na prowincji” w odniesieniu do życia codziennego i relacji do różnie pojmowanego centrum. Wymienione „bycie na prowincji” celowo wpisane jest tutaj w cudzysłów, gdyż przeprowadzone badania dość jednoznacznie wskazują na umowność tego rodzaju kategoryzacji. Dla niniejszych rozważań zdecydowano się przyjąć drugą perspektywę. Problemem szczególnej wagi była zatem na wstępie odpowiedź na pytanie: gdzie jest prowincja?

Użyteczna w próbie odpowiedzi na to pytanie może być wypowiedź wspomnianego już wcześniej Czesława Robotyckiego, który unaoczniał pozytywne i negatywne perspektywy odczytywania „prowincji”. Robotycki wymienia: „od strony pozytywnej [...]:

- asocjacje (kojarzona jest): z naturą, przyrodą, spokojem, ciszą, ładem, małą ojczyzną,
- cechy, jakie ją wyróżniają, wyrażają przymiotniki mówiące, że jest lokalna, znana, oswojona, bliska, jednoznaczna,

- waloryzowana jest jako szlachetna prostota, pierwotne źródło, punkt obserwacji i oceny etycznej życia zbiorowego,
- wyraża się (jej istota) w uspokojonym stylu życia, w sposobie postrzegania świata, w przewadze pozytywnych relacji społecznych,
- jako miejsce zamieszkania jest środowiskiem o dużym kapitale społecznym, ze względu na wspomnianą wyżej lokalność.

Prowincja w opozycjach [...] to:

- centrum, miasto, wielki świat, Warszawa, charakteryzowane z punktu widzenia prowincji jako obce, chaotyczne, nieprzyjemne, niezrozumiałe.

Ekwiwalenty deprecjonujące [...] prowincję z punktu widzenia centrum to określenia takie jak:

- prowincjusz, »wsiok«, prostak, cham, chłop, »burak«, »moher« (moherowy beret), folklor, »wioska« (wiocha), ciemnota³³.

Jak nietrudno zauważyć, ekwiwalenty „prowincji” jesteśmy w stanie wskazać w niemal dowolnym obszarze czy to peryferii, czy centrum. Jak wskazują przedstawione niżej badania, górę nad wszelkimi klasycznymi założeniami centro-peryferijnymi bierze pozycja, w jakiej odczytują się konkretni ludzie – przestrzeń terytorialna jest drugorzędna względem pola mentalnego,

³³ Cz. Robotycki, „Prowincja” z antropologicznego punktu widzenia. Refleksja z perspektywy dylematów komunikacji kulturowej, „Konteksty” 2008, nr 2, s. 9.

w jakim jednostka się realizuje. Dlatego dla omawianych badań punktem wyjścia było przyjęcie poniekąd stereotypowego rozumienia peryferii jako miejsc oddalonych fizycznie od względnie odczytywanych centrów wraz z „ryzykownym” sięgnięciem po respondentów z takich miejscowości, jak Kraków, Katowice czy Bielsko-Biała, których status peryferyjności jest zarówno niejednoznaczny, a w pewnych kontekstach wątpliwy. Badania pokazują, iż warto było tę metodologiczną prowokację zastosować, gdyż tak zróżnicowana próba w ewidentny sposób ukazuje płynność kategorii peryferyjności i „prowincji” we współczesnym krajobrazie kultury.

Peryferyjność w opisywanych niżej badaniach odnosiła się pośrednio do wspomianej koncepcji systemu światowego Wallersteina. Choć relacja centrum do peryferii u Wallersteina zakłada przede wszystkim dominację dokonującą się za sprawą narzędzi ekonomicznych i czynników militarnych, perspektywa ta wydała się adekwatniejsza jako metoda odczytywania rzeczywistości zdominowanej przez popkulturę aniżeli sposób odniesienia do opisywanych w literaturze rozlicznych „miękkich” międzykulturowych przepływów. Wspomniana dominacja, tak wyraźnie akcentowana w koncepcji systemu światowego, poprzez splót ekonomii przemysłu kulturowego z globalnymi relacjami centrów i peryferii, może stanowić adekwatną perspektywę odczytywania rzeczywistości społecznej. Rozumieć to należy jako odczytywanie popkultury jako instrumentu dominacji centrum nad peryferiami oraz pojmowanie kształtu systemu społecznego jako tworzonego w znacznej mierze za sprawą kultury popularnej.

Przed przystąpieniem do badań istotne wydawało się zdefiniowanie kategorii kultury popularnej. Niestety kategoria ta nie jest jednoznaczna. Sięgając do źródeł encyklopedycznych, możemy spostrzec, iż dla przykładu encyklopedia

Państwowego Wydawnictwa Naukowego stawia wręcz znak równości pomiędzy kulturą masową a popularną, mówiąc o kulturze masowej, kulturze popularnej i przemyśle kulturalnym jako ogóle „jednolitych form masowego uczestnictwa kulturalnego, jednolitych wytworów kultury, użytkowanych współcześnie przez wielkie, zróżnicowane masy odbiorców; treści przekazywane przez środki masowego przekazu”⁴. Jak pisała Antonina Kłoskowska, „zgodnie z najogólniej przyjętym znaczeniem pojęcie kultury masowej odnosi się do zjawisk współczesnego przekazywania wielkim masom odbiorców identycznych lub analogicznych treści płynących z nielicznych źródeł oraz jednolitych form zabawowej, rozrywkowej działalności wielkich mas ludzkich”⁵. Antonina Kłoskowska podkreśla, iż znaczące tu zjawiska „intelektualnej, estetycznej i ludyczno-rekreacyjnej (czyli zabawowo-rozrywkowej) działalności ludzkiej [...] mieszczą się całkowicie w ramach kultury symbolicznej, a w przeważającej mierze także realizacyjnej”⁶. Kultura masowa stanowi wymiar infrastruktury dystrybuującej treści na masową skalę, podczas gdy kultura popularna może się upowszechniać również na poziomie relacji interpersonalnych. Kultura popularna w odróżnieniu od kultury masowej wyraża się cechami treści przekazu (w odniesieniu do kultury popularnej określane są jako łatwe w odbiorze, skonwencjonalizowane, a poprzez elementy rozrywkowe przyciągające liczną publiczność⁷).

⁴ *Kultura masowa*, w: *Encyklopedia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, [online:] <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo.php?id=3928898> [dostęp 12.02.2014].

⁵ A. Kłoskowska, *Kultura masowa: krytyka i obrona*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1983, s. 95.

⁶ Tamże, s. 96.

⁷ M. Golka, *Socjologia kultury*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2007, s. 146.

Na użytek niniejszych rozważań przyjęto rozumienie terminu „kultura popularna”, jakie zaproponował Henry Jenkins w swej *Kulturze konwergencji*. Jest to ujęcie, które w bodaj najbardziej lapidarny sposób ujmuje interesującą w prezentowanej tu analizie perspektywę. Jenkins wyraźnie odróżnia kulturę masową, odczytywaną jako „system, w którym dobra kulturowe są produkowane i dystrybuowane na skalę masową”⁸, od terminu „kultura popularna”, który rozumie jako „materiały kultury, które konsumenci zawłaszczyli i zintegrowali ze swoim życiem codziennym”⁹. Zintegrowanie z życiem codziennym nie musi tu oznaczać jednak ani łatwości przekazywanych treści, ani jedynie rozrywkowego charakteru komunikatów. Ujęcie to pozwala wskazać na substancjalność treści popkulturowych w procesach tworzenia lokalnych tożsamości, bez umniejszania ich wartości. O perspektywie takiego pojmowania kultury popularnej, w przypadku wątpliwości, osoby wybrane do wywiadu mogły być informowane – co jednak przez wzgląd na charakter próby nie było zbyt często konieczne, gdyż przy całej ogólności definicji Jenkinsa wpisuje się ona nawet w potoczne odczytywanie popkultury jako części codzienności.

Cele, problemy i założenia badawcze

Przesłanką przyświecającą idei uzupełniających badań empirycznych był pewnego rodzaju niedosyt wiedzy i informacji. Wielość naukowych ujęć, nawet na wysokim poziomie operacjonalizacji zagadnień, nie zastąpi danych, jakie

⁸ H. Jenkins, *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*, przeł. M. Bernatowicz, M. Filiciak, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2007, s. 257.

⁹ Tamże.

możliwe do uzyskania są bezpośrednio z tkanki społecznej, na temat tego, co dzieje się w sferze świadomości zanurzonych w danej kulturze ludzi. Badania nad popkulturą obejmują zazwyczaj całokształt społeczeństwa rozumianego jako względnie jednorodny twór. Natomiast obszary w umowny sposób peryferyjne analizowane są tak, jakby były oddzielone niewidzialną linią demarkacyjną od prężnie rozwijających się centrów. Interesującym pytaniem jest, na ile powszechna dostępność popkultury może oddziaływać na status i jakość peryferii, świadomość bycia na „prowincji”, jak również perspektywę tworzenia się w tych obszarach kapitału kulturowego i społecznego. Badania takiego rodzaju wpisują się poniekąd w nurt analiz, które (jak proponowany przez Bank Światowy model badania kapitału społecznego SOCAT – The Social Capital Assessment Tool¹⁰) uwzględniają badania jakościowe i ilościowe, jakie prowadzić mają do opracowania profilu społeczności lokalnej poprzez odniesienie się do opinii osób znających lokalną specyfikę, znaczących dla środowiska lokalnego, potrafiących odczytać miejscowe obszary kooperacji itd. Przedstawione niżej wyniki badań nie roszczą sobie prawa do jakichkolwiek generalizacji. Ich zakres zarówno ilościowy, jak i obszarowy jest z pewnością zbyt wąski do dokonywania uogólnień. Stanowią one jednak istotne dopełnienie teoretycznych rozważań zawartych w tej książce. Jest to niejako głos praktyk kulturowych wobec ustaleń teoretyków, terenowe uzupełnienie dyskursu kulturoznawczego i medioznawczego.

Głównym celem zreferowanych tu badań było poznanie stosunku wybranych mieszkańców i działaczy kulturalnych

¹⁰ Por. Ch. Grootaert, T. Van Bastelar, *Understanding and measuring social capital – a multidisciplinary tool for practitioners*, Washington: World Bank 2002.

(z obszarów peryferyjnych) do przemian, jakie zachodzą w ich lokalnych środowiskach za sprawą obecności kultury popularnej. Przedmiotem badań został status peryferyjności w kontekście obecności popkultury w codzienności, relacja miejsca, w którym badani żyją na co dzień, do wzorów płynących z mediów masowych. Próba uchwycenia miejsca w strukturze centro-peryferyjnej w badaniach została w znacznej mierze zredukowana do wartościującego pojmowania wspomnianego miejsca jednostki (jak i środowiska, z jakim badani byli związani), uwarunkowanego perspektywą szerokiego pola rzeczywistości społecznej oraz odczytywania przemian jakości i form aktywności kulturalnej. Zasadniczy cel badań można też określić jako próbę rozpoznania przemian, które za sprawą kultury popularnej, w dobie integracji, wielokulturowości, globalnych przepływów, zachodzą w obszarach peryferyjnych czy prowincji.

Badania dotyczyły rozpoznania poglądów i wiedzy (czy raczej samowiedzy badanych) na temat statusu peryferyjności i prowincji. Główne ich założenie dotyczyło kształtowania przez kulturę popularną obrazu prowincji, w tym zatracania się pejoratywnych asocjacji, jakie łączą się ze słowem prowincja. Jako badaczka interesowała mnie głównie świadomość zachodzących przemian, stosunek badanych do procesów przemian rzeczywistości społeczno-kulturowej, sytuowanie się badanych względem centrum (wraz z pojmowaniem swej pozycji w obszarach umownie traktowanych peryferii czy prowincji). Uzupełniającym obszarem badań, jaki pojawił się już w trakcie przeprowadzania badań, była próba przyjrzenia się transformacji sfer tabuizowanych. Ze względu na charakter i zakres rozważań ów wątek można tu traktować jedynie jako zasygnalizowanie potencjalnego obszaru badań późniejszych.

Dokonując systematyzacji problemów badawczych, należy wyróżnić tu cztery zasadnicze obszary dociekań.

Pierwszym obszarem badań była problematyka dotycząca sposobów odczytywania przestrzeni jako prowincji (w kontekście społecznym oraz geograficznym). Przedmiotem zainteresowania w tej części były następujące zagadnienia:

- warunki odczytywania przestrzeni jako peryferii i prowincji,
- relacje peryferii do centrum,
- odczytywanie kultury popularnej jako czynnika mającego potencjał do stymulowania rozwoju kultury na peryferiach,
- media elektroniczne jako czynnik unieważniania pejoratywnego statusu „bycia z prowincji”.

Drugi obszar problemów obecnych w sondażu stanowiła relacja kultury popularnej do życia codziennego peryferii i prowincji. Obszar problematyki obejmował następujące kwestie:

- kształtowanie społecznych relacji na prowincji poprzez treści uobecnianie w kulturze popularnej,
- status kultury lokalnej wobec obecności kultury popularnej w codzienności,
- status mediów elektronicznych jako środowiska poszerzającego lokalność.

Trzeci zakres badań obejmował wymiary tabloidyżacji w lokalnych strukturach społecznych. Podstawowymi kwestiami w tej części badań były następujące problemy:

- odczytywanie obrazu prowincji dystrybuowanego w mediach,

- popkultura jako znaczące zjawisko w kształtowaniu postaw i wartości,
- lokalność jako czynnik dający odpór tabloidyzacji,
- przemiany sfery sacrum.

Czwarty obszar problematyki wiązał się ze znaczeniem oddziaływania mediów masowych na przemiany sfer tabuizowanych. W części tej problemy dotyczyły dwóch zasadniczych kwestii, którymi były:

- przemiany dotyczące jawności sfer intymnych,
- kultura popularna jako zjawisko mające znaczenie w procesach wyznaczania granic społecznego tabu.

Założeniem, które przyświecało badaniom, było głębokie przeświadczenie o specyficzności obszarów peryferyjnych oraz o głęboko zakorzenionym paradygmacie lokalności jako źródła budowy tożsamości ludzi mieszkających i identyfikujących się z obszarami spoza centrum. W dobie Europy regionów (rozumianej jako struktura znacznie bardziej złożona niż umowa poszczególnych struktur państwowych) to, co lokalne, peryferyjne czy prowincjonalne można odczytywać zarówno jako wartość samą w sobie, jak i wyraz pewnego rodzaju wykluczenia (intencjonalnego, zewnętrznego, ale też będącego wynikiem racjonalnie podjętej przez daną jednostkę czy grupę decyzji). Arjun Appadurai w *Nowoczesności bez granic* pytał: „Co może oznaczać lokalność w świecie, w którym lokalizacja przestrzenna, zasięg codziennych interakcji i skala społeczności nie zawsze pokrywają się ze sobą?”¹¹. Ta praca ponieważ po części próbuje odpowiedzieć i na to pytanie. Pewnym

¹¹ A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Kraków: Universitas 2005, s. 264.

uściśleniem jest tu próba przełożenia pojęć prowincji i peryferii na posiadającą pewną jakość i status lokalność. Nie ma bowiem w obszarze oddziaływania kultury popularnej wyizolowanych społeczności. Poszczególne lokalności przenikają się. Tworzą też względem siebie relacje – zarówno horyzontalne, jak i wertykalne układy przepływów i dominacji.

Peryferie i prowincję jako obszar spoza centrum rozumie się tu dwójako. Po pierwsze jest nim oddalenie o charakterze geograficznym, po drugie oddalenie na poziomie mentalnym jednostki w stosunku do mniej lub bardziej precyzyjnie określonego centrum jako obszaru odniesienia. Drugorzędnymi kryteriami, choć dającymi o sobie znać podczas przeprowadzania badań, były kryteria administracyjne, gospodarcze czy ekonomiczne. Przyjęto założenie, iż tym, w jaki sposób kultura popularna naznacza kształt prowincji, jest jakość środowiska medialnego, do którego prowincja ma dostęp. Jako jedną z głównych hipotez przyjęto, iż prowincja jest dziś (we wciąż nabierającym rozpędu XXI wieku) na nowo definiowana – w coraz większym stopniu poprzez odniesienia do norm i wzorców manifestowanych na ekranach telewizorów czy komputerów, a coraz mniej przez terytorialne oddalenie. Hipotetycznie uprawnione wydaje się nawet stwierdzenie, iż w kontekście dominacji popkultury pojęcie prowincji ulega anihilacji; podobnie jak samo pojęcie centrum. Jak łatwo zauważyć – część teoretyczna niniejszego opracowania wielokrotnie to akcentuje – powstaje nowa stratyfikacja społeczna, w której centrum unaocznia się skalą oddziaływania, zaś peryferie (czy prowincje) poprzez stopień asymilowania „obcego” kulturowo wzorca lub oporem wobec niego. Nadmienić w tym miejscu należy, iż obszary spoza popkulturowego układu przepływów centro-peryferijnych, jakie znamy z terytorium Europy czy Stanów Zjednoczonych, stanowią zapewne odrębne

systemy i należałoby je (po uprzednim ich zidentyfikowaniu) analizować oddzielnie. O istnieniu takich odrębnych systemów może nas przekonać choćby struktura tworzenia i dystrybucji produkcji filmowych w Indiach czy Iranie, gdzie główny nurt kina światowego, jaki reprezentuje Hollywood, zdaje się co najwyżej drugorzędnym punktem odniesienia. Podobnie odrębne systemy odniesień i hierarchii bez trudu odnajdziemy w różnych systemach religijnych z ich właściwymi centralnymi miejscami kultu, rytuału czy też koncentracji władzy.

Zanim przystąpię do omówienia przeprowadzonych badań, pragnę jeszcze przedstawić kilka uwag odnoszących się do sposobów odczytywania analiz poświęconych kulturze. Myślenie o kulturze, jakie od połowy XX wieku zdominowało szeroko pojętą humanistykę, balansuje pomiędzy ultraegalitarnymi ujęciami antropologów, gotowych określać kulturą każdy wytwór człowieka (poza rzecz jasna „produktami” jego fizjologii, choć i to z pewnymi, czego dowodzi pole sztuki, wyjątkami), a wąskimi ujęciami aksjologicznymi, w rodzaju tego, które wypowiedział jeszcze w 1869 roku Matthew Arnold w pracy *Culture and Anarchy*: kulturą jest to, co najlepszego zostało pomyślane i powiedziane¹². Złożoności problemu nie da się uniknąć, co więcej, zawężenie problematyki do kultury popularnej niczego niestety nie upraszcza. Nawyki, wzory zachowań, ich transmisja w czasie oraz dystrybucja w przestrzeni, a nawet hierarchiczność przejawów kultury są tak samo właściwe kulturze popularnej jak kulturze wysokiej (nawet jeśli niewielu, jak choćby Roger Scruton, potrafi wyłożyć, czym ona jest). Nie pomijając, co oczywiste, pojmowania kultury jako całokształtu wytworów życia społecznego i uprzedzając ewentualne uwagi o niejakej neutralności i dystansie wobec

¹² Por. R. Scruton, *Kultura jest ważna. Wiara i uczucie w osaczonym świecie*, przeł. T. Bieroń, Poznań: Zysk i S-ka 2010, s. 62.

ujęć wartościujących w antropologii, socjologii czy kulturoznawstwie, podkreślę, iż we wspomnianych naukach wartościujące rozróżnienie jest jak najbardziej obecne, szczególnie poprzez wskazanie na obszary przepływów kultury i historycznie punkty szczególnie znaczące dla obecnego kształtu tego, co stanowi o kulturze (niezależnie od ujęcia). To dlatego przecież więcej odnajdujemy tekstów mówiących o Wendersa *Niebie nad Berlinem* aniżeli o powstałym w tym samym czasie amatorskim filmie grupy zafascynowanych kamerą dzieci. Owa ułuda równości wszelkich przejawów kultury odnosi się nawet do tak kanonicznych opracowań, jak te stworzone przez Malinowskiego na temat Trobriandów, których wartość wszak nie polega jedynie na opisie egzotycznej dla ludzi Zachodu kultury, ale wynika z zestawu zawartych w opisie generalizacji i uwag, które umożliwiły dokonanie świeżego spojrzenia mieszkańców Zachodu na samych siebie. Nadmienię tu jedynie, że wspomniane słowo „wartość” nie musi mieć przy tym głębokich aksjologicznych koneksji, ale może odnosić się do prostego pytania: dlaczego warto po tylu latach od powstania *Argonautów zachodniego Pacyfiku* wciąż po tę książkę sięgać? Owo zhierarchizowanie wartości tego, co istotne w kulturze, przekłada się na odczytywanie peryferii czy prowincji jako: innej, gorszej, niezauważalnej, a bywa, że i bardziej znaczącej od centrów.

Teren, próba i metoda badań

Dlaczego warto badać prowincję? Użyteczność uzyskanych wyników badań może wyrazić się w przyczynku do szeroko pojętej diagnozy społecznej, kulturowych wymiarów zachodzących przemian. Badania mogą zarówno stanowić materiał pomocniczy w budowaniu strategii społeczno-ekonomicznych,

jak i być znaczącym wskaźnikiem w projektowaniu polityki kulturalnej państwa oraz jego regionów. Badanie pośrednio wpisuje się m.in. w szereg badań dotyczących tożsamości regionalnej.

Florian Znaniecki zwykł mawiać, że rzeczywistość jest zawsze czyjaś. I choć socjologowi chodziło o znaczenie autobiografii, warto pamiętać o badaniach biorących pod uwagę opinie realnych przedstawicieli określonych społeczności, czynniki takie jak zakorzenie w określonej kulturze i szereg wartości, jakie ukształtowały respondenta jako osobę. W istocie nie ma rzeczywistości poza określonymi jednostkami. Istnieje zawsze „czyjaś” perspektywa. Toteż dobór próby badawczej jest kluczowym elementem w rozpatrywaniu stawianych przez badacza problemów. Jak twierdziła Simone Weil: „Zakorzenie nie jest, być może, najważniejszą i najbardziej zapoznaną potrzebą ludzkiej duszy”¹³. Zakorzenie, o którym pisała Weil, jest trudne do określenia. Pewna wszak była co do charakteru owego zakorzenia, które polegać by miało na uczestnictwie w życiu społecznym wspólnoty, jej egzystencji, mającej swą przeszłość oraz wizję (przecucie) przyszłości. Zakorzenie to dziś może mieć wiele form, manifestując wiele cech wykraczających poza konteksty geograficzne, współkonstituowane mediosferą. Nie będzie nadużyciem, jeśli za Wiesławem Godzicem powtórzymy, że Polacy są wręcz intensywnie zanurzeni w popkulturze¹⁴. W podobnym do Godzica duchu wyraża się współczesny badacz kultury wizualnej Marek Krajewski, który w nawiązaniu do tekstu *Regarding the Pain of Others*

¹³ S. Weil, *Zakorzenie*, w: tejsze, *Wybór pism*, przeł. Cz. Miłosz, Kraków: Znak 1991, s. 247.

¹⁴ W. Godzic, *O telewizorze i innych ważnych sprawach popkultury*, wstęp do: M. Halawa, *Życie codzienne z telewizorem: z badań terenowych*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2006, s. 17.

Susan Sontag stwierdza, iż „to, w jaki sposób widzimy świat i innych, buduje, wyraża i utrwała zawsze nasze relacje z nimi, zaś nasze kulturowo przepracowane doświadczenia wizualne odpowiedzialne są za to, kim jesteśmy sami dla siebie, jak i kim są dla nas inni. Kultura wizualna łączy i dzieli, bo wzrokowe doświadczenie rzeczywistości nie jest nigdy neutralne aksjologicznie, ale zawsze pociąga za sobą określone formy wartościowania, zobowiązania moralne, uczucia i emocje”¹⁵.

Poniekąd te same perspektywy „czytania” rzeczywistości trafnie wyrażają słowa Kazimierzy Wódcz, która nawiązując do Alfreda Schütza, zauważyła, iż „podstawowa dla człowieka rzeczywistość, świat życia codziennego opiera się na systemie nazywanym »myślenie-jak-zwykle« (*thinking-as-usual*)”¹⁶. Fundamentalne znaczenie zakorzenienia odnosi się tutaj również do kultury popularnej – która rości sobie prawo do ustanawiania norm i standardów życia codziennego, bezpośrednio wpływając na fundament owego *thinking-as-usual*.

Teren badań został obrany w znacznej mierze wedle kryterium geograficznego i administracyjnego, a więc odnajdywania peryferii w oddaleniu od centrum (choć próba identyfikacji centrum również była przedmiotem sondażu). Uwzględniając specyfikę problemów, badanie miało charakter jakościowy i skupione było na analizie opinii osób terytorialnie umocowanych w zróżnicowanych obszarach peryferii. Dóbr próby badawczej miał zatem charakter celowy. Głównie były to aktywne na polu kultury osoby ulokowane w małych miastach i wsiach różnych rejonów województw: śląskiego

¹⁵ M. Krajewski, *Co to jest kultura wizualna*, „Kwestionariusz Kultury Wizualnej”, [online:] <http://www.kulturawizualna.pl/archives/115> [dostęp 3.11.2012].

¹⁶ K. Wódcz, *Rewitalizacja śląskiej tożsamości – szanse i zagrożenia*, w: „Swoi” i „obcy” na Górnym Śląsku. *Z problematyki stosunków etnicznych*, red. K. Wódcz, Katowice: Śląsk 1993, s. 47.

i małopolskiego. W kilku przypadkach celowo respondentami byli mieszkańcy miejskich aglomeracji, jako przykłady na relatywność relacji centro-peryferijnych. Zasadniczo więc można stwierdzić, iż były to osoby reprezentujące każdy z etapów dorosłości oraz różnorodne środowiska: od kilkusetosobowych wsi po duże miasta w rodzaju Katowic czy Rybnika. Jako źródła opinii wybrano osoby czynnie związane z kulturą – jako te, które za sprawą doświadczenia, wiedzy, kwalifikacji, a niejednokrotnie po prostu pasji, cechują się szczególną refleksyjnością w odbiorze obrazu kultury swoich środowisk. Zaliczali się do nich pracownicy instytucji kultury (w tym kilkoro dyrektorów placówek kulturalnych), społecznicy, animatorzy kultury, lokalni działacze kulturalni, pracownicy szczebla samorządowego, artyści oraz osoby prywatne, czyli można by rzec – szeregowi uczestnicy życia kulturalnego (jak chcą niektórzy: „konsumenci” kultury).

Przyznać należy, iż na dobór próby, prócz wspomnianego klucza kompetencyjnego i terytorialnego, w znacznym stopniu wpłynęła dostępność badanych. Nie była to jednak dostępność jako taka. Moja wieloletnia praca na cieszyńskim wydziale Uniwersytetu Śląskiego związana z animacją społeczno-kulturalną pozwoliła mi zgromadzić bazę osób czynnie zaangażowanych w kulturę, a poprzez sieć kapitału społecznego dotrzeć również do tych, którzy nie byli mi bezpośrednio dostępni (niejako z zastosowaniem pozyskiwania uczestników badania metodą kuli śnieżnej). Przyjąłem zakorzenienie mnie jako autora w środowisku lokalnym (określanego jakże często peryferijnym) – pomimo niewątpliwych wad analiz prowadzonych „od wewnątrz” – jako perspektywę, która w sposób znaczący uwrażliwia na aspekty omawianej problematyki.

Przyjęta procedura badawcza polegała na przeprowadzeniu sondażu diagnostycznego w postaci wywiadu mającego

sprawdzić stan opinii i poglądów na sformułowane wyżej problemy badawcze. Wywiady miały charakter jawny, indywidualny, częściowo skategoryzowany. Narzędzie stanowił kwestionariusz wywiadu, w którym znalazło się 19 pytań zestawionych w cztery następujące po sobie części. Zastosowana niżej struktura rozdziału omówienia wyników odpowiada tej zastosowanej w kwestionariuszu. Wywiady realizowane były drogą ustną oraz korespondencyjną w postaci kwestionariusza wypełnianego przez badanych. Zróżnicowanie formy pozyskiwania danych podyktowane było dostępnością badanych. Wskazać należy, iż każda z przyjętych form udzielania odpowiedzi – pisemna i ustna – w zależności od osoby ujawniała zarówno swoje zalety, jak i wady. O ile przyjmuje się zazwyczaj, iż wywiad ustny pozwala na swobodne rozwinięcie myśli, część kwestionariuszy wypełnianych indywidualnie przez badanych w ich wolnym czasie wskazuje na wartość i użyteczność danych uzyskanych drogą pisemną (jako wypowiedzi wyrażonych ze szczególnym namysłem i wrażliwością). Jednocześnie kilkanaście wywiadów kwestionariuszowych wypełnianych przez badanych należałoby uznać jedynie za uzupełnienie pozostałych wypowiedzi, przez wzgląd na zdawkowy i lakoniczny charakter udzielanych odpowiedzi (który może być znaczący, biorąc pod uwagę rodzaj pola kultury, w jakim te osoby działały). Udział w badaniu zaproponowano około 120 osobom, spośród których ponad dwadzieścia z różnych przyczyn odmówiło uczestnictwa. Zrealizowano w sumie 96 wywiadów (z czego 59 przeprowadzono ustnie, pozostałe zaś pisemnie). Demograficznie grupa badanych obejmowała osoby od 16. do 75. roku życia. Pod względem wykształcenia grupa reprezentowała poziomy od szkoły średniej po studia wyższe trzeciego stopnia. Wywiady przeprowadzono w okresie od jesieni roku 2010 do jesieni 2012 roku.

Wyniki moich badań nie wykluczają, a być może prowokują konieczność badań komparatystycznych. Zaproponowana tu problematyka z pewnością mogłaby wiele dzięki nim zyskać, a ich wyniki na pewno wniosłyby znaczący wkład do wiedzy o omawianych przemianach kultury. Skądinąd subtelność wielu poruszanych tu kwestii każe pamiętać o pytaniu, jakie postawił Umberto Eco w *Kryzysie rozumu*: „Ale czy dowód statystyczny pozwoli nam ustalić, na czym polega »słuszny« sens *Iliady* albo czy Laura Antonelli jest bardziej sexy od Eleonory Giorgi?”¹⁷. Zaprezentowane poniżej wypowiedzi można, jak sądzę, traktować jako przyczynek do dalszych badań, jako głos z terenu, egzemplifikację problemów omawianych w części teoretycznej niniejszej pracy, może też jako zaproszenie czytelnika do snucia własnych przemyśleń.

Przy prezentacji uzyskanych rezultatów siłą rzeczy część wypowiedzi musiała być zupełnie pominięta, część zaś głosów pojawia się w kilku kolejnych punktach omówienia. Jako cytaty posłużyły przede wszystkim te wypowiedzi, które zawierały symptomatyczne dla większości respondentów generalizacje bądź też w sposób szczególny wyrażały indywidualny ogląd, którego użycie dla toku prowadzonego wywodu uznałem za istotne, a dla czytelnika – żywią nadzieję – interesujące.

Status prowincji – tutaj, czyli u siebie

Relacje centro-peryferyjne nabierają szczególnego charakteru w perspektywie rozpoznania swojego zakorzenienia, owego potocznie wyrażanego „u siebie”. Struktura wywiadów, do których omówienia właśnie przystępuję, rozpoczęła się właśnie od próby identyfikacji pola przestrzeni społecznej,

¹⁷ U. Eco, *Kryzys rozumu*, w: tegoż, *Semiologia życia codziennego*, przeł. J. Ungniewska, P. Salwa, Warszawa: Czytelnik 1999, s. 148.

jaką rozmówcy zamieszkują bądź z którą się identyfikują. Wczytując się w przytoczone niżej wypowiedzi, pamiętać należy o rozwarstwieniu przestrzeni nie tylko w globalnych i ponadregionalnych układach odniesienia, ale i wewnątrz poszczególnych lokalności. Mówił o tym w opublikowanej w roku 2007 książce poświęconej analizie społeczności małego miasta Grzegorz Odoj. Zauważył on, iż w badanym obszarze miasta Sławków, pomimo jego małomiasteczkowego charakteru, wyraźnie dają się zauważyć podgrupy: „Badania ujawniły silną polaryzację wewnątrz małomiasteczkowej zbiorowości na »swoich« i »obcych«, związanych ze stosunkiem i postawami zasiedziałej społeczności Sławkowa wobec ludności napływowej z innych regionów Polski. Obraz »obcych« niesie ze sobą w przeważającej mierze elementy ujemne. Łatwo też zauważyć, że cechy składające się na stereotyp przybyszów i autostereotyp sławkowian są w wielu przypadkach opozycyjne”¹⁸. Uwagi o „swoich” i „obcych” w strukturze małomiasteczkowej są szczególnie interesujące w dobie otwartości świata, jakiego mogą doświadczać mieszkańcy peryferii poprzez media, a które to możliwości nie przekładają się na zmianę znaczenia terytorialnego zakorzenienia. Nawet w mieście takim jak kilkudziesięciotysięczny Cieszyn popularna jest opinia, że aby być „stela” (stąd), trzeba mieszkać w Cieszynie co najmniej od trzech pokoleń. Podobnie jest zapewne w wielu innych miejscowościach czy aglomeracjach; wspomnijmy tu choćby „rdzennych” (mam na myśli pokolenia wywodzące się sprzed ery PRL-u) mieszkańców Krakowa wraz z ich stosunkiem do mieszkańców Nowej Huty. Wspólnota miejsca, lokalna tożsamość kulturowa jest rozrywana przez ustawiczne oddziaływanie popkultury i współobecność w strumieniach

¹⁸ G. Odoj, *Tożsamość kulturowa społeczności małomiasteczkowej*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2007, s. 224.

kultury masowej. Mimo to sama tożsamość lokalna jest wciąż jedną z pierwszych, o jakich musimy mówić, chcąc dookreślić miejsce, w jakim sytuuje się człowiek – zarówno w odniesieniu do przestrzeni, jak i sfery aksjologicznej, która go wyraża. Przywiązanie do określonej sfery wartości może stanowić wobec naporu wzorów popkulturowych wymiar ciągłości kulturowej i przynależności¹⁹, ale też w pewnym sensie wymiar kompensacyjny swej prowincjonalności (o czym już w tej pracy mówiłem).

Kiedy „tu” znaczy na „prowincji”?

Pierwsze z pytań, na które odpowiedzieć mieli badani, dotyczyło tego, czy miejscowość, którą zamieszkują, może być traktowana jako prowincja. Czy tego rodzaju przyporządkowanie danej miejscowości jest słuszne? Interesujące wydało się rozpatrzenie, w jakich okolicznościach (za sprawą jakich czynników) ów status prowincji przestaje tracić zasadność artykułowania, przestaje być odczuwany jako istotna zmienna, kiedy posądzenie o bycie z „prowincji” wzbudzać może sprzeciw, a nawet oburzenie.

Przeprowadzone badania przynoszą cały szereg wskaźników co do możliwości odczytywania swojego miejsca w przywołanych kontekstach. Nieomal połowa badanych przyznawała, iż zamieszkuje obszar prowincji, jedna trzecia nie zgadzała

¹⁹ Mary Douglas w rozdziale *Irlandczycy z zaścianka* zamieszczonym w klasycznej dziś pracy *Symbole naturalne* wspomina wątek niegdysiejszego przywiązania Irlandczyków na emigracji do piątkowego postu jako znaczącego dla nich symbolu „wierności dla skromnego domu w Irlandii i przynależności do wspaniałej rzymskiej tradycji. Owa wierność jest czymś, z czego można być dumnym pośród upokorzeń, na jakie naraża los niewykwalifikowanego robotnika”. M. Douglas, *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*, przeł. E. Dzurak, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2004, s. 79–80.

się z powyższą tezą, natomiast kilkanaście z udzielających wywiadu osób miało ambiwalentne odczucia – podkreślali oni, że są w ich środowisku czynniki przemawiające zarówno za postrzeganiem ich miejscowości jako prowincjonalnej, jak i przeczące tego rodzaju kategoryzacji. Zaznaczyć jednak należy niejednoznaczność tego, co wyrażać ma prowincja jako kategoria opisu rzeczywistości. Wyrazem owej wielości sensów są wypowiedzi badanych.

Animator kultury z 23-letnim stażem pracy z 34-tysięcznych Brzeszczy do problemu statusu swej miejscowości jako „prowincji” odniósł się w sposób następujący: „Jeśli chodzi tylko i wyłącznie o usytuowanie naszego miasta i odległość od największych centrów kultury, na przykład Krakowa, to można powiedzieć, że mamy to w zasięgu ręki. Możemy się przemieszczać, możemy docierać do tych miejsc. To, co zobaczymy, to co usłyszymy, możemy to przenieść do naszej miejscowości, przenieść to wewnątrz siebie. Wydaję mi się, że te wartości, to, co gdzieś zobaczymy, jesteśmy w stanie przekazywać i przeformułować. Można powiedzieć, że ta prowincja zawęza się tylko do tego miejsca, bo ludzie się przemieszczają. Możliwość docierania do centrów kultury daje nam możliwość dotarcia do każdego miejsca i bycia w tym miejscu, niezależnie od tego, że pochodzimy z małych miejscowości, że pochodzimy z prowincji”.

Trzydziestojednoletnia mieszkanka czterotysięcznej wsi Bobrek skupiła się na pejoratywnym wartościowaniu „prowincji”: „Z punktu widzenia centrum, prowincja to świat niewart zainteresowania, zaściankowy, nienowoczesny. Dziś możemy także usłyszeć, że Polska to kraj prowincjonalny Europy. A ci, którzy to mówią, wcale nie mają na myśli naszego położenia, miejsca geograficznego... Ale obecnie możemy usłyszeć także, że cały świat to prowincja Stanów Zjednoczonych. Nie

można jednak zgodzić się, że prowincja to coś gorszego, że to zacofani ludzie, mniej wykształceni, zamiatający miotłą, a nie odkurzaczem, pijący zsiadłe mleko, zamiast roz reklamowanej coca-coli”.

Mieszkanca tej samej wsi, 53-letnia bibliotekarka, rozwinęła temat przemian kulturowych w jej miejscowości, rzucając, jak sądzę, interesujące światło na dalsze wypowiedzi odnoszące się do znaczenia popkultury jako transformującego czynnika przemian rzeczywistości społecznej: „Gdy dorastałam, nigdy nie zdawałam sobie sprawy z tego, że w tej wsi, gdzie krowy, gęsi, barany, obsiane pola, łąny cudnych zbóż, praktycznie znikną u progu XXI wieku z naszego krajobrazu. To zaskakujące, ale w tej chwili na całą wieś, która liczy około 1800 mieszkańców (tylu nas jest tutaj w tej wsi), jest tylko jedna krowa, że leżą pola odłogiem, że łąki są nie koszone, żeby zobaczyć pasące się owce, gęsi to raczej niemożliwe, to graniczy z cudem. Za to przed domami parasole, plastikowe stoły z krzesłami, doniczki z kwiatami – poustawiane na zielonej trawie, na dachach satelity, w domach super odbiorniki telewizyjne i inne. Jak ocenić prowincję, co tu jest prowincją, jak zaszeregować to pytanie, wydaje mi się to banalnie proste, a jednocześnie (a właściwie to nie jest to wszystko takie oczywiste [...] czas lat sześćdziesiątych, siedemdziesiątych, osiemdziesiątych, jak się urodziłam, dorastałam i oceniam) i widzę, jakie zachodziły zmiany w naszym kraju, a tym samym mojej miejscowości w mojej okolicy. Wielkie zmiany! Wieś była raczej apolityczna, mieszkańcy zajmowali się uprawą roli, chowem zwierząt gospodarskich, a żeby poprawić swój byt domowy, podejmowali pracę, w naszym przypadku w pobliskich zakładach obuwniczych Bata czy w kopalni węgla kamiennego Janina w Libiążu czy na Piaście w Nowym Bieruniu. Niedziela była piękna, cicha, spokojna, słychać było dzwony kościelne,

jak były, jak ludzie szli wyubierani odświętnie do kościoła z dziećmi, trzymając za ręce, ale szli po gościńcu, po kamienistej drodze, niejednokrotnie błotnistej, popołudniami dzieci bawiły się na boiskach, na łąkach, ale tak było ubogo, było biednie, ale ludzie mieli duży do siebie szacunek, odwiedzali się na wzajem, byli dla siebie bardzo otwarci i serdeczni. Nie zapraszano się jak teraz na specjalne zaproszenie. Przychodzili do siebie od tak, przynosili kawałek kołacza bez jakichś większych oczekiwań, spontanicznie, posiedzieli na ławeczce przed domem (na zwykłej ławeczce) i tak to wyglądało. Dzisiaj ten krajobraz uległ znacznej zmianie”.

„Społeczności lokalne niemal od zawsze, obok rodziny, były podstawowym elementem struktury społecznej, gmina zaś stała się ich instytucjonalnym i politycznym wyrazem. Społeczności lokalne zorganizowane w gminę władały określonym terytorium stanowiącym względnie zamknięty system – układ lokalny. Gdzieś ponad nimi, w innej przestrzeni, rozgrywała się przyspieszona historia wydarzeniowa, toczyły się wojny, upadały i powstawały monarchie, kształtowały się polityczne makrostruktury. W układach lokalnych czas biegł powoli, w rytmie »długiego trwania«. Były one sceną, na której rozgrywały się niezauważalne procesy zmiany i rozwoju, powstawały niedostrzegalne, zrazu wielkie innowacje, nigdy w kronikach nieodnotowane, których daty powstania nie sposób ustalić”²⁰. Bohdan Jałowiecki, autor powyższych zdań, podkreślał, iż układy lokalne przez wieki były zasadniczym elementem różnicującym szersze zbiorowości społeczne (etniczne, narodowe, polityczne). Były dla członków tych zbiorowości podstawowym układem odniesienia. To, co lokalne, wytwarza zakorzenienie, związek z określoną przestrzenią.

²⁰ B. Jałowiecki, *Lokalność jako czynnik rozwoju społecznego*, „Więś i Rolnictwo” 1987, nr 4, s. 15.

Tworzy to, co Jałowiecki nazwał ojczyzną prywatną (to „kolbka, siedlisko, ojcowizna, świat oswojony, tutejszość i ścieżka zakorzeniona. Wyrasta ona ze świadomego orientowania się ludzi na wartości regionu, które decydują o swoistości i odrębności, które wyrażają się w emocjonalnym odczuciu zakorzenienia”²¹).

Pamiętając o Jałowieckich wyznacznikach ojczyzny prywatnej, trudno byłoby oczekiwać, by użyteczne dla prezentowanych badań postrzeganie prowincjonalnego charakteru swego miejsca zamieszkania, odczytywanie miejscowości jako prowincji mogło mieć obiektywne wymiary. Poniekąd ta subiektywność stanowi o wartości przytaczanych wypowiedzi. Ową subiektywność pojmowania swej lokalności najlepiej ilustruje relatywnie częste wskazywanie na miejscowości kilkudziesięcne jako zdecydowanie nieprowincjonalne, przy jednoczesnym zauważaniu przez mieszkańców dużych miast, jak choćby Krakowa, iż pod pewnymi względami pojęcie „prowincja” wydaje się w odniesieniu do tych miejscowości uzasadnione. Z wypowiedzi tych wyciera jednak główna myśl, iż obecnie peryferyjność należałoby odczytywać przede wszystkim jako rodzaj „stanu ducha”. Dobrze ilustruje ową przyjmowaną personalnie, a nie terytorialnie pozycję wypowiedź studenta animacji społeczno-kulturalnej i muzyka w jednej osobie (mieszkańca niewielkiej miejscowości Chybie). Zapytany o to, czy miejscowość, z którą jest związany, jest prowincją, odparł: „Uważam, że nie, ponieważ prowincja tkwi w człowieku, w tym, jaki jest i co myśli, a nie w tym, w jakim miejscu przyszło mu żyć”. Podobnie wypowiedziała się 47-letnia wykładowczyni Uniwersytetu Śląskiego, która przecząc tezie, iż miasto Cieszyn można by kategoryzować jako prowincję,

²¹ J. Nikitorowicz, *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*, Białystok: Trans Humana 1995, s. 55.

podkreśliła: „Ktoś kiedyś powiedział, że prowincja zaczyna się w głowie, albo on się sytuuje na prowincji, poza obszarem myślenia, doświadczania, funkcjonowania w grupie, dla której będzie coś znaczył, albo jest człowiekiem, który jest outsiderem po prostu, nie specjalnie mu to odpowiada. Kwestia prowincji to kwestia myślenia, bo w każdym miejscu można być prowincjonalnym i w każdym miejscu można być świątowcem”. Z kolei 48-letnia mieszkanka tego samego miasta na to samo pytanie bez ogródek odpowiedziała: „Tak, sama tak mówię o mieście, w którym mieszkam”.

Wieloznaczność i subiektywność postrzegania statusu peryferii najlepiej oddają badani, w wielu przypadkach kategorycznie przeczący jakimkolwiek możliwościom określania ich miejscowości jako peryferii czy prowincji. Dotyczy to nawet tak oddalonych od klasycznych centrów miejscowości jak Brenna (co wyrażała jedna z wieloletnich pracowniczek tamtejszej placówki kulturalnej, podkreślając, iż bywa, „że i relatywnie mała miejscowość nie jest postrzegana jako prowincja z racji swego usytuowania w bezpośrednim pobliżu dużych ośrodków”).

Pamiętając o powyższych uwagach, a także o próbie zoperacjonalizowania pojęcia przeprowadzonej na początku niniejszego opracowania, przyjrzyjmy się temu, jak badani odczytywali to, czym jest prowincja. 49-letnia ekonomistka, była pracowniczka ośrodka kultury w Trzebini, zapytana, czy słusznie mówi się o tej miejscowości jako o prowincji²², odpowiedziała bez wahania: „O tak, różnica pomiędzy Trzebiną

²² Być może tak sformułowana sugestia mogłaby stanowić pewnego rodzaju nadużycie, jednakże w świetle cytowanych wypowiedzi należy podkreślić, iż właśnie taki sposób dociekania pozwolił bezpośrednio zaktywizować respondentów do przyjęcia (lub raczej ujawnienia) określonej postawy wobec zjawisk, których dotyczyła rozmowa.

i okolicznymi gminami a Krakowem jest olbrzymia. Ogólnie jest widoczne w wioskach, które są przyległe do naszej gminy. Jedyne małe domy kultury, które tam funkcjonują, organizują co jakiś czas jakieś koncerty czy jakieś biesiady i właściwie na tym kończy się tam cała kultura”. W tej samej kwestii 43-letni animator kultury z Żor przyjął odmienną pozycję. Przedstawił 60-tysięczne Żory jako prężnie rozwijające się miasto, które już dawno utraciło prowincjonalny charakter: „Żory przestały być prowincją, z tego względu, że mamy dobrą sieć komunikacyjną, miasto się rozwija, wychodzimy z tzw. dołka bezrobocia, powstaje dużo inwestycji kulturalnych. Na przestrzeni lat wyremontowaliśmy scenę »Na starówce«, odbył się remont Miejskiego Ośrodka Kultury, działamy w oparciu o kluby osiedlowe. Jest dużo imprez o randze międzynarodowej, to jest na przykład Międzynarodowy Festiwal Muzyki Gitarowej, konkurs wokalistów jazzowych »Voicingers«, Easy Jazz Festiwal, Sari i wiele innych, Festiwal Mażorettek i Zespołów Ludowych, imprezy ponadregionalne – Jarmark Władysławowski, które przyciągają do Żor artystów z całego świata oraz mieszkańców innych miejscowości”. Ów wyrazony tu optymizm i duma z „bycia z Żor” nieco innego wymiaru zyskały w rozmowie z 50-letnią mieszkanką tego samego miasta, która mając wiele wątpliwości co do statusu miejsca swego zamieszkania, podkreślała: „Tak, jest to małe miasto. Konglomerat różnych ludzi, z różnych środowisk, ale powiedziałabym, że jest to miasto prowincjonalne”. Podkreśliła ona również, że prowincja to przede wszystkim specyficzni ludzie.

Wspomniana „specyficzność ludzi” przybierała w rozmowach różne postaci. Bywało to poczucie odrzucenia, niedoceny, ale też świadomy wybór przypisania do prowincji. Ta specyficzność bywała również ściśle związana z konkurencyjnością czy kompleksem bycia na marginesie. Na przykład

25-letnia pracowniczka ośrodka kultury (specjalistka do spraw marketingu, kontaktu z mediami itp.) w przywołanej kwestii wypowiedziała się w sposób następujący: „Jestem związana głównie z Wodzisławiem Śląskim. Rzeczywiście często mówi się o tym mieście jak o »prowincji«, »wiosce«, choć przyznam, że to bardzo krzywdzące. Wodzisław jest 50-tysięcznym miasteczkiem, o bogatej historii, równej miastu Kraków. Posiada urokliwy rynek, kilka naprawdę cennych zabytków i prężnie działające Centrum Kultury. Wodzisławianie ciągle jednak czują kompleksy związane z sąsiadującym Rybnikiem, Żorami czy Raciborzem. Niestety brakuje u nas multipleksów, ciekawych klubów, centrów handlowych, a jest to wyznacznik rozwoju miejscowości... Przedsiębiorcy nie chcą inwestować [...], a mieszkańcy narzekają...”. W podobnym duchu wypowiedziała się 32-letnia mieszkanka Czeladzi prowadząca działalność gospodarczą: „Czeladź – tak, słusznie, brak kulturotwórczego ośrodka, wszystkie działania na małą lokalną skalę”.

Wydawać by się mogło, że rzeczony „kompleks prowincji” najczęściej związany jest z wielkością miejsca zamieszkania (choć bywa, że i te całkiem małe nie są utożsamiane z jakąś peryferyjnością). W przypadku najmniejszych miasteczek i wsi głównym narzędziem wyjścia z prowincjonalności jawi się komunikacja i względna bliskość dużego ośrodka (jednocześnie, jak już zostało to zauważone, owa bliskość może też wytwarzać poczucie marginalizacji). Na przykład 28-letni mieszkaniec podwarszawskiego Żyrardowa argumentował w tym zakresie, iż jego miasto prowincją być określane nie może, bowiem jest „położone zbyt blisko aglomeracji warszawskiej”. Przyznał jednak, iż określenie „sypialnia” jest dla Żyrardowa jak najbardziej trafne. Ciekawą perspektywę swoistej „kompensacji” peryferyjności wyraził 29-letni uprawiający graffiti absolwent wyższej uczelni artystycznej, który

jako mieszkaniec leżącego na styku Polski i Czech Cieszyna wyraźnie oddzielił fakt „bycia z prowincji” od „bycia na pograniczu”, styku różnych kultur. W jeszcze inny sposób owego zaprzeczenia prowincjonalności dokonała 18-letnia mieszkanka 25-tysięcznego Orzesza: „Nie do końca jestem przekonana o tym, że Orzesze to prowincja. Jeżeli chodzi o względy terytorialne... Nie każdy wie, że Orzesze łącznie ze swoimi dzielnicami jest większe powierzchniowo od Mikołowa. Jednak jeżeli chodzi o dostęp do edukacji ponadgimnazjalnej, profesjonalnej biblioteki, Mikołów może to zaoferować w stopniu większym niż Orzesze”. Interesującą właściwość, jaka przeczyć może kategoryzowaniu miejscowości jako peryferii i „prowincji”, wyraziła 24-letnia fotoreporterka z Tychów: „Uważam jednak swoje miasto za dobrze rozwinięte i dość dobrze wychodzące naprzeciw oczekiwaniom swoich mieszkańców, którzy reprezentują dość wysoki poziom obycia ze światem”. Kultura i obycie z nią, jawi się tu kluczem do unieważnienia choćby podejrzeń o prowincjonalizm czy bycie na prowincji.

Nieco inaczej peryferyjność i prowincja rysują się w perspektywie mieszkańców dużych miejscowości – rzędu kilkudziesięciu i kilkuset tysięcy mieszkańców. W wypowiedziach pojawiał się nawet gromki śmiech jako odpowiedź na sugestię, iż tego rodzaju miasta mogłyby być postrzegane jako prowincja. Zareagowała tak m.in. 23-latką z Katowic: „(śmiech) Oczywiście, że nie, o ile takie głosy w ogóle są... Wiadomo, że Katowice w ostatnich latach przechodzą bardzo szybki, gwałtowny rozwój, który aspiruje go do pojęcia metropolii. A więc wydaje mi się, że kompletnie niesłusznie mówi się o Katowicach jako o prowincji”. Podobnie 32-letni raper (autor tekstów) jako mieszkaniec Katowic nie miał poczucia zamieszkiwania na prowincji. Nieco mniej emocjonalnie podszedł do przywołanej kwestii 39-letni muzyk z Nowej Huty: „Nowa Huta, mimo

że jest dzielnicą miasta Krakowa, jest też niezależnym terytorium kulturalnym. Nie określiłbym Krakowa jako prowincji, choć w perspektywie światowej na pewno wiele pozostaje do życzenia”. Jeszcze dalej poszedł 48-letni właściciel agencji artystycznej z Sosnowca: „Osobiście nie słyszałem takich opinii, ale jeżeli takowe istnieją, uważam je za słuszne. Sosnowiec jest bardzo zacofanym miastem. Jakikolwiek wydarzenia kulturalne są tu rzadkością, a jeżeli już się pojawiają, to nie są należycie promowane. Jest to prawdopodobnie »zasługą« jego młodych mieszkańców, których priorytety zogniskowały się w całkowicie innym kierunku niż rozwój kulturowy, a co za tym idzie – brak jest popytu na wydarzenia kulturalne”.

Fakt zamieszkiwania w dużych miastach, takich jak Katowice czy Kraków, zdaje się w naturalny sposób wspierać negację myślenia w kategoriach prowincji. Jednakże jak bardzo ta kwestia jest indywidualna, najlepiej świadczy kategoryczna wypowiedź mieszkanki 13-tysięcznej Czerwionki-Leszczyny, która zdecydowanie stwierdziła, iż co prawda jej miejscowość „jest określana mianem prowincji, ale nie jest to określenie słuszne”.

Podsumowując wypowiedzi dotyczące możliwości uznawania przez badanych swej miejscowości za prowincję, można przytoczyć słowa 49-letniej animatorki kultury i doradcy zawodowego z 16-tysięcznego Skoczowa: „Dla mnie pojęcie prowincji tkwi w nas samych. Dotyczy ono bardziej postrzegania świata, niż odnosi się do umiejscowienia na mapie. Kiedyś pojęcie prowincji odnosiło się do miejscowości oddalonych od ośrodków kulturalnych, takich jak teatry, opery, kina. Jeśli spojrzymy na moje miasto przez ten pryzmat – to tak, słuszne byłoby nazwać Skoczów prowincją. Choć w dobie powszechnej mobilności, wszechobecnego internetu... słabe to kryterium”.

Gdzie leży centrum?

Ważne dla dalszych etapów rozpoznawania odniesień centro-peryferyjnych było przyjrzenie się kwestii relacji miejscowości zamieszkiwanych przez badanych do potencjalnego czy hipotetycznego centrum. Rozmówcy byli proszeni o próbę sprecyzowania, względem czego ich miejscowość jest prowincją czy też peryferiami – o ile w ogóle tak ją można traktować. Podobnie jak i w innych fragmentach przeprowadzonych wywiadów, i tu termin „prowincja” używany był z rozmysłem i w pewnym stopniu prowokacyjnie – co znalazło odniesienie w częstokroć emocjonalnej reakcji na tak sformułowane postawienie problemu.

Każdy przypadek, w którym mówimy o peryferiach, musi zawierać jawne bądź ukryte odniesienie do jakiegoś centrum. Potwierdził to dyrektor domu kultury w jednej z dzielnic Jaworzna: „Jaworzno jest prowincją/periferiami województwa, a Szczakowa to peryferie Jaworzna. Znalazło się ono na granicy dwóch regionów – Śląska i Małopolski; dla obu środowisk kulturotwórczych Jaworzno jest peryferiami, bez własnego zaplecza intelektualnego, bez bazy, bez tradycji”.

Dla większości uczestników badań z małych miejscowości punktem odniesienia jawiło się najbliższe duże miasto. Tym dużym miastem mógł być na przykład Cieszyn – dla mniejszych miejscowości leżących w pobliżu (z opinii 39-letniego animatora kultury z Wisły). Natomiast w ogóle nie pojawiły się odniesienia do stolicy państwa – Warszawy, innych miast czy krajów europejskich (wspomniane tylko raz).

W zaledwie kilku wypowiedziach powtórzyło się kategoryczne zaprzeczenie, jakoby miejscowość, w której respondenci zamieszkują, mogła być postrzegana jako prowincja czy peryferie. To o tyle interesujące, że kiedy pytano bezpośrednio,

czy dana miejscowość jest prowincją, blisko jedna trzecia odpowiedzi była negatywna. Pomimo pewnej niekonsekwencji może to być logiczną konsekwencją myślenia w kategoriach „relacji do” – w tej perspektywie niezależnie od miejsca zakorzenienia relatywnie łatwo odnaleźć znaczący obszar, dla którego nasze położenie jest drugorzędne (co jednocześnie nie zmusza jednak do myślenia o swoim miejscu zamieszkania jako prowincji). Być może również dlatego badani prócz wskazywania określonych, w ich rozumieniu ważniejszych, często niejako bardziej uprzywilejowanych miejscowości, mówili o kontekstach kulturalnych, jakie stanowią o warunkach myślenia o sobie jako mieszkańcach peryferyjnych miejscowości. Mówiła tak m.in. 21-letnia instruktorka tańca z Bielska-Białej, podkreślająca, iż miasto to, jeśli już jest prowincją, to „przede wszystkim względem rozwoju kulturalnego oraz cywilizacyjnego”.

Wspomniany tu kontekst kulturowy w sposób nieco bardziej dosłowny wyraził animator kultury z Żywca (63 lata). Podkreślił on, iż prowincjonalność jego miejscowości wyraża się na przykład tym, jak mieszkańcy miasta i regionu budują relacje swój – obcy. Zaznaczał, iż jest to „odrzucanie w relacjach międzyludzkich nawet najlepszych propozycji kreowanych przez ludzi spoza swego kręgu, spoza określonych koterii politycznych czy grup interesu (interesiku)”. Na podobne warunki świadomościowe zwróciła też uwagę młoda, 18-letnia członkini amatorskiej grupy teatralnej z 25-tysięcznego Orzesza, bez ogródek wskazując to miasto jako prowincję „względem wszystkiego... To znaczy, mam na myśli światopogląd ludzi, dostęp do edukacji, kultury. Nawet pod względem komunikacji miejskiej Orzesze to prowincja. [...] O Boże, teraz na to wychodzi, że prowincja to wiocha, po której wcale nie jeżdżą autobusy. Po prostu chodzi mi o...

Orzesze jest spoko, ale kultury i postępu technicznego jest u nas mniej niż w większych miastach”. Podobnie 28-letnia animatorka kultury z Głogowa, przecząc, by jej miejscowość była prowincją, stwierdziła, iż wobec okolicznych miast, takich jak Zielona Góra czy Wrocław, może ona być w tych kategoriach postrzegana. Podkreśliła jednocześnie bardzo wyraźnie fakt bycia przez Głogów prowincją w zakresie obyczajowości i zachowań ludzkich.

Praktyczne wymiary omawianego kontekstu w ciekawy sposób wyraził 24-letni mieszkaniec Czechowic-Dziedzic, muzyk, animator kultury: „W szczególności dotyczy to publiczności. Kiedyś, gdy były organizowane koncerty przez stowarzyszenie »Kontrkultura« lub bractwo »Ignus Infernus«, przychodziła ogromna publika. Te koncerty miały charakter także spotkaniowy. Czechowice są prowincją Bielska-Białej, w którym to powstały kluby muzyczne, gdzie są zapraszane gwiazdy. Publiczność woli jechać na koncerty właśnie do Bielska”.

Może zastanawiać dlaczego, pomimo popularnego w mediach ogólnopolskich dyskursu dotyczącego relacji centroperyferyjnych, w którym w znaczący sposób akcentuje się wysoką rangę Warszawy względem niemal wszystkich innych regionów Polski, zasadniczo tego rodzaju horyzont odniesień nie znalazł unaocznienia w świetle uzyskanych w badaniu wypowiedzi. Wydawać by się mogło, że centrum w rodzaju stolicy państwa mogłoby nie istnieć. Być może uzyskany obraz wynika z doboru grupy badawczej. Jak to zostało zaakcentowane w części poświęconej transformacji poczucia lokalności, niezależnie od punktu odniesienia najistotniejsze jest bliskie środowisko: miasta, wsi, regionu – zasadniczo lokalnej grupy odniesienia. Mówimy tu o sieci bliskich relacji i zależności. Zapewne próba badawcza obejmująca na przykład kadre

kierowniczą instytucji kultury o charakterze (i finansowaniu) narodowym czy wojewódzkim większy nacisk kładłaby na uwarunkowania dotyczące dystrybucji środków na kulturę wpływających z centralnych budżetów państwa czy poszczególnych ministerstw. Kiedy jednak skupiamy się na poziomie nominalnie peryferyjnym, zauważamy, że priorytetowe są realne problemy jakości i dostępu do kultury, możliwości oferowania oferty czy lokalna infrastruktura. Warszawa i względne wokół niej peryferie stanowią częstokroć odrębne subuniwersa znaczeń, w istocie wzajemnie nieprzekładalne. Dodać do tego należy wzrastającą (o czym pisałem wcześniej, a co jeszcze będzie miało wyraz w przeprowadzonych badaniach) dumę z zamieszkiwania lokalnie określonej przestrzeni – od czasu dzieciństwa oswojonej lub też obranej jako miejsce zamieszkania w wyniku świadomej decyzji.

Uważny czytelnik zauważy, iż wątki dotyczące relacji centro-peryferijnych z części tego opracowania poświęconej makrospołecznym aspektom, o jakich pisał m.in. Wallerstein, nie dezaktualizują się. Podkreślić jednak należy, iż na poziomie lokalnym układy tego rodzaju relacji (w tym dominacji) nie są rozpatrywane w pryzmacie wielkich systemów, ale w odniesieniu do najbliższego (znaczącego) punktu odniesienia. Jak zauważył 42-letni mieszkaniec kilkusetosobowej wsi, wymiarami tego jest m.in. „słaby dostęp do sztuki (teatr, imprezy artystyczne, muzyczne, wystawy itp.), słaby dostęp do nowoczesnych środków przekazu”. Stolica państwa, inne kraje czy kontynenty nie tyle są zbyt odległe, ale w odczuciu mieszkańców peryferii wydają się w mało znaczący sposób wpływać na ich codzienne życie. Przy czym zauważana peryferyzacja mierzona potencjałem ekonomicznym i dostępem do technologii kompensowana jest tutaj często wzrostem poczucia odrębności i unikalności lokalnego środowiska.

Prowincja. Miejsce i postawa

Kolejna kwestia, przed którą postawieni zostali badani respondenci, dotyczyła wyrażenia głębszej refleksji nad problemem odczytywania „prowincji” w dwóch zasadniczych odniesieniach: do miejsca bądź też do ludzi, którzy niezależnie od umocowania terytorialnego swoimi postawami budują status prowincji. Wypowiedzi badanych korelują w znacznej mierze z ustaleniami, do jakich odwoływałem się, omawiając meandry recepcji relacji centro-peryferijnych w dobie globalnych transformacji i przepływów. Zapewne jest to wynik przyjętej próby celowej, na jaką złożyły się osoby w znacznej mierze świadome kulturowych znaczeń oraz odniesień ich lokalności do szerszych kontekstów społecznych czy cywilizacyjnych. Wypowiedzi wskazują dość jednoznacznie lokalność jako znaczącą dla budowania kapitału społecznego i kulturowego.

Zalewie co piąty spośród badanych jednoznacznie uosabiał prowincję z określonym obszarem terytorialnym. Prawie połowa badanych postrzegała sprawę terytorium jako nierozdzielne od postaw ludzi, podkreślając, że na prowincję w takim stopniu składają się zarówno ludzie, jak i miejsce – wzajemnie siebie determinują. Co trzecia z wypowiedzi zdecydowanie akcentowała odczytywanie prowincji jako pewien sposób myślenia, przyjęte i manifestowane postawy. Ci, którzy manifestowali znaczenie kontekstu miejsca, podkreślali, iż „prowincją przede wszystkim nazywa się miejsce o szczególnym klimacie, charakterystycznych warunkach życia, odbiegających w głównej mierze od życia miejskiego” (wypowiedź 21-letniego odnoszącego sukcesy piosenkarza ze średniej wielkości miasta na Śląsku). Akcentujący znaczenie postaw wypowiadali się podobnie jak 49-letnia animatorka kultury z rejonu Śląska Cieszyńskiego: „Dla mnie to specyficzni ludzie. Z mentalnością

małomiasteczkową, gdzie każde dobre wydarzenie puszcza się mimo uszu, za to afery czy czyjeś nieszczęścia stanowią pozwykę na ładnych kilka lat. Każda nowa inicjatywa narażona jest w najlepszym wypadku na obojętność. Czy to znaczy, że nie da się tego zmienić? Wszystko jest uzależnione od poziomu odporności na gderanie i zachowawczość. Po prostu trzeba to wkalkulować w działanie i nie poddawać się. Efektem tego jest zmiana, która kupuje sobie status czegoś »stela«». W podobnym duchu wypowiadał się 22-letni student etnologii, mieszkaniec Trzebnini: „[...] jeśli miałbym wybierać między tymi dwoma, to wydaje mi się, że prowincji jest bliżej do specyficznych ludzi niż do miejsca. Tak jak powiedziałem, to miejsce to tak naprawdę nic nie znaczy. Miejsce można postrzegać różnie, a specyficzni ludzie mogą w specyficzny sposób organizować to życie kulturalne, no i do tego jeszcze dojdą inni specyficzni ludzie, którzy chcą korzystać z tych, powiedzmy, dobrodziejstw”.

Remigiusz Okraska w tekście pod znamienym tytułem *Polska bez woli mocy*, mówiąc o peryferyjności naszego kraju, zaznaczył, iż: „Klucz do przewyciężenia peryferyjnego statusu Polski leży w mentalności Polaków. Peryferie to przede wszystkim stan umysłu, to myślenie w kategoriach bycia czyimś uboższym krewnym, młodszym bratem, naśladowcą, »doganiaczem«”²³. Wyrażony tu uogólniony pogląd na przyczyny peryferyjności znajdował konkretyzację w wypowiedziach poproszonych o opinię badanych. Na przykład 35-letni pracownik państwowego przedsiębiorstwa mieszkający w Żorach, określając prowincję jako „miejsce gdzie można wyjechać, odpocząć”, dodał: „Prowincję również tworzą ludzie, którzy

²³ R. Okraska, *Polska bez woli mocy*, w: *Czy Polska to peryferie? Pierwsza ankieta „Nowych Peryferii”*, e-book wydany przez internetowe czasopismo „Nowe Peryferie” w styczniu 2012 roku, s. 7.

nie potrafią wspiąć się na wysokie poziomy kultury”. Stan umysłu, o jakim pisał Okraska, wiąże się w przytoczonej opinii z wysiłkiem i zaangażowaniem w wyższe poziomy kultury (cokolwiek miałyby to oznaczać). W wywiadach powtarzało się przeświadczenie, że prowincja to ludzie pozbawionych możliwości, jakimi dysponują mieszkańcy dużych aglomeracji. Prowincja często jawiła się jako pozbawiona większego potencjału. W tym duchu wypowiedziała się 37-letnia instruktorka z Miejskiego Ośrodka Kultury w Orzeszu: „Specyficzni ludzie. Miasto będzie postrzegane zawsze przez pryzmat ludzi, którzy na danym terenie mieszkają”.

Szczególnego znaczenia nabierają przytoczone wypowiedzi w świetle podkreślanego w niektórych wywiadach związku prowincji z brakiem „lokalnego patriotyzmu”. Silna więź z tym, co lokalne, ponownie wskazuje na przełamanie klasycznego układu dominacji centrum nad peryferiami – tam, gdzie lokalna tożsamość stanowi wartość prymarną względem pozostałych układów odniesienia. Interesującego komentarza udziela tu 31-letnia mieszkanka wsi Bobrek (czasowo pracująca w Anglii): „Może odpowiem tak... niemiecki filozof Johann Herder (żył na przełomie XIX/XX w.) powiedział mniej więcej tak: każdy lud żyjący na ziemi posiada jakąś kulturę. Sami ją wytwarzamy, w taki czy inny sposób. Ludzie dążyli i dążą do porządku, do pewnego uporządkowania. Życie dyktuje nam przeróżne potrzeby. W zależności, w jakim środowisku żyjemy, dążymy do zaspakajania swoich potrzeb życiowych. Pozwala nam to dostrzec, jak nasza »mała prowincja – ojczyzna« systematyzuje się, dąży do zrównania się z centrum. Zatem uważam, że moja wieś to specyficzne miejsce i ludzie, którzy dbają i racjonalnie gospodarują”.

Czy zatem prowincja to sposób myślenia? Czy prowincja, o ile istnieje, jest tylko w nas, a miejsce stanowi drugorzędny

układ odniesienia? Względy terytorialne i przestrzenne są głęboko wpisane w kulturę oraz procesy budowania jednostkowych tożsamości. Przestrzeń ma znaczenie zarówno w mikro-, jak i makroskali. Jednoznacznie stwierdził to Edward T. Hall w swojej klasycznej pracy *Ukryty wymiar*, wyrażając opinię, iż „terytorializm stanowi pewien podstawowy system zachowań charakteryzujących organizmy żywe włącznie z człowiekiem”²⁴. Pogląd Halla dobrze ilustruje wypowiedź 29-letniego redaktora czasopisma kulturalnego, zaznaczającego, iż prowincja to miejsce „z uwagi na pewne uwarunkowania przestrzenne, które tworzą nie tylko klimat (na przykład spokojna wieś, mniejszy ruch na ulicach i hałas), ale i [...] zachowania społeczne – mam tu na myśli sposób zabudowy, nieco odmienne sposoby spędzania wolnego czasu na powietrzu, odległości. To także mniejsza anonimowość. Prowincję głównie tworzą specyficzni ludzie, ale ich specyficzność wynika również z charakteru samego miejsca. Trudno to jednoznacznie podzielić”.

Odczytywanie przestrzeni i jej znaczenia zmienia się w zależności od zestawu pojęć, jakimi próbuje się ową przestrzeń opisać. Na przykład 24-letnia instruktorka tańca zwróciła uwagę na kwalifikację i zamożność mieszkańców: „Dawniej prowincję kojarzono z mało wykształconymi ludźmi, głównie wykonującymi pracę fizyczną. Obecnie zamożni i wykształceni ludzie celowo budują domy w miejscach odległych od miast, a młode, kreatywne osoby podejmują różne działania kulturalne, co sprawia, że na przykład koncertu wybitnego kompozytora możemy posłuchać zarówno w Rybniku, jak i Rydułtowach”. Akcentowany w wywiadach był też wiek (łączy się dla respondentów z aktualnością wiedzy i umiejętności). Jak zauważyła 46-letnia instruktorka w MDK z 20-tysięcznego

²⁴ E. T. Hall, *Ukryty wymiar*, przeł. T. Hołówka, Warszawa: Muza 2009, s. 25.

miasta na Śląsku, u ludzi „starszych, to rzeczywiście występuje [...] ta zaściankowość, [...] młodzież jest już bardziej światowa – chociażby z powodu umiejętności korzystania z komputera i internetu”.

Trudno dokonać generalizacji wymiarów prowincji, zwłaszcza kiedy próbujemy mówić o tym problemie niejako od wewnątrz, ustami zamieszkujących te przestrzenie ludzi. Gdy zapoznajemy się z wypowiedziami dotyczącymi „umiejscowienia” prowincji w mentalności bądź na określonym terytorium, niejednokrotnie daje o sobie znać znaczenie komunikowania masowego, jako budującego jednostkowe tożsamości. „Prowincja raczej to jest specyficzne miejsce, a nie ludzie. Ludzie spełniają się kulturalnie w domu, w kapiach. To miejsce i położenie decyduje o prowincji” (z wypowiedzi 24-letniego muzyka). Podobny ton odnajdujemy w wypowiedzi 34-letniego pracownika kultury z Bielska-Białej: „W epoce przed internetem miejsce o wiele mocniej wpływało na kształtowanie zasiedlających go ludzi. Żeby doświadczyć czegoś innego, zyskać inne spojrzenie na świat, trzeba było prowincję opuścić, ale nigdy do końca nie przestawało się prowincjuszem. Przez internet, globalizację i wszystkie inne zjawiska umożliwiające wymianę doświadczeń i idei sytuacja radykalnie się zmieniła. Miejsce zamieszkania, lokalne środowisko kształtuje jakiś specyficzny rys osobowości, stanowi wyróżnik, natomiast rdzeń poglądów, idei, fascynacji jest bardzo zbliżony dla młodego człowieka z Cieszyna, Bielska-Białej i Warszawy”. Podobnie oceniła tę sprawę 25-letnia pracowniczka kultury z Wodzisławia: „Prowincja to miejsce oddalone od »centrum«, miejsce na uboczu, dotyczy to zarówno względów terytorialnych, jak i tych dotyczących rozwoju gospodarczego, kulturalnego, społecznego. Słusznym jest jednak przyrównanie prowincji do specyficznej społeczności lokalnej, do tzw. małomiasteczkowych ludzi, do osób niezaangażowanych

społecznie, biernych, zacofanych, myślących stereotypowo, zamkniętych, odcinających się od trendów i mody, rzadko korzystających z oferty kulturalnej dużych miast, rezygnujących z ww. aspektów świadomie lub nie...”.

Zdarzały się wśród badanych osób radykalne, ale jednocześnie enigmatyczne postawy. Ilustruje to odpowiedź udzielona przez pracownika kultury z obszaru Brennej: „Prowincja to slogan wymyślony przez »warszawkę«, ani miejsce, ani ludzie”. Radykalizm wypowiedzi wskazuje na poczucie instrumentalizacji pojęcia „prowincja” i być może wpisuje się w sens rozumienia swego miejsca w szerokich kontekstach społecznych, o jakich mówiły inne osoby, m.in. 41-letnia animatorka kultury z 34-tysięcznej miejscowości w Małopolsce: „Dla mnie to raczej miejsce, ponieważ to prowincja uniemożliwia zorganizowanie, stworzenie jakiegś infrastruktury czy przekazanie ze względu na środki finansowe, zorganizowanie filharmonii, teatru, muzeum w danym miejscu. Ludzie, jeżeli pragną i dążą do tego, żeby z prowincji się wyrwać, poszukują czegoś, poszukują jakichś wartości, wyższej kultury, mogą się przemieszczać, mogą docierać do niej, nawet w najbardziej odległych miejscach. Prowincja to tylko i wyłącznie miejsce, a ludzie nie powinni być utożsamiani z tym określeniem”. Poniekąd w ostatnich dwóch przytoczonych wypowiedziach można by się doszukać odbicia nurtów tzw. lokalizmu, który zdaniem Marka S. Szczepańskiego jest „intelektualną i organizacyjną reakcją na procesy koncentracji, centralizacji i standaryzacji zachodzące w społeczeństwach industrialnych i post-industrialnych”²⁵. Sądzę, że przytoczone głosy w znacznym stopniu są tego przykładem.

²⁵ B. Jałowicki, M. S. Szczepański, *Rozwój lokalny i regionalny w perspektywie socjologicznej. Podręcznik akademicki*, Tychy: Śląskie Wydawnictwa Naukowe Wyższej Szkoły Zarządzania i Nauk Społecznych 2002, s. 21.

Peryferyjność i prowincja w nowych mediach

Dla relacji centro-peryferyjnych interesującą kwestią zdają się konsekwencje społeczne wywoływane przez nowe media. Czy w mediach doby Web 2.0 i późniejszych, które tak chętnie określane są kulturą dostępu i uczestnictwa, można znaleźć się na prowincji? Warto zaznaczyć, że na tak postawione pytanie zaledwie w trzech przypadkach nastąpiło wyartykułowanie niezrozumienia przedmiotu problemu. Z pewnością świadome wypowiedzi wymagały choćby elementarnych kompetencji medialnych. Można przyjąć, iż dla wybranej do badań grupy, uczestnictwo w życiu społecznym i kulturalnym z udziałem i za sprawą nowych mediów stanowi swego rodzaju oczywistość. Wszak kompetencje komunikacyjne z zakresu posługiwania się mediami są dziś nie tyle elementem zdobywanej instrumentalnie wiedzy, a elementem socjalizacji.

Wpisanie nowych mediów w głęboko zinternalizowane pokłady świadomości nie musi jednakże przekładać się jednoznacznie na wymiary pojmowania skutków uczestnictwa w życiu zapośredniczonym przez elektroniczne środki przekazu – nawet tak spersonalizowane, jak te oferowane przez internet. Złożoność problemu doskonale ilustruje, podkreślany zaledwie w trzech przypadkach, fundamentalny charakter przypisania prowincji do faktu nieobecności w nowych mediach (podobnie marginalna na tle wszystkich głosów jest jedyna wypowiedź, jaka sprowadziła problem do zrównania prowincji z niedostępnością do internetu – jak stwierdziła pewna sandomierzanka: „Miejsce, w którym brak dostępu do internetu, to prowincja”). Ogólnie rzecz ujmując, co czwarty z badanych wskazywał brak możliwości bycia na prowincji w obszarze nowych mediów, zaś w ponad połowie wypowiedzi przewijało się stwierdzenie o zasadnym wiązaniu nowych mediów

z możliwością zaistnienia marginalizacji, prowincjonalizmu i zaściankowości.

W celu ilustracji przytaczam tu wypowiedź 23-latką z Bytomia: „Iluzją jest przekonanie, że internet łamie jakiegokolwiek granice i pozwala człowiekowi z prowincji być postacią światową. Myślę, że internet jeszcze bardziej i mocniej utrwała różnice między ludźmi z prowincji i z centrum. W internecie człowiek nie przestaje być sobą, nie zmienia się nagle, ale jeszcze mocniej i silniej utrwała oraz uwydatnia się jego charakter, a jego »ja« wewnętrzne dzięki możliwości zupełnie anonimowego i szczerego wyrazu pozwala dostrzec jego prawdziwą naturę. Przekonanie, że dostęp do internetu czyni mnie człowiekiem światowym, jest błędne, bo samym siedzeniem przed monitorem człowiek nic nie zmienia. Niemniej internet na pewno może stać się powodem do zanegowania w sobie myślenia prowincjonalnego”.

Wypowiedź młodego bytomianina współgra z inną, użytą od 63-letniego działacza kulturalnego z Żywiecczyny: „W internecie funkcjonują również ludzie z »prowincji« i w swych zachowaniach prezentujący swój sposób opisywania rzeczywistości. Być może w dłuższym przedziale czasowym nastąpi proces przenikania zachowań ludzkich i eliminowania »prowincjonalnych« postaw z własnego życia. Ale na razie zachowania te funkcjonują”. Słowa mieszkańca Żywca zdawała się potwierdzać 48-letnia mieszkanka Cieszyna: „Medialną prowincję mogą kształtować zainteresowania i potrzeby (lub ich brak) użytkownika internetu”. Warto zauważyć, że internet w przytoczonych wypowiedziach nie jest obszarem zewnętrznym, jest raczej poszerzeniem środowiska społecznego. Samo medium nie jest postrzegane jako znacząco zmieniające strukturę postaw i wartości zanurzonych w niej jednostek.

Przystępując do badań, sądziłem, iż na plan pierwszy w omawianej kwestii wysunie się problem infrastruktury, ta

bowiem w najistotniejszy sposób przełamuje tradycyjną, terytorialną strukturę relacji centro-peryferijnych. Powszechność dostępu pozwoliła respondentom nieomal zignorować ów wątek. Internet daje łączność ze światem nawet „w zabitej dechami wiosce w Indiach” – jak to określiła 46-letnia instruktorka z jednego z domów kultury. Wspomniany dostęp odczytywany był niejako z dwóch perspektyw. W jednym przypadku jako prowincję traktowano intelektualne pozostawanie na uboczu, nienadążanie za zmieniającą się rzeczywistością. Zdarzało się jednak, iż sytuacja prowincji była rysowana z nutą optymizmu, jako szansa istnienia w szeroko pojętej strukturze sieci, internetu jako medium wszechdostępnego. Infrastruktura jednak bywała traktowana jako drugorzędna względem rzeczywistego uczestnictwa w kulturze: „To, że ma się dostęp do internetu, wcale nie sprawia, że jest się bliżej na przykład teatru, można zajrzeć na jego stronę internetowa, ale to nie sprawia, że tam jesteśmy, to miejsce jest nadal fizycznie odległe. Jest się trudno tam dostać”. Słowa te wypowiedziała 26-letnia pedagogożka z Jastrzębia-Zdroju. Idąc tym śladem, naiwne zdają się wypowiedzi przeczące możliwościom bycia na prowincji w obrębie nowych mediów: „Myślę, że nie, bo internet daje możliwości bycia wszędzie” (z wypowiedzi 25-letniego mieszkańca Bielska-Białej). Warto podkreślić, iż tego rodzaju kategoryczne deklaracje składali również ludzie z większym bagażem doświadczeń, jak choćby dyrektor jednego ze śląskich ośrodków kultury (43 lata), podkreślający zdecydowanie, że w nowych mediach nie można być na prowincji. W tym samym duchu wypowiadał się m.in. student z Bytomia: „Nowe media, a w szczególności internet, dają poczucie bycia w centrum, bycia na czasie. Jest to pierwszy krok do funkcjonowania w świecie wirtualnej rzeczywistości”. Po wypowiedzi młodego bytomianina warto zanotować trzeźwą wypowiedź 16-latki

z 18-tysięcznego Orzesza: „Jednak nie wolno zapominać, że jest to świat wirtualny i nawet najszybsze łącze nie przeniesie nas z prowincji do innego życia w mieście”.

Część z poproszonych o wypowiedź odnoszącą się do nowych mediów wskazywała na problemy demograficzne związane z obsługą interfejsów sieciowych: „Na prowincji mogą czuć się jedynie osoby starsze, które nie są zmuszone do posiadania umiejętności jego obsługi” (z wypowiedzi instruktorki tańca z małej śląskiej miejscowości). Myśl dotyczącą kompetencji komunikacyjnych rozwinął 22-latek z Trzebini: „Niejednokrotnie ludzie są słabo zaznajomieni z siecią i znam osoby, które studiują w dużym mieście, mają dostęp do internetu stały, a mimo tego mają problemy ze znalezieniem informacji, na temat imprez, na przykład kulturalnych, wiadomo, takich portali dużych miast jest dużo, dotyczących nieraz samego życia kulturalnego, wystarczy spisać odpowiednią stronę, wchodzisz i od razu widzisz, co się dzieje, ale ktoś musi wejść na tę stronę i chcieć tego, a niektórzy używają internetu do innych rzeczy, jest coś takiego jak *will thing*, czyli *What I'm looking for*, takie internetowe przerzucanie kanałów telewizyjnych. Faktycznie, wchodzisz, sprawdzasz pocztę, bo to chciałeś zrobić, a później okazuje się, że zaczynasz wchodzić na coraz to dziwniejsze strony, w zasadzie nie czerpiąc z tego żadnych korzyści. Więc wtedy wydaje mi się, że tacy ludzie są na prowincji internetowej”.

Wymiar kompetencji medialnych w kilku przypadkach wiązał się z nieumiejętnością komunikacji w języku angielskim, identyfikowaniem prowincji z nieobecnością na portalach społecznościowych oraz nieaktualnością danych o osobie, jakie można znaleźć w sieci. Oto kolejne ilustrujące bieżący wątek wypowiedzi: „Internet stał się już na tyle »obszerny«, że coraz więcej powstaje »podsieci«, typu portale

społecznościowe. Kto w nich nie jest, znajduje się niejako poza głównym nurtem. Dodatkowo zauważyłem, że po wzroście popularności Facebooka nieco prowincjonalny stał się portal nasza-klasa.pl. [...] Z internetem jest o tyle kłopot, że w każdym miejscu można mieć dostęp do tego samego – w prowincji i poza nią. Być może bardziej chodzi tu o wykorzystanie tego medium w różny sposób (na przykład filmiki na YouTube, sam sposób ich wykorzystania określa prowincjonalność ich twórców i fanów). Dlatego tu jednoznacznie można stwierdzić, że jeżeli w internecie istnieją prowincje, to tworzą je wyłącznie ludzie” (29-letni redaktor czasopisma kulturalnego); „Bez dłuższego namysłu przychodzi mi na myśl, że osoba, którą możemy określić jako tę z prowincji medialnej, to taka, która nie istnieje na portalach społecznościowych, nie posiada skrzynki e-mail, nie publikuje swoich zdjęć, nie udziela się na forach i czatach, po prostu taka, która trzyma się z dala od jakiegokolwiek aktywności w internecie. Przyznam jednak, że nie spotkałam się wcześniej z tego typu określeniem i odpowiadam zupełnie intuicyjnie” (25-letnia działaczka kulturalna w 50-tysięcznym mieście).

W świetle tych wypowiedzi można by sądzić, że „kultura prowincji” za sprawą nowych mediów mogłaby diametralnie odmienić swoje oblicze. Poniekąd tak jest. Obrazy praktyk komunikacyjnych wewnątrz dużych aglomeracji czy małych miejscowości są podobne. Czy następuje znacząca akulturacja – proces bezpośrednich bądź zapośredniczonych kontaktów między różnymi kulturami prowadzący do przekształcania wzorów kultury, asymilacji obcych treści, modyfikacji kultury własnej? Z pewnością. Ale czy wpływa to na zróżnicowanie lub zatarcie różnic pomiędzy centrami a peryferiami? To, co zamieszczamy w internecie, dotyczy konkretnej rzeczywistości i sam charakter – co często podkreślano – owych prezentacji

siebie czy „tworów kultury” może być na swój sposób prowincjonalny. Jak podkreślała 49-letnia skoczowianka, „wszystko zależy od tego, jak sami siebie postrzegamy na tle grupy. Jeśli mamy kłopoty z asymilacją w nowym środowisku, to nawet żyjąc w tak wielkim ośrodku kulturalnym jak Kraków, zawsze będziemy prowincjonalni”.

Być „z prowincji” – co to oznacza?

W materiałach XIII Forum Ekonomicznego, które odbyło się w 2003 roku w Krynicy, znajdujemy takie oto znamienne zdanie: „Ile po stronie dziedzictwa jest jeszcze ciągle myślenia dziewiętnastowiecznego o dziedzictwie, jako o sacrum, jako o wieży z kości słoniowej, wyizolowanej z kontekstu, również z kontekstu ekonomicznego? Ile jest dzisiaj już w naszym myśleniu o dziedzictwie profanum i towarum, a więc myślenia o dziedzictwie jako zasobie, którym trzeba zarządzać, i o dziedzictwie również jako o produkcie? Dziedzictwo kulturowe stanowi dziś z jednej strony przedmiot ochrony, z drugiej zaś potencjał, który winien zostać wykorzystany dla przyszłego rozwoju. Tylko umiejętne i harmonijne włączenie dziedzictwa do wielkiej zmiany cywilizacyjnej, jakiej jesteśmy świadkami, daje gwarancję jego skutecznej ochrony”²⁶. Peryferie i prowincje są znaczącym obszarem dziedzictwa, zarówno tego narodowego, jak i tego, jakie niesie w sobie każda ukształtowana tam jednostka. Co jednak oznacza mentalne umocowanie na peryferiach? Czy jest to rodzaj stygmatu, zaściankowości? Czy może świadomy dystans od – wyznaczonego przez centrum – głównego nurtu kultury oraz potencjał

²⁶ *Rozszerzenie Unii Europejskiej: pierwszy czy ostatni etap integracji?* Wydawnictwo podsumowujące XIII Forum Ekonomiczne Krynica 2003, red. A. Negri, Warszawa: Instytut Wschodni 2003, s. 102.

kapitału ludzkiego (kulturowego, społecznego)? Czy tym pozytywem bycia na/z prowincji może być (jak podkreślała 47-letnia mieszkanka półtoratysięcznej miejscowości) większe niż w miejscowościach centrum przywiązanie do tradycji? Jak można było przewidzieć, sytuacja kontekstu zamieszkania peryferii nie była odczytywana w sposób jednorodny.

Badani snuli rozliczne interpretacje dotyczące znaczenia „bycia z prowincji”. W jednej trzeciej wypowiedzi jednoznacznie wskazywali na negatywny wydźwięk takiego rodzaju określenia, w zaledwie kilku wypadkach było to interpretowane jako aspekt pozytywny. Najistotniejsze i warte podkreślenia jest to, iż niewiele mniej niż połowa badanych wskazywała na znaczenie postawy konkretnego człowieka, dla którego prowincja może i jest w jakimś stopniu naznaczająca, niekoniecznie jednak w sposób negatywny.

„»Bycie z prowincji« niewątpliwie jest określeniem pejoratywnym. W większości kojarzy się z pogardą i gorszym traktowaniem, głównie ze strony osób oceniających i patrzących z zewnątrz. Ludzie z prowincji traktowani są z przymrużeniem oka, jako ktoś, kogo nie do końca należy traktować poważnie ze względu na pewne braki, czy to w kwestiach wiedzy o świecie, kultury itd. Osoby będące z prowincji mogą ujmować swoje pochodzenie jako coś wyróżniającego pozytywnie, jako symbol zdrowego myślenia, życia z dala od zalewającego świat merkantylizmu i konsumpcjonizmu, świata show-businessu, rywalizacji i upadku zasad moralnych. Często jednak przyjmują one sposób myślenia ludzi »z zewnątrz«, oceniających ich negatywnie i pobłaźliwie ze względu na pochodzenie i stereotyp prowincji” (24-letnia fotoreporterka z Tychów). Z wypowiedzią młodej tyszanki koresponduje wypowiedź studenta Akademii Muzycznej w Katowicach. Problem określił on następująco: „Aby odnaleźć się w większej społeczności,

trzeba być komunikatywnym, a często zdarza się, że osoby przychodzące »z prowincji« nie potrafią odnaleźć się w większym środowisku”. Słysząc tu echa klasycznej interpretacji budowania tożsamości, jaką zaproponował w koncepcji jaźni odzwierciedlonej Charles Cooley. Trafnie wyraził tę relacyjność Umberto Eco w jednym z esejów z tomu *Pięć pism moralnych*: „[...] ten drugi jest w nas. Idzie tu jednak nie o jakieś nieokreślone nastawienie uczuciowe, lecz o sytuację fundamentalną. [...] to właśnie inny, jego spojrzenie, określa nas i kształtuje. Jak nie potrafimy żyć bez jedzenia czy spania, tak też nie potrafimy zrozumieć, kim jesteśmy, bez spojrzenia i odpowiedzi innego”²⁷. 25-letnia animatorka kultury z Jaworzna znajduje jednak wyjście z opisanego przed chwilą determinizmu: „[...] stygmatyzacja czy wykluczenie nie pochodzi od innych osób, ale od tego, kto się w tej prowincji zamyka. Mam takie przekonanie, że to kwestia tego, co sami w swojej głowie mamy. Bo jeśli uważam się za osobę z prowincji, to pojawia się w głowie myśl: »muszę być tak dobra jak tamci«. Oczywiście może to zarówno pozytywnie, jak i negatywnie wyróżniać. Bo jakby na to nie spojrzeć, prowincja nie musi się zamykać w obszarze czegoś uboższego. [...] na przykład ja działałam, jestem aktywna, więc jestem inna. Pytanie tylko, co z tą innością, czy ma ona swoje granice i jak ogarnąć je w przestrzeni tego właśnie prowincjonalnego myślenia, o jakim wcześniej wspominałam”.

Obraz opisywanej sytuacji komplikuje się w świetle niektórych przypadków generalizowania, postrzegania peryferii w sposób uproszczony i powierzchowny, a w wypowiedziach uznawanych częstokroć jako fałszywe i krzywdzące. Pracownik kultury z Rydułtów zauważył, iż „mieszkańcy dużych miast bardzo często mają osoby pochodzące z prowincji

²⁷ U. Eco, *Pięć pism moralnych*, przeł. I. Kania, Kraków: Znak 2008, s. 82.

za »wieśniaków« i kogoś gorszego od siebie. Biorąc jednak pod uwagę zachowanie i wartości moralne, którymi kieruje się współczesna młodzież, można dojść do wniosku, iż miastowi mogliby się sporo nauczyć od swoich kolegów z małych miasteczek. [...] ocenianie ludzi po pozorach jest bardzo krzywdzące, zwłaszcza dla młodych osób». Podobnie problem interpretował 26-letni rybniczanie: „Nigdy nie spotkałem się z pozytywnym znaczeniem tego słowa. Najczęściej »prowincja« jest zjawiskiem mającym tylko i wyłącznie negatywne konotacje. Staje się ona synonimem zaścianka czy zacofania gospodarczego, ale także mentalnego». Mieszkaniec Bytomia, można rzec, kontynuował: „W świadomości przeciętnego człowieka pochodzenie z prowincji jest czymś wstydlwym. W społeczeństwie funkcjonują stereotypy, które punkty »niecentralne« traktują jako zacofane”.

Księżowa w ośrodku kultury w 18-tysięcznym Orzeszu (43 lata) o fakcie zamieszkiwania prowincji wyrażała się w sposób następujący: „[...] z pewnością stygmatyzującym i naznaczającym negatywnie. Podam teraz przykład z własnego życia szkolnego. Mieszkam w Orzeszu od urodzenia. Jest to miasto, w którym za moich czasów (i nadal) nie istniało liceum. Z powodu chęci dalszej edukacji musiałam wyruszyć z prowincji do większego miasta. Jako dziewczyna wychowana w duchu rodzinnych tradycji, nie robiłam do szkoły makijażu i nosiłam długi, nieufarbowany warkocz. W szkole byłam nieco piętnowana za swój wygląd, gdyż wyglądałam jak typowa dziewczyna ze wsi. Przezywano mnie »Kasztelanka«”. Przytoczona wypowiedź w pewnym stopniu wskazuje na czynniki demograficzne, determinujące odczytywanie siebie w kontekście relacji centro-peryferyjnych. W podobnym duchu wypowiedziała się 37-letnia instruktorka z MOK w Orzeszu: „Tak. Jasne. Może to być tak zwane stereotypizowanie. Jeżeli ktoś

usłyszysz, że jesteś z prowincji, może cię od razu postrzegać jako osobę, która nie wie, co się dzieje w stolicy, ośrodkach kulturalnych, wielkich metropoliach. Panuje przekonanie, że skoro jesteś z prowincji, to nie znasz się na modzie, obowiązujących trendach, nie wiesz, o czym się gada na mieście...”.

Warta odnotowania jest skłonność części młodych respondentów do podkreślania faktu wyrównywania się statusów centrum i peryferii. Przykładem jest wypowiedź 18-latkii z Orzesza: „Mam wrażenie, że coraz bardziej upada piętno człowieka z prowincji i w bardziej wykształconej grupie społeczeństwa mieszkanie w mniejszej miejscowości bywa odbierane bardzo pozytywnie. Może o tym świadczyć niedawny trend wśród młodzieży – noszenie koszulek z nadrukiem »Nie jestem z Warszawy«, jako popieranie deklarowania swojego prawdziwego miejsca zamieszkania. Mieszkanie w mniejszej miejscowości nie jest obecnie powodem do wstydu”. Podobną myśl odnajdujemy w wypowiedzi 25-letniej kobiety zajmującej się pozyskiwaniem środków unijnych, pracownicy jednego z ośrodków kultury: „Bo czy wyróżniającym jest być z centrum? Nie wiem nawet, czy ci z prowincji stanowią mniejszość wobec miastowych, żeby byli do tego stopnia widoczni, by móc ich znaleźć w tłumie... Ponadto bycie na prowincji może być stanem przejściowym, nie jest czymś stałym, czymś na zawsze. Wystarczy albo się przeprowadzić, albo zmienić nastawienie... Choć jak się tak dłużej nad tym zastanawiam, to przypomina mi się przysłowie: »ze wsi jesteś, na wieś wrócisz«, które sugeruje, że trudno odciąć się od tego, skąd pochodzimy, więc jeśli jest to prowincja, to zawsze będziemy mieli w sobie „coś prowincjonalnego”, pewne zachowania, przyzwyczajenia, wzorce, stereotypowe myślenie... To trudne pytanie, przyznam... Może to zależy od człowieka po prostu? Są tacy, którzy mają fantastyczną zdolność do przystosowywania

się, zmieniania, mają tożsamości przeźrocyste, a są i tacy, po których zawsze będzie widać, skąd są”.

Zdolność przystosowania wynikać może z pracy nad sobą. Zwraçała uwagę na ten aspekt m.in. 26-letnia nauczycielka wiedzy o kulturze z Bielska-Białej: „Jeżeli przyjeżdża się z prowincji do dużego miasta, to tak, zwłaszcza przy pierwszych kontaktach z jego mieszkańcami (co, nawiasem mówiąc, świadczy o ich stereotypowym, czyli – moim zdaniem – prowincjonalnym sposobie myślenia). Ten czynnik naznaczający może być zewnętrzny, wyrażający się w wykluczającym podejściu otoczenia do danej osoby, ale także wewnętrzny, wyrażający się w poczuciu dyskomfortu, którego ta osoba może doświadczyć w kontakcie z mentalnością i stylem życia mieszkańców dużego miasta. Uważam jednak, że ten czynnik jest możliwy do przełamania, wymaga to pracy nad sobą i wdrożenia się w inny styl życia oraz przełamania stereotypowego myślenia innych”.

Zdarzały się wypowiedzi wskazujące na zmianę procesów marginalizacji i stygmatyzacji wynikających z pochodzenia z prowincji w wyniku rozwoju nowych technologii. Mówił o tym m.in. animator kultury z Czechowic-Dziedzic: „Kiedyś tak było, że jak ktoś przyjechał ze wsi do wielkiego miasta, to był wykluczony. Teraz nie ma już takiego problemu. Przyczyniły się do tego nowe media”. Być może tak jak kierownik kina w jednym z większych miast województwa śląskiego można w prowincji upatrywać szansy: „[...] bycie z prowincji w dzisiejszych czasach może być raczej szansą niż przekleństwem. Sytuacja z filmu Menzła *Wsi moja sielska, anielska*, w której chłopak jedzie do wielkiego miasta i wszystkiemu się dziwi, jest w dzisiejszych czasach raczej nie do pomyślenia”. Ciekawie o zaletach bycia na prowincji mówiła też członkini trupy teatralnej z Orzesza: „Wydaje mi się, że może to być

czynnik wyróżniający w momencie, jeżeli chodzi o dotacje z Unii Europejskiej. Należę do grupy teatralnej. Działamy przy MOK w Orzeszu. Większość dofinansowań otrzymanych z Unii zawdzięczamy temu, że działamy na małym terenie – że jesteśmy z prowincji i mamy mniejsze możliwości rozwoju. Dzięki temu otrzymujemy pieniądze na scenografię, kostiumy, warsztaty teatralne”.

Do przywoływanych wątków dochodzą prozaiczne walory prowincji, które, jak to określiła 46-letnia instruktorka z domu kultury, dają pewien luksus mieszkania „w oazie ciszy i spokoju”.

Przeobrażenia pojmowania peryferyjności i prowincji w przeprowadzonych badaniach korespondują z tymi, o jakich pisałem w poprzednich rozdziałach. Procesy uwznioślenia tego, co znajduje się w najbliższym polu interakcji, rozumienia lokalności, na którą składają się przede wszystkim ludzie, a nie same terytoria, stanowią część zglobalizowanego świata – tego, w którym to, co peryferyjne, może być równie wartościowe jak to, co reprezentowane przez centrum. Jak podkreślał animator kultury z Żor: „Wydaje mi się, że bycie na prowincji jest stereotypem myślenia, z tego względu, iż w dzisiejszych czasach poprzez to, że jesteśmy bardziej mobilni, mamy możliwości korzystania ze zdobyczy techniki (na przykład internetu, telefonów komórkowych). Więc to nie jest problem. Jednak główny ciężar odpowiedzialności za to, czy mieszkamy na prowincji, czy nie, spada na samorząd, na władze i na mieszkańców”. Być może mówiąc o marginalizacji, wykluczeniu, peryferyjności, zapominamy czasem o historycznej perspektywie, w której to kultura dostępu do wiedzy i możliwości nie ma przed początkiem XXI wieku precedensu. Odpowiedzialność zatem za kierunek rozwoju, tak jak to wskazał animator z Żor, jest istotnym elementem odczytywania statusu prowincji

(i samej prowincjonalności). Odrębną kwestią, jaką należałoby w tym miejscu rozważyć, byłoby odczytanie, co oznacza bycie w centrum, głównym nurcie rozwoju szeroko pojętej kultury. O ile tym głównym nurtem nie jest właśnie przywołany uwznioślony lokalizm (w rozumieniu wspomnianego kilka stron wcześniej Marka S. Szczepańskiego), małe ojczyzny i rozumiane nie tylko w wymiarze terytorialnym społeczności lokalne (tak dobrze opisane w Appaduraira *Nowoczesności bez granic*).

Czy popkultura może być stymulująca dla rozwoju kultury na peryferiach?

Pytanie o to, czy kultura popularna może być stymulująca na peryferiach, wyniknęło z przeświadczenia o potencjale tejsze (jakże często opisywanym) do transformowania życia społecznego. Dla odczytania kształtu kultury w obszarach peryferii, współtworzonej obecnością kultury popularnej, być może najistotniejszy jest kapitał społeczny – ten bowiem w skali lokalnej stanowi główne spoiwo interesujących nas w tym miejscu przemian w kulturze.

Marek S. Szczepański uznał, iż „podstawowe wartości [*social capital*] opierają się na takich cechach jak zdolność i gotowość do kooperacji między ludźmi [...], do kompromisu i dialogu, społecznej prawdomówności i wiarygodności; [...] ten rodzaj kapitału [...] wiąże się bezpośrednio z podzielanym społecznie systemem aksjologicznym i normatywnym”²⁸. W obrębie omawianych problemów pojawiło

²⁸ M. S. Szczepański, *Kapitał społeczno-kulturowy a rozwój lokalny i regionalny. Prolegomena*, w: *Kapitał społeczno-kulturowy a rozwój lokalny i regionalny*, red. M. S. Szczepański, Tychy: Śląskie Wydawnictwa Naukowe Wyższej Szkoły Zarządzania i Nauk Społecznych 2000, s. 6.

się pytanie o to, czy kultura popularna – w wielu ujęciach stanowiące oręż centrum – może być stymulująca dla rozwoju kapitału społecznego obszarów peryferyjnych. Kultura popularna, zwłaszcza w odniesieniu do społecznych wymiarów Web 2.0, stanowi znaczący czynnik dialogu i kooperacyjności, o jakiej wspomniał Szczepański. Bez tej kooperacji kapitał społeczny w zasadzie nie ma szans rozwoju. Interesująca nas tutaj popkultura stanowi potencjał upowszechniania zarówno kapitału społecznego, jak i kulturowego czy ekonomicznego. Zastanawiające jest wszak w przywoływanym już zakresie przepływów kapitałów oddziaływanie kultury popularnej na jakość tychże kapitałów. Aktualne jest również pytanie, na ile ów kapitał kulturowy istotnie jest pomnażany czy też w przypadku peryferii – istotnie zostaje zubażony za sprawą popkultury.

Koncepcja kapitałów, jaką zaproponował Pierre Bourdieu²⁹, nie zakłada odrębności tychże na zasadzie wzajemnej ekskluzyjności, ale dotyczy ciągłych przepływów. Istotny w zaproponowanym badaniu kapitał kulturowy – modyfikowany obecnością kultury popularnej – w istocie rozpościera się od pola zależności względem kapitału ekonomicznego po wpływy kapitału społecznego. Tomasz Zarycki to kontinuum zależności i odmian kapitału kulturowego ujmuje jako przejście od silnie zinstytucjonalizowanego kapitału ekonomicznego do środowiskowego (i nieformalnego) kapitału społecznego. Odmiana ucieleśniona (innymi słowy: klasyczna) kapitału kulturowego jest pomimo względnie jasnego usytuowania pośrodku wspomnianych odmian przedmiotem ciągłych sporów dotyczących granic, w jakich istotnie mamy z tą odmianą kapitału do

²⁹ P. Bourdieu, *The Forms of Capital*, w: J. G. Richardson, *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York: Greenwood Press 1986.

czynienia³⁰. Spór ten wydawać się może ważny, skądinąd być może jest to tylko swego rodzaju spór akademicki na temat przedmiotu, w którym od wstępnej konceptualizacji (choćby u samego Bourdieu) mamy do czynienia z heterogenicznością. Sam Bourdieu, pisząc o kapitale kulturowym, wyróżnił trzy jego podstawowe formy, odnoszące się do zobiektywizowanych dyspozycji umysłu i ciała, materialnych dóbr kultury (m.in. książek, obrazów, maszyn) oraz form zinstytucjonalizowanych (pojmowanych jako gwarant, na przykład kwalifikacji).

W przeprowadzonych wywiadach nie znalazły się wysoce refleksyjne odniesienia do przywołanych wyżej analiz. Wypowiedzi skupiały się na stanie relacji popkultury do wspomnianych wyżej kapitałów jako niezbywalnej perspektywy, bez której trudno dziś mówić nie tylko o kulturze na peryferiach. Czymkolwiek były dla rozmówców peryferie, wyraźnie akcentowano rozróżnienie na media ogólnopolskie i lokalne. Dostrzegając znaczenie kultury popularnej dla rozwoju prowincji, nie tyle akcentowano taką możliwość, ile ją postulowano.

Choć w wywiadach niejednokrotnie podkreślano fakt, iż życie na prowincji rzekomo toczy się swoim tempem niezależnie od mediów, w ponad sześćdziesięciu procentach wypowiedzi wskazywano na potencjał popkultury do stymulowania rozwoju kulturalnego prowincji. Co piąty badany nie widział takiej możliwości, kilkunastu respondentów dostrzegało obie wspomniane opcje, kilku rozmówców nie potrafiło zająć w tej kwestii żadnego stanowiska.

Oto kilka wybranych wypowiedzi, które w różny sposób wyrażają opinię na temat potencjału kultury popularnej

³⁰ Zob. T. Zarycki, *Kapitał kulturowy. Inteligenca w Polsce i w Rosji*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2008, s. 79.

w zakresie możliwości stymulowania rozwoju kulturalnego peryferii: „Jedyna szansa, jaką widzę, to zwiększenie dostępu do informacji i kultury, dzięki internetowi i telewizji” (z wypowiedzi 26-letniej nauczycielki wiedzy o kulturze z Bielska-Białej); „Kultura popularna jest w bardzo silnym powiązaniu i połączeniu z tym, co dzieje się w tych środowiskach małych, lokalnych. Ponieważ wizja tego, jak może to wszystko wyglądać, została już stworzona i ci ludzie mają porównanie, mają szansę dążyć do czegoś, co już wcześniej zobaczyli, i chcą prawdopodobnie coś, co w ich lokalnym środowisku będzie powieleniem kultury popularnej” (41-letni animator kultury z 34-tysięcznej miejscowości w Małopolsce); „To zależy, co nazywamy rozwojem... Z jednej strony rozwija, bo przynosi nowe trendy, przez co nie stoi się w miejscu, ale z drugiej – unifikuje, a to generalnie szkodzi, bo niszczy różnorodność i wartości wyrosłe z danego środowiska – pewną swojskość” (29-letni mieszkaniec Chybia); „Nie, gdyż nie taka jest jej rola. Jej zadaniem jest przyjąć jak najbardziej strawną formę i w takiej formie zostać skonsumowaną. Może udać się wykorzystać kulturę popularną do prezentowania innych form kultury, jej tworzenia, a nawet sposobów jej odbioru, ale nie do tego służy. Gdy idziemy do McDonalds'a to oczekujemy posiłku nieskomplikowanego, który nie wprawi nas w zdumienie ani nie zaskoczy nas na przykład koniecznością użycia sztuczków (jeśli nie chcemy), i właśnie coś takiego dostajemy. Nie skłania nas to jednak do samodzielnego gotowania, nie stymuluje nas do rozwijania swoich umiejętności kulinarnych ani do poszukiwania nowych smaków i wysublimowanych doznań” (43-letni dyrektor ośrodka kultury); „Duże szanse. Bo tak, bądźmy szczerzy, to co jest w środowisku lokalnym z tej kultury wysokiej? Znaczący oczywiście, że ona jest, ale jednak dosyć często proponuje się kulturę

popularną właśnie jako ucieczkę od codzienności. Ta kultura popularna wcale nie musi być marnej jakości, ona też może być dobrej jakości. Spotkania dla dzieci z teatrem czy spotkania dla dzieci z warsztatami lalkowymi to jest pewnego rodzaju kultura popularna, która je będzie kształtowała do tego, że kiedyś będą umiały korzystać z tej dużej kultury. Zresztą, już tak powiem całkiem na koniec, że obserwuję ogromny wzrost zainteresowania rodziców, młodych rodziców, żeby ich dzieci były zajęte. Ale nie były zajęte byle jak, tylko żeby właśnie były zajęte dobrą muzyką, nauką gry na instrumencie, żeby chodziły do teatru, do muzeum. Czyli to się zmienia. Zaczyna się to zmieniać od czasu, kiedy nam otwarto granice i taki strumień wody przepłynął. A teraz zaczynamy się tego uczyć i to jest nasza rola” (pracownik kultury z Rudy Śląskiej); „Szeroko rozumiana kultura, która w tym momencie bardzo łatwo dociera na prowincję, jest to po prostu paleta możliwości i propozycji, które mogą być przyjmowane wprost, gdy są oferowane przez artystów z wielkiego show-biznesu, którzy trafiają do małego miasta takiego jak Cieszyn. Ewentualnie ta szeroko rozumiana kultura może być przyswajana i wykorzystywana jako wzorzec dla ludzi, którzy stąd pochodzą, chcą tworzyć kulturę tutaj, na miejscu. Wtedy jest szansa na to, że będą umieli połączyć wartości, które wynoszą z własnego środowiska, z wartościami, które przynoszą artyści z wielkiego świata. To może współegzystować i może na siebie współoddziaływać w sposób bardzo pozytywny, stwarzając nowe modele, wzorce i propozycje” (pedagog z Cieszyna, lat 47); „Tak, może, jednak w większości nie stymuluje, ze względu na odtwórczość kultury popularnej na peryferiach, bez inicjatywy własnej i próby zrobienia czegoś »po swojemu«. Ostatnie lata pokazują jednak, że takie sytuacje mają miejsce, a dowiadujemy się o tym dzięki

coraz popularniejszym programom łowiących talenty, często oryginalne i mające w sobie pierwiastki innowacyjności” (ty-szanka, fotoreporterka, 24 lata).

Ciekawostką może być fakt wskazywania na progres, jaki odnotowały szkoły tańca po emisji programów „Taniec z gwiazdami” czy „You can dance”. Podobnie rzecz się ma z rozwojem aktywności kulturalnej, jaka nastąpiła dzięki programom typu „Mam talent”, „Must be the music” czy „Voice of Poland”. Wskazywano, iż po tych właśnie programach telewizyjnych lokalne społeczności zaczęły zdawać sobie sprawę z istnienia większej liczby gatunków muzycznych, takich jak jazz czy reggae. Warto pokreślić też, z jaką uwagą wielu respondentów dopytywało, czy chodzi o stymulowanie rozwoju kultury wysokiej czy niskiej (używając dosłownie tego rodzaju sformułowań). Nieco zaskakujące były wypowiedzi dostrzegające potencjał do stymulowania kultury w obszarach peryferyjnych nawet tam, gdzie chodziło o zapraszanie gwiazd muzyki popularnej. Podkreślano integracyjny charakter takich wydarzeń, to, że właśnie wtedy na imprezę lokalną ludzie wychodzą z domu. W wymiarze profesjonalnym – co czynili głównie animatorzy kultury – stymulację rozwoju wiązano z umiejętnością kreatywnego wykorzystania kultury popularnej, jako możliwością upowszechnienia tego, co lokalne w szerszej przestrzeni kulturowej. Uzupełnia ten wątek myśl 38-letniej instruktorki tańca: „Każde środowisko lokalne ma swoją prywatną kulturę, popkulturę. My na ziemi cieszyńskiej mamy swój Zespół Pieśni i Tańca Ziemi Cieszyńskiej, Święto Trzech Braci, festiwale filmowe i koncerty [...] organizowane i angażujące różnych ludzi. Myślę, że Cieszyn właśnie tymi cyklicznymi imprezami »oddycha« i z tego korzysta, rozwija się i w ten sposób przeżywa kolejny rok”.

Część wypowiedzi dotyczących potencjału popkultury w procesach rozwoju kulturalnego prowincji miała gorzki wydźwięk: „Na peryferiach występuje jedynie zjawisko dominacji wzorców kultury popularnej i kopiowania zachowań z niej wynikających. Rozwija się ruch koncertów masowych z nieodłącznym upijaniem piwem młodocianej widowni w czasie imprez w amfiteatrze połączonych z polityczną promocją miejscowych zarządców lokalnych społeczności. Właściciele piwiarni, restauracji i innych lokali gastronomicznych promują kameralne koncerty w ich lokalach (promocja lokalu) połączone z masową konsumpcją alkoholu przez małoletnich uczestników tych imprez. W ten sposób utrwała się model alkoholowego uczestnictwa w lokalnych wydarzeniach kultury masowej (najczęściej są to prezentacje amatorskich grup muzycznych). Często wydarzeniom tym towarzyszą ekscesy w lokalach i ich otoczeniu. Nie ma to jednak jakiegokolwiek przełożenia na pozytywny rozwój kultury” (animator kultury, 63 lata). Skrajnym przypadkiem pesymistycznej wizji była wypowiedź 48-letniego właściciela agencji artystycznej z Sosnowca: „Kultura popularna najprawdopodobniej przyczyni się do upadku kultury prowincjonalnej. Nastąpi wyrównanie różnic pomiędzy środowiskiem tzw. centrum kulturalnego a kulturą prowincjonalną. Czy będzie to skutkowało podniesieniem jakości życia kulturalnego na prowincjach? Szczerze wątpię”.

Patrząc z prowincji

Traktując terminy „prowincja” i „centrum” w sposób względnie relatywny, jako bardziej intuicyjne niż jednoznaczne, w kolejnej części wywiadu postawiono badanych wobec próby dokonania wartościującej deklaracji odnośnie do walorów zamieszkiwania poza centrum. Interesujące było to, w jaki

sposób badani odniosą się do patrzenia na rzeczywistość z perspektywy, jaką dają peryferie; czy owa perspektywa przekłada się na wiedzę i użyteczność tej wiedzy. W 1996 roku Arjun Appadurai pisał, iż „wiele z tego, co uważano za wiedzę lokalną, jest obecnie wiedzą o tym, jak wytwarzać i reprodukować lokalność w warunkach niepokoju i entropii, społecznego zużycia i nieustannych zmian, ekologicznej niepewności i kosmicznej niestabilności oraz dziwaczkich zachowań krewnych, wrogów, duchów i wszelkiego rodzaju kwarków”³¹. Jednocześnie podkreślał, że „wiedza lokalna jest lokalna nie tyle w sobie, ale, co ważniejsze, dla siebie”³². W dobie globalnych przepływów kultury najważniejszym i wciąż aktualnym jawi się ów drugi wątek, owego „dla siebie”. To „u siebie” można traktować temporalnie w kategoriach długiego trwania, rozumiejąc przeszłość jako ciążącą na kształcie terażniejszości i pamięci zbiorowej oraz na tym, co rysuje niejednorodność upływającego czasu społecznego³³. Perspektywa „patrzenia z prowincji” może stanowić bufor bezpieczeństwa, spokoju pozbawionego kompleksu zaścianka. Może też być jednak uwewnętrznionym odrzuceniem, pozbawioną prawa głosu wspólnotą biernej partycypacji. Nie należy pomijać też możliwości świadomej bądź zupełnie bezrefleksyjnej obojętności na to, co poza lokalnością może się wydarzyć (co wszak tak często jest opisywane w kontekstach komunikacji medialnej, gdy określone społeczności zaangażowaniem reagują na tragedie dziejące się

³¹ A. Appadurai, *Nowoczesność...*, dz. cyt., s. 267.

³² Tamże.

³³ Por. F. Braudel, *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Warszawa: Czytelnik 1971, s. 325–430. Zob. też: B. Dziadzia, A. Kasperek, *La Pologne martyre w niewidzialnej dłoni Adama Smitha. Przyczynek do refleksji nad kształtowaniem się kapitalizmu w Polsce współczesnej*, „Kultura i Edukacja” 2006, nr 2–3, s. 78–95.

przy współuczestnictwie członków ich grupy identyfikacji, a obojętnością na wydarzenia spoza tego kręgu³⁴).

Przystępując do badań, sądziłem, iż większość osób poproszonych o udzielenie wywiadu będzie utyskiwać na swe życie na prowincji. Spodziewałem się wypowiedzi w rodzaju tej udzielonej przez szesnastolatkę z niewielkiej śląskiej miejscowości: „Uważam, że mieszkanie na prowincji jest okropne. Jest zdecydowanie mniejsza możliwość rozwoju i wszystko jest trudniejsze”. W jakimś stopniu oczekiwałem uwag wskazujących na to, że „świadomość zamieszkiwania prowincji wpływa hamująco na próby przełamywania barier mentalnych” (z wywiadu z mieszkańcem Żywca). Zakładałem wstępnie, zgodnie z teorią konsumtariatu, akceptację swojej pozycji. Część rozmów faktycznie, jak te już wspomniane, wydawała się potwierdzać wstępne przypuszczenia: „Jest to zdecydowanie czynnik naznaczający, dość często jeszcze wykluczający (w zależności od miejsca i ludzi, z którymi się porównuje moją miejscowość)” (mieszkanca Wisły, 24 lata).

Wyniki przeprowadzonych badań zdają się przeczyć wstępnym założeniom, w tym również przeczyć doksie okcydentalizacji – owego stanu mniej lub bardziej świadomie przyjmowanego (częstokroć wraz z poczuciem umniejszania swej wartości) wzorca kultury zachodniej. Fakt przemian na wzór tego, co istnieje w głównym nurcie kultury Zachodu, nie przekreśla głębokiego przeświadczenia o swej odrębności i wartości, a nawet zysku aksjologicznego z przebywania na obszarach (pamiętajmy: w znacznej mierze umownie rozumianej) peryferii. Połowa badanych wyrażała zadowolenie ze swego usytuowania poza centrum, na prowincji, u jednego na

³⁴ Mam tu na myśli sytuacje, w których na przykład polska opinia społeczna żywo reaguje na wypadek polskiego autokaru, a przyjmuje ze względnej obojętnością kilka tysięcy ofiar powodzi w Bangladeszu.

dziesięciu z badanych przeważały akcenty położone na negatywy tego faktu, zaś w co czwartej wypowiedzi stosunek do walorów peryferii był refleksyjnie rozłożony na różne aspekty pozytywnych i negatywnych kontekstów takiego, a nie innego położenia. Zaledwie w kilku wypowiedziach wskazywano, że samo rozróżnienie na centra i peryferie nie ma dziś głębszego znaczenia, przy jednoczesnym akcentowaniu przez te osoby, że nie zamieszkują obszarów prowincjonalnych.

Przeczyli walorom zamieszkiwania prowincji mieszkańcy takich miejscowości, jak Sosnowiec, Bielsko-Biała czy Katowice. Byli to więc mieszkańcy kilkuset tysięcy miast. Byli to zresztą częstokroć ci sami ludzie, którzy powątpiewali w status swojego miejsca zamieszkania jako prowincji. Czasem, jak 23-letnia katowiczanka, na prośbę o ustosunkowanie się do wspomnianej kwestii, podważano sens zadawania takiego pytania, zaznaczając, iż „nie ma znaczenia, czy dobrze być z prowincji, czy dobrze być z miasta, czy dobrze być z miasteczka. Nie. Chyba że nie mówimy w tym momencie o terytorium, a o sferze intelektualnej, no to wtedy bym się zastanowiła (śmiech)”.

Najmłodszy spośród rozmówców zazdrościli w kilku przypadkach starszym mieszkańcom ich miejscowości mobilności (posiadania samochodu) – tego, że mogą oni uczestniczyć w kulturze dużych ośrodków, a następnie uciec tam, gdzie panuje spokój. Badani w wieku dwudziestu kilku lat stwierdzali czasem, że mieszkać poza centrum jest, i owszem, dobrze, ale dopiero na emeryturze. Nie brakowało również wypowiedzi osób w tym wieku, które chwaliły sobie zamieszkiwanie takich peryferyjnych regionów, całkiem świadomie pojmując negatywy i zalety takiego położenia: „Lepiej być na prowincji i mieć blisko do centrum” (23-letni mieszkaniec Mysłowic). Zasadniczo „tolerancja” peryferyjności wzrastała wraz z wiekiem

badanych. Na przykład 33-letni animator kultury ze Skoczowa dopiero po założeniu rodziny dostrzegł zalety mieszkania na peryferiach (choć jednocześnie wcześniej stwierdził, iż zamieszkiwana przez niego miejscowość prowincją nie jest). Młodzi, jak 26-latek z Wolbromia, deklarowali: „Co kto lubi. Jak komuś pasuje, to pewnie, że dobrze. Ja raczej cieszę się z możliwości ucieczki”. Nie brakowało też wypowiedzi młodych ludzi wyraźnie podkreślających niejaką wyższość moralną peryferii, na przykład: „Najlepszym wyjściem byłoby wypośrodkowanie życia w centrum pod kątem dostępu do informacji, możliwości rozwoju i ukulturalniania się z jednoczesnym prowincjonalnym podejściem do kwestii wartości” (24-letnia tyszanka). Na uwagę zasługuje fakt, iż często podkreślano czynnik osobowościowy, to, w czym się dany człowiek dobrze czuje. Większość badanych daleka była od jednoznacznych generalizacji i starała się problem uogólniać, pomimo iż pytanie odnosiło się do ich jednostkowego poczucia.

W świetle wywiadów peryferyjność daje oddech (była to nader częsta wypowiedź), poczucie bezpieczeństwa, wolniejszy rytm życia. Częstokroć w wypowiedziach podkreślany był dystans jako zaleta utrzymania niezależności w sądach i wartościach. Przebijały się też wątki ekonomiczne. Działacze kultury dość jednoznacznie zauważali, że „jeśli dana osoba pracuje nad jakimś projektem, to mając skromniejsze środki do wykorzystania nie może wykonywać go z tak wielkim rozmachem, jak być może by chciała” (z wypowiedzi 24-letniej działaczki kulturalnej i pedagoga z podrybnickiej wioski).

Oto jeszcze kilka, jak sądzę, interesujących wypowiedzi: „Myślę, że tak. Człowiek ma większy dystans do pewnych spraw, poza tym jest większy spokój i cisza. Nie ma poczucia ciągłego tempa, przymusu. Odczuwa się większy komfort psychiczny, łatwiej można wyluzować i zdystansować do

pewnych spraw” (39-letni animator kultury z Wisły); „Wszystko zależy od zdolności osoby do samorozwoju – są ludzie, którzy z dala od centrum lepiej postrzegają rzeczywistość, a są osoby, dla których ta odległość jest zabójcza” (32-letnia mieszkanka Czeladzi); „Jest dobrze. Można mieć swoje niezależne spojrzenie” (43-letni górnik, ten sam, który twierdził w innym miejscu wywiadu, iż nie obchodzi go, czy jest na prowincji czy w centrum); „Myślę jednak, że o tyle jest dobrze patrzeć z perspektywy prowincji, o ile jest się z nią związany. Dzięki temu mamy do dyspozycji stabilny punkt odniesienia, dzięki któremu nieco filtrujemy to, co przychodzi z centrum. Bezpiecznej dla tożsamości. W samym centrum można się zagubić lub poddać niekorzystnej fali... a nawet stale poddawać bieżącym falom” (29-latek z Chybia).

Profil badań nad znaczeniem obecności kultury popularnej w przeobrażaniu peryferii i prowincji w naturalny sposób wyzwała potrzebę odniesienia do jednej z najważniejszych teorii psychospołecznych, jakie zrodziły się w wieku XX, interakcjonizmu symbolicznego. Teoria ta akcentuje tworzenie się określonych znaczeń (i ich możliwych odczytań) w wyniku interakcji. Starcie z sobą obszarów różnie rozumianej „lokalności” z oddziaływaniem komunikatów medialnych (również tych tworzonych w imię i na wzór „tego, co lokalne”), niesie w sobie znaczący potencjał transformowania rzeczywistości społecznej, a przytoczone wypowiedzi zdają się to potwierdzać.

Popkultura i przemiany życia codziennego na peryferiach

Na początku 2012 roku TNS OBOP w następujący sposób donosił o wynikach badania Digital Life: „Dostęp do świata online daje nowym użytkownikom z krajów rozwijających się silne poczucie poszerzania horyzontów i wpływa korzystnie na

poziom ich pewności siebie. We Francji i w Niemczech tylko 12% internautów zgodziło się ze stwierdzeniem, że internet pomaga im wzmocnić pewność siebie, podczas gdy w Chinach, Indiach i Wietnamie podobnej odpowiedzi udzieliło odpowiednio: 42%, 52% i 55% badanych użytkowników sieci. Wskaźnik ten osiąga najwyższe wartości w Arabii Saudyjskiej, gdzie prawie czterech na pięciu użytkowników internetu (79%) twierdzi, że dzięki sieci czują się pewniej. W Polsce także dostrzegamy dość silną relację pomiędzy poczuciem pewności siebie, a korzystaniem z internetu – co trzeci polski internauta (33%) potwierdza pozytywny wpływ świata online w tym aspekcie³⁵.

Przeprowadzone w wielkości puli 72 tysięcy wywiadów badanie objęło 60 krajów, skupione było przede wszystkim na aktywności konsumenckiej w sieci, niemniej część wyników (jak choćby przytoczone wyżej) wiele mówią o znaczeniu nowych mediów, również w przeobrażaniu struktury myślenia w kategoriach centro-peryferyjnych (co najmniej w wymiarze mentalnym). Konsekwencje tych zmian bywają bardzo poważne. Społeczne oddziaływanie nowych mediów wyraźnie dało o sobie znać (wraz ze wspomnianą narastającą pewnością siebie) w organizacji ruchów społecznych Egiptu czy Maroka w 2011 roku. Ma też swój udział w organizowaniu życia opozycyjnego w takich krajach jak Chiny czy Kuba. Ruchy emancypacyjne, szeroko pojęta regulacyjna i kontrolna funkcja mediów, wpisane są w popkulturalny obieg treści. Nawet jeśli tradycyjny układ komunikacyjny mediów zakładał przede wszystkim jednokierunkowość nadawania, to udział tychże

³⁵ Zob. [online:] <http://www.tnsdigitallife.pl/?p=680> [dostęp 11.01.2012]. Główna strona projektu *The largest global study into people's attitudes and behaviours online*, [online:] <http://www.tnsdigitallife.com/> [dostęp 11.01.2012].

w procesie wytwarzania horyzontu oczekiwań jest nie do pominięcia. Zwłaszcza w polu konsumpcji (czy to w wymiarze dotyczącym towarów, usług, czy postaw i komercjalizowanych wartości) horyzont oczekiwań ma szczególnie duży udział we wzbudzaniu aspiracji, dążeń, pragnień, ale również wytwarzania frustracji wynikających z niemożności osiągnięcia konsumpcyjnych marzeń. Człowiek będąc bytem temporalnym, tworzy swoją teraźniejszość zarówno na indywidualnym, jak i zbiorowym doświadczeniu przeszłości i odczytaniu przyszłości. Kultura popularna tworzy obraz (być może miraż?) jednostkowych przyszłości i niejednorodność teraźniejszości (choćby poprzez przebywanie w różnych społecznych, zapośredniczonych bądź nie, przestrzeniach społecznych). Jak pisał Reinhart Koselleck: „Pod względem chronologicznym wszelkie doświadczenie porusza się skokowo ponad czasami, nie tworzy ciągłości w sensie addytywnej prezentacji tego, co minione. Jest ono raczej [...] porównywalne ze szklanym okiem pralki, za którym od czasu do czasu pojawiają się rozmaite kawałki kolorowej bielizny, obracane w bębnie”³⁶.

Kultura popularna ma wpływ na kształt życia społecznego. Owo oddziaływanie odczytywane jest nie tylko z perspektywy antropologicznej, socjologicznej czy medioznawczej, ale również z perspektywy życia codziennego. Tak to ujęła 23-letnia mieszkanka Katowic: „[...] nie możemy od tego uciec, mówi się, że media to jest czwarta władza. Poza tym, jak można usłyszeć z wywiadów z osobami, które piszą scenariusze do różnych seriali, to mówią, że jest czasem wymóg, aby w telewizyjnych serialach pokazać, że ktoś jest chory na HIV i jest to normalna osoba, to nie jest narkoman, to nie jest osoba,

³⁶ R. Koselleck, „Przestrzeń doświadczenia” i „horyzont oczekiwań” – dwie kategorie historyczne, w: tegoż, *Semantyka historyczna*, przeł. W. Kunicki, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2001 s. 367.

która ma wielu partnerów, po prostu zaraziła się i też ma prawo do normalnego życia. Przecież w *Klanie* był wymóg, aby była postać Maćka, osoby, która jest chora na zespół Downa. Wiec sądzę, że to chyba coś się straszno dzieje, że ludzie zaczynają dopiero dostrzegać pewne problemy, albo oswajać się z nimi, kiedy widzą je w telewizji. Więc sądzę, że ma wpływ, siłą rzeczy nieświadomie często, ale ma wpływ”.

Zastanawiające jest, jak często pomijana w wypowiedziach była perspektywa historyczna; to, jak kultura popularna wpłynęła na kulturę lokalną w okresie ostatnich kilkunastu lat. Część badanych z racji wieku znała z autopsji rzeczywistość społeczną PRL-u, jak i późniejsze przemiany, w których kultura popularna miała swój znaczący udział. Większość badanych skupiała się jednak na teraźniejszości. Oczywiście wywiady w założeniu nie miały na celu zgłębiania autobiograficznych refleksji natury historycznej, jednak w części wypowiedzi ta perspektywa odczytywania oddziaływania popkultury na kształt prowincji wyraźnie się zaznaczyła. Jednej z bardziej interesujących wypowiedzi udzieliła w tym zakresie 46-letnia mieszkanka dwupółtysięcznych Zbrosławic: „No tak, oczywiście uległa. W czasach przed transformacją to społeczność lokalna skupiała się, to znaczy kultura skupiała się głównie w czasie obchodzenia świąt takich państwowych, typu 1 maja – pochody pierwszomajowe, 9 maja – Dzień Zwycięstwa, 22 lipca, to były imprezy... dożynki, to akurat w społeczności takiej naszej, wiejskiej, to były imprezy, na które w zasadzie, w których uczestniczyli mieszkańcy dobrowolnie lub nie, ale była to właśnie namiastka kultury w tamtych czasach. No dzisiaj, dzisiaj ta kultura jest troszeczkę inna, te państwowe święta są mniej hucznie obchodzone, za to bardziej kładziony jest nacisk na taką kulturę rodzinną typu festyny lub przy okazji jubileuszów, na

przykład 700-lecia powstania Zbrosławic czy 30-lecia przedszkola i wtedy te konkretne społeczności przedszkolne lub tam władze gminy z udziałem mieszkańców organizują pod konkretny taki cel te wydarzenia kulturalne. No a poza tym w Zbrosławicach niewiele się dzieje kulturalnie oprócz tych imprez takich masowych, dla społeczeństwa organizowanych typu festyny. Przy okazji mogą się tam pokazać młodzi twórcy, którzy prezentują swoje umiejętności zdobyte w różnych szkołach czy po prostu mają talenty. [...] na okres komunistyczny, socjalistyczny przypadają moje lata młodości, także wtedy kultura była taka zorganizowana, bym powiedziała, i ludzie uczestniczyli w kulturze z marszu po prostu byli...”. Jednocześnie ta sama osoba pytana o związek mediów z wzorcami osobowymi, wartościami jednoznacznie stwierdziła: „Żyjemy w takich czasach, że w zasadzie wpływ mediów na codzienne życie rodzinne jest ogromny i nie da się od tego uciec. Chociażby rodzice idą do pracy, dzieci przychodzą, włączają internet, mają dostęp do informacji, które kiedyś były po prostu dla nich niedostępne. Telewizja, radio [...] mówią o wszystkich ciekawostkach, o nowinach technicznych, czyli ma to ogromny wpływ na model rodziny, na kulturę osobistą, język”.

Presja wzorców medialnych

Druga partia problemów, względem której zostali postawieni informatorzy, rozpoczęła się prośbą o refleksję dotyczącą modelu rodziny, języka, kultury osobistej, jakie kształtowane są w środowisku lokalnym przy współdziałaniu wzorów prezentowanych w mediach. Podstawową kwestią było, czy rozmówcy obserwują rzeczony proces oddziaływań. I choć w fazie konceptualizacji badań hipotetycznie zakładano niejaką oczywistość

tęgo procesu, wyniki badań wskazują na złożoność problemu. W wypowiedziach często odróżniano oddziaływanie mediów na najbliższe środowisko od wpływu w szerszych kontekstach społecznych (kiedy to oddziaływanie zauważane było jako bardziej znaczące). Różnicowanie polegało również na tym, iż w mniejszych miejscowościach zauważano mniejszą skalę wpływów medialnych aniżeli w miastach. Było to argumentowane m.in. inną strukturą zamieszkania (osiedle złożone z bloków a domy jednorodzinne) oraz częstszym układem wielopokoleniowym w rodzinach – co w przekonaniu wielu rozmówców ma sprzyjać podtrzymywaniu tradycji, wartości, postaw. Dokonując pewnych generalizacji, można by wskazać, iż w mniejszych miejscowościach media elektroniczne mają mniejszą zdolność wytwarzania kapitału społecznego. Tym nie mniej, wyraźne przekładanie się medialnych wzorców na życie społeczności lokalnej zauważono w niemal trzech czwartych wypowiedzi. Co czwarty z badanych deklorował, iż takiego związku w ich środowisku zasadniczo zauważyć nie można. Do tych ostatnich należała wypowiedź 24-letniej instruktorki tańca: „W ogóle nie zauważam takiego związku, w szczególności jeśli chodzi o rdzenną ludność Wisły i osoby powyżej 30-tego roku życia. Ludzie młodszy zdecydowanie częściej nawiązują do wzorów medialnych, ponieważ mają z nimi większy kontakt, choćby przez to, że pracują poza swoją miejscowością czy też częściej korzystają z różnego rodzaju mediów”. Jednocześnie, 18-letnia mieszkanka tej samej miejscowości, członkini Wiślańskiej Kapeli Góralskiej jasno deklorowała: „Tak, widzę związek m.in. w języku, modelu rodziny”. Obraz jawiący się z uzyskanych wypowiedzi jest niejednorodny, nasączony niuansami i własnymi doświadczeniami udzielających odpowiedzi.

Nie zabrakło wypowiedzi osób akcentujących brak „czegoś” charakterystycznego, właściwego kulturze lokalnej, co

mogłoby się zmieniać pod wpływem zewnętrznych wzorów. Za przykład niech posłużą słowa 21-letniej mieszkanki Bytomia: „W Bytomiu przyjmuje się te ogólne wzorce, one po prostu istnieją. Ludzie w Bytomiu to ludzie przyjezdni, a co za tym idzie nie kultywują tych śląskich tradycji”.

Szereg wypowiedzi mówiących o różnych formach i stopniach oddziaływania wzorców medialnych na kształt życia codziennego środowisk lokalnych koncentrował się na negatywnych konsekwencjach tychże działań. Mówiła o tym 47-letnia pedagog z Cieszyna: „Myślę, że to jest widoczne i wydaje mi się, że to jest zjawisko, które najbardziej uwypukla różnice między pokoleniami. Dlatego, że młode pokolenie lat dziewięćdziesiątych, czyli ludzi, którzy teraz są nastoletni, dwudziestoparoletni, to pokolenie, które bardzo kształtuje osobiste życie pod wpływem mediów. Natomiast starsze pokolenie umie się temu oprzeć i to jest widoczne”. Wyraźne przełożenie wzorców medialnych na codzienność środowisk lokalnych podkreślała prowadząca działalność gospodarczą 32-letnia manager muzyczna: „Widzę i dotyczy to nie tylko mojej miejscowości, jest to globalne zjawisko. W mediach są łamane granice, które następnie z większym przyzwoleniem są łamane w rzeczywistości. Niestety media nie promują dobrych postaw, gdyż są one nudne – promowane jest to, co jest zakazane, niby bulwersujące – nietypowe”.

Udzielający wywiadów zauważali dokonujące się w duchu tabloidyzacji uproszczenia, mieszanie porządków aksjologicznych, emocjonalność i instrumentalność języka mediów. Wyraża to w pewnej części wypowiedź specjalistki od organizacji imprez z Rudy Śląskiej: „[...] jeżeli telewizja misyjna włącza dla mnie blok programowy przez całą niedzielę o tytule Wypasione Wakacje, to ja nie wiem, co to znaczy. Czy jeżeli komentator sportowy [...] potrzebuje mieć inspicjenta

w postaci piłkarza, który skończył 6 lat szkoły podstawowej, i którego wyrzucono z boiska kiedyś w Holandii, bo za dużo pił, i teraz on występuje w telewizji i posługuje się językiem, którego nie powinny słuchać miliony ludzi, bo to nie jest przykład, to tak się też zmienia ten wzorzec. I tak się zachowuje młodzież. Ale nie tylko młodzież, bo także ludzie powyżej trzydziestoletni, ponieważ oni również czerpią z tego przykład. Więc niestety zmienia się, ma to wpływ, ale negatywny dla mnie. Internet też jest medium. Proszę sobie wejść na wszystkie komentarze tam umieszczane, wszystko, co jest tam zapisane. To też ma wpływ. Ponieważ słowo »wolność« zostało tak jakby trochę opacznie zrozumiane, »wolność słowa« i mówi się wszystko o wszystkich źle, bezmyślnie. Także ma to wpływ – negatywny moim zdaniem. [...] czasami mam takie wrażenie – pewnie, że nie zawsze, bo uogólniam troszeczkę – że »piękne« zaczęło znaczyć »mądre«. Jeżeli ktoś jest piękny, to znaczy, że jest mądry. A to wcale tak nie jest. Bo ładna puszka z piwem wcale nie ma środka dobrego piwa. Taka jest hierarchia społeczna, układy ról. Jeśli ktoś jest piękny, to określa tym swój prestiż”.

Wiele wypowiedzi jednoznacznie identyfikowało jako iluzoryczny obraz rzeczywistości, jaki prezentują media. Mówił o tym 28-latek z 45-tysięcznego Żyrardowa: „Media proponują wzorce ludzi w programach telewizyjnych. Na przykład idealny model rodziny, w której jeden członek zarabia przeciętnie 5–8 tys. zł, ma fantastyczną chatę, dwa samochody, model 2x2, a wszyscy mają fantastycznych przyjaciół i mało co dzieje się tam złego. Moje miasto tworzy raczej stereotyp tego, co widzimy w dzienniku telewizyjnym, jest środowiskiem tworzenia się różnych patologii społecznych, ale to wynika ze względu na przemiany ustrojowe. Ludzie, którzy pracowali całe życie w jednym miejscu, nagle tracą miejsce pracy, a nic innego nie

potrafią, nic im się nie chce innego robić, prawda, nie chcą się za siebie wziąć. Jest duży odsetek ludzi niezatrudnionych albo pracujących na czarno, którzy tam nie za bardzo się tak naprawdę tym przejmują, interesują. Język to też taka gwara, slang nacechowany więziennym dialektem, bo dużo ludzi się zaczęło takich, którzy nie są napływowi, wychowanych od samego początku w Żyrardowie, na pierwszy rzut oka łatwo takich ludzi odróżnić. Jaki jest związek pomiędzy wzorcami w mediach a tym, co obserwujemy... no związek jest, jaki no... nie ma takiego wzorca pozytywnego, takiego za dużo, dlatego nie można mówić o związkach, u nas jest to raczej takie niespełnione marzenie, jak się na to patrzy. [...] każdy chce być takim właśnie bohaterem serialu, tylko że naprawdę”. Podobnie wypowiadał się 48-letni właściciel agencji artystycznej w Sosnowcu: „W dzisiejszych warunkach przy wszechobecności mediów jest on nie do uniknięcia. Media już dawno bowiem porzuciły odwzorowywanie rzeczywistości na rzecz jej kreowania. W tej chwili ciężko jest już odróżnić, w jakim stopniu społeczeństwo kreuje rzeczywistość medialną, a w jakim media społeczną. Z wymienionych w pytaniu sfer życia chyba najmniej powszechny, przynajmniej w naszym kraju, jest wpływ mediów na model rodziny. Co nie oznacza, że jest on nieobecny. Związane jest to najprawdopodobniej z polskim przywiązaniem do tradycji i pewnego rodzaju konserwatyzmem”.

W świetle uzyskanych wypowiedzi przyjąć można, iż relacja do mediów polega na rytualności i w znacznej mierze opiera się na kapitale zaufania i wartości dystrybuowanych treści. Media wpływają na sferę poznawczą. Jak podkreślała 37-letnia instruktorka z MDK: „Ludzie teraz bardziej żyją serialami. Trudno ich wyciągnąć z domów, w których coraz częściej przesiadują przed telewizorami. Dostęp do nowych

mediów i nowinek technicznych, życie życiem serialowym wpływa przede wszystkim na życie rodzinne. Nawet jeżeli to wszystko jest podświadome, to łapiemy coś z seriali. Ubieramy się podobnie jak aktorzy, meblujemy podobnie mieszkania...”. Podobne zależności akcentowała 55-letnia pedagog, emerytowany pracownik centrum kultury z kilkuset tysięcznego miasta: „Wydaje mi się, że media zawładnęły naszym życiem i na każdym kroku po prostu ich oddźwięk jest bardzo widoczny. No nie wiem, takim przykładem może być młodzież, która bardzo łapie te wszystkie, wszystkie, ja wiem... nowości, rzeczy, które media proponują, i dotyczy to na pewno zachowań, słownictwa, które słyszy się w środkach masowego przekazu i środkach komunikacyjnych też. Zachowanie i potem przenoszenie... to co słyszą w telewizji, w serialach czy jakichś programach, nie tylko młodzieżowych, to się potem słyszy na ulicy, w sklepie, gdziekolwiek. No, myślę, że ma wpływ duży”.

Jak łatwo zauważyć, większość wypowiedzi skupionych jest na negatywnych aspektach oddziaływania. Jak mówił 24-letni muzyk z okolic Bielska-Białej: „Serialowy świat nie jest odzwierciedleniem rzeczywistej rodziny. Media ukazują pewne zachowania, które przenikają na niektóre osoby. Przedstawiają schemat piękna, który jest nieprawdziwy. Młodzi ludzie chcą być jak idole. Prowadzi to do problemów. Dotyczy to każdego obszaru, który ma dostęp do mediów”. Owa presja wzorów w opinii części badanych prowadzi wręcz do realizowanej w życiu codziennym kalki medialnych wzorców, widząc bezpośredni związek pomiędzy prezentowanymi modelami zachowań bohaterów seriali (w tym również bohaterów takich seriali, jak sitcom „Świat według Kiepskich”). Wzory te ludzie traktują jako materiał do powielania w swoim życiu.

Częstokroć podkreślano bezkrytyczność przyjmowanych obrazów, że wzorce z mediów „brane są w większości przypadków bezkrytycznie i traktowane jak wyrocznie” (z wypowiedzi doradcy zawodowego ze Skoczowa). Brak oddzielenia peryferii od wzorów płynących z mediów elektronicznych jawił się w wielu wypowiedziach jako oczywistość. Dynamikę przemian w skali oddziaływania środowiska mediów może podkreślać tutaj fakt, iż jeszcze w publikacji z 1999 roku Tadeusz Aleksander pozwolił sobie zanotować, iż o ile peryferyjność w dziedzinie infrastruktury kulturowej za sprawą postępu technicznego i cywilizacyjnego staje się pojęciem historycznym, o tyle w sferze kultury i przemian moralno-obyczajowych jest mało dostrzegalna³⁷. Dziś uobecnianie wzorów medialnych w sferze aksjologii badani postrzegali jako rodzaj oczywistości. Nie tylko o negatywnym wydźwięku. Jako umowy pozytywne oddziaływania można by odczytać wskazywanie mediów jako czynnika liberalizacji życia codziennego (co jednakże było przez wielu wskazywane jako znaczący czynnik deprecjacji postaw). Zdarzały się wypowiedzi, jak słowa 43-letniej mieszkanki Orzesza (pracownika Miejskiego Ośrodka Kultury), dostrzegające zdecydowanie pozytywne aspekty wzorów płynących z popkultury: „Wydaje mi się, że kultura popularna ma dobry wpływ na kształtowanie dobrych wartości. Na przykład serial „M jak miłość” opowiada o miłości w różnych jej przejawach. Nie zawsze materiał podsuwany ludziom jest wyłącznie pusty. Często niesie wzory i wartości, z tym że w uproszczonej formie”. Kwestie przemian sfery wartości pojawiały się również w kolejnych z poruszanych wątków.

³⁷ T. Aleksander, *Jak nobilitować peryferie*, w: *Centra i peryferie*, red. B. Gołębiowski, Łomża: Oficyna Wydawnicza Stopka 1999, s. 101.

Wzory miłości, odpowiedzialności, szacunku i autorytetu

Niewątpliwie popkultura w zakresie prezentowania istotnych i poważnych treści jest w znacznej mierze powierzchowna, a jednocześnie stanowi znaczące środowisko reprodukcji rzeczywistości społecznej pojmowanej w duchu ustaleń Bourdieu i Passerona. Należy pamiętać o konstytutywnej własności kultury popularnej, jaką jest uprzystępnienie, zabawa, rozrywka i szeroko pojęta konsumpcja. Popkultura zawężona do medialnego środowiska zapośredniczenia treści stanowi element składowy środowiska lokalnego, a jednocześnie jest czymś zewnętrznym, fragmentem codzienności, który niesie potencjał wzorów. Już w roku 1950 R. K. Merton i A. S. Rossi w artykule *Przyczynki do teorii grup odniesienia*³⁸ odróżnili grupę odniesienia (grupa standardów normatywnych) od grup interakcyjnych (jako tych, które nie generują standardów i nie są punktem porównań czy rzeczonych odniesień normatywnych). Media dystrybuujące popkulturę wypełniają obydwa wspomniane sposoby organizowania grup – są środowiskiem tworzenia wspólnoty, a poprzez mechanizmy personalizacji i upodmiotawiania swych narracji również źródłem wspomnianych standardów normatywnych.

Problemem, wobec którego postawieni byli rozmówcy w kolejnym punkcie wywiadu, było oddziaływanie kultury popularnej na wzory miłości, odpowiedzialności, szacunku i autorytetu. Ponad połowa uzyskanych wypowiedzi zgadza się z 22-letnią studentką (oboistką), która twierdziła, że „kultura popularna poniekąd wypacza wszelkie wzory”, czy słowami 34-letniego, związanego z towarzystwem kulturalnym

³⁸ Zob. R. K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, przeł. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1982, s. 284–334.

mechanika: „Kultura popularna propaguje brak miłości, autorytetem jest pieniądź i posiadanie”. Obserwacja owej degradacji sfery wartości towarzyszyła niemal osiemdziesięciu procentom wypowiedzi (co piąty z rozmówców miał ambiwalentny stosunek wobec oddziaływania mediów). Za ledwie kilku rozmówców nie widziało związku pomiędzy kulturą popularną a wymienionymi wyżej kategoriami miłości, odpowiedzialności, szacunku i autorytetu, widząc źródła wszelkich wartości w domu rodzinnym.

Wypowiedzi, pomimo zasadniczo takiego samego za każdym razem formułowania pytania, skupiały się na różnych wątkach. Zaskakująca wydawać się może dość częsta zgodność poglądów osób w diametralnie różnym wieku. Być może w związku z charakterem próby badawczej w wypowiedziach częstokroć można było doszukać się troski o stan wartości i o rysującą się w związku z tym przyszłość. Oto część z nich: „Myślę, że kultura popularna silnie oddziałuje na kształtowanie się wzorów autorytetów pod warunkiem, że istnieje jeszcze pojęcie autorytetu” (21-latka z Wisły, na co dzień związana z zespołem folklorystycznym – wypowiedziała tę kwestię z ironicznym uśmiechem); „Niestety ma to ogromny wpływ. W naszej miejscowości, takiej prowincjonalnej, bardzo określa się ludzi po tym: jak wyglądają, w co się ubierają, jak się zachowują” (49-latka z Trzebini); „Kultura popularna w swych prezentacjach pomija trudne tematy związane ze sferą etyki, łamie postawy związane z kreowaniem autorytetów, postawami odpowiedzialności. Miłość jest prezentowana przedmiotowo, często epatując jedynie zewnętrzną, płytkie doznania. Pojęcie odpowiedzialności uległo całkowitej degradacji. Poziom odpowiedzialności mierzy się jedynie uzyskiwanym zyskiem finansowym” (63-letni działacz kulturalny z Żywiecczyzny); „Kultura popularna ujednocila wszystkie te pojęcia, stają się

one całością, myślę że jest to nieunikniony skutek procesu globalizacji. Kultura popularna spycha jakby na drugi plan niegdyś nadrzędne dla ludzi wzory, teraz stają się one mniej ważne” (18-latką z Wisły, członkini zespołu ludowego); „Stopniowo ten wpływ zaczyna się przejawiać w braku miłości, odpowiedzialności i szacunku dla autorytetów i innych ludzi. Coraz częściej właśnie przez »odgapienie« życia z telewizji, z internetu. Stopniowo dlatego, że Międzybrodzie pomimo iż jest miejscowością turystyczną, otwartą na wpływ przyjezdnych, na różne nowe poglądy, to póki co jest też miejscowością, w której widoczna jest tradycja, wzorce wypracowane przez starszych są jeszcze przez wielu szanowane, podtrzymywane i doceniane. W dużej mierze tradycja stawia opór popkulturze” (26-letni muzyk z Międzybrodzia Bialskiego); „Wszystko jest komercjalizowane, liczą się tylko pieniądze, ulotne przyjemności. Autorytetów, szacunku i miłości już nie ma” (33-letni klawiszowiec i perkusista); „Wzory te konsekwentnie się rozmywają. Wprowadza styl »róbta, co chceta« i »wierność jest nudna«, a wszystko musi być na maksa, mega, odjazdowe i zajebiste. Zauważam też chęć naśladowania czy wręcz »papugowania« tego, co jest w centrum, na przykład mody, trendów w muzyce, gestów” (29-letni animator kultury).

Pomimo iż większość głosów wskazywała na troskę i degradującą rolę mediosfery w kształtowaniu sfery wartości, część wypowiedzi wskazywała na znaczący i pozytywny udział popkultury w transformacji systemów społecznych. Mówiła o tym 46-latką niezawodowo związana z życiem kulturalnym swojej miejscowości (jednocześnie – jak sama to określiła – bezrobotna pani domu): „Tradycyjny model rodziny prowincjonalnej, wiejskiej to był zupełnie inny niż teraz jednak... szczególnie kobiety dochodzą coraz bardziej do głosu. Kiedyś głową rodziny na prowincji, na wsi był mężczyzna

i to on podejmował wszystkie decyzje. W tej chwili kobiety są bardziej uświadomione, pracują, zarabiają, biorą czynny udział w życiu kulturalnym, zawodowym, także ma ogromny to wpływ”. Do jeszcze wznioślejszych aspektów kultury popularnej odniosła się 18-latką z Orzesza (jak sama siebie określiła: aktorka amatorka): „Nie uważam, aby kultura popularna była złym zjawiskiem. Wszystkie wartości ujęte w pytaniu są prezentowane przez kulturę popularną. Książki Grocholi, serialne rodzinne... są świetnym przykładem, który udowadnia, że za kulturą masową stoją piękne wartości”.

Przytoczone wypowiedzi rysują obraz kultury popularnej jako stałego elementu socjalizacji, czynnika mającego potencjał współkształtowania wartości i postaw. Przeciwwagą dla oddziaływania popkultury jawi się rodzina i tradycja. Oczywiście możliwe są sposoby odcięcia się od strumienia elektronicznie zapośredniczonej komunikacji. Pytaniem jest, na ile te sposoby są skuteczne w sytuacji, kiedy transfer informacji (w tym postaw i wartości) może dokonywać się poprzez grupę najbliższej interakcji. Czy w obecnym modelu kultury nie jest to akt społecznego autowyluczenia? Nie rozstrzygając słuszności tezy o wykluczeniu w skutek braku partycypacji, proponuję zapoznać się z jeszcze jedną wypowiedzią 22-letniego mieszkańca Trzebini, jaka pojawiła się niejako obok postawionej kwestii, a wiele wnoszącą do rozumienia omawianych problemów: „ja już od dawna nie oglądam telewizji, ale kiedy przychodziłem do szkoły, koledzy spotykali się i przeżywali ostatni talk-show Majewskiego, ale ja go nie oglądałem i miałem naprawdę gdzieś to, co było w tym talk-show i co tam się działo, bo uważam, że prawdziwe życie jest dużo ciekawsze niż życie w telewizji, ale w każdym razie mogłem się poczuć, może nie odtrącony, ale traciłem jakiś temat do dyskusji i w tym momencie to grono, które miało o czym

dyskutować, automatycznie mnie z niej wykluczało i nie mogłem się udzielić, bo nie mogłem nic ciekawego wprowadzić, jedyne co mogłem osiągnąć, to zadawanie pytań”. System mediów jest transparentnym uczestnikiem życia codziennego. Jest to owo zintegrowanie z życiem codziennym popkultury, o jakim mówił Henry Jenkins. Popkulturowa demokratyzacja i partycypacja zaczyna jawić się tu jako system opresyjnego oddziaływania, bez którego akceptacji jednostka ludzka może zostać społecznie zmarginalizowana.

Znacząca zgodność wypowiedzi następowała, kiedy kwestia medialnych wzorów została uszczegółowiona do zakresu oddziaływania na kształtowanie się postaw medialnych gwiazd, celebrytów czy idoli. Wskazywanie na tego rodzaju postacie jako wzorce osobowe (a nawet potencjalne autorytety) w środowisku lokalnym skutkowało, w przeważającej części wypowiedzi, wskazaniem na oczywistość znaczenia tego rodzaju postaci, ale przede wszystkim dla młodych oraz (w części wypowiedzi) jako punkt odniesienia dla lokalnych działaczy politycznych. Wypowiedzi te zgodne były częstokroć z opinią mieszkanki Palowic (lat 50, instruktorka), która stwierdzała: „Tak, szczególnie wśród młodzieży, która często bezkrytycznie przyjmuje wszystko, co się jej prezentuje, i wielu chce się upodobnić do pseudoidoli”. Wydawać by się mogło, że ogląd prezentowany przez mieszkankę Palowic związany jest z jej wiekiem. Trzeba podkreślić, iż w podobnym tonie znalazły się wypowiedzi również u osób znacznie młodszych, jak choćby u licealistki z 25-tysięcznego miasta na Śląsku: „To znowu zależy od osobowości danych osób. Wydaje mi się, że najbardziej podatna na wpływy jest jednak młodzież. Okres dorastania jest czasem wielkich przemian. Osoby w tym wieku szukają pomysłu na siebie, kształtuje się charakter. Jeżeli ktoś jest mało pewny siebie

i niedowartościowany, to może ulec wpływom takich portali, jak na przykład Pudelek. Wzór kobiety matki i piastunki zostaje przemieniony we wzór nowoczesnej i dominującej kobiety nastawionej na robienie kariery. Tak, celebryci mają wielki wpływ na ludzi”. Myśl niejako kontynuowała 37-latka z 18-tysięcznego miasta na Śląsku (pracownik ośrodka kultury): „Religia nie jest balsamem na duszę człowieka. Jest tyle wynalazków i nowinek, które ułatwiają człowiekowi życie. W dzisiejszych czasach wierzymy w to, co mówią celebryci, politycy, ktoś ładnie ubrany i uśmiechnięty”.

W niemal każdym przeprowadzonym wywiadzie potwierdzała się teza świadomości oddziaływaniu medialnych gwiazd i celebrytów na zmianę wzorców osobowych i charakteru pojmowania autorytetu. Wywiady niejako potwierdzają ustalenia dokonywane zarówno na polu medjoznawczym, jak socjologicznym czy pedagogicznym. W zakresie odnajdywania osób znaczących i autorytetów media stały się tak samo istotnym (być może ważniejszym) miejscem jak środowisko najbliższych, fizycznych interakcji. Z grupy badanych ledwie co piąta wypowiedź zawierała stwierdzenia, iż w istocie głównie problem dotyczy ludzi młodych. Tak o zjawisku mówiła animatorka kultury z piętnastotysięcznego Skoczowa: „Dla części osób, które bezkrytycznie przyjmują wszystko, co serwuje telewizja, internet, [...] gdzie ksiądz z serialu jest ważniejszy niż rodzina czy zdrowy rozsądek, wygodnie jest powołać się na media i poczuć się rozgrzeszonym. »Bo gdyby to było złe, to by tego w telewizorni nie puścili, oni tam kształceni są, wiedzą, co robią«. [...] – zdanie zasłyszane w sklepie”. O złożoności problemu w interesujący sposób, choć trudny do zaakceptowania, wypowiedział się student z Bytomia: „gdyby celebryta miał zdolność wznoszenia i obalania autorytetów, to nie byłby celebrytem [!], a demiurgiem,

bogiem, nieruchomym poruszycielem wprawiającym wszystko w ruch. Zaś autorytet obalony przez idola nie był autorytetem”. Nie brakowało tu również gorzkich wypowiedzi odnoszących postawy wyniesione z mediów do tych, jakie są przyswajane w lokalnym środowisku: „Dominują wzorce negatywne i w tym przypadku dostrzegam olbrzymi wpływ na zmianę wzorców osobowych, szczególnie w odniesieniu do najmłodszych. Media umacniają miejscowych hipokrytów w przekonaniu o słuszności swego zachowania w skutecznym pokonywaniu miejscowej „dżungli moralnej” (z wypowiedzi pracownika samorządowego).

W niewielkiej liczbie wywiadów pojawiło się wskazanie na jakikolwiek autorytet uznany w lokalnym środowisku. Nawet jeśli było zadane uszczegóławiające pytanie (a postawione było w ponad trzydziestu wywiadach), odpowiedź w zaledwie kilku przypadkach odniosła się do konkretnych osób, jak na przykład dyrektor szkoły podstawowej, sołtys czy ksiądz. O ile nie kwestionowano obecności autorytetów w środowisku lokalnym (co do istoty w większości przypadków), to wskazywano przede wszystkim nie na osoby, ale na ich cechy, jak: pozycja społeczna, wiedza, kompetencja. Dwa razy pojawiła się postać Jana Pawła II (raz jako postać, która będąc biskupem krakowskim odwiedzała miejscowy kościół, a w innym przypadku jako pewne domniemanie, z zastrzeżeniem, że „dziś to już chyba nie ma autorytetów”). Jak można było usłyszeć: „był taki moment, kiedy wydawało się, że nasz papież jest idolem nawet młodzieży, ale ja myślałem, że już nie” (z wywiadu z pracownikiem domu kultury w Rudzie Śląskiej). Za ciekawostkę niech posłuży fakt, iż tylko raz pośród wskazanych postaci znaczących (w dobrym tego słowa znaczeniu) był przełożony osoby udzielającej wywiadu.

Kultura popularna a uczestnictwo w kulturze lokalnej

Czy kultura popularna wpływa na uczestnictwo w kulturze na poziomie lokalnym? Kolejne z postawionych badanych pytań odnosiło się do możliwości stymulowania rozwoju kulturalnego regionu czy małych skupisk społecznych, które poproszeni do udzielenia wywiadu zamieszkiwali. Jak można było przypuszczać, opinie badanych koncentrowały się na procesach przesłaniania i odciągania od kultury lokalnej. Proces ten polegać ma, zdaniem uczestników wywiadów, nie tylko na intensywności przeżywania i bycia wewnątrz popkultury, ale m.in. na przeniesieniu aktywności kulturalnej na takie obszary kultury masowej jak centra handlowe, kreowaniu postawy oczekującej kolejnych nowości (co miałyby stanowić wartość samą w sobie), ale i na karnawalizacji wszelkich znaczących wydarzeń. Kultura popularna jest tu jednym z elementów środowiskowych, jakie dokonują zmiany w obrazie peryferii i prowincji. „Kultura popularna dominuje w ofercie kulturalnej miasta. O jakości oferty kulturalnej miasta, gminy decydują burmistrz/wójt. Brak jakiegokolwiek rozmowy na temat poziomu oferty kulturalnej kierowanej do ambitniejszych kulturowo mieszkańców. W przypadku Żywca promocja kultury popularnej powiązana jest z promocją spożywania piwa, poprzez sponsorowanie określonych imprez popkultury przez miejscowy browar, warunkując udział finansowy w realizowanym przedsięwzięciu sprzedażą określonych wielkości piwa. Najczęściej dzieje się to z naruszeniem prawa, podając piwo osobom niepełnoletnim, najczęstszymi uczestnikami tych imprez. Dzieje się to za cichym przyzwoleniem władz samorządowych i brakiem reakcji ze strony służb porządkowych czy wymiaru sprawiedliwości” (wieloletni animator kultury w prowincjonalnym – jak sam podkreśla – mieście). W wielu

wypowiedziach zwracano uwagę na to, jak kultura lokalna staje się mało atrakcyjna w porównaniu do kultury popularnej, za sprawą czego „młodzi ludzie bardzo mało udzielają się kulturalnie” (z wypowiedzi 34-letniego wiślanina, członka regionalnego towarzystwa kulturalnego).

Spośród wypowiedzi ponad połowa zawierała stwierdzenie rzeczywistego oddziaływania kultury popularnej na skalę uczestnictwa w kulturze terytorialnie najbliższej miejsca zamieszkania. Podkreślić należy, iż w badanej grupie nieco mniej niż połowa badanych podkreślała, iż chodzi przede wszystkim o kierowanie na kulturę masową. Zaledwie kilka wypowiedzi zawierało przeświadczenie o braku tego rodzaju zależności. 51-letni artysta z Radzionkowa zadał w tym kontekście ważne pytanie: „Kultura masowa, popularna jak sama nazwa wskazuje, jest popularna bardziej niż kultura ambitna, może ta kultura ambitna (wyższa) jest zbyt wysoka, zbyt ambitna?”. Nadmienić należy, iż w wywiadach nie podkreślano znaczenia kultury wysokiej (czykolwiek miałyby być). W każdej jednostkowej rozmowie uwidaczniało się osobiste zaangażowanie i wrażliwość na stan kultury. Pojawiała się projekcja własnych oczekiwań i sposób rozumienia uczestnictwa w kulturze. Wspomniane relacje tworzą charakter uczestnictwa w kulturze peryferii i mówią o nim udzielone wypowiedzi: „Uważam, że rzadko kto posiada pełne kompetencje kulturalne, rzadko kto jest w stanie czytać wytwory kultury wysokiej, rzadko kto pójdzie do kina na dramat psychologiczny czy film artystyczny, czyli na sztukę wymagającą poważnych kompetencji odbiorczych,. Trzeba znać się na sztuce filmowej, znać historię filmu, umieć odczytać na przykład symbole czy metafory i w momencie gdy nie mamy tych kompetencji kultury filmowej, to odbiór tych dzieł będzie bardzo okrojony. Wydaje mi się, że większość odbiorców kultury jest nastawiona na bierny odbiór, czyli

najbardziej popularna jest kultura popularna, czyli taka, która nie wymaga większych kompetencji odbiorczych, uśredniona, taka, która dociera do jak największej liczby odbiorców dlatego, że jest łatwa, każdy ją zrozumie, odczyta. [...]. Teraz jest tak szeroki asortyment możliwości spędzenia wolnego czasu, że rozmywa się to, nie ma już bardziej czy mniej popularnych sposobów spędzania wolnego czasu, każdy robi to, na co ma ochotę, według uznania. Myślę, że wydarzenia kulturalne straciły na wartości, bo już się ich nie ceni z racji ich powszechności” (z wypowiedzi 26-letniej pedagoga z Jastrzębia-Zdroju).

Często w wywiadach powracały odniesienia do sfery ekonomicznej, jako czynnika wykluczającego możliwość uczestnictwa w kulturze. Mówiąc o tym, iż chodzenie do opery, do teatru, na koncerty jest ważne, podkreślano, że ceny biletów „często przewyższają możliwości przeciętnych obywateli. Imprez plenerowych i bezpłatnych jest w Bytomiu stanowczo za mało. Mamy muzeum, mamy Kronikę, ale niewiele osób wie o ich działalności, czasem tylko uczniowie odwiedzają muzeum z przymusu, bo akurat jest wycieczka w szkole” (21-letnia mieszkanka Bytomia). Wymiar ekonomiczny dopełnia relatywnie tania oferta mediów elektronicznych. Być może sukces internetu i tzw. kultury uczestnictwa (o czym w wielu miejscach tej pracy pisałem) w znacznej mierze stanowi odpowiedź na realną potrzebę partycypacji w kulturze, na którą jednakże nie wszystkich chętnych stać? Jak zauważył deklarujący bierność wobec telewizji i mediów pracownik instytucji kulturalnej z Katowic: „[...] frekwencja na przeróżnych wydarzeniach artystycznych (wiele z nich jest oferowanych w okresie letnim jako wydarzenia, na które wstęp jest wolny), to uczestnictwo jest dowodem na to, że nie każdy chce być tylko końcówką pilota telewizyjnego. Że jednak wielość tych atrakcji, które

oferują media, nie zabija potrzeby pójścia gdzieś, uczestnictwa w czymś, a także nie zabija życia towarzyskiego, życia wspólnotowego. Gdy przychodzą dni weekendowe, to ludzie chcą się odwiedzać, gdzieś wyjeżdżają, nie tkwią bezmyślnie przed telewizorem. To, co oferują media, nowe media przede wszystkim, ogromne możliwości kontaktu wirtualnego, kontaktu sieciowego, to jednak nie będzie nigdy równoznaczne ze spotkaniem, przeżywaniem. Generalnie to jednak nie jest tak, że media zupełnie zawłaszczyły sobie mentalność, świadomość uczestników życia społecznego. Jednak istnieją różne sfery nasycenia tymi mediami i potrzeba, żeby – mówiąc po śląsku – wyjść na plac”. Warto to podkreślić, iż pomimo opisywanej częstokroć w literaturze naukowej rzeczywistości jako zmediatyzowanej, wciąż istnieje rzeczona potrzeba „wyjścia na plac” czy uczestnictwa w imprezach masowych. Inspiracją do uczestnictwa w kulturze lokalnej okazują się modne aktualnie trendy obecne w mediach – w czasie przeprowadzania wywiadów były to przede wszystkim: taniec, śpiew i gra na instrumentach.

Charakter zanotowanych wypowiedzi mógł zdominować profil doboru próby badawczej. Troska o stan kultury lokalnej i zauważanie mediów masowych jako zagrożenia dla kulturowania lokalnych wartości koresponduje z profesją i pasją życiową większości z badanych. Dlatego tak wielu z nich mówiło, jak 24-letnia mieszkanka Tychów, iż „kultura popularna determinuje kulturę lokalną, jest wzorcem powielanym przez innych. Stąd kultura lokalna ma charakter odtwórczy i tylko w niewielkim stopniu jest twórcza, w niewielkim stopniu promuje swoją lokalną kulturę. Możliwość obcowania z »wielką kulturą« jest kuszącą alternatywą dla osób z małych miast, które dzięki niej mogą poczuć się dowartościowane, mogąc na przykład osobiście wysłuchać koncertu gwiazdy znanej jedynie

z mediów. Jednocześnie brak tego typu możliwości sprawia, że tacy mieszkańcy zadowolają się własną lokalną kulturą jako substytutem wielkiej kultury, jednak wciąż poszukują czegoś większego, bardziej globalnego, w celu zmniejszenia kompleksu i statusu »prowincjonalności«³⁹. W przytoczonej wypowiedzi pobrzmiewa uwewnętrznienie swej prowincjonalności jako doksy, wraz z pragnieniem jakiejś formy kompensacji statusu swej pozycji.

Media – eskapizm czy poszerzenie środowiska lokalnego?

Czy media to poszerzenie środowiska lokalnego czy raczej środek ucieczki od codzienności? Nowoczesne media komunikacyjne współtworzą codzienność. W polskiej literaturze przedmiotu wartościowej analizy społecznego wymiaru telewizji dokonał przed kilkoma laty Mateusz Halawa. Podkreślał on nie tylko wymiar równoległości narracji medialnych z życiem codziennym (wraz z ich przenikaniem), ale również odnosił się do wymiarów wytwarzania przez telewizję transnarodowych przestrzeni czy tego, co określił diasporyczną sferą publiczną³⁹. Społeczne aspekty codziennego obcowania z mediami są w sposób oczywisty wpisane w transnarodowe przepływy. Kultura stała się, jak pisał nie do końca metaforycznie Gordon Mathews, supermarketem⁴⁰. Diaspora, o której wspominał Mateusz Halawa, może, jak sądzę, mieć swe wymiary mentalne również w sytuacji braku zmiany miejsca zamieszkania. Lokalność, jaką każdy określa i wytwarza, w dobie kultury dostępu nie pozostaje odporna na presję docierających

³⁹ M. Halawa, *Życie codzienne z telewizorem: z badań terenowych*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2006, s. 166.

⁴⁰ G. Mathews, *Supermarket kultury: kultura globalna a tożsamość jednostki*, przeł. E. Klekot, Warszawa: PIW 2005.

zawsząd wzorców. Nie sposób odtworzyć wszystkich części składowych poszczególnych tożsamości. Można natomiast z pewnością próbować określić, na ile środowiska medialne stanowią element prymarny względem tradycyjnie rozumianej rzeczywistości, a na ile są pewnego rodzaju dodatkiem do najbliższego pola identyfikacji.

Animatorka kultury ze Śląska Cieszyńskiego podała w wątpliwość możliwość ucieczki od codzienności w świat mediów. Mówiła: „Ucieczka od codzienności? Nie. Przecież byłoby to z deszczu pod rynnę, o czym traktują seriale – telenowełe – życie codzienne rozbierane na części, pokazywane w różnych barwach i sytuacjach”.

Trudno nie zgodzić się z jej oglądem problemu, mając na uwadze główny nurt oferty telewizji (i rankingi oglądalności, które zdominowane są przez telenowełe). Mimo to, ponad połowa wypowiedzi akcentowała przekonanie, iż środowiska medialne stanowią formę eskapistycznych ucieczek od prozy życia codziennego. Na ile to jednak ucieczka, na ile pragnienie przynależności do szerszego środowiska, na ile realizacja praktyki życia codziennego, w której zamiast być sobą – żyjemy poglądami innych ludzi? Spośród rozmówców tylko kilkunastu skłonnych było traktować media jako oczywistą część codzienności (i jej poszerzenie). Podobna grupa stwierdzała, że media to tylko łatwa rozrywka, pozbawiając tym samym zasadności rozwijania bardziej egzystencjalnych kontekstów.

Strategie odczytywania środowisk medialnych ilustrują poniższe wypowiedzi: „[...] popkultura w moim środowisku jest częścią życia, popkultura to jest po prostu codzienność” (z wypowiedzi dwudziestokilkoletniej katowiczanki); „Raczej tak, z tego, co często słyszę, ludzie bardzo dużo oglądają seriali i programów rozrywkowych. Często stanowi to ucieczkę od szarej rzeczywistości, a w rozmowach słychać tylko,

co w danym odcinku się wydarzyło – ludzie wręcz tym żyją. Niejednokrotnie przysłuchiwałam się takim rozmowom i nie zabierałam głosu, gdyż nie oglądając seriali, nie miałam nic do powiedzenia. Jest to dość przykre, że ludzie nie mają nic innego do powiedzenia” (39-letnia animator kultury z Wisły).

Eskapizm był w wywiadach interpretowany jako rodzaj katartycznej ucieczki od problemów: „Seriale być może są pewnym sposobem ucieczki od codzienności, ludzie wolą przeżywać czyjeś tragedie aniżeli swoje” (24-letnia instruktorka tańca z małej śląskiej miejscowości). W wielu wypowiedziach przyjmował formę projekcji marzenia o niedostępnym świecie: „Seriale pokazują z jednej strony świat, który dla wielu jest niedostępny (przykład telenowel rozgrywających się w bogatych posiadłościach), a z drugiej ukazują życie »zwyczajnych ludzi« (przykłady polskich seriali). W obu przykładach możemy znaleźć marzenia o sielankowych relacjach ludzkich, ale także o zdradzie, rozterkach czy cierpieniach. Tak więc z jednej strony jest swojego rodzaju ucieczką od codzienności, a z drugiej szukania codzienności u innych” (26-letni etnolog z Rybnika). Zdarzały się wszak i takie osoby, które podkreślały ideologiczny i propagandowy charakter prowadzonych w mediach narracji. Ten nurt wypowiedzi doskonale oddają słowa 60-letniego pracownika samorządowego w dziale kultury: „Obecna oferta programowa telewizji doskonale spełnia rolę zaciemniania obrazu związanego z codziennym życiem człowieka. W moim przekonaniu to kultura popularna sprzyja obecnie realizowanemu modelowi politycznemu w Polsce. Ułatwia poszerzenie rozziewu ekonomicznego pomiędzy bogatymi a biednymi obywatelami. Kultura popularna jest celowym narzędziem manipulacji stosowanym przez współczesne spełniających rządy w Polsce wobec dużych grup społecznych żyjących na granicy wyżywania”.

Pewnym wyjątkiem była wypowiedź studentki Akademii Muzycznej w Katowicach, która wyraźnie podkreślała (niejako wyrażając się w imieniu grupy, jaką reprezentowała), iż media traktuje jedynie jako źródło informacji. Odnośnie mechanizmu, jaki zachodzi w przypadku m.in. oglądania seriali telewizyjnych, zdecydowanie podkreśliła: „Wydaje mi się, że u nas jako specyficznej grupy społecznej artystów, takie zachowania utożsamiania się z fikcją ekranu nie mają miejsca”. Wypowiedź ta w pewnym stopniu korespondowała ze słowami czterdziestokilkuletniego animatora kultury, który dość kategorycznie odciął się od problemu, zaznaczając: „Akurat w moim środowisku nie nastawiamy się na popkulturę, bo my tworzymy kulturę”⁴¹.

23-latek z Mysłowic zauważył, iż w niektórych środowiskach kultura masowa, media stanowią środek ucieczki od rzeczywistości podobnie do funkcji, jakie w innych środowiskach spełnia alkohol (co zresztą w innej rozmowie podkreślił nieco sarkastycznie młody mieszkaniec okolic Bielska-Białej: „Jeśli chodzi o mnie, to akurat ucieczką od codzienności jest spotkanie przy piwie z kumplami w piątkowy wieczór”). Koresponduje to poniekąd z poglądami dotyczącymi kultury popularnej Adorna, Bourdieu czy Chomsky’ego. Subtelność przepływów znaczeń pomiędzy mediami a odbiorcami, za sprawą mediów, każe uznać nieokreśloność zasadniczej funkcji mediów dla struktury lokalnego społeczeństwa. Media w znacznym

⁴¹ Warto, jak sądzę, w tym miejscu zacytować dalszą część przytoczonej wypowiedzi, w której przywoływany animator relacjonuje sposób swojej kulturalnej działalności w paradygmacie popkulturowego wymogu frekwencji i identyfikacji jako wyznacznika jakości: „Mamy swoje wzorce i staramy się jak największą ilość osób wciągać do kultury (poprzez organizowanie wspólnie wielu ciekawych imprez, które z racji tego, że są oddolną inicjatywą, przyciągają wiele osób i powodują, że te osoby utożsamiają się z tą imprezą i przez to ranga tej imprezy jest większa i jakość tej imprezy też jest większa)”.

stopniu są zarówno środowiskiem ucieczki od codzienności, jak i jej uzupełniającym poszerzeniem, które może przekładać się na spoistość społeczną. Świetnie to ujęła młoda, 21-letnia mieszkanka Wisły: „Moja odpowiedź nie będzie jednoznaczna, ponieważ ludzie odcinają się od świata, zamykają domy, aby obejrzeć ulubiony serial w telewizji – to nie jest pozytywne. Lecz jest też tak, że koleżanka mojej babci przychodzi do niej właśnie po to, aby obejrzeć »ten« serial, a następnie razem potrafią komentować życiowe dramaty filmowych postaci. W szkole również nie raz słyszałam rozmowy na temat odcińków seriali. Trzeba się zastanowić, co tworzy »środowisko lokalne«. Chyba ludzie więc fajnie, jeśli się spotykają i potrafią z sobą rozmawiać przynajmniej na temat seriali, mimo iż można rozpatrywać ciekawsze kwestie”.

Tabloidyzacja na peryferiach

Psychologia od połowy XX wieku wiąże sferę ludzkich motywacji z tzw. strukturą ja – nietraktowaną jednak jako bezwarunkowa i powszechna potrzeba pozytywnego obrazu samego siebie (w istocie zarówno jako tożsamości indywidualnej, jak i tożsamości kolektywnej)⁴². Uczestnictwo w kulturze, w jakimkolwiek jej wymiarze, nie jest z tej perspektywy traktowane jako podstawowe wyzwanie, z jakim boryka się ludzka egzystencja. W klasycznej koncepcji hierarchii potrzeb Abrahama Maslowa dopiero dwa najwyższe poziomy zajmują potrzeby rozwojowe, poczucie własnej wartości, wyzwania mające na celu szeroko pojętą samorealizację. Zrodzona w drugiej połowie XX wieku koncepcja, odnosząca się do sfery

⁴² Por. P. Boski, *Kulturowe ramy zachowań społecznych. Podręcznik psychologii międzykulturowej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009, s. 213–217.

ludzkich motywacji, autorstwa Carla Rogersa, akcentuje rozdział między „zdrową tendencją samorealizacyjną opartą na bezwarunkowej akceptacji ja a neurotyczną tendencją do czerpania poczucia własnej wartości ze spełniania zewnętrznych i warunkowych standardów akceptacji”⁴³. Kultura popularna w procesach dystrybucji treści wykorzystuje fundamentalne uwarunkowania psychologiczne. Struktura ja ulega oddziaływaniu kultury popularnej. Zapewne dlatego poszukując różnic pomiędzy kulturą wysoką czy popularną, zauważamy jak ta druga częstokroć schlebia swojemu odbiorcy (czy partnerowi w procesach komunikacji), natomiast ta pierwsza – wysoka – już niekoniecznie. Postępująca, od niemal początku umasowienia medialnej komunikacji, tabloidyżacja, osadzona jest na paradygmacie uprzystępnienia, a to zaś związane jest z dostosowywaniem treści do poziomu odbiorców. W kulturze dostępności zanika potrzeba wznoszenia się ku temu, co trudne. Nie piszę o tych uwarunkowaniach z potrzeby utyskiwania na taki, a nie inny stan kultury. Kultura wysoka zwykle cechowała się względną niedostępnością, by nie rzec elitarnością. Natomiast konstytutywną cechą popkultury jest powszechność rozumienia prezentowanych przez nią treści (nie wykluczając wszak wielopoziomowości znaczeń). Pamiętajmy tu jednak i o tym, o czym mówił Richard Shusterman: „Najważniejszym i najbardziej aktualnym powodem do obrony sztuki popularnej jest to, iż dostarcza nam ona (nawet intelektualistom) zbyt wiele estetycznej satysfakcji, abyśmy mogli przystać na jej całkowite potępienie, uznając ją za coś niskiego, odczłowieczającego i estetycznie nieprawomocnego. [...] znaczna część klasyki sztuki elitarniej powstała jako sztuka popularna i jako taka była odbierana. Dramat grecki, podobnie jak teatr elżbietański, był

⁴³ Tamże.

sztuką niezwykle popularną i hałaśliwą, a wiele cenionych obecnie powieści (choćby *Wichrowe wzgórza*) uznanych zostało za sensacyjną, komercyjną tandetę, podobnie jak obecnie traktuje się filmy, TV i muzykę rockową⁴⁴.

Kultura popularna prowadzi subtelną grę ze strukturami społeczności lokalnych. Nie chodzi tylko o to, iż „znaczna liczba osób pod wpływem kultury popularnej uczestniczy w koncertach „pop gwiazdek”, czyta gazety, w których mowa o ludziach z ekranu, chodzi do kina na filmy, które propaguje telewizja” (pracownik kultury z małej śląskiej miejscowości). Problem jest głębszy i dotyczy zaburzenia istotności tego, co w kulturze warto kultywowania, a co nie. Procesy globalizacyjne łączą się tu z indygenizacją i globalizacją. Zrealizowane wywiady korespondują z opracowaniami teoretycznymi. Równocześnie wskazując, iż na poziomie środowiskowej tożsamości poszczególne lokalności nie tracą poczucia swej odrębności.

Wspomnianą grę sensów dobrze wyraża jedna z wypowiedzi pracownika instytucji kulturalnej z Katowic (mieszkaniec Chorzowa): „Nie ma czegoś takiego, jak kultura popularna. Kultura składa się z tak przeróżnych elementów, jak to, co kiedyś było uznawane za wysokie i niskie, ale teraz te elementy funkcjonują w sposób równoprawny. Ja nie wiem, czy kiepski film artystyczny jest lepszy od bardzo dobrego meczu piłkarskiego albo meczu siatkówki. W kategoriach kultury, w kategoriach widowiska, bardziej bym polecał mecz ligi światowej w siatkówce niż pójście na przedstawienie do teatru, po którym bolą zęby. I w ten sposób w obrębie kultury to,

⁴⁴ R. Shusterman, *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, przeł. A. Chmielewski i in., Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 1998, [online:] http://www.we.pl/index.php?s=edukacja_scenariusze&dzial=27&id=3&sprawdz=1&scen=1 [dostęp 25.03.2011].

co popularne – sport – dostarcza o wiele ciekawszych, głębszych przeżyć niż bardzo kiepski spektakl teatralny czy film niby-artystyczny, który tylko zamęczy odbiorcę. I tak należy patrzeć na kulturę. Nie ma kultury popularnej. Albo coś po prostu znajduje odbiorcę, rodzi się pewnego rodzaju dialog, pewnego rodzaju komunikacja, albo nie. Nie wiem, dlaczego kiepsko wykonany koncert Brahmsa ma być większym wydarzeniem artystycznym, ma więcej znaczyć w kulturze od występu młodzieżowej orkiestry rockowej albo heavy metalowej, albo jakiegokolwiek innej, gdzie autentyczne jest i nadawanie, i autentyczny jest odbiór publiczności. Z tego punktu widzenia buntuję się, sprzeciwiam i stanowcze veto takim podziałom, jak kultura popularna i kultura wysoka. Albo jakieś podziały – że coś jest bardziej elitarnego w kulturze, coś bardziej egalitarnego, że coś jest widziane w kategoriach akademickich, a coś w kategoriach ludycznych. To jest jedna kultura. Oczywiście, że w obrębie kultury artystycznej, jeśli patrzymy na sztukę, to określamy w tradycyjnym rozumieniu różne dziedziny. Ale tak samo jak blog zastępuje dawny dziennik, a mail – list, tak samo jedne formy uczestnictwa w kulturze wypierają inne formy. I nie ma co się na to obrażać, tylko po prostu trzeba wyciągać z tego wnioski, traktować to w sposób poważny, a nie głosić obronę filharmonii przed przegładem zespołów rockowych”.

Medialny obraz „prowincji”

Rozważając przemiany obrazu prowincji wskutek obecności w życiu codziennym kultury popularnej, istotną kwestią było, na ile w opinii poproszonych o wywiadów obraz w mediach jest prawdziwy, a na ile to obraz iluzoryczny, fałszywy czy niesprawiedliwy. Kultura popularna daleka jest, w prezentowanych obrazach prowincji, od wnikliwości badaczy kultury

regionalnej, którzy akcentują potencjał, różnorodność, a niejednokrotnie bogactwo przewyższające zasobność kulturalną regionów położonych centralnie⁴⁵. Wizerunek obszarów peryferyjnych przybiera częstokroć postać arkadii, ale też przestrzeni, które są sceną niewyobrażalnie przerażających i złych rzeczy, zacofania, nizin kulturalnych. W medialnych narracjach mam tu na uwadze zarówno treści programów informacyjnych, jak i wytwory kreacji artystycznej. Trudno orzec, na ile fabularne narracje są obrazem rzeczywistości peryferyjnych, a na ile twórczą materią (traktowaną jako tło czy scenografia w reżyserskich realizacjach). Niezależnie od jawnych czy ukrytych motywacji, upowszechniane przez media obrazy ugruntowują taki bądź inny obraz prowincjonalnych przestrzeni (terytorialnych i mentalnych). A wizje czy interpretacje, z jakimi możemy się zetknąć, są rozliczne. Czy to *Zmruż oczy* Andrzeja Jakimowskiego, *Wesele i Dom zły* Wojciecha Smarzowskiego, *Pieniądze to nie wszystko* Juliusza Machulskiego czy seriale telewizyjne: od *Daleko od szosy* Zbigniewa Chmielewskiego po bardziej współczesne produkcje, jak *Ranczo Wilkowyje*, *Dom nad rozlewiskiem*, *Złotopolscy* czy *Ojciec Mateusz* (w jednym z wywiadów 46-latką podkreślała, że w *Ojcu Mateuszu* odnajdujemy prawdziwy obraz prowincji). Nie sposób w odniesieniu do wspomnianych produkcji jednoznacznie stwierdzić, jak z prezentowaniem prowincji jest w istocie.

„To znaczy prowincja jest, no różnie, jest i pokazywana z jednej strony dobrze, z drugiej strony źle. To znaczy prowincja, ja to odnoszę do naszej miejscowości, była zawsze jak gdyby wioską rolniczą, w tej chwili się zmieniła i mam wrażenie, że polskie media pokazują polską wieś taką, że: pokazują człowieka w jakichś gumowcach, z konikiem, starą

⁴⁵ D. Simonides, *Peryferie bogactwem słynne*, w: *Centra i peryferie*, red. B. Gołębiowski, Łomża: Oficyna Wydawnicza Stopka 1999, s. 55–71.

furmanką, pięknie ukwiecone łąki i taki obraz bardzo często jawi się w telewizji jako polska wieś, polska prowincja, a ta dzisiejsza prowincja jest już zupełnie inna. Już nie jest, nie spotyka się koników, ona się tak samo rozwinęła, nie zawsze w dobrym kierunku... Mam czasami wrażenie, że media chcą zobaczyć taką, mieć jeszcze tą prowincję taką sielską, spokojną, taką oazę szczęścia i miłości, gdzie by można po prostu oderwać się od wielkomiejskiego tłoku i takiej gonitwy całotygodniowej, ale ta wieś już... no mało jest takich miejsc w Polsce, które autentycznie takich prowincjonalnych, tak jak to jest pokazywane w mediach” (46-letnia mieszkanka 2,5-tysięcznej miejscowości).

Badani wskazywali, że media pod presją oglądalności skupiają się na sensacyjności i negatywnych treściach, które nie oddają tego, co pozytywne i atrakcyjne w obszarach peryferyjnych. Co do istoty obiektywności prezentowanego obrazu, większość badanych uznawała obraz peryferii i prowincji (w dużej mierze pojmowany jako potencjalne odbicie ich miejscowości) za fałszywy. Wycinek z puli wywiadów zawiera wypowiedzi potwierdzające odnajdowanie elementów prawdy o prowincjonalnej rzeczywistości. Dwie osoby deklarowały przekonanie o braku jakiegokolwiek zainteresowania mediów prowincją. W całym wywiadzie dawało się odczuć niedoprecyzowanie oraz intuicyjne odczytywanie pojęcia prowincji. Na etapie pytania o wytwarzanie obrazu prowincji problem się nasilił, uwidaczniając cały relatywizm znaczenia i drogi jego instrumentalizacji. „Tak szczerze, to nie wiem co to jest prowincja, na przykład dla redaktora z Warszawy cała Polska jest prowincją” (z wypowiedzi 51-letniego artysty plastyka z Radzionkowa). W podobnym duchu brzmiały słowa 29-letniego graficiarza, wyraźnie wątpiącego w możliwość prezentowania przez media prawdziwego obrazu prowincji:

„większość programów TV realizowana jest w Warszawie i innych wielkich miastach, a co oni mogą wiedzieć o prowincji?”. W innej wypowiedzi ów wątek przybrał następującą postać: „Media pokazują jakiś przedmiot w taki sposób, na jakim im zależy, aby został odebrany. Jeżeli chcą pokazać jakieś miejsce zabite dechami, to wybiorą elementy, które im pasują do takiego wzorca, i pokażą to. Jeżeli chcą pokazać to samo miejsce w kontekście takim, że och... jak ono się pięknie rozwija, to wybiorą reperowane przedwczoraj drogi i kwiatki posadzone na skwerku. Tak naprawdę nie można powiedzieć, czy on jest prawdziwy czy fałszywy, on jest taki, jaki chcą go pokazać media, i na to się wielkiego wpływu niestety nie ma” (wypowiedź 28-latką z 45-tysięcznej miejscowości). Pewnego rodzaju ideologizację obrazu prowincji podkreślała również 20-latką ze Zbrosławic: „Media tworzą ludzie z tzw. wyżyn, więc może oni chcą eksponować tę hierarchię”. Hierarchia ta jednak z perspektywy niedużych miast niekoniecznie akcentowała zawsze nadrzędność centrów. Ową drugą perspektywę znakomicie ilustruje wypowiedź 50-letniej mieszkanki Żor, która podkreślając, iż popkultura przerysowuje i kłamie, deklarowała: „Człowiek na prowincji jest bardziej »prawy«, niż człowiek w mieście”.

Procesy upraszczania medialnych narracji o prowincji zauważane były jako wizje dalece odbiegające od prozy życia codziennego, gdzie obrazy arkadii przeplatają się z akcentowaniem skrajnie negatywnych doświadczeń. Wieloletnia nauczycielka uniwersytecka tak mówiła o przywołanych kontekstów: „Myślę, że u nas mimo wszystko istnieje romantyczna aura prowincji, na przykład w kinematografii to na prowincji żyją ludzie prości a dobrzy, że istnieją może średnio mądrzy, za to bardzo dowcipni itp., są takie kanały myślenia o prowincji. To się dobrze ogląda, dobrze sprzedaje, na tej prowincji czas

się zatrzymał, jest jakiś fryzjer nie z epoki... Często prowincje pokazuje się jak Papuasów z Nowej Gwinei, mniej więcej taki rodzaj egzotyki jest pokazywany albo wręcz odwrotnie: rodzaj prowincji doprowadzony do absurdu, że aż takie złe rzeczy mogą się tam zdarzyć. Czasami również dokumenty przedstawiające prowincje są bardzo jednostronne: piją, biją, nędza aż piszczy i w związku z tym trzeba im jakoś pomagać, wprowadzać animatorów, pracowników socjalnych itd., ale ja myślę, że wszędzie się to zdarza i to nie jest sytuacja, którą musimy się przejmować jakoś szczególnie mocno”. Nieco inny tok rozumowania na temat prawdziwości obrazów prowincji w mediach wiodła 25-letnia pracownica ośrodka kultury w Wodzisławiu Śląskim: „Nigdy się nad tym nie zastanawiałam... Podejrzewam, że jest tak pół na pół, choć mogę się mylić. Prowincja w media przedstawiana jest jako miejsca, skąd trudno się wyrwać, gdzie nie można zrobić zawodowej kariery, wybić się, gdzie trudno zaistnieć, a duże miasta dają możliwość spełnienia, zrealizowania marzeń, osiągnięcia sukcesu. Media często prezentują osoby z małych miasteczek, które bez szans przyjechały do wielkiego miasta i tam dopiero zaistniały, przychodzi mi tutaj na myśl zwyciężczyni popularnego programu „Top Model”, finaliści „Mam Talent”, „Szansy na Sukce” i tego typu programów... Ludzie kochają takich ludzi. Myślę, że jest tak dlatego, że czują się, jakby to oni spełniali ich marzenia, dzwoniąc, wysyłając SMS-y, oddając głosy, trzymając kciuki... Widzą w nich siebie samych... Prowincja w tym wypadku przedstawiana jest jako miejsce nie dające szans rozwoju, ale mimo wszystko bliskie i swojskie... Taki obraz jest chyba prawdziwy. Jeśli chodzi o fałszywe ukazanie prowincji, nie potrafię znaleźć przykładów, no może poza serialem „Święta wojna”, który budował obraz śląskiego miasteczka, jakiejś dzielnicy chyba w Katowicach, budując go na negatywnych

stereotypach i pseudozabawnych żartach”. Pragnę zwrócić uwagę na wątek dotyczący prezentowania w mediach osób z peryferii, które „bez szans przyjechały do wielkiego miasta i tam dopiero zaistniały”. Można by tego rodzaju działania wskazać jako rodzaj ugruntowywania przez centrum swej dominacji. Być może powody takiego lub innego pokazywania są związane z istotą komercyjnego charakteru większości mediów masowych. Jak zauważyła 25-letnia animatorka kultury z Jaworzna: „media nie pokazują prawdziwego obrazu, bo obraz prawdziwy nie jest atrakcyjny”. Nie był to jedyny głos, który obok troski o kształt kultury wyrażał racjonalizowanie zaistniałego stanu rzeczy. Wskazywano, iż nieprawdziwy obraz prowincji w mediach wynika z tego, do czego są powołane media. Jak mówił jeden z dyrektorów ośrodka kultury (43 lata): „Media rządzą się własnymi prawami, zwłaszcza w zakresie upraszczania rzeczywistości (wprowadzania schematów czarno-białych), nasycania obrazu barwnymi szczegółami, wzbogacaniu akcji w punkty zwrotne oraz skracania wszystkiego w czasie, przez co opowieść dotycząca nudnego życia na peryferiach nabiera tempa i staje się żywa, interesująca i ciekawa. Tak w ten sposób media zakłamują rzeczywistość, ale media (seriale filmowe lub programy rozrywkowe) nie służą widzowi masowemu (konsumentowi kultury popularnej) do odwzorowywania rzeczywistości, ale właśnie do tego, by ubarwiać rzeczywistość”. Następuje tu uświadomiona zgoda na generalizacje wewnątrz środowiska, które posiłkuje się stereotypami i zafałszowaniem. Jak zauważyła nauczycielka i instruktorka tańca z okolic Rybnika: „Najbardziej spaczona rzeczywistość pojawia się w wywiadach. Reporterzy wybierają takie wypowiedzi, które pozwalają im uzyskać już wcześniej zamierzony efekt. Tym sposobem jawi nam się mieszkaniec »prowincji« – prosty, podstarzały parobek, niezbyt rozcgarbięty, nie do końca

potrafiący się poprawnie wypowiedzieć. Tymczasem to jest tylko pewien procent całej społeczności lokalnej”. Problem obiektywności mediów w dystrybuowaniu obrazu prowincji dotyczy tak samo narracji fabularnych i dokumentów. Jak wspominała 49-letnia doradca zawodowy i animatorka kultury: „Wszystko zależy od konwencji twórców. Jedno jest niezaprzeczalne, by rzecz się sprzedała, medialnie nie może być nudna. Postaci przerysowane z wyolbrzymionymi rysami charakteru są ciekawsze. Konieczny musi być dynamizm. Kiedyś, dawno temu widziałam, jak kreci się „Sprawę dla reportera” pani Jaworowicz. No cóż, większej mistyfikacji świat nie widział. Na zawsze zapadło mi w pamięć zdanie wypowiedziane przy kręceniu »reportażu« – »Prawda, a kogo ona obchodzi, liczą się: łzy, złość, krzyk, krzywda – emocje!« Jak tego nie będzie, to jedziemy do domu... nie ma sprawy. Kręcenie filmu o ludziach, którzy żyją aktywnie, mają pasje, coś robią poza pracą to nie jest chwytliwy temat... więc siłą rzeczy mamy co mamy”.

Pomimo wyrażonych wyżej uwag, część głosów sugerowała dążność mediów do obiektywizmu (tym razem przede wszystkim w obrębie narracji fabularnych). Myśli te wyrażała m.in. 18-latką z Orzesza: „Jest to powodowane głównie przez programy pseudopublicystyczne („Sprawa dla reportera” itp.), które przedstawiają bardzo negatywnie konkretną, ubogą grupę społeczną, wiążąc ją automatycznie z wsią i peryferiami. Utrwalany jest przez to stereotyp »peryferiów«, który jest dla nas związany z historią i czasami, kiedy polska prowincja wyglądała zupełnie inaczej i była zamieszkiwana przez zupełnie inną grupę ludzi – dziś ta różnica zaczyna się zacierać”. Kilka wypowiedzi kłóciło się z powyższymi. Przykładem mogą być słowa 43-letniej księgowej z Miejskiego Domu Kultury: „Wydaje mi się, że ostatnio fałszowanie prowincjonalnej

rzeczywistości jest mniejsze. Obraz prowincji w serialach typu „Ranczo” lub „Ojciec Mateusz” jest bardzo konkretny i życiowy. Nawet w programach publicystycznych pokazuje się życie ludzi na wsi, które jest bardzo zgodne z rzeczywistością. Pokazuje się wtedy ich realne problemy, z którymi muszą się borykać”.

Ciekawą, wiele mówiącą i niewymagającą komentarza rekapitulacją wątku dotyczącego prezentowania przez media prowincji są, jak sędzę, słowa 37-latki z Orzesza: „Generalnie nasze światy telewizyjno-medialne sprawiają, że ludzie przestają się spotykać i zasiadają przed telewizorami, aby oglądać obraz prowincji stworzony przez media”.

Wartości medialne – wartości lokalne

Dystrybuowane przez media treści są nośnikiem postaw, wartości, orientacji życiowych. Recepcja i uwewnętrznienie tego, co z sobą noszą medialne przekazy, uwarunkowane jest zarówno systemem wychowania, jak i kompetencjami. W opisywanych od drugiej połowy XX wieku procesach globalizacji jawi się obraz wszechdostępności mediów. Poproszeni o udzielenie wywiadu byli pytani, czy wartości reprezentowane przez media korespondują z wartościami środowiska lokalnego, w którym badani zamieszkują, czy też są raczej względem siebie w opozycji. Zapewne z uwagi, iż większość badanych to ludzie aktywnie związani z kulturą (przez to dysponujący przynajmniej elementarną wiedzą z zakresu rozlicznych form i uwarunkowań recepcji treści medialnych), podkreślano w wypowiedziach, jak wielość postaw prezentowanych w mediach znajduje rozliczne formy odbioru. W odniesieniu do szerszych, systemowych kontekstów zwracano uwagę, iż korelacja tychże wartości jest raczej na poziomie mediów lokalnych, a w ogólnopolskich już

niekoniecznie. Zauważano też, tak jak studentka Akademii Muzycznej, iż oddziaływanie mediów dokonuje się nie tylko „bezpośrednio przez telewizję czy gazety, ale kontakt z osobami, które żyją nowinkami, jesteśmy niejako pod ich wpływem i sugerujemy się ich opiniami. Takie osoby tworzą trendy w swoim środowisku”. Kultura popularna zmienia strukturę lokalnych interakcji, otoczenie, z którym odczuwa się więź.

„Otoczenie, Inni, grupa, wspólnota wreszcie to kontekst, w którym rodzi się człowiek jako osoba. Prawdziwe osobowe istnienie człowieka jest zatem istnieniem w relacji do Innych i do świata. Relacja ujawnia się w spotkaniu, którego efektem jest dialog. W dialogu człowiek odkrywa swoją podmiotowość i wartości, na których opiera swój świat aksjologiczny i swoje życie. Świat relacji zaś jest bardzo bogaty. Idąc śladami dialogików, można założyć, iż istnieją co najmniej cztery jej kategorie: relacja do Boga, relacja do drugiego człowieka, do samego siebie i do świata”⁴⁶. Czy ten układ relacji można poszerzyć o media? A jeśli tak, to jakie są tego konsekwencje? Kultura i cywilizacja – jak uczy historia – zyskiwała na praktykach wymiany. Kapitał społeczny ograniczony do małej grupy bez możliwości zewnętrznej komunikacji może ulec regresowi, ostatecznie osłabiając również fundament ekonomiczny. Konsekwencje mogą polegać na zmianach w budowie i jakości kapitału społecznego, wytwarzaniu aspiracji i sięganiu po wzory zaspakajania wzbudzonych pragnień. Konsekwencje te mogą dotknąć życia poszczególnych obywateli, zmian rynku pracy, opieki socjalnej, edukacji, nie wyłączając mechanizmów organizujących lokalną scenę polityczną⁴⁷.

⁴⁶ J. Skutnik, *Sztuka w edukacji – w stronę dialogu z Innym*, w: *Kultura jako fundament wspólnoty edukacyjnej*, red. A. Sajdak, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2005, s. 89.

⁴⁷ Zob. M. Theiss, *Krewni, znajomi, obywatele. Kapitał społeczny a lokalna polityka społeczna*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2007, s. 71–101.

Wartości szczególnie ważne na poziomie lokalnym czy regionalnym w opinii rozmówców to: rodzina, stałość, tradycja, pobożność, religijność, skromność, szacunek dla długoletniej historii itp. Przeprowadzone badanie, tak jak szereg innych analiz mówiących o transformacji lokalności, wskazują na ciągłą przemianę podstawowych struktur społecznych (nie wyłączając modelu rodziny). Zaledwie kilkunastu badanych przyznawało wartościom manifestowanym przez media ścisły związek z tymi, jakie są uznawane za ważne w środowisku lokalnym. Co trzeci z rozmówców skupiał się na negatywnych wzorcach bądź takich, które do wartości regionu są w opozycji, natomiast niemal połowa wypowiedzi wskazywała na relatywność problemu, uzależniając odpowiedź zarówno od konkretnych medialnych treści, jak i postaw ludzi wchodzących z tymi treściami w kontakt. Co warto podkreślić, po raz kolejny z perspektywy peryferii, prowincja jawi się w opinii części zamieszkujących je ludzi jako stojące na wyższym poziomie moralnym, jak również jako ostoja tego, co ważne. Tak tę kwestię ujmowała mieszkanka jednego z śląskich miast: „Pochodzę ze Śląska, tu osadzona od pokoleń jest cała moja rodzina, więc zauważam rozbieżności między reprezentowanymi przez współczesne media wartościami a typowo śląskimi, które od pokoleń stanowią o byciu dobrym człowiekiem i skupiają się na prawdomówności, uczynności i typowo »ludzkich« wartościach”.

Wiele wypowiedzi zawierało podkreślenie znaczenia rodziny, tradycji, Kościoła. Nie brakowało jednak obserwacji potwierdzających oddziaływanie treści mediów na sferę wartości. Część badanych niejako zasłaniała się brakiem rozeznanie w aktualnej ofercie mediów, powołując się na własne, świadome dobieranie treści, z jakimi mają do czynienia: „Jeśli prowincja ma się bronić przed mediami, to tylko

dzięki dbałości o tradycje lokalne i wartości lokalne, które będą funkcjonować w rodzinie” (nauczyciel z Cieszyna); „Na wartości i cele ludzi w moim środowisku wciąż największy wpływ ma rodzina, szkoła, kościół, ale coraz więcej ludzi nie pozostaje obojętnych na wartości prezentowane w mediach, zwłaszcza na te dotyczące moralności” (nauczycielka z Bielska-Białej); „Media zmieniają hierarchię wartości na uproszczoną i gorszą. Na prowincji jest taki sam dostęp do mediów jak w każdym innym miejscu” (24-letni muzyk z Czechowicz-Dziedzic); „Generalnie wartości regionu pozostają w opozycji do tych, które reprezentują media, jednakże region to także mieszkańcy, a młodzi ludzie nie dbają już tak bardzo o tradycję jak starsi ludzie. Toteż wraz z biegiem czasu środowisko ulega przemianom i upodabnia się do wzorców kreowanych przez media” (24-letnia absolwentka studiów pedagogicznych); „Zdecydowanie ludzie w Orzeszu folgują wartościom, które przenikają z świata mediów do Orzesza. Wszystkie gospodynie domowe oglądające na przykład serial „Plebania” wierzą, że świat wykreowany w serialu rzeczywiście tak wygląda. Ludzie głęboko utożsamiają się z serialowymi postaciami. To wprowadza błędny obraz rzeczywistości. Nasze życie nie jest życiem serialowym” (37-letnia instruktorka MDK).

Wypowiedzi potwierdzają tezy o popkulturze jako części codzienności, elemencie socjalizacji, jakiego nie identyfikuje się jako zewnętrzną siłę sprawczą, ale bezrefleksyjnie odbieraną towarzyszkę życia, z wszystkimi tego stanu pozytywnymi i negatywnymi aspektami. Bieżący wątek wyraźnie też podkreśla zacieranie się granic pomiędzy tym, co peryferyjne, a tym, co reprezentowane przez główny nurt kultury medialnej. Pozostaje wszak – jak wynika choćby z części przytoczonych wypowiedzi – świadomość odrębności regionalnej, towarzyszy

jednak temu głębokie przekonanie o potrzebie wytężonej pracy nad upowszechnianiem lokalnych tradycji i wartości.

Media tam, gdzie kiedyś była religia?

Jeden z podrozdziałów tej książki został ironicznie rozpoczęty pytaniem o to, czy Bóg na prowincji ma się lepiej. Szereg analiz i statystyk zliczających praktyki religijne utwierdza w przekonaniu, iż tego rodzaju zróżnicowanie istotnie ma miejsce. Nie zmienia to wszak faktu, iż zmiany, o jakich badani mówili w wywiadach, odnosiły się nie tylko do ich aktualnej sytuacji w najbliższym środowisku, ale ogólnych zmian i tendencji w polu życia religijnego. Waga problemów jest istotna zarówno przez wzgląd na ogólnie pojętą sferę wartości, którą religijność na przestrzeni wieków współkształtowała, jak i ze względu na rolę mediów w procesach zmian. Zaproponowane w wywiadzie domniemanie przejmowania przez media funkcji, jakie pierwotnie wypełniała w społeczeństwie religia, przyniosło szereg dogłębnych i zaangażowanych wypowiedzi. Odnosiły się one do procesów sekularyzacji i zeświecczenia, wspólnotowości, rytualności czy też zjawisk, jak kryzysy autorytetów i wzorców moralnych.

Zadane pytanie było świadomie prowokacyjne, w znacznej też mierze odnoszące się do potocznego rozumienia religijności jako praktyk, przy równoczesnym przyjęciu, że dla badanych religijność i wiara nie są tym samym (co wywiady wydają się potwierdzać). W świetle tego, co już zostało powiedziane, można było domniemywać, iż odnośnie do relacji centro-peryferijnych prowincja w kwestii religijności „się broni”. Oczekiwane były przede wszystkim spostrzeżenia jak te wygłoszone przez 41-letnią animator kultury z 34-tysięcznej miejscowości Brzeszcze: „Jeśli chodzi o naszą prowincję,

o naszą małą miejscowość. Nie zauważyłam, nie stwierdzam tego, że media przejmują tutaj tę funkcję religii i absolutnie nie jest to zauważalne w naszym środowisku”. Podobne przekonanie o silnych związkach z tradycją, choć dopuszczające pewną zmianę, znalazło się w słowach nieaktywnej zawodowo mieszkanki małej śląskiej miejscowości: „No religia w naszych czasach, no, generalnie bardzo straciła jak gdyby na autorytecie. Może nie tak bardzo w tych społecznościach wiejskich, ale u nas też to jest zauważalne. Kościół już nie ma takiej presji, takiego prestiżu, nie presji, tylko takiego prestiżu, jak miał kiedyś. Dzisiaj jednak media, szczególnie wśród młodych ludzi, wywierają na młodzież bardzo ogromny wpływ. Te wartości przekazywane przez Kościół są już nie tak ważne dla młodych ludzi, jak były kiedyś. Takie jest moje zdanie, chociaż i tak jesteśmy jak gdyby lepsi pod tym względem od wielkomiejskich społeczności”. Niejednoznaczność w postrzeganiu zaproponowanego w rozmowie problemu, podobnie jak w poprzednich punktach, dała o sobie znać bardzo wyraźnie. Nie przeszkadzało to jednak w uzyskaniu w puli przeprowadzonych wywiadów w ponad połowie wypowiedzi wskazujących na znaczące przejmowanie przez media funkcji religii. Ledwie kilka osób podkreślało, iż zjawisko to odnosi się jedynie do wybranych grup (głównie młodzieży). Co czwarty z respondentów zdecydowanie przeczył sugestii przejmowania przez media funkcji, jakie uprzednio wypełniała religia.

Nie można wykluczyć, iż wysoki wskaźnik zgody na przyjęcie założenia o przejmowaniu funkcji religii przez media wynika z niezrozumienia, czym w istocie są media, a czym religia. Pomijając dywagacje natury teologicznej, a skupiając się na stronie praktyk kulturowych, przypomnieć być może należy, iż „zjawisko religijne charakteryzuje się tym, że zawsze zakłada dychotomiczny podział rzeczy znanego i poznawalnego

świata, czyli podział ich na dwa rodzaje, które obejmują wszystko, co istnieje, ale się radykalnie wykluczają: rzeczy święte, które są chronione i izolowane przez zakazy, oraz rzeczy świeckie, do których zakazy te się odnoszą i które powinny zachowywać dystans w stosunku do rzeczy świętych⁷⁴⁸. Nawiązując do myśli Marcela Maussa, Martine Segalen zauważyła, że „zabawa, święto albo zwyczaj różni się od obrzędu tym, że w pierwszym przypadku praktykuje się je dla samej praktyki, natomiast w drugim chce się »wywrzeć pewien skutek na rzeczach«⁷⁴⁹. Media wydają się raczej zabawą, a nie obcowaniem (nawet jeśli dalece zapośredniczonym) z sacrum dysponującym mocą zmieniania rzeczywistości. Tak stawiając problem, kwestia przejmowania funkcji religii przez media wydać się może bezzasadna i z gruntu fałszywa. Kiedy jednak zejdziemy do poziomu funkcji społecznych, organizujących, kodyfikujących system moralny, umożliwiających samoidentyfikację itd., zauważymy – co też przynoszą wypowiedzi zawarte w wywiadach – iż problematyka jest nader interesująca i mająca swe umocowanie w życiu codziennym. Pomijam w tym miejscu omawiany już proces sakralizacji wybranych obszarów i postaci sfery świeckiej czy ogólny proces związanego z obrzędowością religijną zeświecczenia – jaki również pojawiał się w wywiadach i o jakim mówiła na przykład instruktorka tańca z Wisły: „Kiedyś religia porządkowała cały rok człowiekowi. Jakże ściśle związana była z nią obrzędowość doroczna. Dziś święta pozostały, jednak świętowanie samo w sobie wygląda całkiem inaczej. Dziś to jest bardziej odpoczynek i relaks (w formie kreowanej przez media) niż świętowanie”.

⁴⁸ M. Segalen, dz. cyt., s. 14.

⁴⁹ Tamże, s. 21.

Podczas gdy dla części wypowiadających się problematyka przejmowania funkcji w relacji religii do mediów wydawała się oczywista, o tyle w kilku przypadkach pytanie wydawało się co najmniej dla rozmówców kłopotliwe. Często zastanawiali się, czym miałyby być owe pierwotne funkcje religii. Celowo ta kwestia nie była przez zadających pytanie zoperacjonalizowana ze względu na – jak się wydaje uzasadnioną – potrzebę pozostawienia rozmówcy pełnego pola odniesienia się do rozumienia przemian na linii religijność – media indywidualnie, a nie w odniesieniu do wiedzy i kontekstów, jakie mógłby podać prowadzący wywiad (a ten przecież nie znał dogłębnie specyfiki środowiska lokalnego swego rozmówcy). Dlatego w kilku przypadkach można się było spotkać z niejakim „uniesieniem” i powątpiewaniem, kwestionowaniem nawet tego, czy zadający pytanie wie, o co w ogóle pyta. Sądzę, że te uwagi są szczególnie cenne i warto się z nimi zaznajomić. Student (23 lata) z Bytomia tak oto zwerbalizował swe zastrzeżenia: „A jakie są funkcje pierwotnie właściwe religii? Jedyne formy religii, którą znam dość dobrze, to mitologia grecka i rzymska i jej funkcja wyobrażeniowego tłumaczenia świata i obecnych w nim zjawisk w sposób niezwykle uproszczony i obłaskawiający, lecz mimo wszystko zafałszowany – myślę, że jest to cecha, którą również można przypisać mediom. Nietzsche w *Narodzinach tragedii* wspomina, że powodem powstania mitologii był strach ludzi przed życiem prawdziwym – szukali zatem wszelkich możliwych sposobów odciążenia się od tego życia, czego wyrazem była właśnie mitologia. Media pełnią podobną funkcję – zwłaszcza w serialach pokazują niezwykle wyidealizowany obraz świata”.

29-letni redaktor czasopisma kulturalnego również trzeźwo zauważył nadużycie w zadanym pytaniu: „Myślę, że to zbyt odważne stwierdzenie, ale faktycznie istnieje kilka

niepokojących przesłanek”. Mówiąc o przesłankach, wskazywał, iż media „podają nowe wartości, pomijając ich jakość”, że „wskazują, co jest dobre, co złe, wpływają na opinię, głoszą wolność, stają się »bożkami« w sensie czasu”, „wskazują osoby warte naśladowania, w jakimś sensie gromadzą wokół, integrują (choć raczej pozornie)”. Podkreślił też, iż co do istoty „brakuje jednak sedna religii – sacrum. Problem [...] w tym, że media powodują degradację potrzeby sacrum lub raczej spłycenie sacrum”.

Zastrzeżenia odnośnie do formy przedstawienia problemu wyrażał też 26-letni rybniczaniec (etnolog): „Poruszanie się na takim grząskim gruncie, jakim są »funkcje pierwotne« religii, jest co najmniej niepewne. Antropologia już dawno porzuciła swoje genetyczne poszukiwania na rzecz interpretacji do czego i ja się skłaniam. Natomiast zasadne jest pytanie, czy przypadkiem współczesne media nie posiadają cech religii oraz na ile religia czerpie z kultury popularnej. Czym różni się koncert charyzmatycznej gwiazdy od masowej mszy z udziałem papieża? Według najbliższego mi stanowiska odnośnie religii reprezentowanego przez Clifforda Geertza religia posiada moc integrującą oraz nadaje głębszy sens egzystencji. Ponadto formuje koncepcję ogólnego ładu istnienia. Tym samym skłaniałbym się ku stanowisku, że media posiadają cechy religii”. Dyskusyjność zaproponowanej kwestii wyrażała też absolwentka kulturoznawstwa z około stutysięcznego miasta na śląsku (26 lat): „Właściwie jestem kulturoznawcą, ale to pytanie jest dla mnie bardzo zagmatwane. Funkcje pierwotne religii to funkcje związane z tworzeniem społeczeństw. Spajać społeczeństwo, wpajać wartości, ludzie mieli czuć się jednością, religia miała scalać i nakreślać sposób życia, wyznaczała zasady moralne, ale czy te funkcje przejmują media? Nie mam pojęcia. Czy media scalają społeczeństwo?”. Myślę, że postawione przez

nią na końcu pytanie można pozostawić bez komentarza, gdyż również w niniejszej książce znajduje się cały szereg dotyczących tego problemu odpowiedzi. Bardziej zasadne są, jak sądzę, przeczenia wobec proponowanych związków mediów i religii, jakie odnoszą się do wewnętrznego przeżywania wiary (to wszak nie do końca to samo co religijność), a które wyrażała m.in. poniższa wypowiedź: „Myślę, że nie. Nigdy. Jeżeli ktoś rzeczywiście jest człowiekiem, dla którego istotą wiary jest uczestnictwo w tej wierze, jest przekonany, że to jest ważne – nigdy. Nigdy oferta medialna nie będzie dla mnie jakimś rytuałem. Po prostu, dla mnie to może być, ale nie musi, ja nie będę nieszczęśliwa, jeśli tego nie będzie. Jeśli ktoś odebrałby mi jakiś rodzaj nadziei, która płynie z wiary, to w zasadzie koniec mojego życia, także ja nigdy nie mieszam i nie lubię mieszania tego typu sfer. Dlatego, że to są dla mnie dwie zupełnie rozbieżne sytuacje i jeśli myślę o sferze sacrum w sposób poważny, to nie ma to dla mnie najmniejszego znaczenia, tzn. telewizja, media, kultura popularna nigdy nie zajmą tego miejsca. To, że ja się doskonale czuję na koncercie w prawie taki sam sposób jak w kościele, to jest inna para kaloszy [...], ale koncert z uczestnictwem we mszy świętej nie ma nic wspólnego” (z wywiadu z wykładownicą na Uniwersytecie Śląskim).

Uzyskany zbiór wypowiedzi, pomimo wyżej wyrażonych wątpliwości, zawiera szereg opinii potwierdzających przejmowanie przez media funkcji, jakich tradycyjnie upatrywać należałoby w religii. Za przykład niech posłuży choćby prosta wypowiedź 47-letniej mieszkanki podrybnickich Szczekowic: „Z przykrością trzeba stwierdzić, że tak się dzieje”; czy szersza wypowiedź pracownika domu kultury z Rudy Śląskiej: „Mam wrażenie, że tak jest, że to pytanie zawiera w sobie prawdę. Bo kiedyś, tak mi się wydaje, że gdyby ustalać kolejność, to pierwsza byłaby rodzina, potem pewnie byłaby szkoła, a potem

byłby Kościół. Albo jeszcze: byłaby rodzina, Kościół, a potem szkoła. Natomiast w tej chwili jest rodzina, jakakolwiek by ona była, potem są media, potem jest szkoła, a na końcu jest Kościół. Widzimy, że rola Kościoła – nie mówię o roli budynku, mówię tutaj o roli wpajania pewnego rodzaju zasad, nie mówię o częstotliwości chodzenia do kościoła, o tym, jak często ktoś jest na kolanach, mówię o tym, jakie ktoś ma/wpaja zasady. Więc niestety jest z tym coraz trudniej, coraz gorzej. I faktycznie, media przejmują rolę trochę »diabelskiego anioła«, niestety». W podobnym tonie wypowiedział się 43-letni dyrektor domu kultury w jednej z dzielnic Jaworzna: „Tak, jeśli chodzi o wyjaśnianie tego, co nas otacza, tłumaczenie wzajemnych powiązań pomiędzy rzeczami, zjawiskami, wskazywaniem właściwego, moralnego zachowania i jego wzorca”. Nie zabrakło też jednoznacznych i nieco publicystycznych sformułowań mówiących o mediach, że „stały się ludzkimi bożkami” (z wypowiedzi trzydziestokilkuletniego działacza kulturalnego z Wisły), czy takich wypowiedzi, jakiej udzielił 28-letni sosenowiczanie: „Kościół chyba narzeka na spadającą ilość wiernych, ale z drugiej strony mieszkam na Czerwonym Zagłębiu, więc... Na pewno oglądanie telewizji stało się rytuałem domowym, w którym uczestniczy cała rodzina, stamtąd biorą się wartości, jakieś oceny. Wspólne oglądanie telewizji przy obiedzie zastąpiło chodzenie do kościoła, telewizor spaja rodzinę, w pewien sposób telewizor stał się bożkiem, a jak każdy ma swój odbiornik w pokoju, to to jest taki »personal Jezus«”.

Émile Durkheim w *Elementarnych formach życia religijnego* założył, że „religia jest w najwyższym stopniu rzeczą społeczną. Wyobrażenia religijne są wyobrażeniami zbiorowymi wyrażającymi rzeczywistości zbiorowe, a obrzędy to także rodzaj działań, który poczyna się jedynie w łonie zgrupowania ludzi i który ma służyć wzbudzaniu, utrzymywaniu

lub odnawianiu pewnych stanów umysłowych owej grupy⁵⁰. Konteksty, o których mówił Durkheim, wydają się adekwatne do zjawiska przejmowania przez media pewnych funkcji religii (być może najmniej w odniesieniu do transcendencji). Potwierdzały to pełne troski spostrzeżenia zawarte w niektórych wypowiedziach, jak te, jakiej dostarczyła 49-letnia animatorka kultury: „Pytanie, czy te funkcje to kształtowanie postaw życiowych, pojmowanie dobra zła. Kryteria oceny świata, moralność, to stanowczo tak. Natomiast mam nadzieję, że proces ten nie dotyczy duchowości, obcowania z sacrum. Potrzeby rozwoju duchowego. Ale to tylko moje domniemania”.

Spośród licznej grupy wypowiedzi proponuję zapoznać się jeszcze z kilkoma, zacytowanymi poniżej fragmentami rozmów: „Oj tak. Media mówią, co jest dobre, co złe, kogo słuchać, kogo nie, stygmatyzują ludzi, mówią, jak należy wyglądać, jak postępować, wyznaczają wzorce, kształtują wartości, skupiają ludzi w duże grupy na przykład fanów, »wyznawców« jakiegoś artysty, filmu, zespołu, programu TV... No można tak wymieniać i wymieniać...” (25-letnia pracownica ośrodka kultury w 50-tysięcznym mieście); „Tak. Kiedy mamy jakieś pytanie – wpisujemy je w internet. Wciśnięcie klawisza Enter lub ikony »Szukaj« stało się jakby mantrą człowieka przeglądającego internet. W sprawie pocieszenia nie udajemy się już do lokalnego klechy, lecz szukamy pocieszenia na portalach społecznościowych lub blogach. Dodatkowo zauważyłam u swoich znajomych jakby »wiarę« w internet. Wikipedia wie wszystko. Tam znajdziesz odpowiedź na każde pytanie, ucieczkę od

⁵⁰ É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1990, s. 9.

problemów...” (18-letnia działaczka kulturalna z małego śląskiego miasta); „Hm... Starsze osoby uczestniczą w życiu religijnym, natomiast młodzi i średniacy tłumaczą się brakiem czasu albo po prostu tym, że to nie jest dla nich. To zależy też od konkretnej rodziny. Jeżeli rodzina wychowuje swoje dzieci na taką typową polską katolicką rodzinę to oni uczestniczą w życiu religijnym. U nas to jest raczej to na wymarcu. Nie ma takiego zainteresowania ludzi, każdy chce zostać tu bohaterem serialu i chce sobie tworzyć karierę itd.” (mieszkaniec podwarszawskiego Żyrardowa, 28 lat); „Czy ja wiem, czy media? No właściwie najbardziej, patrząc z punktu widzenia infrastruktury społecznej, taką neokatedrą stała się na przykład Silesia City Center, która spełnia funkcje katedry średniowiecznej: te wszystkie funkcje związane z zaspokajaniem potrzeb odnoszących się do egzystencji przyziemnej. Konsumpcja staje się zastępczą sferą sacrum. I na pewno jest to wpływ mediów. Religijność staje się religijnością – wbrew agresji tych ośrodków w obrębie Kościoła, które domagają się udziału w przestrzeni społecznej – czymś bardziej prywatnym, czymś bardziej intymnym. Dziś funkcjonuje religijność publiczna, religijność związana z nabywaniem, zaspokajaniem, z uciechą, z tym, że się coś posiada” (kulturoznawca i rzecznik prasowy jednej z katowickich instytucji działających na polu kultury).

Warto w tym miejscu wspomnieć, jak wymiary sakralizacji centrów handlowych opisywał George Ritzer. Mówił, że są one określane jako miejsca, do których udają się ludzie, by móc praktykować swoją konsumencką religię, w związku z czym można je uznać za świeckie świątynie, którym przyświecają podobne cele, jak tym prawdziwym budowiom sakralnym. Nie tylko zaspokajają potrzebę kontaktu z innymi ludźmi, ale też dają imitację poczucia wspólnoty i skłaniają do

świętowania dzięki licznym możliwościom rozrywkowym⁵¹. Niezależnie od zgody z przywołanymi poglądami uznać należy, iż cały szereg świąt, jak choćby Boże Narodzenie, Walentynki, Sylwester, Wielkanoc, ale także Dzień Matki czy Dzień Dziecka, na stałe wpisał się w „kalendarz liturgiczny” centrów handlowych. Fakt ten o niczym jeszcze nie przesądza, świadczy wszak o przesunięciu akcentów przeżycia (zresztą nie po raz pierwszy w niniejszym opracowaniu) na konsumpcję.

W niektórych przypadkach funkcje religii przejmowane przez media interpretowano na elementarnym dla mediów poziomie (co skądinąd jest jak najbardziej uprawnione), dotyczącym sfery informacyjnej. Ilustruje to wypowiedź 38-letniej nauczycielki oraz instruktorki tańca: „media rzeczywiście przejęły tę możliwość przekazywania informacji, jaką kiedyś miał kościół. Mianowicie kiedyś ksiądz proboszcz, główny dowodzący w kościele, sygnalizował, głosił pewne poglądy, czasem wręcz narzucał swoje zdanie. Przemawiając prosto z ambony, spełniał rolę mediów, był informatorem, który narzucał pewien sposób myślenia wiernym. Tak samo dzisiaj funkcjonują media. Często nie mamy pojęcia o wielu sytuacjach, są one interpretowane na własny sposób, przekręcane. Społeczeństwo zna tylko wersję podawaną bezpośrednio w mediach, której ufamy i przekazujemy dalej. Media mają ogromną siłę, jednak także ogromna odpowiedzialność na nich spoczywa”. Podkreślał to również 23-letni bytomianin: „W Polsce nie ma religii, jest Kościół katolicki, którego opiniotwórcza moc w ostatnich latach osłabła na rzecz mediów”.

Odwołując się do słynnej książki *Homo ludens* Huizingi, Katarzyna Jasiewicz i Łukasz Olędzki zaproponowali przyjrzenie się relacji pomiędzy zabawą a sacrum, w której niezwykle

⁵¹ G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji*, przeł. L. Stawowy, Warszawa: Muza 2001, s. 24.

istotną funkcję sprawuje zjawisko określone głodem sacrum (miałyby wynikać z tego głodu współczesne tendencje ludyczne w kulturze). Założyli oni, iż popularność ruchów i organizacji o charakterze parareligijnym wywodzi się z atrofii kolektywnego doświadczenia emocjonalnego w kulturze współczesnej⁵². Autorzy pytają, czy skoro obserwujemy wzrost zainteresowania uczestnictwem w grupach parareligijnych i migrację światopoglądową wyznawców – a więc nie tyle zanik, co zmianę form i obiektów darzonych kultem – to czy aby na pewno możemy mówić o zaniku wspólnotowego doświadczenia? Być może opis rzeczywistości, jaki wyłania się przeprowadzonych wywiadów, niejako nawiązuje do wspomnianego tu zjawiska głodu sacrum, pomimo zdumiewającej czasem redukcji transcendencji do zachowań ludycznych czy konsumenckich.

Pozostawiając tę kwestię nierozstrzygniętą, chciałbym w tym miejscu jeszcze odwołać się do słów francuskiego socjologa Marcela Maussa, który wraz z Henrim Hubertem już w 1906 roku napisał: „Jeśli bogowie, każdy w swoim czasie, opuszczają świątynię i stają się rzeczami świeckimi, to zarazem widzimy, wchodzą do niej, jedna po drugiej, rzeczy ludzkie, ale właśnie społeczne: ojczyzna, praca, osoba”⁵³.

Peryferie, media i tabu

Kolejna część wywiadu dotyczyła przemian sfery tabu. Sfera, którą ledwie dotykają pytania z kwestionariusza wywiadu, z pewnością wymaga wnikliwszych, pogłębionych badań.

⁵² K. Jasiewicz, Ł. Ołędzki, *Przeszłość w przestrzeni ludycznej, w: Karnawalizacja. Tendencje ludyczne w kulturze współczesnej*, red. J. Grad, H. Mamzer, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2004, s. 94.

⁵³ Cyt. za: M. Segalen, *Obrzędy i rytuały współczesne*, przeł. J. J. Pawlik, Warszawa: Verbinum 2009, s. 5.

Z racji ogólności sformułowań oraz swobody wypowiedzi, jakie odnosiły się raczej do środowiska aniżeli personalnego stosunku do omawianych kwestii, temat dla badanych z pewnością nie mieścił się w kategorii tzw. kwestii drażliwych. Identyfikacja tego, co zakazane czy objęte klauzulą milczenia, stanowi ważną przesłankę do odczytania relacji centro-peryferyjnych. Peryferie i prowincja potocznie uchodzą za obszary zacofane, w kontekście społeczno-obyczajowym ledwie nadążające za uosobioną w centrum nowoczesnością. Dostępność do mediów elektronicznych może mieć wpływ na to, co objęte jest klauzulą tabu.

Pierwotnie tabu obejmowało to, co święte, lub/i to, co niedotykalne. Współczesne rozumienie obejmuje szersze konteksty nałożenia na rzeczy, ludzi bądź określone czyny zakazu (niewykonywania czy też klauzuli zachowania milczenia). Niezależnie od pola interpretacji – od psychoanalizy po antropologię, od przykładów powszechnych jak tabu kazirodztwa po lokalne sfery zakazów – tabu stanowi w pewien sposób o kształcie społeczeństwa, jest też mechanizmem kontroli społecznej. W kontekście rozwoju kultury należy też zaznaczyć rangę odnoszących się do tabu procesów transgresyjnych. Mam tu na myśli całe spektrum przemian, jak uznanie społeczne związków homoseksualnych, idologizację rewolucji seksualnej lat sześćdziesiątych (dla której fundamentem było zdaniem niektórych m.in. nieudane łączenie Marksa i Freuda, czyli potraktowanie seksu jako politycznego oręża) czy też desakralizację osób sprawujących władzę – jaka następowała (a w wielu państwach wciąż trwa) na przestrzeni kilkuset lat, ukazując ludzką twarz tam, gdzie uprzednio widziano ślady namaszczenia przez Boga.

Tabu w kontekstach lokalnych/peryferyjnych może się różnić od tych, które wyznaczają główne nurty kultury. Czy

prowincja może być traktowana jako rezerwat norm wynikających z istnienia tabu? Czy prowincja jest ostoją akcentującego w tożsamości przywiązania do zachowawczości wobec zmian, transformacji kultury i organizujących ją zasad? Wskaźnikami, które wydają się o tym mówić, są takie zjawiska, jak mniejsza niż w dużych skupiskach ludzkich tolerancja dla par nieformalnych czy matek samotnie wychowujących dzieci. Umiejscowienie terytorialne w przypadku niektórych sfer tabuizowanych traci swoje znaczenie. Takim „nowoczesnym” tabu stają się wyznaczniki statusu ekonomicznego – a szczególnie źródła tego statusu. Sferę tabuizowaną budują mechanizmy wewnątrzgrupowe i relacja (oddziaływanie) innych, zewnętrznych przedstawicieli podobnego bądź obcego systemu aksjologicznego. Ryszard Kapuściński odwołując się do koncepcji Emmanuela Lévinasa, pisał: „akceptujemy Innego, choć jest różny, i że właśnie różność, inność jest bogactwem i wartością, jest dobrem. A jednocześnie ta różnica nie przekreśla mojego utożsamienia z Innym: »Ja jestem kimś Innym«⁵⁴. Popkultura wydaje się racjonalizować wątek „akceptowania Innego”. Zaznacza się tu temporalne wyznaczenie horyzontu normalności – nawet jeśli dalekiego od norm uznanych przez lokalne struktury społeczne, ich rozłożona w czasie ekspozycja może doprowadzić, poprzez stopniowe oswajanie, do wpisania ich w codzienność. Powszechny dostęp do treści dystrybuowanych w popkulturze wskazuje, iż wymiary różnic pomiędzy centrami i peryferiami stają się subtelne. Podobnie problem się rysuje, kiedy uwagę poświęcamy sferom tabuizowanym. Tym niemniej w przeprowadzonych wywiadach daje się zauważyć przekonanie o istnieniu takichż różnic.

⁵⁴ R. Kapuściński, *Ten Inny*, Kraków: Znak 2007, s. 28.

Przemilczane na peryferiach

Pytanie wstępne do części poświęconej problematyce sfer tabuizowanych zawierało prośbę o wskazanie w środowisku lokalnym tematów, o jakich nie mówi się wprost, głośno czy oficjalnie. W ponad połowie wypowiedzi pojawiała się stwierdzenie potwierdzające przypuszczenie istnienia spraw czy tematów rozmów, o jakich się nie mówi. 36% badanych deklaroowało, iż w ich środowiskach tego rodzaju przemilczenia czegokolwiek nie można zaobserwować. Odnośnie do szczegółów – tak jak to już wyżej zostało podkreślone – rozmówcy mieli kłopot z ukonkretnieniem swojej wypowiedzi, poprzestając, jak 36-letni wokalista i tekściarz (muzyka hip-hop) z Cieszyńska, na prostym stwierdzeniu, iż „zawsze jest jakiś obszar zastrzeżony”. Jeśli już pewne obszary zostały wymienione, to podkreślano, że są to/bywają takie sfery, jak: życie seksualne (poza sprośnymi żartami), sfera osobistej relacji z Bogiem (poza tym, co ksiądz mówił w kościele), wrażliwość mężczyzn, granice nadużywania alkoholu, mówienie o molestowaniu dzieci. W kilku rozmowach wskazywano na problemy społeczne: alkoholizm, kwestie religijne, pieniądze, śmierć, życie intymne. Pod tę kategorię włączano czasem relacje władzy i jej splot z życiem kościoła i edukacji. Pewne wyobrażenie, jak poproszeni o wypowiedź odczytywali kwestię przemilczania i omijania w rozmowach niektórych problemów, dają poniższe wypowiedzi: „Wydaje mi się, że ze względów historycznych czasami lepiej unikać rozmów dotyczących Niemców czy Rosjan, zwłaszcza z osobami, które przeżyły wojnę, ale to jest zakorzenione we wszystkich Polakach, niekoniecznie tylko tych mieszkających na Śląsku. Generalnie lepiej uważać, co komu się mówi, gdyż w małych miejscowościach ludzie uwielbiają plotkować)” (mieszkanka z wsi z okolic Rybnika); „Wydaje

się, że powoli śmierć i cierpienie stają się tematem tabu, podobnie chyba jest z biedą, która dotyka coraz więcej ludzi” (etnolog z Rybnika, lat 26); „Ludzie prędzej się przyznają, ile razy w tygodniu uprawiają seks, niż odsłonią tajemnice domowego budżetu” (student z Bytomia); „Istnieją. Poruszając je, wzbudza się irytację rozmówcy. Takim tematem jest z pewnością przynależność do ugrupowania religijnego, politycznego czy temat autonomii Śląska” (pracująca jako visual merchandiser 28-letnia magister sztuki z Bytomia); „Zadam pytanie... A o czym się w ogóle mówi głośno? Wydaje mi się, że żaden kibic w Orzeszu nie może się przyznać, do jakiego klubu należy” (mieszkanca Orzesza).

W poważnym tonie, odnosząc się do sfer przemilczania, wypowiedziała się 24-letnia mieszkanka Wisły: „Wciąż dziś nie mówi się głośno o jednym ciągłym braku tolerancji dla osób z innych wyznań. W przeszłości wiele osób zostało zmuszonych do odejścia ze swojego kościoła, często w sposób bardzo drastyczny, do dziś są to tematy i wspomnienia tabu”. Jest to wypowiedź o tyle ważna i symptomatyczna, iż dotyczy obszaru, który w skali całej Polski słynie z wielowyznaniowości. Innego rodzaju symptomatyczna może być wypowiedź 39-letniej animatorki kultury zaznaczającej obecność i przemiany sfer objętych klauzulą milczenia: „Jednak po cichu mówi się już o wszystkim, zwłaszcza w takiej małej społeczności – jedni wiedzą wszystko o drugich (ja się śmieję, że nieraz więcej niż sam zainteresowany) – ale to już raczej plotki. Anegdota: ostatnio pewna pani Marta przysłała sprawdzić osobiście, czy jeszcze robię w WCK, bo słyszała, że już nie. Spytałam, czy mówili, czy mnie zwolnili, czy sama poszłam – ale już się nic nie odezwała. Zaczęłam się nad tym zastanawiać i doszłam do wniosku, że mogła spowodować te domysły innych zdjęta przeze mnie tabliczka z moim nazwiskiem, która się odklejała”.

Podczas rozmowy dotyczącej sfer przemilczanych następowало uszczegółowienie problemu do kontekstów sfer tabuizowanych. Rozmówcy byli pytani wprost, czy w ich lokalnym środowisku istnieją obszary, które można by określić sferami tabu. Ponownie pojawiły się podobne jak w poprzednim pytaniu konteksty, poszerzone wszak wyraźniej o patologie społeczne, jak molestowanie czy znęcanie się fizyczne i psychiczne nad członkami rodziny. Co do niektórych szczegółów w odniesieniu do sfer tabuizowanych znów pojawiał się Kościół. Zdarzały się osoby, jak 33-latek ze Skoczowa, które wymieniały cały szereg obszarów: Smoleńsk, Licheń, papież, geje, Radio Maryja, marihuana, pedofilia w Kościele. Zdarzały się też wypowiedzi w rodzaju „Nic mi na ten temat nie wiadomo” (z wywiadu z 32-letnią prowadzącą własną działalność gospodarczą mieszkanką Czeladzi. Dodam, że podobnie wypowiedziała się jedna z dwojga udzielających wywiadu wykładowców uniwersyteckich). Ponad połowa badanych potwierdzała fakt istnienia obszarów przemilczeń i sfer tabuizowanych. Badani wypowiadali się m.in. w sposób następujący: „Tak, istnieją takie tematy i »natężenie« zakazu rozmawiania o nich wzrasta przeważnie razem z wiekiem. Jest to wiele tematów związanych z seksualnością, obyczajowością, ale także stereotypami, religią itp. W grupach młodszych są one dużo słabsze, często takie tematy dla nich praktycznie nie istnieją. [...] Nie powinno się zwłaszcza pytać o sprawy prywatne, intymne: kłótnie w domu, problemy z mężem itp. Nikt nie chce się przyznać, że w życiu mu się nie układa. To jest chyba największe tabu w mojej miejscowości” (licealistka, mieszkanka Orzesza); „Lokalne sfery kościelne podtrzymują niektóre stereotypy uznawane za tabu, lecz są one coraz częściej łamane” (39-letnia działaczka kulturalna); „Istnieją. Nie mówię o tym, czemu wzrasta liczba samobójstw, morderstw,

prostyucji. Ludzie to widzą, ale o tym nie mówią” (25-letnia animatorka kultury z Jaworzna); „Chyba nie... Choć przyznam, że są jednostki (ale to naprawdę pojedyncze »elementy«), które oburzają się, kiedy publicznie ktoś mówi czy pisze na przykład o seksie. Dla przykładu podam sytuację, kiedy to zaprosiliśmy do WCK Jacka Borkowskiego ze spektaklem nieżyjącego już Jacka Chmielnika „Seks grupowy, czyli psychoterapia”. Spektakl nie miał żadnych znamion wulgarności czy obsceniczności, miał jedynie prowokacyjny tytuł (chwyt marketingowy). Dostaliśmy pismo od jednej pani o tym, że jest oburzona, że my jako instytucja kultury promujemy sferę tak intymną i wstydlivą, jaką jest seks... No ale może ma z tym problem osobisty” (na koniec się uśmiechnęła) (25 lat, instruktorka teatralna).

Osoby udzielające wywiadu akcentowały zróżnicowanie demograficzne jako znaczący czynnik warunkujący istnienie oraz przestrzeganie niepisanych reguł przemilczania. Wskazywano na szereg zjawisk i problemów, które w środowiskach badanych są tabuizowane. Zaskakujące w świetle doboru próby badawczej były stwierdzenia o nierozpoznawaniu jakichkolwiek sfer przemilczania w lokalnych środowiskach. Mogłoby to bowiem wskazywać na pełną społeczną otwartość w zamieszkiwanej przez nich miejscowości. Raczej należy tu upatrywać pewnej rutyny – czy to w pracy związanej z kulturą, czy też w obrębie nieróżnicującej się od lat grupie najbliższej interakcji. Sytuacji, która przez dłuższy czas nie narażała na poruszanie kwestii drażliwych za sprawą przyjętych jako własne norm społecznego uznania zasad. Pogłębione badania w odniesieniu do sfer tabuizowanych z pewnością należałoby przeprowadzać w formie wywiadów narracyjnych, zogniskowanych wywiadów grupowych bądź też poprzez zastosowanie eksperymentów uwidaczniających reakcje na sytuacje

i problemy przemilczane. Pewnym rozwiązaniem być może byłaby też proponowana kafeeteria wyboru, ta jednak mogłaby zbyt wiele sugerować.

Kultura popularna a intymność

Kolejne z uzupełniających pytań odnosiło się do przemysłów na temat przemian w sferze kontaktów intymnych (rozumiane jako relacje w gronie osób, do których ma się szczególnie zaufanie), na których kształt może mieć wpływ obecność kultury popularnej. Uzyskane odpowiedzi korelują z literaturą naukową i publicystyczną, jaka dotyczy tego tematu. Rozmówcy podkreślali, że takie tematy jak seks, homoseksualizm czy narkomania były tematami tabu, obecnie poruszane zostają również wśród osób, których nie łączą zażyłe relacje. Jak podkreślał jeden z dyrektorów placówki kultury: „kultura masowa, a zwłaszcza programy »tokszołowe« odarły życie intymne z tajemnicy. Pokazały, że wstyd jest czymś złym, przesunęły granice tego, co normalne, i tego, co prywatne”. Zaledwie co piąty z rozmówców przeczył twierdzeniu, jakoby popkultura miała swój udział w przemianach sfer intymnych. Dwie trzecie wypowiedzi zawierały uznanie wielorakich form tego wpływu i jego skutków. Część rozmówców potwierdzając ów wpływ, używała słowa „niestety”. Wskazywano przy tym nie tylko na tradycyjne media, ale i na internet, wraz z portalami społecznościowymi jak Facebook.

Złożoność problemu próbowała wyrazić m.in. 39-letnia pracownica Wiślańskiego Domu Kultury, matka dwojga dorastających dzieci: „ludziom się wydaje, że na więcej mogą sobie pozwolić (że jest takie przyzwolenie społeczne), na obnażanie siebie i »swoich brudów«. Nie widzą tej cienkiej granicy, stracili instynkt samozachowawczy, kierując się pędem

za wszystkimi, myśląc, że jest to na czasie i można komuś za imponować. Jednocześnie zapominając, że są jeszcze wrażliwi ludzie, którzy tego nie akceptują i w których może to budzić obrzydzenie”. Młody działacz kulturalny z 3-tysięcznego miasteczka wskazywał, że kultura popularna relacje międzyludzkie „trochę [...] popsuła. Ułatwia powierzchowne i pozorne relacje – na przykład często rozmawia się przez gg, pisze maile, opowiada na nk, ale coraz mniej rozmawia – na osobiste tematy. Ludzie niby się spotykają, ale rzadko się widzą”.

Zwracano też uwagę na ważne problemy i niejakię zyski społeczne z przełamywania barier intymności, na jakie ma wpływ kultura popularna. Ciekawe spostrzeżenia zawiera wypowiedź 26-letniego mieszkańca Rybnika: „Myślę – a przynajmniej mam taką nadzieję – że wiele kobiet, które do tej pory były ofiarami przemocy domowej, zdecydowały się na kroki prawne względem swoich oprawców. Częściej zgłasza się takie przypadki, gdy kiedyś brudy te nie opuszczały domu”. Kultura popularna po raz kolejny zyskuje w wypowiedziach pozytywny wydźwięk i jak to ujęła 28-letnia magister sztuki: „w jakimś stopniu może otworzyć ludzi na tematy, których wcześniej nie potrafili poruszyć”.

Dominowały wypowiedzi koncentrujące się na ogólnym wpływie popkultury na otwartość ludzi. Dotyczyło to zarówno młodych, dwudziestokilkuletnich osób, jak i tych bardziej dojrzałych, około pięćdziesiątego roku życia: „Tak, na pewno zmieniła. Częściej ludzie przyjmują zachowania kiedyś szokujące. Ale dla mnie osobiście zmiana statusu zwykłego mieszkańca na osobę rozpoznawalną postawiła ograniczenia” (49-letnia doradca zawodowy i animatorka kultury). Jednocześnie 20-letnia tancerka z Bielska-Białej pewna była, iż popkultura powoduje, że „ufa się coraz mniejszej rzeszy osób”. Inna osoba zwracała uwagę, że wpływ ten polega na tym, iż

w wymiarze medialnym, kultura popularna wpływa na czas poświęcany osobom w najbliższym środowisku. Jak to ujęła 32-letnia mieszkanka Czeladzi, popkultura „zabrała nam czas na wspólne bycie z sobą”. Można tu uzupełnić wypowiedzią 31-letniego redaktora lokalnego czasopisma, który wprost stwierdził, że „Kultura popularna obnażyła i wyciągnęła na światło tematy, dużo tematów, które są gdzieś lub były kiedyś tematami tabu”.

Kultura popularna a granice społecznego tabu

Podsumowując część wywiadu dotyczącą przemian w obrębie sfer intymności oraz obszarów tabuizowanych, zapytano o to, na ile, zdaniem rozmówców, obecność kultury popularnej ma wpływ na wytyczanie granic społecznego tabu. W świetle rozlicznych opisów przemian społecznych skali globalnej, które oddziaływanie mediów na wspomniane obszary zwykle przedstawiają jako bezsprzeczne, oczekiwano w wywiadach niejako potwierdzenia takichż tez – również w odniesieniu do lokalnych przeobrażeń peryferii. Chodzi o procesy, które dotyczą m.in., jak pisał Giddens, narodzin „plastycznej seksualności, oderwanej od swoich odwiecznych związków z prokreacją, rodziną i cyklem pokoleń [...]”⁵⁵. W większości uzyskanych wypowiedzi powracał motyw poszerzania granic tego, co ze sfery tabu uwalnia popkultura, powoduje, iż dana rzecz czy obszar przestaje być tabuizowany. Media i kultura popularna bywały, jak w wypowiedzi studentki z Tychów, traktowane jako zwierzchnia siła i rodzaj autorytetu, za którym się podąża: „Tak, bowiem skoro przykład idzie z góry, trudno nie przekraczać

⁵⁵ A. Giddens, *Przemiany intymności: seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2006, s. 41.

granicy, która została już przekroczona bez większych konsekwencji przez innych”. W podobnym duchu wypowiedzi udzieliła wieloletnia animatorka kultury: „Tak, ma ogromny wpływ. Kształtuje postawy odbiorców i to, co na ekranie pojawia się jako nowy sposób życia, jest przenoszone do realu. Przykład? Choćby z ostatniej chwili, młoda kobieta rozmawiając ze mną, wypowiada takie słowa: »bo ona w tym serialu tak zrobiła i sobie pomyślałam, że jak ona mogła, to ja też, i przyszłam do panik«. Zdarzały się też głosy, jak 75-letniego mieszkańca Cieszyna, który co prawda uznawał możliwość znaczenia popkultury dla wytyczania granic społecznego tabu, podkreślając wszak: „ale nie zawsze jest to korzystne”.

Ponad trzy czwarte rozmówców deklarowało pewność oddziaływania kultury popularnej na wytyczanie granic społecznego tabu. Co piąta z wypowiedzi przeczyła tego rodzaju związkowi. Pozostałych kilka procent badanych nie potrafiło przyjąć wobec problemu żadnego stanowiska. Częstokroć pojawiające się stwierdzenie „nie” oznaczało przekonania o braku jakiegokolwiek tabu, wobec czego nie ma popkultura czego zmieniać. I tu pojawiały się jednak pewne sprzeczności w wypowiedziach, jak w przypadku pięćdziesięciolatki z Palowic, twierdzącej w jednym miejscu, iż nie ma tego rodzaju sfer w jej miejscowości, a w innym, że świadoma jest, że kultura popularna „pozwala te granice przekraczać”. Odnośnie przytoczonej wypowiedzi można przyjąć domniemanie o szerszej refleksji, takiej, która wykracza poza miejscowość zamieszkania respondentki. W podobny sposób wypowiadał się jeden z dyrektorów ośrodka kultury, stwierdzający brak w jego środowisku jakichkolwiek obszarów tabu, wskazujący jednocześnie na rolę mediów w wyznaczaniu granic tabu. Inne, utrzymujące podobny ton wypowiedzi, jednakże problematyzujące proces transgresji, należały do młodego mieszkańca Bytomia

(student, lat 23), który powątpiewając we wpływ popkultury, zaznaczył: „Nie sądzę. Przekraczanie granicy tabu odbywa się zawsze bardzo powoli. Ludzie muszą dojrzeć emocjonalnie i intelektualnie do przekroczenia takich granic. Żadne produkcje medialne, nie mówiąc już o wysoce artystycznych manifestach przekraczania tabu, nie zmieniają nagle Polaka z dnia na dzień”.

Wieloaspektowość poruszanych kwestii unaoczniają pozostałe z wybranych wypowiedzi: „Tak. Gdyby kultura popularna nie pokazywała inności w telewizji, dla nas byłaby ona w o wiele mniejszym stopniu akceptowalna. Podaję przykład Michała Szpaka w programie „X Factor”. Jest to całkiem kontrowersyjna postać. Ludzie głosują na niego, akceptując jego odmienność i zachowanie się na scenie, sposób ubierania się i bycia. Kiedyś podobny wygląd byłby niedopuszczalny” (pracowniczka MDK w Orzeszu, 43 lata, matka dwojga dzieci); „Przełamując ograniczenia świadomościowe” (25-letni mieszkaniec Bytomia); „Niestety tak. Dopiero teraz, ale dookreśliłbym zjawisko popkultury raczej jako antykultury” (39-letni muzyk, mieszkaniec Nowej Huty); „Powierzchnowość w kreowaniu postaw obywatelskich, pomijanie sfery określającej wartości w życiu człowieka, przemilczanie postaw naganych lokalnych – politycznych celebrytów uprawnia przeciętnego człowieka do odwzorowywania zachowań przyzwalających na traktowanie swojego życia jako wielkiej przygody bez odpowiedzialności za siebie, swoich najbliższych czy podopiecznych. Życie chwilą – to niezwykle popularny sposób funkcjonowania coraz to większej grupy ludzi. To również sposób na bezstresowe osiągnięcie swych materialnych celów, bez uwzględniania konieczności dostrzegania aktywności drugiego człowieka. Wykorzystywanie dostępnych w danym

momencie warunków uczestnictwa w wyścigu szczurów jest wręcz obowiązkiem młodego człowieka. Kultura popularna wmawia na każdym kroku konieczność życia za wszelką cenę. Tworzone na potęgę współczesne prawo stanowi dla ludzi obszar niezbędnych zachowań, często z pomijaniem życia normalnego, zwykłego człowieka. Liczą się interesy” (63-letni działacz kulturalny z Żywca); „Kultura popularna łamie granice społecznego tabu, ale jest to zjawisko pozytywne, jeżeli pokazane jest we właściwy sposób” (39-letnia kierowniczka ośrodka kultury).

Na koniec przywołam wypowiedź 42-letniego mieszkańca małej wsi, który podczas udzielania odpowiedzi czuł się szczególnie swobodny (na przykład swoje wyznanie określił jako chrześcijańsko-rockandrollowe): „Ku...! jak nie ma tabu, to nie ma granic”. Poproszony o uszczegółowienie tego, co ma na myśli, rozwinął wywód o nieobecności w jego wiosce tematów, o których ktokolwiek bałby się mówić. Mówił o tym, jak to słyszał rozliczne rozmowy o homoseksualistach, lesbijkach, o tym, że była na wsi nawet transseksualistka, o tym, z jaką swobodą mówi się o życiu księży. Wspominam ową wypowiedź z powodu niepewności, która pojawiła się u rozmówcy, kiedy został zapytany (w związku z tak opisaną przez niego otwartością), czy sam o swoim życiu intymnym potrafi również otwarcie mówić. Przykład ten wskazuje na trudność w eksplorowaniu problemu, dotyczącego jakże często kwestii drażliwych. Media przynoszą cały szereg wzorów, które na ekranach telewizyjnych czy komputerowych dokonują niemalże ekshibicjonistycznej wiwisekcji przełamujących wszelkie granice intymności i tabu. Nie musi się to przekładać na życie codzienne odbiorców spektakli medialnych. Dla pozornie partycypujących w tych wydarzeniach osób uczestnictwo sprowadza się

wciąż do klasycznej postawy biernego widza. To, czego w sposób zapośredniczony doświadcza, niekoniecznie przekłada się na zinternalizowane pokłady świadomości. Wymaga to jednak dogłębnej analizy, zaś przytoczone wątki należy tu co najwyżej traktować jako przyczynek do dalszych studiów.

Podsumowanie. Pomiedzy sensem i trwoga

Przytoczone w rozdziale trzecim opinie korespondują z ustaleniami, jakie zgromadzone zostały w trakcie badań nad kulturą popularną i w dyskursie centro-peryferyjnym. Część wyników wskazuje wręcz na wyprzedzanie pewnych dopiero rozwijających się tendencji. W szczególności mam tu na myśli wzrost poczucia własnej wartości obszarów peryferyjnych, z których rozwój cywilizacyjny niejako zdejmuje etykietę prowincjonalności. Narzucane przez centra kanony kulturowe przestają już ciążyć obszarom peryferyjnym, te bowiem czerpią wiedzę i wzorce z różnych źródeł. Polityka kulturalna musi być tak prowadzona, aby uwzględniać te możliwości, szczególnie jeśli w miejscu dawniej płynących ku peryferiom prawideł zostać miałyby tylko popkulturalne pseudobóstwa. Zyski płynące z tej „wolności” mogą być dla obszarów mniejszościowych iluzoryczne, w pewnych przypadkach prowadząc do izolacjonizmu czy też regresu. Wszak centra nie są budowane jedynie na systemie opresji, ale w znacznej mierze na koncentracji rozlicznych potencjałów, kapitałów, kreatywności zamieszkujących je ludzi (bez względu na to, czy mówimy o przestrzeniach fizycznych czy „wirtualnych”). Te własności mogą być stymulujące dla prowincji. Jakkolwiek by interpretować demokrację w obszarze mediów, na poziomie struktur lokalnych

(w tym i samych mediów lokalnych) kultura dominująca centrów (powiązana dziś w znacznym stopniu z konsumpcjonizmem, a dopiero na drugim miejscu z przywiązaniem do państwa, narodu, etniczności itd.) ma zdolność do projektowania sposobów myślenia, skupiania uwagi, modelowania stylów życia. Nie ma możliwości rozstrzygać, czy obecna sytuacja wiążąca lokalności i świat mediów jest dla tych pierwszych korzystna czy nie. Jest trudna. Stanowi poważne wyzwanie dla utrzymania lokalnych tożsamości. W sukces przychodzą tu media lokalne, jednocześnie decentralizujące władzę zewnętrzną i ogniskujące uwagę społeczności na sprawach im najbliższych.

Wyniki przeprowadzonego badania sygnalizują, iż uprawnione są sądy dostrzegające w kulturze masowej i popularnej źródła kryzysów tożsamości, religii czy autorytetów. Otwartość dostępu do mediów elektronicznych wymaga wysokiego poziomu kompetencji w dokonywaniu selekcji. Szczególnie jest to istotne, kiedy język mediów często sugeruje brak takiej potrzeby. Badani dostrzegali z perspektywy swych peryferii i prowincji, jak ich lokalność za sprawą kultury popularnej poddawana jest transformacji. Uzyskany z badań obraz jest w znacznej mierze efemeryczny, przypomina uchwycone na fotografii świadectwo minionej chwili. Świat mediów, zwłaszcza mediów najnowszych, ma w istocie dość krótką historię. Kierunek rozwoju medialnych praktyk komunikacyjnych nie jest oczywisty, podobnie jak nieoczywiste są przyjmowane perspektywy badawcze, klucze analizy tych zjawisk¹. Dynamizm przemian w zakresie i skali komunikowania spowoduje najpewniej, iż uzyskane wyniki

¹ Por. M. Filiciak, *Media wersja beta. Film i telewizja w czasach gier komputerowych i internetu*, Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra 2013, s. 270–271.

będą mogły być analizowane nade wszystko z perspektywy historycznej. W chwili kiedy piszę te słowa, osiąga dorosłość pierwsze pokolenie osób, których okres adolescencji przypadł na rozkwit mediów społecznościowych oraz gwałtowny wzrost dostępności do urządzeń umożliwiających ciągłą partycypację. Jeśli uzupełnimy to spostrzeżenie o uwagę, iż dla mediów nie istnieje klasycznie rozumiana geografia, to uzmysłowimy sobie procesualność i nieuchronność zmiany obecnego kształtu kultury, a tym samym nastanie nowych form relacji centro-peryferyjnych.

Kultura popularna daje się odczytać jako jeden z wymiarów odnajdywania sensów. Stanowi też niejednokrotnie panaceum na rozliczne lęki i traumy, te dotyczące globalizacji, kryzysów, zagrożeń, ryzyka – w wymiarach ogólnoswiatowych, jak i te odczuwane personalnie. Oddziaływanie popkultury przynosi efekty w różnych sferach życia codziennego. Skutki jej obecności odnajdujemy w zmianie poczucia marginalizacji, a nawet w procesach przełamywania kulturowych ram tabu. Odgrywa ona znaczącą rolę w procesach wytwarzania więzi społecznych. Czy to w relacji bezpośredniej, czy poprzez sieć społecznych interakcji, odciska swe piętno na niemalże wszystkich jednostkowych tożsamościach. Nie zmienia to jednak faktu, iż peryferie istnieć będą zawsze, podobnie jak i (ułożona przede wszystkim w sferze mentalnej) prowincja.

Miał rację cytowany 23-latek z Bytomia, który podkreślał, że iluzją jest przekonanie o tym, iż nowe media czynią z człowieka z prowincji postać światową. Nie w tym jednak zasadniczy problem i wyzwanie. O wiele istotniejsze wydaje się samooczytywanie peryferii w globalizowanym świecie i to, w jaki sposób popkultura indygenizowana jest w poszczególnych lokalnościach, tę lokalność odmieniając. Ważne jest

też to, w jaki sposób lokalność się uzewnętrznia. To, z czym mamy bowiem tu do czynienia – jak mówił przed laty Paul Virilio – to globalna delokalizacja „dotykająca samej istoty tożsamości, już nie tylko »narodowej«, lecz również »społecznej«, kwestionująca nie tyle państwo narodowe, co miasto, geopolitykę narodów”².

Nawiązując do części empirycznej tego opracowania, należy podkreślić, jak trudno podpisywać się pod badaniami, których współtworzenie obejmowało wielość stanowisk i poglądów osób proszonych o wypowiedź. Wyrażone sądy są opiniami badanych, a nie tego, kto formułował pytania. Przypominają się w tym miejscu słowa Ryszarda Kapuścińskiego, który mówiąc o reportażu, twierdził, iż ma on „wielu autorów i tylko dawno przyjęty zwyczaj powoduje, że tekst podpisujemy jednym nazwiskiem. W rzeczywistości jest to – być może – najbardziej zbiorowo, kolektywnie tworzony gatunek literacki, jako że w jego powstawaniu uczestniczą dziesiątki ludzi – naszych rozmówców spotykanych na drogach świata – którzy opowiadają nam historie ze swojego życia, lub życia swojej społeczności, albo zdarzenia, w jakich brali udział czy o których słyszeli od innych”³. Podobnie ta książka nie powstałaby bez zasłyszanych opinii czy zdobytej w wyniku lektury wiedzy przesianej (nie łudźmy się, iż może być inaczej) przez sito własnych doświadczeń i przekonań.

Źródłem danych empirycznych w niniejszej pracy byli określeni, zakorzenieni w konkretnych kontekstach kulturowych ludzie. Pamiętać jednak musimy również o tym, iż w istocie nie są oni jedynym „źródłem danych”. Jak zaznacza Kathy Charmaz, jedna z czołowych badaczek

² P. Virilio, *Bomba informacyjna*, przeł. S. Królak, Warszawa: Sic! 2006, s. 15.

³ R. Kapuściński, dz. cyt., s. 9.

koncentrujących się na teorii ugruntowanej, tak naprawdę to nie rzeczywistość jest twórcyem badania, ale sam badacz tworzy dane i późniejszą analizę wynikającą z interakcji z obiektem oglądu (badania). Kathy Charmaz pisze: „Dane nie są oknem rzeczywistości. Raczej, »odkrywają« rzeczywistość wynikłą z interaktywnego procesu i jego czasowych, kulturalnych i strukturalnych kontekstów”⁴. Dokonujący oglądu rzeczywistości jest częścią tego, co próbuje rozpoznać czy choć tylko zobaczyć. Przedstawiana tu próba badań, mimo że nie osadzona na gruncie teorii ugruntowanej, uwzględnia, jak sądzę, w dużej mierze wspomniane uwagi Charmaz. Skądinąd te same uwagi pojawiły się już przed laty na gruncie badań antropologicznych. Jak słusznie pisała Kirsten Hastrup: „Nie istnieje żadna absolutna perspektywa, która umożliwiłaby nam wyeliminowanie własnej świadomości z przedmiotu badania. [...] praktyka badań terenowych eliminuje zarówno subiektywizm, jak i obiektywizm i przyjmuje, że prawda jest wytworem intersubiektywnym”⁵. Hastrup podkreślała również, iż „od czasów Durkheima przedmiotem badań był pewien rodzaj zbiorowości, który wykraczał poza prostą sumę jednostek”⁶. Jako autor przyjąłem założenie, że przy wypełnianiu roli badacza na poziomie zarówno konstrukcji badań, jak i prezentowania wyników należy pozostawić możliwość interpretacji również czytelnikowi. Sądzę, że przytoczone wypowiedzi respondentów dają taką możliwość,

⁴ K. Charmaz, *Grounded theory: Objectivist and constructivist methods*, w: *Handbook of qualitative research*, red. N. Denzin, Y. Lincoln, Thousand Oaks: Sage Publications 2000, s. 523–524, za: B. G. Glaser, *Constructivist Grounded Theory?*, „Forum: Qualitative Social Research” 2002, nr 3 (Vol. 3), [online:] <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/825/1793> [dostęp 18.02.2014].

⁵ K. Hastrup, dz. cyt., s. 28.

⁶ Tamże, s. 73.

przy okazji faktycznie uwalniając autora od wymogu stuprocentowej operacjonalizacji pojęć, co do których znaczenia nie ma pełnej zgody⁷.

Ryzykownie byłoby postawić tezę, iż zaprezentowana w tym opracowaniu sonda postaw i opinii wnosi jednoznaczne dane do centro-peryferyjnych rozważań czy też badań nad kulturą popularną. Z pewnością może ona być przyczynkiem do pogłębionych studiów. Uzyskane wyniki wskazują na zmiany poczucia prowincji, odczytywania statusów zarówno tego, co peryferyjne, jak i tego, co stanowi o centrum. Każdy obszar posiadający choćby w minimalnym stopniu jakiś kapitał społeczny czy kulturowy ma potencjał do wytwarzania lokalności. W tym kontekście to, co stanowi „prowincję” rozumianą jako sprzeczne z sobą stany afirmacji i marginalizacji, wnosi nową jakość w omawiane przemiany i relacje. Przeprowadzone wywiady wydają się potwierdzać tezę o wzroście poczucia własnej wartości obszarów peryferyjnych, o coraz silniejszym negowaniu stygmatyzującego terminu „prowincja”, mówią też o znaczącej emancypacji rozlicznych lokalności (w wymiarze mentalnym i/lub terytorialnym). Po kilkudziesięcioletniej fali obserwacji wieszczących globalną, głęboko zhomogenizowaną rzeczywistość społeczną przytoczone tu obserwacje przeczą niejako tego rodzaju tendencjom. Choć w wielu wymiarach trudno nie zgodzić się, iż w czasach, jak powiada Zygmunt Bauman, w których „wypadło nam, mieszkańcom dwudziestego pierwszego stulecia, żyć w erze globalizacji – a gdy o globalizacji rzecz, mowa o tym, że sieć ludzkich zależności ogarnęła już

⁷ Myślę tu o procesie pozostawiania pola pewnej nieokreśloności, z którą nauki społeczne i humanistyka wciąż sobie nie dają rady, podczas gdy nauki ścisłe – choćby w postaci fizyki – dawno już ową otwartość struktury uważają za fundament dociekań.

байд в шьыкым темпе огарня цауу планету [...] о жадным здареніу, најдробнейшым навет і о чысто локальным здавалюбы сід значеніу, не да сід повядзеді з певносіау, же не бядзе оно маіло наступств о глабалным засіегу. Жаднего здареня, з позору најбардзей навет »мьесцового« чы »заścаньковего« в поjęці яго аўторуу, акторуу і шьвядкуу, не да сід в пелні опасаі і обясніі без тегу, бы взіаі под увагю ту, ко сід дзлаіло, дзьеіе луб дзлаіі коже в мьесцах вьелце од мьесца здареня одлеглух»⁸.

Wobec uobecnionych w wywiadach pozytywach tego, co uosabia prowincja, tego, że poproszeni o wyrażenie swojej opinii skłaniali się do pozytywnego wartościowania stanu „bycia na prowincji”, być może należy poddać pod refleksję kwestię, czy nie mamy tu do czynienia z dokszą, o jakiej pisał m.in. w *Męskiej dominacji* Pierre Bourdieu: utrwaloną historycznie i kulturowo relacją dominacji, praw, krzywd, przywilejów, niesprawiedliwości, trudnych do zniesienia warunków egzystencji, traktowanych jednak jako akceptowalne i naturalne⁹. Badani wszak stanowili przede wszystkim grupę ludzi związanych z kulturą i przestrzenią niemal jednoznacznie przez nich odczytywaną jako pewnego rodzaju peryferia. Wyrazem tego było wyrażane w wywiadach prześwядczenie о roli медіуу в процесах kształтowania hierarchii wartości і postaw. Wьекшоść uczestнїкуу бадань шьвядоміе декларовала замьесзкываньіе провїнцїі, такеїі, кторуа јест в значнеї мьерзе – ко позувалам собіе подкресліі – назначзона попкультуруу.

Kultura popularna, jako zespół form masowego uczestnictwa w kulturze, nominalnie powiązana jest ze środkami

⁸ Z. Bauman, *Imiona cierpienia, imiona wstydu*, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 38.

⁹ P. Bourdieu, *Męska dominacja*, przeł. L. Kopciewicz, Warszawa: Oficyna Naukowa 2004, s. 7.

masowego przekazu, masową produkcją i konsumpcją. Takie rozumienie kultury popularnej jest z całą pewnością dość powierzchowne i w znacznej mierze pomija istotne, wynikające z niej wartości, bezpośrednio decydujące o kształcie i jakości kultury jako takiej. Masowo wytwarzane i konsumowane wytwory ludzkiej działalności definiują w znaczącym stopniu kształt zarówno całych społeczeństw, jak i los oraz tożsamość poszczególnych jednostek. Co istotne, nie dotyczy to wyłącznie wielkomiejskich centrów wyznaczających kierunki rozwoju (tzw. głównego nurtu kultury), ale również prowincji (niekiedy w potocznym, pejoratywnym znaczeniu), peryferii, definiowanych niekiedy jako opozycja wobec różnie pojmowanego centrum, a częstokroć wyrażających się afirmacją stanu uwewnętrznionej emancypacji.

Literatura dotycząca tematu przeobrażeń obrazu prowincji dostarcza rozlicznych opracowań z zakresu wielu różnych dyscyplin: począwszy od socjologii i ekonomii, poprzez opracowania antropologiczne, po religioznawstwo czy pedagogikę. Jak zauważył Clifford Geertz, w odróżnieniu do politologów, socjologów, historyków i ekonomistów, antropolog analizy szerokich kontekstów całych społeczeństw, cywilizacji, ogólnoswiatowych wydarzeń dokonuje „od strony niezwykle poszerzonej znajomości wyjątkowo małych spraw”¹⁰. Prowincja nie jest zapewne „małą sprawą”. Jest wszak wielością pojedynczych, częstokroć niewielkich struktur, które składają się na globalny porządek świata (być może, wracając do Wallersteina, jako istotne składniki systemu światowego). Kiedy spoglądamy na problem przeobrażeń obrazu prowincji w kontekście znaczenia kultury popularnej, odnajdujemy niedobór

¹⁰ C. Geertz, *Opis gęsty – w stronę interpretatywnej teorii kultury*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2005, s. 50.

poważnych analiz przywołanego zjawiska. Wątek ten jest traktowany zwykle marginalnie, tak jakby peryferie i prowincje były niewzruszone przemianami kultury medialnej bądź też jakby popkultura nie ulegała wpływom tego, co rodzą peryferie. Być może należałoby posłużyć się w tej pracy optyką, jaką dają prace z nurtu postkolonialnego, które akcentują pewne rozdzieranie pomiędzy uwewnętrznionym porządkiem „swojskich” narracji skolonizowanych a tym, co pokazują (czy raczej narzucają) kolonizatorzy. Sądzę jednak, że posługując się dyskursem postkolonialnym, należałoby bardziej skupić się na niejakej afirmacji tego, co emancypuje się spod wpływu kolonialnej dominacji. W analizie relacji centro-peryferyjnych, gdzie zwornikiem i głównym przekąźnikiem wzorców kulturowych obrana jest kultura popularna, wspomniana emancypacja jest wszak zwykle marketingowym trikiem, częstokroć nieświadomą „doksą prowincji”. Dyskurs postkolonialny mógłby być jednak tu użyteczny w rozpoznaniu pewnych nowych przestrzeni, tego, co zawieszono pomiędzy tym, co globalne, i tym, co lokalne¹¹, tego, o czym Homi Bhabha pisze jako o kategorii *in-between*, łączącej te obszary, ale co do istoty nie będącej żadną z części składowych.

Niezależnie od przyjętej optyki badawczej analizy relacji pomiędzy centrami a prowincją, dominującymi a dominowanymi, jako pewnik musimy przyjąć nieustanną transformację omawianych zależności. Uznać też zatem trzeba możliwość i konieczność ciągłego przeprowadzania w tym zakresie badań. Zresztą być może w dobie medialnej kultury dostępu nie ma już klasycznie rozumianej lokalności, a tym bardziej prowincji, a jako przedmiot analiz centro-peryferyjnych pozostają tylko prowincjusze. Ale to już temat na zupełnie inną książkę.

¹¹ Zob. H. Bhabha, *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2010.



Bibliografia

- Adamiec M., *Formacja intelektualna pokolenia klawiatury, internetu i SMS-ów*, w: *Język a multimedia*, red. A. Dytman-Stasieńko, J. Stasieńko, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP 2005.
- Adamski F., *Edukacja, rodzina, kultura: studia z pedagogiki społecznej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 1999.
- Adorno T. W., Horkheimer M., *Przemysł kulturalny. Oświecenie jako masowe oszustwo*, w: tychże, *Dialektyka oświecenia (fragmenty filozoficzne)*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 1994.
- Agnew J., *Hegemony: The New Shape of Global Power*, Philadelphia: Temple University Press 2005.
- Aleksander T., *Jak nobilitować peryferie*, w: *Centra i peryferie*, red. B. Gołębiowski, Łomża: Oficyna Wydawnicza Stopka 1999.
- Allen S., *Vulgarians At The Gate: trash TV and raunch radio: raising the standards of popular culture*, Amherst: Prometheus Books 2001.
- Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków: Znak 1997.
- Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. A. Mencwel, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2001.

- Appadurai A., *Deep democracy: urban governmentality and the horizon of politics*, „Environment & Urbanization” 2001, nr 2 (Vol. 13).
- Appadurai A., *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Kraków: Universitas 2005.
- Arystoteles, *Polityka*, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2006.
- Bard A., Söderqvist J., *Netokracja. Nowa elita władzy i życie po kapitalizmie*, przeł. P. Cypriański, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2006.
- Bartkowski J., *Tradycja i polityka. Wpływ tradycji kulturowych polskich regionów na współczesne zachowania społeczne i polityczne*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak” 2003.
- Batorski D., *Korzystanie z technologii informacyjno-komunikacyjnych*, w: *Diagnoza społeczna 2009. Warunki i jakość życia Polaków: raport*, red. J. Czapiński, T. Panek, Warszawa: Rada Monitoringu Społecznego 2009.
- Baudrillard J., *O uwodzeniu*, przeł. J. Margański, Warszawa: Sic! 2005.
- Bauman Z., *Globalizacja i co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa: PIW 2000.
- Bauman Z., *Imiona cierpienia, imiona wstydu*, „Tygodnik Powszechny” 2001, nr 38, [online:] <http://www.tygodnik.com.pl/numer/2738/bauman.html> [dostęp 12.11.2011].
- Bauman Z., *Kultura: przygody pojęcia w płynnej rzeczywistości*, „Kultura popularna” 2008, nr 4 (22).
- Bauman Z., *O nie-klasie prekariuszy*, [online:] <http://www.krytykapolityczna.pl/Opinie/BaumanOnie-klasieprekariuszy/menuid-197.html> [dostęp 12.11.2011].
- Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Warszawa: Wydawnictwo Literackie 2006.
- Bauman Z., *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, przeł. S. Obirek, Kraków: Wydawnictwo WAM 2006.
- Bauman Z., *Życie na przemiał*, przeł. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2004.

- Bąk U., *Konsumpcjonizm jako element postmodernistycznej cywilizacji*, w: *Spoleczeństwo konsumpcyjne. Uwarunkowania społeczne i kulturowe*, red. D. Markowski, P. Setlak, Tarnobrzeg: PWSZ im. prof. Stanisława Tarnowskiego 2008.
- Beck U., *Beyond class and nation: reframing social inequalities in a globalizing world*, „The British Journal of Sociology” 2007, nr 4.
- Beck U., Grande E., *Europa kosmopolityczna. Społeczeństwo i polityka w drugiej nowoczesności*, przeł. A. Ochocki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2009.
- Beck U., *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Cieśla, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2002.
- Beck U., *The Cosmopolitan Vision*, Cambridge: Polity Press 2006.
- Begley Sh., *Can you build a better brain?*, „Newsweek International” 2011 (10–17 stycznia).
- Benedict R., *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, Z. Kierszys, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 2008.
- Benjamin W., *Rozmowy z Brechtem (Notatki svendborskie)*, „Literatura na Świecie” 2006, nr 5–6 (418–419).
- Benjamin W., *Understanding Brecht*, London: Verso 2003.
- Berger P. L., Luckmann T., *Spoleczne tworzenie rzeczywistości: traktat z socjologii wiedzy*, przeł. J. Niżnik, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2010.
- Berger P. L., *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. W. Kurdziel, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2005.
- Bergson H., *Dwa źródła moralności i religii*, przeł. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków: Znak 1993.
- Berry J., *Immigration, Acculturation, and Adaptation*, „Applied Psychology: an International Review” 1997, nr 1 (46).
- Bhabha H., *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2010.
- Białek B., *Prowincja – między zaściankiem a zadupiem. Zeznania prowincjusza*, „Konteksty” 2008, nr 2.

- Bogunia-Borowska M., Śleboda M., *Globalizacja i konsumpcja. Dwa dylematy współczesności*, Kraków: Universitas 2003.
- Boski P., *Kulturowe ramy zachowań społecznych. Podręcznik psychologii międzykulturowej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009.
- Bourdieu P., *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, przeł. P. Biłos, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2005.
- Bourdieu P., *Męska dominacja*, przeł. L. Kopciewicz, Warszawa: Oficyna Naukowa 2004.
- Bourdieu P., *O telewizji. Panowanie dziennikarstwa*, przeł. K. Sztandar-Sztanderska, A. Ziółkowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009.
- Bourdieu P., Passeron J.-C., *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, przeł. E. Neyman, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1990.
- Bourdieu P., *Reguły sztuki: geneza i struktura pola literackiego*, przeł. A. Zawadzki, Kraków: Universitas 2001.
- Bourdieu P., *The Field of Cultural Production: essays on art and literature*, Cambridge: Polity Press 1993.
- Bourdieu P., *The Forms of Capital*, w: J. G. Richardson, *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York: Greenwood Press 1986.
- Bourdieu P., Wacquant L. J. D., *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. A. Sawisz, Warszawa: Oficyna Naukowa 2002.
- Braudel F., *Historia i trwanie*, przeł. B. Geremek, Warszawa: Czytelnik 1971.
- Brzozowski S., *Istota kultury*, w: *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. A. Mencwel, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2001.
- Buchowski M., *O niebezpiecznym użyciu pojęcia kultura: przykład „kultury etnicznej”*, „Kultura Współczesna” 2007, nr 1 (51).
- Bukraba-Rylska I., *Lokalność w dobie globalizacji, czyli o bytach organoleptycznych i inteligibilnych*, w: *Granice kultury*, red. A. Gwóźdź, Katowice: Wydawnictwo Naukowe Śląsk 2010.

- Burszta W. J., *Antropologia kultury: tematy, teorie, interpretacje*, Poznań: Zysk i S-ka 1998.
- Burszta W. J., *Od mowy magicznej do szumów popkultury*, Warszawa: Wydawnictwo SWPS Academica 2009.
- Burszta W. J., wstęp do: Winkin Y., *Antropologia komunikacji. Od teorii do badań terenowych*, przeł. A. Karpowicz, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2007.
- Bush G. W., *Decision points*, New York: Crown Publishing Group 2010.
- Cardoso F. H., Faletto E., *Dependency and Development in Latin America*, Berkeley: California University Press 1969.
- Carrière J.-C., Eco U., *Nie myśl, że książki znikną*, przeł. J. Kortas, Warszawa: W.A.B. 2010.
- Castells M., *Koniec tysiąclecia*, przeł. J. Stawiński, S. Szymański, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009.
- Castells M., *Siła tożsamości*, przeł. S. Szymański, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2008.
- Castells M., *Spółczesność sieci*, przeł. M. Marody, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007.
- Castells M., *The Rise of the Network Society*, Oxford: Blackwell 2010.
- Centra i peryferie*, red. B. Gołębiowski, Łomża: Oficyna Wydawnicza Stopka 1999.
- Charles A., *What is the 1% rule?*, „The Guardian” 2006 (20 lipca).
- Charmaz K., *Grounded theory: Objectivist and constructivist methods*, w: *Handbook of qualitative research*, red. N. Denzin, Y. Lincoln, Thousand Oaks: Sage Publications 2000.
- Chomsky N., *Media Control The Spectacular Achievements of Propaganda*, New York: Seven Stories Press 2002.
- Chouliaraki L., *W stronę analityki mediacji*, w: *Krytyczna analiza dyskursu. Interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej*, red. A. Duszak, N. Fairclough, Kraków: Universitas 2008.
- Chyłą W., *Kultura intensywnie zmediatyzowana. Biotechnomerkantylizm, biopolityka, biowładza: doksokracja rynkowego populizmu jako efekt technomerkantylnych autoregulacji*, w: *Kultura*

- medialnie zapośredniczona. Badania nad mediami w optyce kulturoznawczej*, red. W. Chyła i in., Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe 2010.
- Clifford J., *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące w antropologii*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2004.
- Czaja D., *Paradoks prowincji*, „Konteksty” 2008, nr 2.
- Dawkins R., *Samolubny gen*, przeł. M. Skoneczny, Warszawa: Prószyński i S-ka 2003.
- Diagnoza społeczna 2009. Warunki i jakość życia Polaków: raport*, red. J. Czapiński, T. Panek, Warszawa: Rada Monitoringu Społecznego 2009.
- Dickie G., *Art and the Aesthetic. An Institutional Analysis*, Ithaca: Cornell University Press 1974.
- Dickie G., *Czym jest sztuka? Analiza instytucjonalna*, w: *Estetyka w świecie. Wybór tekstów*, red. M. Gołaszewska, Kraków: UJ 1985.
- Digital Delirium*, red. A. Kroker, M. Kroker, Montréal: St. Martin's Press 2001.
- Doksa i życie codzienne. Z Pierre'em Bourdieu rozmawia Terry Eagelton*, „Recykling idei” 2009, nr 12.
- Douglas M., *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*, przeł. E. Dzurak, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2004.
- Durkheim É., *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1990.
- Dyczewski L., *Tożsamość emigranta w nowym społeczeństwie-państwie: pomiędzy trwałością i zmianą*, „Pogranicze. Studia Społeczne” 2011, t. XVII.
- Dziadzia B., *Ekran sztuki – ekran konsumpcji*, „Kwartalnik Filmowy” 2001, nr 35–36.
- Dziadzia B., Kasperek A., *La Pologne martyre w niewidzialnej dłoni Adama Smitha. Przyczynek do refleksji nad kształtowaniem się*

- kapitalizmu w Polsce współczesnej*, „Kultura i Edukacja” 2006, nr 2–3.
- Dziadzia B., *Nowe media środowiskiem wyzwań animacji kultury*, w: *Animacja Kultury. Współczesne dyskursy teorii i praktyki*, red. D. Kubinowski, U. Lewartowicz, Lublin: Wydawnictwo Mak-med 2013.
- Dziadzia B., *Trash TV, Web, Cell Phone and Me*, w: *Com.unikowanie w zmieniającym się społeczeństwie*, red. M. Niezgodza, M. Świątkiewicz-Mośny, A. Wagner, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2010.
- Dziadzia B., *Wpływ mediów. Konteksty społeczno-edukacyjne*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls 2008.
- Dziadzia B., *Wszyscy święci w ekranie zakłęci*, w: *Kultura medialnie zapośredniczona. Badania nad mediami w optyce kulturoznawczej*, red. W. Chyła i in., Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe 2010.
- Eco U., *Kryzys rozumu*, w: tegoż, *Semiologia życia codziennego*, przeł. J. Ugniewska, P. Salwa, Warszawa: Czytelnik 1999.
- Eco U., *Nowe środki masowego przekazu a przyszłość książki*, w: *Nowe media w komunikacji społecznej XX wieku: antologia*, red. M. Hopfinger, Warszawa: Oficyna Naukowa 2002.
- Eco U., *Partyzantka semiologiczna*, w: tegoż, *Semiologia życia codziennego*, przeł. J. Ugniewska, P. Salwa, Warszawa: Czytelnik 1999.
- Eco U., *Pięć pism moralnych*, przeł. I. Kania, Kraków: Znak 2008.
- Eco U., *Szaleństwo katalogowania*, przeł. T. Kwiecień, Poznań: Rebis 2009.
- Eisenstadt Sh. N., *Comparative civilizations and multiple modernities*, Leiden: Koninklijke Brill 2003.
- Eliade M., *Sacrum a profanum: o istocie sfery religijnej*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Aethera 2008.
- Emmison M., Smith Ph., *Researching the Visual: images, objects, contexts and interactions in social and cultural inquiry*, London: Sage Publications 2000.

- Filiciak M., Hofmokl J., Tarkowski A., *Obiegi kultury. Społeczna cyrkulacja treści. Raport z badań*, Warszawa: Centrum Cyfrowe Projekt: Polska 2012.
- Filiciak M., *Media wersja beta. Film i telewizja w czasach gier komputerowych i internetu*, Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra 2013.
- Filiciak M., *Wirtualny plac zabaw. Gry sieciowe i przemiany kultury współczesnej*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2006.
- Fish S., *Boutique Multiculturalism, or Why Liberals Are Incapable of Thinking about Hate Speech*, „Critical Inquiry” 1997, nr 2 (Vol. 23).
- Fiske J., *Kulturowa ekonomia fandomu*, „Kultura Popularna” 2008, nr 3 (21).
- Frank A. G., *Capitalism And Underdevelopment In Latin America: Historical Studies Of Chile And Brazil*, New York: Monthly Review Press 1969.
- Franklin J., *He was sent from above*, „The Guardian” 2008 (12 listopada), [online:] <http://www.guardian.co.uk/football/2008/nov/12/diego-maradona-argentina> [dostęp 12.01.2014].
- Fraser N., Honneth A., *Redystrybucja czy uznanie? Debata polityczno-filozoficzna*, przeł. M. Bobako, T. Dominiak, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP 2005.
- Friedman J., *Cultural Identity and Global Process*, London–Thousand Oaks: Sage Publications 1994.
- Friedman T. L., *Lexus i drzewo oliwne. Zrozumieć globalizację*, przeł. T. Hornowski, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis 2001.
- Frydman R., Goldberg M. D., *Imperfect Knowledge Economics: Exchange Rates and Risk*, Princeton: Princeton University Press 2007.
- Fukuyama F., *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań: Zysk i S-ka 1996.
- Geertz C., *Jak dziś myślimy. Ku etnografii myśli współczesnej*, w: tegoż, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii*

- interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2005.
- Geertz C., *Opis gesty – w stronę interpretatywnej teorii kultury*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2005.
- Geertz C., *Zmącone gatunki. Nowa formuła myśli społecznej*, w: te- goż, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2005.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość: „ja” i społeczeństwo w epo- ce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: Wy- dawnictwo Naukowe PWN 2007.
- Giddens A., *Przemiany intymności: seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, przeł. A. Szulżycka, Warsza- wa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2006.
- Glaser B. G., *Constructivist Grounded Theory?*, „Forum: Qualitative Social Research” 2002, nr 3 (Vol. 3), [online:] <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/825/1793> [dostęp 18.02.2014].
- Glynn K., *Tabloid Culture: Trash Taste, Popular Power, and the Transformation of American Television*, Durham, NC: Duke University Press 2000.
- Godwin M., *Meme, Counter-meme*, „Wired Magazine” 1994, nr 10, [online:] <http://www.wired.com/wired/archive/2.10/godwin.if.html> [dostęp 3.11.2012].
- Godzic W., *O telewizorze i innych ważnych sprawach popkultury*, wstęp do: M. Halawa, *Życie codzienne z telewizorem: z badań terenowych*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2006.
- Godzic W., *Oglądanie i inne przyjemności kultury popularnej*, Kra- ków: Universitas 1996.
- Godzic W., *Szybciej krócej głośniej*, „Polityka” 2005, nr 25, dodatek „Niezbędnik Inteligenta”.
- Godzic W., *Telewizja codzienności, codzienność telewizji*, w: *Barwy codzienności. Analiza socjologiczna*, red. M. Bogunia-Borow- ska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2009.

- Godzic W., *Znani z tego, że są znani. Celebryci w kulturze tabloidów*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2007.
- Goffman E., *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Warszawa: Wydawnictwo KR 2000.
- Goffman E., *Zachowanie w miejscach publicznych: o społecznej organizacji zgromadzeń*, przeł. O. Siara, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2008.
- Golka M., *Pogranicza – transgraniczność – transkulturowość, w: Transgraniczność w perspektywie socjologicznej – kontynuacja*, red. L. Gołdyka, Zielona Góra: Lubuskie Towarzystwo Naukowe 1999.
- Golka M., *Socjologia artysty*, Poznań: Ars Nova 1995.
- Golka M., *Socjologia kultury*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2007.
- Gopnik A., *The Philosophical Baby: What Children's Minds tell us about Truth, Love and the Meaning of Life*, New York: Farrar, Straus and Giroux 2009.
- Goriszowski W., *Szkice pedagogiczno-filozoficzne*, Piotrków Trybunalski: NWP przy Filii AŚ 2004.
- Granice kultury*, red. A. Gwóźdź, Katowice: Wydawnictwo Naukowe Śląsk 2010.
- Grootaert Ch., Van Bastelar T., *Understanding and measuring social capital – a multidisciplinary tool for practitioners*, Washington: World Bank 2002.
- Guz K., *Internetowe tabloidy*, „Merkuriusz Uniwersytecki” 2007, nr 32.
- Gwóźdź A., *Mała ekranologia*, w: *Wiek ekranów*, red. A. Gwóźdź, P. Zawojski, Kraków: Rabid 2002.
- Gwóźdź A., *Medioznawstwo – dyskurs czy paradygmat badań kulturoznawczych*, „Kultura Współczesna” 2007, nr 1 (51).
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego, t. 1: Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1999.

- Halawa M., *Życie codzienne z telewizorem: z badań terenowych*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2006.
- Hall E. T., *Ukryty wymiar*, przeł. T. Hołówka, Warszawa: Muza 2009.
- Hall S., *Kodowanie i dekodowanie*, „Przekazy i Opinie” 1987, nr 1–2.
- Halter M., *Shopping for Identity: The Marketing of Ethnicity*, New York: Schocken Books 2002.
- Hałas E., *Konwersja. Perspektywa socjologiczna*, Lublin: Norbertinum 1992.
- Hann Ch., *Antropologia społeczna*, przeł. S. Szymański, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2008.
- Hastrup K., *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*, przeł. E. Klekot, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2008.
- Hedberg B., Dahlgren G, Hansson J., Olve N.-G., *Virtual organizations and beyond. Discover imaginary systems*, Chichester: J. Wiley and Sons 1999.
- Held D., *Czy można regulować globalizację?*, przeł. M. Szuster, „Krytyka Polityczna” 2002, nr 2.
- Hervieu-Léger D., *Religia jako pamięć*, przeł. M. Bielawska, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2007.
- Hobson A., *Capitalism and Imperialism in South Africa*, New York: Tucker Publishing Co. 1900.
- Huizinga J., *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia 2007.
- Huntington S. P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa: Muza 2007.
- Ingarden R., *Studia z estetyki*, t. 3, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1970.
- Iwański M., *Religia jako szczególny przykład ideologii w myśli J. Lacana i S. Žižka*, [online:] <http://www.lacan.pl/spip.php?article19> [dostęp 3.11.2012].
- Jałowicki B., *Globalny świat metropolii*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2007.

- Jałowicki B., *Lokalność jako czynnik rozwoju społecznego*, „Więś i Rolnictwo” 1987, nr 4.
- Jałowicki B., Szczepański M. S., *Rozwój lokalny i regionalny w perspektywie socjologicznej. Podręcznik akademicki*, Tychy: Śląskie Wydawnictwa Naukowe Wyższej Szkoły Zarządzania i Nauk Społecznych 2002.
- James J., *Muzyka sfer: o muzyce, nauce i naturalnym porządku wszechświata*, przeł. M. Godyń, Kraków: Znak 1996.
- Jasiewicz K., Olędzki Ł., *Przeszłość w przestrzeni ludycznej*, w: *Karnawalizacja. Tendencje ludyczne w kulturze współczesnej*, red. J. Grad, H. Mamzer, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2004.
- Jenkins H., *Interactive Audiences? The „Collective Intelligence” of Media Fans*, [online:] <http://web.mit.edu/cms/People/henry3/collective%20intelligence.html> [dostęp 23.02.2011].
- Jenkins H., *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*, przeł. M. Bernatowicz, M. Filiciak, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2007.
- Jenkins H., *Textual Poachers: Television Fans & Participatory Culture*, New York: Routledge 1992.
- Jessa J., *Zbawienny wpływ kiczu, czyli jeszcze raz o związkach kiczu i religijności ludowej na przykładzie Sanktuarium Licheńskiego*, w: *Kiczosfery współczesności*, red. W. J. Burszta, E. A. Sekuła, Warszawa: Wydawnictwo SWPS Academica 2008.
- Kapuściński R., *Niebo to piekło*, „Gazeta Wyborcza” 2002, nr 166, dodatek „Duży Format”.
- Kapuściński R., *Ten Inny*, Kraków: Znak 2007.
- Karnawalizacja. Tendencje ludyczne w kulturze współczesnej*, red. J. Grad, H. Mamzer, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2004.
- Kasperek A., *Poszukiwanie Godota. Studium socjologiczne o relacjach pomiędzy oczekiwaniem a ładem społecznym*, Katowice: Śląsk 2002.
- Kasperek A., *Wolność spod znaku undergroundu. Duchowość (po) nowoczesna w perspektywie hermeneutyki kultury i socjologii religii*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2012.

- Kawula S., *Pedagogika społeczna wobec zjawiska marginalizacji i normalizacji*, w: *Człowiek w obliczu wykluczenia i marginalizacji społecznej: wokół zagadnień teoretycznych*, red. K. Biało-brzeska, S. Kawula, Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne Akapit 2006.
- Keen A., *Kult amatora. Jak internet niszczy kulturę*, przeł. M. Bernatowicz, K. Topolska-Ghariani, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2007.
- Kerckhove D. de, *Inteligencja otwarta. Narodziny społeczeństwa sieciowego*, przeł. A. Hildebrandt, R. Glegoła, Warszawa: Mikom 2001.
- Kluszczyński R. W., *Sztuka interaktywna. Od dzieła-instrumentu do interaktywnego spektaklu*, Warszawa: WAiP 2010.
- Kłoskowska A., *Kultura masowa: krytyka i obrona*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1983.
- Kłoskowska A., *Socjologia kultury*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007.
- Knoblauch H., „Niewidzialna religia” Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność, w: T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, przeł. L. Bluszcz, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 1996.
- Kormilcew I., *Wyznania barbarzyńcy*, „Forum” 2010, nr 26.
- Koselleck R., „Przestrzeń doświadczenia” i „horyzont oczekiwań” – dwie kategorie historyczne, w: tegoż, *Semantyka historyczna*, przeł. W. Kunicki, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2001.
- Kozielecki J., *Transgresja i kultura*, Warszawa: Żak 2002.
- Krajewski M., *Co to jest kultura wizualna*, „Kwestionariusz Kultury Wizualnej”, [online:] <http://www.kulturawizualna.pl/archiwe/115> [dostęp 3.11.2012].
- Krajewski M., *Czarne skrzynki albo kultura materialna doby nowych mediów*, w: *Młodzi i media. Nowe media a uczestnictwo w kulturze*. Raport Centrum Badań nad Kulturą Popularną SWPS, Warszawa 2010.

- Krajewski M., *POPamiętane*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2006.
- Krajewski M., *Stan czuwania*, w: *Młodzi i media. Nowe media a uczestnictwo w kulturze*. Raport Centrum Badań nad Kulturą Popularną SWPS, Warszawa 2010.
- Krasnodębski Z., *Demokracja peryferii*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2003.
- Krzysztofek K., *Pogranicza i multikulturalizm w rozszerzonej Unii*, „Studia Europejskie” 2003, nr 1.
- Krzysztofek K., Szczepański M. S., *Zrozumieć rozwój – od społeczeństw tradycyjnych do informacyjnych: podręcznik socjologii rozwoju społecznego dla studentów socjologii, nauk politycznych i ekonomii*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2005.
- Krzysztofek K., *Wirtualna reterytorializacja: Czy istnieje lokalność w cyberprzestrzeni?*, w: *Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia społecznego*, red. J. Kurczewska, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2008.
- Krzysztofek K., *Zmiksowana kultura*, „Magazyn Sztuki” 2001, nr 28, [online:] http://dsw.muzeum.koszalin.pl/magazynsztuki/archiwum/lewa/polityka_9.htm [dostęp 5.03.2011].
- Kuligowski W., *Gdzie coca-cola ożywia zmarłych*, „Polityka” 2006, nr 39, dodatek „Niezbędnik Inteligenta”.
- Kultura medialnie zapośredniczona. Badania nad mediami w optyce kulturoznawczej*, red. W. Chyła i in., Poznań: Bogucki Wydawnictwo Naukowe 2010.
- Lessig L., *Wolna kultura*, przeł. P. Białokozowicz i in., Warszawa: WSiP 2005.
- Levinas E., *Calość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1998.
- Lévi-Strauss C., *Mysł nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1969.
- Lévy P., *Collective Intelligence: Mankind's Emerging World in Cyberspace*, Cambridge: Perseus Books 1999.

- Libiszowska-Żółtkowska M., *Nowe ruchy religijne w zwierciadle socjologii*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2001.
- Linton R., *Kulturowe podstawy osobowości*, przeł. A. Jasińska-Kania, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000.
- Luckmann T., *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 1996.
- Łebkowska A., *Doświadczenie interakcji i identyfikacji*, w: *Nowoczesność jako doświadczenie: analizy kulturoznawcze*, red. A. Zeidler-Janiszewska, R. Nycz, B. Giza, Warszawa: Wydawnictwo SWPS Academica 2008.
- Makowski G., *Świątynia konsumpcji. Geneza i społeczne znaczenie centrum handlowego*, Warszawa: Wydawnictwo TRIO 2003.
- Mannheim K., *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy*, przeł. A. Raźniewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1974.
- Manovich L., *Język nowych mediów*, przeł. P. Cypriański, Warszawa: WAI P 2006.
- Manovich L., *Praktyka (medialnego) życia codziennego*, „Kultura Popularna” 2008, nr 2 (22).
- Mathews G., *Supermarket kultury: kultura globalna a tożsamość jednostki*, przeł. E. Klekot, Warszawa: PIW 2005.
- McLuhan M., *Galaktyka Gutenberga*, w: tegoż, *Wybór pism*, Warszawa: WAI F 1975.
- McNair B., *Seks, demokratyzacja pożądanja i media, czyli kultura obnażania*, przeł. E. Klekot, Warszawa: Muza 2004.
- McNeill D., *Social capital, w: The Human Economy. A Citizen's guide*, red. K. Hart, J.-L. Laville, A. D. Cattani, Cambridge: Polity Press 2010.
- McQuail D., *McQuail's Mass Communication Theory*, London–Thousand Oaks–New Delhi: SAGE Publication 2000.
- Melosik Z., *Kultura instant – paradoksy pop-tożsamości*, w: *Pedagogika u progu trzeciego tysiąclecia: materiały pokonferencyjne*, red. A. Nalaskowski, K. Rubacha, Toruń: Wydawnictwo UMK 2001.

- Merton R. K., *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, przeł. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski, Warszawa: PWN 1982.
- Miczka T., *Multimedia – oczywistości i domysły. Szkic o estetycznej przygodności nowych mediów*, w: *Piękno w sieci. Estetyka a nowe media.*, red. K. Wilkoszewska, Kraków: Universitas 1999.
- Miczka T., *O zmianie zachowań komunikacyjnych. Konsumenci w nowych sytuacjach audiowizualnych*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2002.
- Między alienacją a adaptacją. Polacy w wieku 50+ wobec internetu*, raport otwarcia Koalicji „Dojrz@łość w sieci”, red. D. Batorski, J. M. Zając, Warszawa: UPC Polska 2010, [online:] http://dojrzaloscwswieci.pl/tl_files/pliki/Raport.pdf [dostęp 3.11.2012].
- Mills Wright Ch., *Elita władzy*, Warszawa: Książka i Wiedza 1961.
- Misztal B., *Elity potrzebne od zaraz*, „Rzeczpospolita” 2005, nr 248, [online:] <http://arch.rzeczpospolita.pl/> [dostęp 3.11.2012].
- Montaigne M. de, *Próby. Księga pierwsza*, przeł. T. Żeleński, Warszawa: PIW 1957.
- Morawski S., *List o edukacji*, w: *Listy o edukacji*, „Forum Oświatowe” 1998, nr 2 (10).
- Morley D., *Family Television: Cultural Power and Domestic Leisure*, London: Routledge 1986.
- Morton Downey Jr. – „Mort the Mouth” – *Dies in Los Angeles*, [online:] <http://www.foxnews.com/story/0,2933,227,00.html> [dostęp 15.01.2014].
- Mrozek S., *Małe listy*, Warszawa: Oficyna Literacka Noir sur Blanc 2000.
- Mudyń K., *O granicach poznania. Między wiedzą, niewiedzą i antywiedzą*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls 1995.
- Multiple Modernities*, red. Sh. N. Eisenstadt, New Brunswick–New Jersey: Transaction Publishers 2002.
- Nikitorowicz J., *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*, Białystok: Trans Humana 2001.

- Nowoczesność jako doświadczenie: analizy kulturoznawcze*, red. A. Zeidler-Janiszewska, R. Nycz, B. Giza, Warszawa: Wydawnictwo SWPS Academica 2008.
- Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia społecznego*, red. J. Kurczewska, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2008.
- Oblicza lokalności. Różnorodność miejsc i czasu*, red. J. Kurczewska, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2006.
- Odoj G., *Tożsamość kulturowa społeczności małomiasteczkowej*, Katowice: Wydawnictwo UŚ 2007.
- Okraska R., *Polska bez woli mocy*, w: *Czy Polska to peryferie? Pierwsza ankieta „Nowych Peryferii”*, „Nowe Peryferie” 2012 (styczeń).
- Olbrycht K., *Edukacja wielokulturowa – w kontekście koncepcji kulturowych wymiarów globalizacji Arjuna Appaduraia*, w: *Teorie i modele badań międzykulturowych*, red. T. Lewowicki, A. Szczurek-Boruta, E. Ogrodzka-Mazur, Cieszyń–Warszawa: Uniwersytet Śląski i Wyższa Szkoła Pedagogiczna ZNP 2006.
- Olbrycht K., *O roli przykładu, wzoru, autorytetu i mistrza w wychowaniu osobowym*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2007.
- Olbrycht K., *Prawda, dobro i piękno w wychowaniu człowieka jako osoby*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2000.
- Olechnicki K., Załęcki P., *Słownik socjologiczny*, Toruń: Graffiti BC 2000.
- Olszewska-Dyoniziak B., *Człowiek, kultura, osobowość: wstęp do klasycznej antropologii kulturowej*, Wrocław: „Alta 2” 2003.
- Orwell G., *Rok 1984*, przeł. T. Mirkowicz, Warszawa: De Agostini 2001.
- Ossowski S., *O ojczyźnie i narodzie*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1984.
- Ossowski S., *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1966.
- Park R. E., *Cultural Conflict and the Marginal Man*, w: E. V. Stonequist, *The Marginal Man: a Study in Personality and Culture Conflict*, New York: Charles Scribner’s Sons 1937.

- Pawluczuk W., *My i oni. Przyczynek do fenomenologii dyskursu międzywilizacyjnego*, „Przegląd Humanistyczny” 2006, nr 5/6.
- Petrykowski P., *Edukacja regionalna: problemy podstawowe i otwarte*, Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika 2003.
- Pezda A., *E-wykluczenie czyli jak kursorem trafić do celu*, „Gazeta Wyborcza” 2010 (30 listopada).
- Piękno w sieci. Estetyka a nowe media*, red. K. Wilkoszewska, Kraków: Universitas 1999.
- Pogranicza audiowizualności. Parateksty kina, telewizji i nowych mediów*, red. A. Gwóźdź, Kraków: Universitas 2010.
- Polska w internecie*, „Gazeta Wyborcza” 2009 (4 marca), [online:] http://wyborcza.pl/1,103176,6343488,Polska_w_internecie.html [dostęp 3.11.2012].
- Popczyk M., *Marginesy i marginalia*, w: *Pogranicza audiowizualności. Parateksty kina, telewizji i nowych mediów*, red. A. Gwóźdź, Kraków: Universitas 2010.
- Pucek Z., *Lokalność jako ojczyzna*, w: *Spoleczności lokalne. Teraźniejszość i przyszłość*, red. B. Jałowicki, K. Z. Sowa, P. Dudkiewicz, Warszawa: Instytut Gospodarki Przestrzennej 1989.
- Putnam R., *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie w współczesnych Włoszech*, przeł. J. Szacki, Kraków: Znak 1995.
- Putnam R., *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, przeł. P. Sadura, S. Szymański, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2008.
- Putnam R., *Turning in, turning out: the strange disappearance of social capital in America*, „Political Science and Politics” 1995, nr 4 (Vol. 28).
- Pyzalski J., *Agresja elektroniczna i cyberbullying jako nowe ryzykowne zachowania młodzieży*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls 2012.
- Rheingold H., *Smart Mobs: The Next Social Revolution*, Cambridge: Perseus Publishing 2002.

- Rickert H., *Człowiek i kultura*, w: *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. A. Mencwel, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2001.
- Riefkin J., *Wiek dostępu: nowa kultura hiperkapitalizmu, w której płaci się za każdą chwilę życia*, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie 2003.
- Ritzer G., *Magiczny świat konsumpcji*, przeł. L. Stawowy, Warszawa: Muza 2001.
- Robotycki Cz., „Prowincja” z antropologicznego punktu widzenia. Refleksja z perspektywy dylematów komunikacji kulturowej, „Konteksty” 2008, nr 2.
- Rokkan S., Urwin D. W., *Economy, territory, identity politics of West European peripheries*, London–Beverly Hills: Sage Publications 1983.
- Rozszerzenie Unii Europejskiej: pierwszy czy ostatni etap integracji?* Wydawnictwo podsumowujące XIII Forum Ekonomiczne Krynica 2003, red. A. Negri, Warszawa: Instytut Wschodni 2003.
- Rutherford J., *After Identity*, London: Lawrence & Wishart 2007.
- Rybarczyk M., *Eter z panem bogiem*, „Newsweek Polska” 2007, nr 50.
- Rybińska A., Zuchowicz K., *Superman wyprzedził Jezusa*, „Rzeczpospolita” 2008 (12 lipca), [online:] <http://www.rp.pl/artykul/161606.html> [dostęp 15.01.2014].
- Ryszkiewicz M., *Wstęp*, w: *Prowincja: świat, Europa, Polska: zbiór studiów*, red. M. Ryszkiewicz, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2007.
- Saint-Exupéry A. de, *Mały Księżę*, przeł. E. Łozińska-Małkiewicz, Toruń: Algo 2010.
- Scheler M., *Naczelné rodzaje wiedzy*, w: tegoż, *Problemy socjologii wiedzy*, przeł. S. Czerniak i in., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1990.
- Scheler M., *Problemy socjologii wiedzy*, przeł. S. Czerniak i in., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1990.

- Schütz A., *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, przeł. B. Jabłońska, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2008.
- Scruton R., *Kultura jest ważna. Wiara i uczucie w osaczonym świecie*, przeł. T. Bieroń, Poznań: Zysk i S-ka 2010.
- Scruton R., *Przewodnik po kulturze nowoczesnej dla inteligentnych*, przeł. J. Prokopiuk, J. Przybył, Łódź–Wrocław: Wydawnictwo Thesaurus 2006.
- Segalen M., *Obrzędy i rytuały współczesne*, przeł. J. J. Pawlik, Warszawa: Verbinum 2009.
- Sennett R., *Kultura nowego kapitalizmu*, przeł. G. Brzozowski, K. Osłowski, Warszawa: Muza 2010.
- Shusterman R., *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, przeł. A. Chmielewski i in., Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 1998, [online:] http://www.we.pl/index.php?s=edukacja_scenariusze&dzial=27&id=3&sprawdz=1&scen=1, [dostęp 25.03.2011].
- Sieron-Galusek D., Galusek Ł., *Pogranicze. O odradzaniu się kultury*, Wrocław: Kolegium Europy Wschodniej im. Jana Nowaka-Jeziorańskiego 2012.
- Simmel G., *Obcy*, w: tegoż, *Socjologia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2005.
- Simmel G., *Socjologia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1975.
- Simonides D., *Peryferie bogactwem słynne*, w: *Centra i peryferie*, red. B. Gołębiowski, Łomża: Oficyna Wydawnicza Stopka 1999.
- Siuda P., *Kultury prosumpcji. O niemożności powstania globalnych i ponadpaństwowych społeczności fanów*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR 2012.
- Siuda P., *Religia a internet. O przenoszeniu religijnych granic do cyberprzestrzeni*, Warszawa: WaiP 2010.
- Skowronek A. J., *Zwichnięta świadomość*, „Tygodnik Powszechny” 2010, nr 45.

- Skutnik J., *Sztuka w edukacji – w stronę dialogu z Innym*, w: *Kultura jako fundament wspólnoty edukacyjnej*, red. A. Sajdak, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2005.
- Słownik języka polskiego*, t. 2, L-P, red. M. Szymczak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1993.
- Słownik socjologii i nauk społecznych*, red. G. Marshall, przeł. A. Kapciak i in., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2006.
- Sokołowski M., *Kościół, kino, sacrum. W poszukiwaniu definicji filmów o tematyce religijnej*, Olsztyn: Oficyna Wydawnicza Kastalia 2002.
- Solomon R. C., Higgins K. M., *Krótką historia filozofii*, przeł. N. Szczucka-Kubisz, Warszawa: Prószyński i S-ka 1997.
- Stark R., Bainbridge W. S., *Teoria religii*, przeł. T. Kunz, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2007.
- Starosta P., *Poza metropolią. Wiejskie i małomiasteczkowe zbiorowości lokalne a wzory porządku makrospołecznego*, Łódź: Wydawnictwo UŁ 1995.
- Starosta P., *Przynależność w dobie globalizacji*, w: *Tożsamość, nowoczesność, stereotypy*, red. R. Dopierała, K. Kaźmierska, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2012.
- Stone L., *Continuous Partial Attention*, [online:] <http://www.lindastone.net/> [dostęp 3.04.2014].
- „Swoi” i „obcy” na Górnym Śląsku. Z problematyki stosunków etnicznych, red. K. Wódz, Katowice: Śląsk 1993.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2002.
- Szczepański M. S., *Kapitał społeczno-kulturowy a rozwój lokalny i regionalny. Prolegomena*, w: *Kapitał społeczno-kulturowy a rozwój lokalny i regionalny*, red. M. S. Szczepański, Tychy: Śląskie Wydawnictwa Naukowe Wyższej Szkoły Zarządzania i Nauk Społecznych 2000.
- Szczepański M. S., *Modernizacja, rozwój zależny, rozwój endogenny: socjologiczne studium teorii rozwoju społecznego*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 1989.

- Szczepański M. S., Śliz A., „Ja” *zwielokrotnione. Tradycja, wielokulturowość i świat wirtualny*, w: *Tożsamość, nowoczesność, stereotypy*, red. R. Dopierała, K. Kaźmierska, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2012.
- Szlendak T., *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2008.
- Sztompka P., *Socjologia wizualna. Fotografia jako metoda badawcza*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2006.
- Sztompka P., *Socjologia zmian społecznych*, Kraków: Znak 2007.
- Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków: Znak 2002.
- Sztompka P., *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków: Znak 2007.
- Sztumski J., *Elity: ich miejsce i rola w społeczeństwie*, Katowice: Śląsk 1997.
- Ściegna konsumpcyjne. *Próby z kulturoznawstwa krytycznego*, red. W. J. Burszta, M. Czubaj, Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra 2013.
- Świątkiewicz W., *Orientacja „na zewnątrz” i „do wewnątrz” a tożsamość społeczności lokalnej*, w: *Tożsamość kulturowa mieszkańców starych dzielnic miast Górnego Śląska*, red. W. Świątkiewicz, K. Wódz, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1991.
- Świątkiewicz W., *Wartości religijne i ich znaczenie w życiu miejskiej społeczności lokalnej*, w: *Przestrzeń – środowisko społeczne – środowisko kulturowe. Z badań nad starymi dzielnicami miast Górnego Śląska*, red. K. Wódz, Katowice: Uniwersytet Śląski 1992.
- Świeżak P., *Samuel Huntington: Prorok czy podpalacz?*, w: *Zderzenie cywilizacji. Sąd nad teorią Samuela Huntingtona*, red. P. Marczewski, P. Świeżak, Warszawa: Instytut Spraw Zagranicznych 2006.
- The largest global study into people's attitudes and behaviours online*, [online:] <http://www.tnsdigitallife.com/> [dostęp 11.01.2012].

- Theiss M., *Krewni, znajomi, obywatele. Kapitał społeczny a lokalna polityka społeczna*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2007.
- Toffler A., *Szok przyszłości*, przeł. W. Osiatyński i in., Przeźmierowo: Wydawnictwo Kurpisz S.A. 2007.
- Toussaint-Samat M., *Najbliżej skóry*, „Gazeta Wyborcza” 1998, nr 296, dodatek „Magazyn”.
- Transgraniczność w perspektywie socjologicznej – kontynuacje*, red. L. Gołdyka, Zielona Góra: Lubuskie Towarzystwo Naukowe 1999.
- Turner J. H., *Struktura teorii socjologicznej*, przeł. G. Woroniecka i in., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2004.
- Turowski J., *Regiony – regionalizm – lokalizm*, w: *Czym jest regionalizm?*, red. S. Bednarek i in., Wrocław–Ciechanów: Wydawnictwo i Drukarnia DTSK „Silesia” 1998.
- Virilio P., *Bomba informacyjna*, przeł. S. Królak, Warszawa: Sic! 2006.
- Wallace P., *Psychologia internetu*, przeł. T. Hornowski, Poznań: Rebis 2001.
- Wallerstein I., *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, przeł. K. Gawlicz, M. Starnawski, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog 2007.
- Wallerstein I., *Konflikt kultur? Kim jesteśmy My, kim są Oni?*, [online:] http://www.uni.wroc.pl/~turowski/wallerstein_we.htm [dostęp 2.04.2014].
- Warczuk T., *W poszukiwaniu bezpieczeństwa. Społeczne zmagania z traumą globalizacyjną*, dysertacja doktorska, Katowice: Uniwersytet Śląski 2008.
- Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Lublin: Wydawnictwo Test 1994.
- Weil S., *Wybór pism*, przeł. Cz. Miłosz, Kraków: Znak 1991.
- Weil S., *Zakorzenie*, w: tejeż, *Wybór pism*, przeł. Cz. Miłosz, Kraków: Znak 1991.
- Welsch W., *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa: Oficyna Naukowa 1998.

- Welsch W., *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*, w: *Filozoficzne konteksty koncepcji rozumu transwersalnego: wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, red. R. Kubicki, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora 1998.
- Wiek ekranów*, red. A. Gwóźdź, P. Zawojski, Kraków: Rabid 2002.
- Wiśniewski M., *Magiczny kościotrup*, „Tygodnik Powszechny” 2011, nr 15.
- Wnuk-Lipiński E., *Świat międzyepoki: globalizacja, demokracja, państwo narodowe*, Kraków: Znak 2004.
- Wódz J., *Poczucie odrębności i stosunek mieszkańców osady „Pokój” do „obcych”*, w: *Przestrzeń – środowisko społeczne – środowisko kulturowe. Z badań nad starymi dzielnicami miast Górnego Śląska*, red. K. Wódz, Katowice: Uniwersytet Śląski 1992.
- Wódz K., *Rewitalizacja śląskiej tożsamości – szanse i zagrożenia*, w: *„Swoi” i „obcy” na Górnym Śląsku. Z problematyki stosunków etnicznych*, red. K. Wódz, Katowice: Śląsk 1993.
- Zarycki T., *Kapitał kulturowy. Inteligencja w Polsce i w Rosji*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2008.
- Zarycki T., *Peryferie. Nowe ujęcia zależności centro-peryferyjnych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2009.
- Znaniecki F., *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa–Lwów: Książnica Atlas 1934.
- Żakowski J., *Radykalne stadium nowoczesności. W szponach ryzyka*, wywiad z Ulrichem Beckiem, „Polityka” 2005 (30 czerwca), dodatek „Niezbędnik Inteligenta”.
- Żakowski J., *Siedzimy nigdzie, pijemy nic*, wywiad przeprowadzony z George’em Ritzerem, „Polityka” 2006, nr 16, dodatek „Niezbędnik Inteligenta”.
- Żmijewski i Cichopek *najbardziej seksownymi Polakami*, [online:] <http://www.wprost.pl/ar/123296/Zmijewski-i-Cichopek-najbardziej-seksownymi-Polakami/> [dostęp 15.01.2014].
- Žižek S., *Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2001.

Indeks osób

A

Adamiec M. 277
Adamski F. 174
Adorno T. W. 23, 115, 123, 201,
234, 388
Agnew J. 32
Aleksander T. 373
Allen S. 239
Anderson B. 34, 89
Appadurai A. 96–97, 101, 122,
129, 301, 310, 352, 359
Arthur Ch. 245
Arystoteles 133, 230–231

B

Bainbridge W. S.
Barber B. 82
Bard A. 269–270
Batorski D. 287
Baudrillard J. 156
Bauman Z. 74, 86, 90–91,
117, 141, 233, 248, 271, 274,
432–433
Bąk U. 252
Beck U. 102–107, 133–134,
141

Beckham D. 212, 294
Beckham V. 212
Begley Sh. 68
Belza M. 27
Benedict R. 16
Benedykt XVI 294
Benjamin W. 233
Berger P. L. 91–92, 174,
187
Bergson H. 204
Berry J. 110
Bhabha H. 435
Białek B. 52
Białobrzeska K. 158
Bogunia-Borowska M. 195, 267
Boski P. 389
Bourdieu P. 54–56, 113,
124–128, 130, 151, 157,
159, 161–163, 170, 247,
256, 264, 353, 388, 433
Braudel F. 359
Brzozowski S. 26–27
Buchowski M. 59
Burszta W. J. 11–12, 60, 83,
186, 209
Bush G. W. 186–187

C

Cardoso F. H. 81
 Carrière J.-C. 11, 22
 Castells M. 48, 61, 73–74,
 104, 107, 132, 261–262, 272,
 296–297
 Champfleury 55
 Charmaz K. 430–431
 Chomsky N. 130, 388
 Chouliaraki L. 116, 275
 Chyła W. 167, 254
 Clifford J. 301
 Coleman J. 125
 Courbet G. 55
 Czaja D. 68–69
 Czapiński J. 172, 287

D

Dahlgren G. 283
 Dean J. 214, 249
 Diana, księżna Walii 199, 214
 Dickie G. 238
 Douglas M. 320
 Durkheim É. 168, 173, 177,
 409–410, 431
 Dyczewski L. 76
 Dytman-Stasieńko A. 277
 Dziadzia N. 27

E

Eco U. 11, 22, 24, 102, 138,
 156, 270, 318, 347
 Eisenstadt Sh. N. 83, 110
 Eliade M. 171–172, 179–180

Emmison M. 98

Ewing H. 194

F

Faletto E. 81
 Filiciak M. 15, 114, 234, 258,
 264, 282, 306, 428
 Fish S. 75
 Fiske J. 145, 258–259
 Frank A. G. 80
 Franklin J. 204
 Fraser N. 241
 Freud Z. 150, 178, 414
 Friedman J. 106
 Friedman T. L. 38–39
 Frydman R. 148–149
 Fukuyama F. 51, 83

G

Galusek Ł. 23
 Geertz C. 11, 13, 17–18,
 407, 434
 Giddens A. 48, 101–102, 108,
 211, 422
 Giza B. 276
 Glaser B. G. 431
 Glynn K. 239
 Godwin M. 291
 Godzic W. 194–195, 210,
 222–223, 229, 252, 314
 Goffman E. 231–232, 278
 Goldberg M. D. 148–149
 Golka M. 76, 296, 305
 Gołdyka, L. 76

Gołębiowski B. 373, 393
Gopnik A. 149–150
Goriszowski W. 156
Grad J. 413
Grad R. 194
Grootaert Ch. 307
Guz K. 237–238
Gwóźdź A. 23–24, 56,
146, 221

H

Habermas J. 275
Halawa M. 114, 314, 385
Hall E. T. 153, 173, 337
Halter M. 75
Hałas E. 202
Hann Ch. 83
Hansson J. 283
Hastrup K. 11, 301, 431
Hedberg B. 283
Held D. 103
Hervieu-Léger D. 175, 199
Higgins K. M. 76
Hobson A. 121
Hofmokl J. 264
Honneth A. 241
Horkheimer M. 123, 201
Huizinga J. 182–183, 412
Huntington S. P. 66, 82–83

I

Ingarden R. 285
Iwański M. 178
Iwaszkiewicz J. 55

J

Jałowiecki B. 60–61, 86–87,
323–324, 339
James J. 238, 240
Jan Paweł II 182, 189, 197, 199,
212–213, 380
Jasiewicz K. 412–413
Jasonek N. 27
Jenkins H. 11, 15, 152, 160, 234,
306, 378
Jessa J. 186

K

Kant I. 26, 170, 234
Kapuściński R. 134, 415, 430
Kasperek A. 27, 152, 180, 359
Kawula S. 158
Keen A. 138, 263
Kempny M. 11, 301, 434
Kerckhove de D. 297–298
Kluszczyński R. W. 257
Kłoskowska A. 130–131,
220, 305
Knoblauch H. 174
Konieczna E. 27
Kormilcew I. 9
Koselleck R. 365
Kossak-Szczucka Z. 55
Koziński J. 58–59
Krajewski M. 114, 246–247,
252, 314–315
Krasnodębski Z. 22
Kroker A. 67
Kroker M. 67

Krzysztofek K. 27, 77, 81, 138,
159–160, 258, 273
Kubinowski D. 271
Kuligowski W. 39, 95
Kurczewska J. 258

L

Latouche S. 39
Lessig L. 122–123, 248, 272
Lévi-Strauss C. 205
Levinas E. 285, 415
Lévy P. 160, 226, 229, 276
Lewartowicz U. 271
Lewowicki T. 98
Libiszowska-Żóltkowska M.
201–202
Liniany J. 27
Linton R. 20
Luckmann T. 91–92, 168, 173–
174, 187, 194

Ł

Łebkowska A. 276

M

Madonna 294
Makowski G. 253
Mamzer H. 413
Mannheim K. 265
Manovich L. 257, 284
Markowski D. 252
Marks K. 121, 414
Marshall G. 14
Mathews G. 40, 75, 385

Matka Teresa z Kalkuty 214
McLuhan M. 15, 49
McNair B. 197–198
McNeill D. 125
McQuail D. 254
Melosik Z. 293
Mencwel A. 16, 27
Merton R. K. 374
Miczka T. 113, 200,
214–215, 276
Mills C. W. 268
Misztal B. 265
Monroe M. 214
Montaigne de M. 99
Morawski S. 269
Morcinek G. 55
Morley D. 145
Morrison J. 193, 214
Mrożek S. 9, 42
Mudyń K. 162

N

Nalaskowski A. 293
Nikitorowicz J. 76, 324
Nowicka E. 11, 301, 434
Nycz R. 276

O

Odoj G. 27, 32–33, 319
Ogrodzka-Mazur E. 98
Okraska R. 335–336
Olbrycht K. 27, 97–98, 133–
134, 228, 269
Olechnicki K. 15, 61

- Ołędzki Ł. 412–413
 Olszewska-Dyoniziak B. 58
 Olve N.-G. 283
 Orwell G. 162
 Ossowski S. 33–34, 43,
 87, 281
- P**
- Panek T. 172, 287
 Park R. E. 49–50
 Passeron J.-C. 157, 374
 Penderecki K. 55
 Petrykowski P. 44, 88
 Pezda A. 287
 Pfaller R. 245
 Popczyk M. 56
 Presley E. 193, 213–214
 Pucek Z. 86
 Putnam R. 56, 125–128, 247–
 248, 257
 Pyżalski J. 296
- R**
- Rauszer M. 27
 Rheingold H. 122
 Rickert H. 15–16
 Rifkin J. 261
 Rimbaud A. 219
 Ritzer G. 62–63, 411–412
 Robotycki Cz. 45–46, 52–53,
 69, 185, 302–303
 Rokkan S. 84
 Rubacha K. 293
 Rutherford J. 90
- Rybarczyk M. 190, 205
 Rybińska A. 207
- S**
- Saint-Exupéry de A. 283–284
 Scheler M. 146–147
 Schütz A. 52, 315
 Scruton R. 18–19, 114, 163,
 233, 312
 Segalen M. 169, 405, 413
 Sekuła E. A. 186
 Sennett R. 110
 Setlak P. 252
 Shusterman R. 390–391
 Sieroń-Galusek D. 23
 Simmel G. 37, 41
 Simonides D. 393
 Siuda P. 195, 260
 Skowronek A. J. 223
 Skutnik J. 400
 Smith Ph. 98, 213
 Söderqvist J. 269–270
 Sokołowski M. 190
 Solomon R. C. 76
 Stark R. 176
 Starosta P. 32, 87
 Stasienko J. 277
 Stasiuk A. 55
 Stone L. 143
 Studnicki G. 27
 Szacki J. 49, 125, 168
 Szadkowska M. 27
 Szczepański M. S. 75, 78, 81,
 273, 339, 352–353

Szczurek-Boruta A. 98
Szlendak T. 188
Sztompka P. 79, 81, 89,
98, 109, 112, 129, 153
Sztumski J. 265–266

Ś

Śleboda M. 267
Świątkiewicz W. 35, 92
Świeżak P. 82

T

Tarkowski A. 264
Theiss M. 400
Toffler A. 68, 253, 259
Turner J. H. 80, 121
Turowski J. 43–44

U

Urwin D. W. 84

V

Van Bastelar T. 307
Virilio P. 430

W

Wacquant L. J. D. 55
Wallace P. 293

Wallerstein I. 53, 79–80,
97, 123–124, 304,
333, 434
Warczok T. 127
Weber M. 11, 173, 177
Weil S. 314
Welsch W. 93, 261
Wilkoszewska K. 276
Wiśniewski M. 192
Wnuk-Lipiński E. 110
Wódz K. 35–36, 57, 88,
92, 315

Z

Załęcki P. 15, 61
Zarycki T. 65, 126–127,
158, 353–354
Zawojski P. 221
Zeidler-Janiszewska A. 261, 276
Znaniński F. 57, 314
Zuchowicz K. 207

Ž

Žakowski J. 62, 105–106
Žižek S. 245

„Gdyby zastanowić się nad profilem recenzowanej książki, najtrafniejszym chyba określeniem byłaby kwalifikacja jej do ram kulturoznawstwa zaangażowanego, uwzględniającego ekonomiczno-kapitałowe uwarunkowania wpływające na jakość partycypacji w kulturze zapośredniczonej medialnie”.

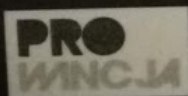
prof. dr hab. Wojciech J. Burszta

„Rozprawa ma duże walory poznawcze i może stanowić cenną pomoc dydaktyczną w zakresie wiedzy o mediach, popkulturze, komunikacji, małych strukturach społecznych. [...] Nie waham się [...] stwierdzić, że praca stanowić będzie coś w rodzaju *reference book* dla przyszłych badaczy prowincjonalności i lokalności w epoce popkultury, komputera i sieci”.

prof. dr hab. Kazimierz Krzysztofek

Bogusław Dziadzia – medioznawca, socjolog, artysta. Adiunkt w Zakładzie Edukacji Kulturalnej na Uniwersytecie Śląskim. Autor prac z zakresu problematyki dotyczącej komunikowania masowego, kultury popularnej oraz upowszechniania kultury. Członek Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego. Współzałożyciel Fundacji Animacji Społeczno-Kulturalnej. Poza pracą naukowo-dydaktyczną zajmuje się praktycznymi wymiarami animacji kultury (współtworząc min. Biennale w Wenecji Cieszyńskiej), uprawia malarstwo sztalugowe, fotografię, projektowanie graficzne, jak również hobbystycznie pisarstwo.

Patronat medialny



cena detaliczna 40 zł

ISBN 978-83-63434-24-3

