

literatura ludowa

3
2016

DWUMIESIĘCZNIK NAUKOWO-LITERACKI
PL ISSN 0024-4708

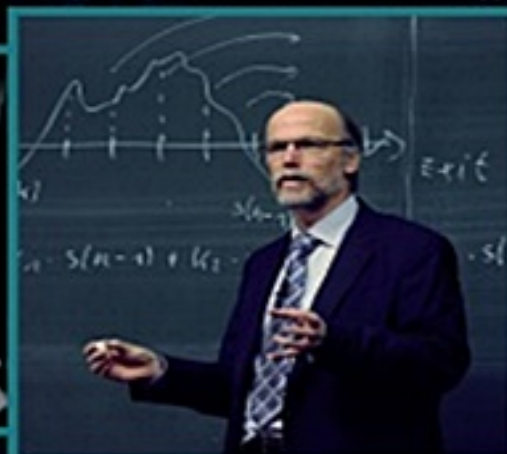
MAJ-CZERWIEC



FOLKLOR



TECHNOLOGIE



IDEOLOGIE

Na okładce: Projekt graficzny motywu wykorzystanego na okładce Katarzyna Rosik. Zdjęcia: Pexels i Pixabay.

literatura ludowa

**DWUMIESIĘCZNIK
NAUKOWO-LITERACKI**

**POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE
INSTYTUT FILOLOGII POLSKIEJ
UNIWERSYTETU WROCŁAWSKIEGO**

**NR 3 (60)
MAJ – CZERWIEC**

WROCŁAW 2016

Publikacja dofinansowana ze środków
Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.
Koncepcja i redakcja naukowa numeru Piotr Grochowski

KOMITET REDAKCYJNY

**JERZY BARTMIŃSKI
MARIA JAKITOWICZ
JERZY JASTRZĘBSKI
ANTONI KUCZYŃSKI
KATIA MICHAJŁOWA (SOFIA)
DOROTA SIMONIDES
ROCH SULIMA
LARISA WACHNINA (KIJÓW)
RYSZARD WAKSMUND**

**REDAKTOR NACZELNY
JOLANTA ŁUGOWSKA**

**REDAKTOR TEMATYCZNY (KULTURA POPULARNA)
ANNA GEMRA**

**REDAKTOR JĘZYKOWY
EWA SERAFIN**

**SEKRETARZ REDAKCJI
MARIA BOŻENA KUCZYŃSKA**

**TŁUMACZENIE STRESZCZEŃ
JUSTYNA DESZCZ-TRYHUBCZAK**

Adres redakcji:

Polskie Towarzystwo Ludoznawcze
ul. Fryderyka Joliot-Curie 12, 50-383 Wrocław
tel. +48 (71) 375 75 83; tel./fax +48 (71) 375 75 84
e-mail: ptl@ptl.info.pl; www.ptl.info.pl

ISSN 0024-4708
Nakład 300 egz.

Od redakcji

Niniejszy numer „Literatury Ludowej” zawiera prace badaczy folkloru i kultury popularnej związanych z Wydziałem Filologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Początki toruńskiej folklorystyki sięgają lat 60-tych XX w., wtedy bowiem pracę na UMK rozpoczął uczeń Juliana Krzyżanowskiego, Jan Mirosław Kasjan, którego badania zaowocowały m.in. takimi publikacjami, jak *Poetyka polskiej zagadki ludowej* (Toruń 1976), *Siostrzane muzy* (Łódź 1986), *Usta i pióro* (Toruń 1994) oraz tomami tłumaczeń ukraińskich dum (*Na ciche wody*, Toruń 2000) i bajek ludowych (*Na przełęczy światów*, Toruń 1994).

Prace folklorystyczne prowadzone w dalszych latach w ośrodku toruńskim stanowiły kontynuację badań utrzymanych w perspektywie genologicznej, a ich wynikiem były liczne monografie autorskie oraz zbiorowe, dotyczące m.in. bajki magicznej (I. Rzepnikowska, *Rosyjska i polska bajka magiczna (AT 480) w kontekście kultury ludowej*, Toruń 2005), bajki zwierzęcej (*Bajka zwierzęca w tradycji ludowej i literackiej*, Toruń 2011), podań i legend (*Podanie i legenda w tradycji ludowej i literackiej*, Toruń 2007), opowieści aitiologicznych (A. Mianecki, *Stworzenie świata w folklorze polskim XIX i XX wieku*, Toruń 2010), bajki nowelistycznej (V. Wróblewska, *Ludowa bajka nowelistyczna. Źródła – wątki – konwencje*, Toruń 2007), pieśni dziadowskich (P. Grochowski, *Dziady. Rzecz o wędrownych żebrakach i ich pieśniach*, Toruń 2009), ludowych zamówień (O. Zadurska, *Polskie zamówienie ludowe. Tekst i kontekst*, Stargard Gdański 2013), opowieści komicznych (L. Podziewska, *Ludowe opowiadania komiczne. Poetyka i antropologia*, Wrocław 2010), a także teoretycznych problemów związanych z językową i gatunkową specyfiką tekstów folkloru (*Genologia literatury ludowej*, Toruń 2002; R. Bieńkowski, *Cerowanie dziurawych parasoli deszczem. Na tropie metafory ludowej*, Wrocław 2012). Równie ważny był nurt badań komparatystycznych, w obrębie którego powstały m.in. prace Violetty Wróblewskiej (*Przemiany gatunkowe polskiej baśni literackiej XIX i XX wieku*, Toruń 2003; *Od potworów do „znaków pustych”. Ludowe demony w polskiej literaturze dla dzieci*, Toruń 2014), Iwony Rzepnikowskiej (*Specyfika tłumaczenia tekstów folklorystycznych*, Toruń 1997) oraz Dariusza Brzostka (*Literatura i nierozum. Antropologia fantastyki grozy*, Toruń 2009). Idea antropologicznie zorientowanej komparatystyki przyświecała też powołaniu ukazującej się od 2009 roku serii wydawniczej „Paralele. Folklor – literatura – kultura”.

W pierwszej dekadzie XXI w. zainteresowania badawcze folklorystów z Torunia zaczęły się stopniowo poszerzać, obejmując problematykę współczesnych przemian tradycyjnych gatunków folklorystycznych oraz nowych form folkloru i ich miejsca w obrębie kultury popularnej (*Folklor w badaniach współczesnych*, Toruń 2005; *Kultura studencka. Z badań folklorystycznych na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu*, Toruń 2015; *Folklor – tradycja i współczesność*, Toruń 2016). W tej perspektywie szczególnie ważnym zagadnieniem były technologiczne uwarunkowania związane z dominującymi dziś cyfrowymi kanałami dystrybucji folkloru (*Folklor w dobie Internetu*, Toruń 2009; *Netlor. Wiedza cyfrowych tubylców*, Toruń 2013).

Prezentowane w tym numerze „Literatury Ludowej” artykuły nawiązują właśnie do tego ostatniego nurtu naszych badań. Próbuje w nich analizować różnego rodzaju konteksty technologiczne oraz ideologiczne, mające istotny wpływ na obecny kształt

oraz sposób funkcjonowania przekazów folklorystycznych krążących w różnych, przenikających się i uzupełniających obiegach medialnych. Okazuje się bowiem, że we współczesnym folklorze technologie i ideologie stanowią nie tylko ważne źródło tematów (jak w przypadku opowieści o moskiewskim metrze czy szkoleniach wojskowych z czasów PRL-u), ale także złożony zespół czynników, który radykalnie modyfikuje zarówno same sytuacje wykonawcze, jak i ogólny sposób cyrkulacji treści, a także proces ich odbioru i nadawania im określonych znaczeń (jak w przypadku medialnych doniesień na temat epidemii eboli czy toczących się na forach internetowych dyskusji o nocnych zmorach).

Piotr Grochowski

ZAŚLUBINY WE WSPÓŁCZESNYM FOLKLORZE SŁOWNYM POLAKÓW

Materiał będący podstawą tego artykułu został zebrany w latach 2010-2012 przez słuchaczy studiów podyplomowych w ramach prowadzonych przeze mnie zajęć seminaryjnych. Stanowi on drobną część zapisanego repertuaru opowieści i różnego typu informacji, dotyczących niemal wszystkich sfer życia, gromadzonych systematycznie do końca 2015 roku. Na potrzeby artykułu wzięto pod uwagę ok. 200 zapisów dotyczących ślubu, pochodzących z terenów centralnej i północnej Polski (kujawsko-pomorskie, mazowieckie, warmińsko-mazurskie, wielkopolskie), przy czym bezpośrednio w tekście przywołano albo te najbardziej powszechnie i typowe, reprezentowane niejednokrotnie przez dziesiątki wariantów, albo te, które uznać należy za niemal unikalne. W toku narracji każdorazowo zostało zaznaczone, jaką popularnością cieszy się określone wyobrażenie.

Podkreślić wypada, że zajmować mnie będzie materiał należący do współczesnego folkloru słownego traktującego o zaślubinach, a nie opis obrzędu (czyli co mówi się w związku ze ślubem, a nie sama ceremonia) – ten doczekał się bardzo wielu studiów i przyczynków ujmujących z różnych perspektyw zarówno wesele tradycyjne, jak i współczesne¹. Jakkolwiek omawiane zapisy posłużą przede wszystkim udokumentowaniu treści istniejących we współczesnym obiegu ustnym, trzeba mieć na uwadze, że większość z nich występuje równolegle także w obiegu internetowym. Co do tematyki czy zestawu pojawiających się motywów obie sfery są porównywalne i niewątpliwie pozostają w ścisłym związku, jednak sam sposób istnienia determinuje też pewne istotne różnice². Np. to, iż w komunikacji sieciowej uczestnik „cyfrowej sytuacji folklorystycznej” ma często potencjalnie dowolną ilość czasu na reakcję, a więc m.in. okazję do namysłu, sprzyja osadzaniu przekazów o niecodziennych czy bulwersujących sytuacjach związanych ze ślubem w kontekstach racjonalizujących³. Zarazem obieg ustny wydaje się zachowywać więcej wyobrażeń bezpośrednio wywodzących się z dawnej kultury chłopskiej, co wynika z możliwości zetknięcia się z informatorami w podeszłym wieku, którzy stosunkowo chętnie dzieląc się swoją wiedzą w rozmowie

¹ Zob. bibliografię zagadnienia (doprowadzoną do końca lat 70. ubiegłego wieku): M. Maj, *Ludowe obrzędy weselne w Polsce. Materiały bibliograficzne*, Wrocław 1980. Z późniejszych prac m.in.: K. Kwaśniewicz, *Zwyczaje i obrzędy rodzinne*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, red. M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka, sekretarz tomu M. Drozd-Piasecka, Wrocław 1981; M. Maj, *Rola daru w obrzędzie weselnym*, Wrocław 1986; *Praktykowanie tradycji w społeczeństwach posttradycyjnych*, red. J. Hajduk-Nijakowska, Opole 2014; K. Ruszel, *Lasowiaczy. Materiały do monografii etnograficznej*, Rzeszów 1994; M. Tymochowicz, *Lubelska obrzędowość rodzinna w kontekście współczesnych przemian*, Lublin 2013; *Wesela 21*, red. D. Majkowska-Szajer, M. Zych, Kraków 2015; *Wesele*, red. K. Ruszel, Rzeszów 2001; H. Wesołowska, *Zwyczaje i obrzędy rodzinne*, [w:] *Folklor Górnego Śląska*, red. D. Simonides, Katowice 1989; A. Zadrożyńska, *Powtarzać czas początku*, cz. 2, *O polskiej tradycji obrzędów ludzkiego życia*, Warszawa 1988. Ze stanowiska etnolingwistycznego: B. Jarosz, *Językowy obraz ślubu*, Lublin 2014.

² Netlor. *Wiedza cyfrowych tubylców*, red. P. Grochowski, Toruń 2013 (zwłaszcza teksty redaktora tomu: *Lud internetowy i jego folklor oraz Folklorysta w sieci*).

³ P. Grochowski, *Zmora w internecie. O statusie współczesnych wyobrażeń demonicznych*; artykuł publikowany w niniejszym numerze „Literatury Ludowej”.

bepośredniej, niekoniecznie upowszechniają ją ze zrozumiałych względów na forach internetowych.

Zaczniemy od sytuacji, jakich należało się wystrzegać, i działań, które trzeba było przedsięwziąć, by zapewnić sobie pomyślność przy zawieraniu małżeństwa. Zwraca uwagę, że nadal można spotkać przekonania, kontynuujące dawne tradycje, dotyczące np. czynności, których podjęcie lub zaniechanie w okresie Bożego Narodzenia może przyczynić się do szczęśliwego zamążpójścia:

W wigilię Bożego Narodzenia dziewczyna na nitce poprzednio wymoczonej w słonej wodzie i dobrze wysuszonej, zawiesza pierścionek. Nitka ta, zapalona, tli się powoli, aż zostaje całkowicie zwęglona. Ale często nie pęka, mimo że jest obciążona przez pierścień. Jeżeli się nie zerwie, to dziewczyna prędko wyjdzie za mąż, jeśli zaś nitka pęknie i pierścionek spadnie – znów przez cały rok zostanie w domu rodziców⁴.

Zarazem jednak panna powinna wystrzegać się zbierania sztućców po kolacji wigilijnej, ponieważ skaże się „na pasanie krów przez kolejny rok”⁵. Wciąż też nie zapomniano o wróżbach, jakich poczynienie w tym okresie może przynieść odpowiedź dotyczącą zamążpójścia, np. polegających na losowaniu z zawiązanymi oczami jednego z czterech talerzy, na których położono mirtę, monetę, garść czarnej ziemi i różaniec. Wybranie mirty oznacza szybki ślub, monety – dostatek i bogactwo, czarnej ziemi – poświęcenie się gospodarstwu domowemu, natomiast talerz z różańcem – wstąpienie do klasztoru⁶.

Także okres Wielkiej Nocy ma pod wieloma względami pomóc w rychłym wstąpieniu na nową drogę życia, o ile tylko dziewczyna zostanie oblana wodą (im obficie, tym lepiej, jakkolwiek nie przez chłopaka z rodziny, bo to z kolei może sprowadzić pecha na całe domostwo), albo znajdzie na stole wielkanocnym parzystą liczbę jajek (obmycie się w wodzie, w której wcześniej się gotowały, zapewnia urodę i idealną cerę⁷) lub połuści się o świcie w Wielką Niedzielę (co gwarantuje wyjście za mąż w ciągu roku⁸). W innym wypadku dziewczynę czeka staropanieństwo, podobnie jak tę, która w tym czasie niechcący rozbije jajko⁹.

Pamięć o tych swoistych „obrzędowych skamielinach” trwa zwłaszcza wśród najstarszego pokolenia informatorów i można przypuszczać, że są one źródłem tego, iż powszechnie dziś uważa się, że najlepszymi okresami w ciągu roku na zawarcie związku małżeńskiego są właśnie te dwa święta (oraz karnawał), natomiast najmniej sprzyjającymi – adwent i wielki post. O wyborze daty ślubu zdecydować też może niezwykle popularne przekonanie, że najkorzystniejszymi miesiącami dla jego organizacji są te, które mają w swej nazwie głoskę „r”, co z kolei powoduje, że maj i listopad są stanowczo odradzane. Bardzo sceptycznie jest też traktowany 1 kwietnia. Niemal nie spotyka się już przeświadczenia, że szczęśliwemu pożyciu małżeńskiemu sprzyja także wstąpienie na ślubny kobierzec w okresie przyrastającego Księżyca. Wszystkim tym zabiegom – łącznie z wyborem godziny składania przysięgi małżeńskiej, która powinna być „okrągła” – mającym na celu zapewnienie pomyślności, stanąć może jednak na

⁴ Op. Renata, l. 50, wykształcenie podstawowe. Zap. Małgorzata Ł.-Ś., Stoki, pow. Radom, maj 2011 r., rozmowa w trakcie spotkania towarzyskiego. Tu i dalej zastosowano skróty: op. – opowiedział(-a), zap. – zapisał(-a); po nazwisku zapisującego zamieszczono podstawowe informacje dot. czasu, miejsca i okoliczności zapisu; przytaczam je zgodnie z oryginalną pisownią.

⁵ Zap. Katarzyna G., Wola Młocka, pow. Ciechanów, maj 2011 r., w rozmowie z babcią.

⁶ Op. Bogna B., uczennica kl. IV szkoły podstawowej (zasłyszane od babci Wandy B., l. 73). Zap. Dorota K., 10.05.2012 r., Kurów, pow. Konin, zebrane przez uczniów.

⁷ Op. Anna W., l. 63, wykształcenie podstawowe. Zap. Danuta L., Zaryń, pow. Konin, 24.04.2012r., spotkanie rodzinne.

⁸ Op. Anna R., wykształcenie wyższe, nauczycielka. Zap. Małgorzata Ł.-Ś., Warszawa, grudzień 2011 r., rozmowa w trakcie spotkania towarzyskiego.

⁹ Op. Weronika P., uczennica kl. IV szkoły podstawowej (zasłyszane od babci Heleny P., l. 80). Zap. Waldemar K., Czarnybród, pow. Konin, 12.05.2012 r., zebrane przez uczniów.

przeszkodzie coś tak nieprzewidywalnego jak pogoda. Bardzo popularne jest bowiem przekonanie, że padający w dniu ślubu deszcz to zapowiedź łez, jakie wyleje młoda kobieta z powodu zachowania swojego męża, natomiast pogodna aura, a jeśli ceremonia odbywa się zimą – śnieg i lekki mróz, zwiastują zgodny związek¹⁰.

W codziennych działaniach młode dziewczyny, jeśli chcą znaleźć swoją drugą połówkę (a przy tym nie wstydzić się za nią w przyszłości), powinny wystrzegać się gwizdania w domu, siadania na rogu stołu oraz śpiewania przy posiłku, o czym poucza następujący przekaz:

Miało to miejsce podczas kolacji z okazji urodzin mojej babci. Córka mojej kuzynki już wtedy czternastoletnia panienka gadała i gadała zamiast zająć się posiłkiem. W pewnym momencie podłapała temat jakiegoś zespołu muzycznego i jego najnowszej piosenki. Ponieważ ja nie znałam tego utworu, zaczęła go śpiewać. Wtedy moja babcia już niecierpliwiła gadatliwością Kasi zagroziła jej, że jak się śpiewa przy jedzeniu, to potem ma się głupie dzieci i łysego [lub głupiego – A.M.] męża. Od tamtej pory Kasia mówi przy jedzeniu tylko wtedy, gdy jest to naprawdę konieczne¹¹.

Ważna jest także staranność, z jaką wykonuje się domowe prace:

Zawsze jak byłam panienką myjąc naczynia chlapałam wszystko dookoła siebie wodą. Moja babcia obserwując to śmiała się i mówiła, że trafi się mi mąż pijak. I tak się stało: moje pierwsze małżeństwo skończyło się rozwodem z powodu alkoholu. Później już uśmiechałam się do siebie, gdy myłam naczynia i nie wiem czemu już się nie oblewałam¹².

Życie młodej kobiety ulega nieporównanie większemu skomplikowaniu, kiedy spotyka chłopaka, z którym gotowa jest związać swój los, zwłaszcza po przyjęciu pierścionka zaręczynowego. Od tego momentu – zgodnie z powszechnymi przekonaniem – dzień powszedni jest najeżony różnorodnymi pułapkami, które nieświadomą ich istnienia pannę mogą doprowadzić do nieodwracalnej utraty wybranka serca. Np. należy uważać, co podaje się potencjalnemu mężowi do jedzenia, ponieważ: „Chłopak nie może zjeść jajka u dziewczyny, bo kury rozdrapią ich miłość i nie dojdzie do małżeństwa”¹³. W żadnym wypadku dziewczyna nie powinna zasuszać bukietów kwiatów, które dostaje od ukochanego, gdyż to prowadzi do uschnięcia miłości. Stanowcze i powszechne zakazy dotyczą także kupowania sobie nawzajem butów (niekiedy skarpet):

Będąc na zakupach z narzeczoną znaleźliśmy dla niej prześliczne buty. Gdy poszliśmy z nimi do kasy, chciałem oczywiście za nie zapłacić, lecz narieczona mi na to nie pozwoliła, mówiąc, że gdy pan młody kupi pannie młodej buty, to ona ucieknie mu sprzed ołtarza¹⁴.

Kiedyś idąc z moją mamą na zakupy zauważyłam piękny, męski zegarek. Zbliżały się urodziny mojego chłopaka, więc poprosiłam mamę, żebyśmy weszły do tego sklepu. Obejrzałam to чудо i już chciałam je kupić, gdy mam zapytała, dla kogo ma być ten pre-

¹⁰ Op. Stanisława Ż., l. 73, wykształcenie średnie. Zap. Beata Ś., Iława, 20.05.2012 r., rozmowa w trakcie spotkania rodzinnego.

¹¹ Op. Aleksandra D., l. 45, wykształcenie wyższe, firma prywatna. Zap. Irmina O., Toruń, 15.02.2012r., rozmowa w trakcie spotkania rodzinnego.

¹² Op. Halina W., l. 45, wykształcenie średnie, laborantka. Zap. Kamila R., Kwidzyn, 6.06.2012 r., rozmowa w trakcie imienin cioci Haliny.

¹³ Op. Zofia Lewandowska, l. 64, wykształcenie zawodowe, krawcowa. Zap. Żaneta M.-D., Iława, 3.10.2011r., rozmowa w trakcie spotkania rodzinnego.

¹⁴ Op. Przemysław D., l.26, wykształcenie średnie. Zap. Danuta L., Brodnica, 28.08.2011 r., spotkanie towarzyskie – rocznica ślubu.

zent. Odpowiedziałam jej, że dla Radka, wówczas dowiedziałam się, że nie kupuje się zegarka ukochanemu, ponieważ będzie odliczał czas do rozstania. Wróży rozstanie się z ukochanym¹⁵.

Do zupełnie tragicznych skutków może doprowadzić podarowanie wybrankowi krawata, ponieważ przedmiot ten stanie się narzędziem jego samobójstwa¹⁶. Pojawiające się czasami przekonanie, iż: „Zakochani nie powinni dawać sobie książek, rękawiczek, gdyż to może grozić rozstaniem”, daje asumpt do zastanowienia się, czy we współczesnej sferze wierzeniowej nie obserwujemy narodzin przeświadczenia, zgodnie z którym narzeczeni w ogóle niczym nie powinni się obdarowywać. Przesłanką, która wspiera ten domysł, jest dość częsta opinia, że aby odwrócić negatywne skutki wzajemnego wręczania sobie prezentów wystarczy powiedzieć: „Pożyczam na wieczne nieoddanie”¹⁷ lub – rzadziej – dokonać symbolicznej, kilkugroszowej zapłaty. Zarazem jednak wciąż obecne jest zalecenie, by młodzi dokonali wymiany: dziewczyna kupuje swojemu wybrankowi koszulę, a on dla niej wiązanekę weselną, co zdaje się kontynuować dawniejsze obyczaje.

Im bliżej ceremonii, tym większe napięcie towarzyszące przygotowaniom i tym więcej wskazań odnoszących się już do ścisłego rekwizytorium obrzędowego, a zwłaszcza sukni ślubnej i obrączek. Niezmiernie często spotykana jest informacja, że przyszła panna młoda nie powinna dawać swojej sukni do przymierzenia innym dziewczętom, bo to przynosi pecha lub – precyzyjniej – prowadzi do staropanieństwa. „Moja koleżanka miała wyznaczony termin ślubu i kiedyś przymierała suknię ślubną swojej kuzynki. W jej związku zaczęło się psuć, najpierw przełożyła datę ślubu, a później związek się rozpadł i do ślubu nie doszło”¹⁸. Ale też i sama panna młoda nie powinna nosić sukni w innych okolicznościach niż przymiarki, a zwłaszcza nie powinna zanadto przeglądać się w niej w lustrze czy robić sobie na tle zwierciadła zdjęć (dotyczy to także mężczyzny), ponieważ „wróży to szybki rozwód, kochaniutka”¹⁹. Niejednokrotnie pojawiają się zalecenia, że jeśli chce popatrzeć na siebie w lustrze, nie powinna ubierać kompletnego stroju weselnego, tzn. bezpieczniej jest nie zakładać choćby jednego pantofelka czy podwiązki. Jeszcze bardziej popularne jest zdanie, że pan młody nie powinien zobaczyć narzeczonej w sukni ślubnej przed rozpoczęciem ceremonii, bo sprowadzić to może bliżej nieokreślone nieszczęście. Co za tym idzie – suknię najlepiej kupować jest w towarzystwie przyjaciółek lub matki, nigdy narzeczonego lub przyszłej teściowej. Stroju obrzędowego pod żadnym pozorem nie powinna dziewczyna szyć sobie sama. Jeśli zdarzy się, że suknia ulegnie rozdarciu, zszywanie jej wróży łyzy i nieszczęście, dlatego miejsce uszkodzone lepiej spiąć agrafką. Dodajmy, że pantofelki młodej powinny stać na parapecie co najmniej dzień przed ślubem, aby mogło wejść w nie słońce.

Zgodne i popularne opinie panują też na temat przymierzania obrączek przed ślubem:

Na uroczystym obiedzie babcia ostrzegła mnie, że nie powinno się przymierzać cudzych obrączek, a i swojej przed dniem ślubu poza koniecznością przymiarki nie nosić.

¹⁵ Op. Wanda T., l. 33, wykształcenie wyższe, kierownik sklepu. Zap. Irmina O., Grudziądz, 18.04.2012 r., w trakcie zakupów.

¹⁶ Op. Marzanna K., l. 40, wykształcenie wyższe, nauczyciel. Zap. Magdalena Z., Brodnica, 30.04.2012 r., rozmowa prywatna.

¹⁷ Op. Agnieszka M., l. 40, wykształcenie wyższe, psycholog. Zap. Ewelina L., Rybno pow. Działdowo, 30.01.2012 r., spotkanie koleżeńskie.

¹⁸ Op. Karolina K., l. 23, wykształcenie wyższe, pedagog. Zap. Ewelina R., Grudziądz, 01.03.2012 r., rozmowa z koleżankami.

¹⁹ Op. Barbara, l. 74, emerytka. Zap. Katarzyna G., Kozienice, 2.04.2011 r., wizyta u koleżanki w mieszkaniu jej babci.

Nie wróży też dobrze przetapianie obrączki z obrączek po rodzicach czy teściowych, może to bowiem sprawić, że nasze życie będzie wyglądało tak samo. Wyjątkiem jest noszenie obrączek po szczęśliwych parach. Złe wróży również zgubienie obrączki [już po ślubie – A.M.], lepiej jej więc nie zdejmować, aby nie kusić losu²⁰.

W ferworze przygotowań do jednej z najważniejszych chwil życia łatwo stracić głowę i stąd chyba pojawiają się przekazy, które mają pomóc zachować rozsądek nazbyt roemocjonowanej pannie młodej. Należy do nich opowieść o dziewczynie, która dzień przed ślubem postanowiła pięknie się opalić, ponieważ uznała, że ma zbyt jasną karnację. Jako że w pierwszym solarium, do którego się skierowała, nie chciano się zgodzić na sesję dłuższą niż 15 minut, obeszła kilka tego rodzaju punktów, zażywając w każdym kilkunastominutowych sztucznych kąpeli słonecznych, co wieczorem spowodowało jej zgon w wyniku „poparzenia narządów wewnętrznych”²¹.

Nietrudno zauważyć, że wymienione do tej pory wskazania dotyczą zwykle tylko dziewczyny, niekiedy obojga narzeczonych, natomiast, co znamienne, w stosunkowo niewielkim stopniu bohaterem ich jest chłopak – z wyjątkiem może jednego, który zaleca baczne przyglądanie się stopom potencjalnych partnerek:

Mężczyzna wielokrotnie mówił, że nie powinno się za żonę brać kobiety, która ma drugi palec u nogi dłuższy od dużego palca, ponieważ ta kobieta zostanie szybko wdową. Opowiadał, że sam chodził do dziewczyny, a gdy tylko zobaczył jej stopę i długi palec, przestraszył się i przestał do niej chodzić. Faktycznie kobieta ta wychodziła trzykrotnie za mąż i za każdym razem po kilku latach zostawała wdową²².

Szans na zamążpójście nie mają dziewczyny, które przeżyły, jak byśmy to dziś określili, śmierć kliniczną:

Pani Maria opowiadała, że gdy była bardzo młoda, we wsi zmarła o trzy lata od niej starsza koleżanka. Miała ona niedługo wyjść za mąż. Położono ją do trumny w sukni ślubnej. Następnego dnia, gdy ludzie ze wsi przybyli na pogrzeb, nagle podczas modlitwy dziewczyna się poruszyła, po czym usiadła. Wszyscy zaczęli więc uciekać. Długo nikt z sąsiadów nie odwiedzał tego domu. Dziewczyna żyła później długo, niestety nikt nie chciał się z nią ożenić. Mimo iż była bardzo ładna, została stara panną²³.

W dniu ślubu kobieta powinna mieć na sobie coś białego – jako znak czystości (dziś już przede wszystkim uczuć), coś niebieskiego – dla zapewnienia sobie wierności małżonka i liczego potomstwa, coś starego (np. łańcuszek babci), co da wsparcie krewnych i przyjaciół, coś nowego – dla zagwarantowania dostatku oraz coś pożyczonego – dla zaskarżenia życzliwości ze strony rodziny pana młodego, stąd najlepiej, by pożyczającym była teściowa. Panna młoda powinna także zaszyć sobie w bieliźnie okrusz cukru lub chleba, co powinno uchronić przed brakiem jedzenia, a do pantofla włożyć monetę, by nigdy nie cierpiała biedy. Z tego samego powodu pan młody powinien w kieszeni garnituru mieć drobne pieniądze. Niekiedy pojawia się wskazanie, by jakiś element stroju dziewczyny był czerwony, w celu uchronienia jej i przyszłej rodziny przed nieszczęściem, względnie że w drodze do i z kościoła powinna omijać rozwieszone sznurki. Wydaje się jednak, że są to raczej kontaminacje wątków wierzeniowych związanych z zupełnie innym kompleksem obrzędowym (ciążą i narodzinami dziecka). Welon powinna zakładać drużna – najlepiej panna, a bukiet ślubny może składać się z dowolnych kwiatów oprócz róż. Kwiaty te mają bowiem kolce, które w powszechnej świadomości są znakiem bólu i cierpienia. Być może z powodu zbież-

²⁰ Op. Honorata Sz., l. 70, wykształcenie zawodowe. Zap. Marzena Sz., Rudka, pow. Szczytno, 23.05.2011 r., wizyta do babci.

²¹ Op. anonimowy pasażer siedzący obok w przedziale, ok. l. 30. Zap. Joanna P., trasa Chełmża-Grudziądz, styczeń 2011 r., podróż pociągiem.

²² Op. Franciszek, l. 87. Zap. Dorota D., Szumowo, gm. Zambrów, kwiecień 2011 r.

²³ Op. Maria, l. 83. Zap. Dorota D., Zambrów, kwiecień 2011 r.

ności fonetycznej nazwy kwiatu i barwy zdecydowanie niesprzyjającym kolorem dla młodej pary jest różowy.

Małżeństwo nie będzie też szczęśliwe, jeśli w dniu ślubu zapomni zabrać ze sobą do kościoła jakiejś rzeczy²⁴, przed udaniem się na ceremonię dziewczyna lub chłopak zostaną omieceni z kurzu²⁵, a w trakcie udzielania sakramentu rozwiąże się stuła łącząca ich dłonie²⁶. Pod żadnym pozorem kobieta nie powinna zakładać pereł, które, jak się powszechnie uważa, są symbolem łez i wyjątkowo trudnego lub po prostu nieudanego pożycia małżeńskiego:

Siostra mojego taty opowiedziała mi, że gdy trwały przygotowania do jej ślubu wybierała sukienkę, buty, jako dodatki wybrała sobie perły. Mówiła, że sporo osób jej to odradzało, tłumacząc, że założone do ślubu zwiastują łzy. Ciocia upierała się, by je założyć, twierdziła, że idealnie pasują do jej kreacji. W rok po ślubie wujek dostał przeniesienie z wojska do jednostki w innym mieście. Ciocia nie zdecydowała się na wyjazd z nim, ponieważ mieli dwójkę małych dzieci, ciocia nie pracowała i obawiała się tego, że tam będzie sama, a tu na miejscu miała całą rodzinę i zawsze kogoś do pomocy przy dzieciach. Wujek wyjechał sam. Od tej pory byli małżeństwem na odległość. Ciocia do dziś powtarza, że to przez te perły kilka lat płakała z tęsknoty za mężem²⁷.

W kościele należy przekroczyć próg prawą nogą, a do ołtarza zmierzać z uśmiechem na ustach. Jeżeli w trakcie uroczystości dziewczyna uroni łzę, oznacza to, że nie będzie w małżeństwie płakać z powodu męża. Gdy obrączki upadną na podłogę, nie wolno ich samemu podnosić – powinien to zrobić ksiądz, ministrant lub któryś z gości. Przy wkładaniu obrączki na palec męża należy uważać, by nie był to palec środkowy – wróży to bowiem zdradę. Panna młoda powinna również uważać, aby partner nie wsunął jej obrączki do samego końca palca, ponieważ oznaczałoby to, że to on będzie miał decydujący głos w ich związku. Ten małżonek, który wstając od ołtarza poprowadzi wokół siebie partnera, będzie głową rodziny (prowadzony „całe życie będzie dookoła latać”²⁸), z kolei ten, który zbierze najwięcej monet podczas obsypywania nimi nowożeńców, będzie decydował o domowym budżecie. Dziewczyna może zapewnić sobie dominację w bardzo prosty sposób – nakrywając suknią ślubną jeden z butów swojego męża. Jeżeli młodzi pomylą słowa przysięgi, wróży to szczęście. Pierwsze życzenia młodej parze koniecznie powinien złożyć mężczyzna, jakkolwiek goście powinni uważać na to, co dają jako prezent ślubny:

Historia ta dotyczy zaślubin dziadków mojej kuzynki, których ktoś z gości obdarował w prezencie ślubnym świętym obrazem. Wkrótce potem zmarł świeżo poślubiony małżonek, a mój wuj nigdy nie poznał swojego ojca²⁹.

Nadmienimy, że duże znaczenie dla odgadnięcia przyszłych losów młodego małżeństwa ma obserwacja płonących w trakcie ślubu świec: płomień równy i jasny to zapowiedź pomyślności, zgody i spokoju, w przeciwnym wypadku można spodziewać

²⁴ Op. Magdalena C., l. 33, wykształcenie wyższe, nauczyciel. Zap. Magdalena C., Grudziądz, 4.06.2012 r., rozmowa w trakcie oglądania zdjęć ślubnych.

²⁵ Op. Stefan F., l. 65, wykształcenie zawodowe, rolnik. Zap. Żaneta M.-D., ok. Lubawy, pow. Hława, 12.11.2011 r., spotkanie towarzyskie.

²⁶ Op. Zenon C., l. 35, wykształcenie wyższe, pedagog. Zap. Anna Sz., Ostrówek, pow. Węgrów, maj 2011 r., rozmowa ze znajomymi.

²⁷ Op. Teresa C., wykształcenie zawodowe. Zap. Katarzyna A., Grudziądz, 7.04.2012 r., spotkanie rodzinne.

²⁸ Op. Zofia O., l. 58, wykształcenie zawodowe, emerytka. Zap. Elżbieta W., Malanów, pow. Turek, 16.03.2012 r., wyjazd do rodziny.

²⁹ Op. Justyna J., l. 36, wykształcenie wyższe, psycholog. Zap. Anna S., Zieluń, pow. Żuromin, 9.04.2012 r., rozmowa rodzinna przy świątecznym stole.

się problemów i kłótni. Najgorszą wróżbą jest zgaśnięcie jednej ze świec, ponieważ ma to być zapowiedź rychłej śmierci tego z małżonków, po którego stronie płomień zanikł.

Pan młody powinien przenieść żonę przez próg domu weselnego, co zapewni jej lekkie życie. Po toaście za zdrowie i pomyślność nowożeńcy rzucają za siebie puste kieliszki. Jeśli się rozbijają, czekają ich lata szczęśliwego i dostatniego życia. Im więcej szkła stłucze się w trakcie ślubu, tym szczęśliwsze będzie życie pary. Pierwszy taniec na parkiecie należy do nich, w jego trakcie nie mogą pomylić kroków, gdyż oznaczałoby to, że we wspólnym życiu też nie będą iść zgodnym krokiem.

Przesady ślubne dotyczą również świadków. Świadkiem może być osoba stanu wolnego. Drużna panny młodej nie może być w czasie uroczystości w ciąży. Świadcami na ślubie nie powinna być para, np. przyjaciół, zwłaszcza jeżeli wiąże ich coś więcej niż tylko serdeczne koleżeństwo, bo to przyniesie im pecha i najprawdopodobniej nie będą razem. Para bowiem tylko raz powinna stawać przed ołtarzem – na własnym ślubie³⁰. Koresponduje z tym narracja, według której wyjątkowo nieprzemyślanym postępowaniem jest organizowanie w tym samym dniu i w tej samej rodzinie dwóch ślubów:

W Poszewce dwie siostry wychodziły za mąż tego samego dnia. Konie nie dawały zaprzęgnąć się do furmanek, aby jechać do kościoła. W drodze łamały się ołoble [hołoble, dyszle – A.M.], konie wyprzęgały się. Po uroczystościach ślubnych wszyscy wrócili do domu weselnego. W nocy w trakcie zabawy zapaliła się stajnia. Wszystkie konie spłonęły³¹.

Bezdiskusyjnie największą popularnością wśród przekazów związanych ściśle z weselem cieszy się zespół opowieści mających zróżnicowany schemat fabularny, ale identyczny finał – tragiczną śmierć panny młodej. Opowieści te, często odnotowywane tak w polskich, jak i zagranicznych zbiorach legend miejskich³², można podzielić na trzy podstawowe grupy. W pierwszej kluczową rolę odgrywa suknia ślubna, przesiąknięta „trupim jadem”, sprowadzającym śmierć na szczęśliwą, do pewnego przynajmniej momentu, dziewczynę. Oto jedna z realizacji tego wątku:

Znajoma mi opowiadała, że pewna panna młoda kupiła w komisie suknię ślubną a nagle zmarła. Jak się potem okazało, suknia ta należała do innej panny młodej, którą pochowano w owej sukni. Nie wiadomo, jak się ona dostała do komisju. Wiadomo tylko, że nadal tkwił w niej jad trupi, który zabił tę drugą młodą kobietę. Boże, niektórzy ludzie wszystko robią dla zarobienia trochę kasy. Jak oni mogli ją odsprzedać do komisju, wiedząc, skąd ta suknia pochodzi³³.

Właściciele komisów z sukniami ślubnymi niekoniecznie muszą wiedzieć, skąd pochodzi oferowany przez nich towar, ale wątpliwości w tej kwestii rozwiewają współcześni informatorzy, których zdaniem suknie te są sprzedawane przez złodziei wykopujących i okradających zwłoki. Warto odnotować na marginesie, że w folklorze słownym najwyraźniej wciąż trwa wspomnienie starego obyczaju, że młode dziewczyny (panny) chowa się do grobu w sukni ślubnej.

Druga grupa opowieści poucza, jak niebezpieczne może być przekraczanie progu domu weselnego (lub domu rodzinnego) z młodą mężatką na rękach:

³⁰ Op. Monika S., l. 34, wykształcenie wyższe psycholog. Zap. Ewelina L., Warszawa, 29.02.2012r., spotkanie rodzinne.

³¹ Zap. Barbara K., Poszewka, pow. Węgrów, luty 2011 r. Zasłyszane od ojca, który „usłyszał je od mojego dziadka. Dziadek – Czesław G. (1900-1984); rolnik; ukończył prawdopodobnie 4 klasy”.

³² Zob. D. Czubała, *Nasze mity współczesne*, Katowice 1996; F. Galiński, *Znikająca nerka. Mały leksykon współczesnych legend miejskich*, Poznań 2012 (zob. także stronę prowadzoną przez tego autora: <http://atrapi.net>); J.H. Brunvand, *The choking doberman and other „new” urban legends*, New York, London 2003.

³³ Op. Teresa Sz., l. 48, wykształcenie średnie, kasjerka. Zap. Ewa C., Płock, 25.03.2011 r., w trakcie zakupu używanej sukni ślubnej.

Daleka ciocia opowiedziała kiedyś historię jak pan młody przynosił pannę młodą przez próg ich nowego domu. Dom był w stanie surowym, a z futryny drzwi wystawał duży gwóźdź. Pan młody z panną młodą na rękach okręcił się w drzwiach i nabił ją twarzą na ten gwóźdź. Panna młoda straciła oko, a pan młody powiesił się³⁴.

Ta dość drastyczna fabuła nie jest w pełni reprezentatywna, ponieważ omawiany wątek daleko częściej kończy się śmiercią dziewczyny, która podczas przenoszenia przez próg rozbija sobie głowę lub łamie kark, uderzając o ościeżnicę. Tragizm zdarzenia pociąga za sobą także śmierć, zwykle samobójczą (notabene często dokonywaną na podwórku przy użyciu krawata), męża, jak też zawał lub wylew ojca młodej. Motyw potrojnego zgonu w trakcie tak radosnej ceremonii wydaje się niemal obligatoryjny dla omawianego zespołu przekazów, co poświadcza chyba najśłynniejszy wątek związany z niebezpiecznymi zabawami, jakim oddają się rozentuzjasmowani weselnicy:

Około rok temu słyszałam, że w jakiejś wsi za Wyszkiem było wesele. Podczas oczepin podrucano pannę młodą do góry. Tak niefortunnie ją podrzucili, że wiatrak, który znajdował się na suficie, był włączony i podciął jej gardło [często w wentylator ma się wkręcać welon, co powoduje śmierć przez powieszenie – A.M.]. Ojciec panny młodej dostał zawału i zmarł, a młody się powiesił³⁵.

Odnotujemy, że do sytuacji tych mogłoby nie dojść, gdyby panny młode zawierzyły swoim snom – niekiedy bowiem zasadniczą część fabuły poprzedza motyw proroczego snu, w którym dziewczyna ucieka sprzed ołtarza, względnie zrywa zaręczyny widząc zdradę narzeczonego.

Pośród współczesnych przekazów ustnych, traktujących o niebezpieczeństwach związanych z weselem, można niekiedy zetknąć się z opowieścią o zabawie w chowanego, w trakcie której młoda mężatka ukrywa się tak skutecznie, że nikt, nawet wezwana po kilku godzinach na pomoc policja, nie może jej znaleźć. Po wielu latach od tego tajemniczego zniknięcia pan młody, który zdążył ułożyć sobie życie, otrzymuje telefon od niedoszłego teścia z informacją, że znaleziono ciało zaginionej. Okazało się, że w czasie zabawy dziewczyna poszła na zagracony strych i ukryła się w okazałej skrzyni, której wieko zatrzasknęło się, a grube ścianki zagłuszyły krzyki o ratunek³⁶.

Sporym zaskoczeniem dla piszącego te słowa było kilkukrotne odnotowanie w różnych regionach Polski opowieści o orszaku weselnym, który, skracając sobie zimową porą drogę do miejsca zabawy, przeprawia się przez zamrożone jezioro. Nagle pod orszakiem lód się załamuje i wszyscy (lub tylko para młoda) giną tragicznie, a od tej pory, w rocznicę dramatu, słychać rozlegający się nad taflą jeziora przeraźliwy krzyk i lament³⁷. Zaskakujące jest to, że opisywany wątek wydaje się współczesną transformacją tradycyjnych podań, z jednej strony, o zapadłych karczmach (zatopionych wsiach), pod gruzami których pogrzebani zostają grzeszni weselnicy, a z drugiej, co może jeszcze ciekawsze, o orszaku weselnym zamienionym w watahę wilków przez czarownika, który nie został zaproszony na uroczystości. Opowieści te kontynuowałyby więc stare wierzenia, m.in. w wilkołactwo, jakkolwiek już bez odniesień do tego ostatniego motywu, który, jak wolno przypuszczać, obecnie jest już najwyraźniej zbyt mało wiarygodny dla ogółu społeczeństwa. Niemniej domysł o zaniku wierzeń likantropicz-

³⁴ Op. Jadwiga, l. 66, wykształcenie średnie, kucharka. Zap. Beata Ś., Bartłomiejowice, pow. Radziejów, kwiecień 2011 r., w trakcie Wielkanocy. Miało wydarzyć się ok. 1996 r.

³⁵ Zap. Iwona N., Zabrodzie pow. Wyszaków, 11.06.2011r.

³⁶ Op. Jarek, l. 47 lat, wykształcenie średnie, muzyk. Zap. Beata Ś., ok. Warszawy, maj 2011 r., w trakcie poprawin. Miało wydarzyć się ok. 1994 r.

³⁷ Op. Jadwiga J., l. 83, wykształcenie podstawowe, rolnik – emerytka. Zap. Marzena S., Wiercinin, pow. Koło, 8.02.2012 r., rozmowa w trakcie spotkania rodzinnego. Op. Bartłomiej Z., l. 36, wykształcenie średnie. Zap. Karolina Ż.-Z., Mały Rudnik, pow. Grudziądz, 9.05.2012 r., rozmowa w domu rodzinnym.

nych wypowiedzi z pewną ostrożnością, ponieważ opowieści o wilkołakach grasujących w pobliżu ludzkich siedzib pojawiają się także współcześnie, np. wielką sławę zdobyła kilka lat temu bestia spod Wąbrzeźna³⁸. Jak się wydaje, sporadyczne doniesienia o wilkołakach pozostają w ścisłym związku ze znacznie bardziej popularnymi, zwłaszcza w sezonie ogórkowym, obserwacjami dzikich pum (lub chupacabr) atakujących zwierzęta gospodarskie na Opolszczyźnie, Mazowszu, Pomorzu Zachodnim czy w Małopolsce.

Wreszcie wskazaniem, mającym bardzo dawną proveniencję, a często obecnym w rozmowach z informatorkami, jest rada, jaką obdarzają młode mężatki kobiety z najbliższego grona, dotycząca zapewnienia sobie dozgonnej miłości mężczyzny: należy temu ostatniemu dodać nieco krwi menstruacyjnej do napoju lub jedzenia, przy czym nie ma zgody co do momentu tej czynności – czasami mowa jest o okresie narzeczeńskim, czasami o biesiadzie weselnej.

Współczesny folklor słowny związany z obrzędem zaślubin, traktowany *en masse*, nie stanowi prostej kontynuacji dawnych tradycji. Niekiedy, zwłaszcza jeśli informatorem jest osoba w dojrzałym czy podeszłym wieku, istotnie można spotkać się z zaleceniami znanymi z opisów kultury chłopskiej, jakie powstawały na przełomie XIX i XX wieku. Niemniej zdecydowana większość zebranych przekazów pozbawiona jest genetycznego związku z dawnymi wierzeniami ludowymi. Zwraca też uwagę, że przywołane nakazy, zakazy czy opowieści nie stanowią integralnej części określonego etapu ceremonii (jakkolwiek pewne mrozące krew w żyłach historie bywają opowiadane w trakcie zabawy); funkcję tę przejmują wytwory kultury popularnej, by wspomnieć choćby przebój Urszuli Sipińskiej *Mam cudownych rodziców*, wykonywany obecnie niemal obowiązkowo w trakcie zabawy weselnej.

Wydaje się, że to zerwanie nie dotknęło dwóch elementów tradycji weselnej. Pierwszym z nich jest pozycja panny młodej jako głównej „bohaterki” ceremonii, zdecydowanie ważniejszej od mężczyzny, co tłumaczyłoby olbrzymią przewagę przekazów bądź to adresowanych do młodych kobiet, bądź też takich, w których występują one jako protagonistki. Drugim elementem jest nieuświadamiane, ale wyraźne wiązanie obrzędu zaślubin ze sferą śmierci, czym można wyjaśnić tak częstą obecność tego motywu we współczesnych narracjach traktujących o weselu. Pośrednio dowodzą tego również zapisy, będące wyrazem przekonania, że kontakt różnorodnych przedmiotów ze sferą *sacrum* uobecniającą się w obrzędzie, w którym wszak według światopoglądu tradycyjnego w fazie liminalnej dochodzi do symbolicznej śmierci protagonistów ceremonii, gwarantuje skuteczność ich wykorzystania w późniejszych działaniach uzdrawiających: „Kiedy ktoś zauroczył zwierzę, było ono chore lub bardzo agresywne trzeba było ślubnymi ubraniami (kalesony, koszula) wytrzeć zwierzę i wtedy zwierzę zdrowiało”³⁹.

Omawiany materiał świadczy, że folklor słowny traktujący o zaślubinach przybiera dwie podstawowe formy: prostych informacji nakazujących (ewentualnie zakazu-

³⁸ „Otrzymujemy alarmujące telefony od mieszkańców. Wszystkich uspokajamy. [...] Nie mamy żadnych namacalnych dowodów na istnienie wilkołaka – mówi Marek Janowski, rzecznik wąbrzeskiej policji. [...] stworzenie jest podobne do psa albo do dzika. Ma nogi sarny i łeb świni lub odwrotnie. Ponoć zagryza zwierzęta i wyrывa im serca. Ukrywa się w lasach” (M. Chylińska, *Noc wilkołaka nadejdzie wkrótce?*, <http://express.bydgoski.pl/77831,Noc-wilkołaka-nadejdzie-wkrotce.html> [dostęp: 30.06.2016]); „Podobno wykrada i zabija zwierzyń z gospodarstw. Szczególnie upodobał sobie świnię. Może kanibal to jakiś, bo legenda mówi, że sam Wilkołak ma głowę właśnie świni. Pogoda deszczowa zmusza go do chodzenia z wiadrem na głowie” (Marguine, Wilkołak, <http://wabrzezno.blogspot.com/2007/09/wilkoak.html> [dostęp: 30.06.2016]).

³⁹ Op. Danuta B., ur. w 1928 r. w Siecieniu, do 60 r.ż. mieszkała w Rokiciu nad Wisłą niedaleko Płocka, obecnie mieszka w miejscowości Łukoszyno-Biki, pow. Sierpc. W związku z wybuchem wojny ukończyła tylko trzy klasy szkoły podstawowej, „całe życie zajmowała się pracą na roli i wychowaniem sześciu córek”. Zap. Anna B., Lisice Nowe, pow. Sierpc, 20.04.2011 r., podczas odwiedzin babci u zapisującej.

jących) wykonywania określonych działań lub współczesnych narracji wierzeniowych, przy czym należy podkreślić, że niezmiennie często te pierwsze stają się kanwą dla powstawania tych drugich, przybierających postać opowieści ku przestrodze. Obu tym zespołom nierzadko towarzyszy pewna doza sceptycyzmu, zwłaszcza wśród młodszych informatorów, co prowadzi do paradoksalnych sytuacji, w których osoby nie mające szczególnych złudzeń co do realnej, sprawczej mocy zastosowania określonych dyrektyw – jednak im się podporządkowują, czyniąc zadość np. najbliższemu, który tego oczekują, ale chyba także uśmierając własne rozterki i niepokoje, czy zadbało się o wszystko, by zapewnić sobie pomyślność, nawet gdyby to „wszystko” obejmowało działania całkowicie nieracjonalne.

Być może na potrzeby nazwania takich postaw należałoby przekształcić znaczenie dyskusyjnego ‘przesądu’. Do nadania pejoratywnego znaczenia temu słowu przyczynili się dawni ludoznawcy, w których pracach określenie to nagminnie było znakiem zacołania intelektualnego i kulturowego mieszkańców wsi (i nie tylko). Świadectwem tego są dwa podstawowe znaczenia odnotowane w *Słowniku warszawskim*: „wiara niedorzeczna w rzeczy niegodne wierzenia, zabobon, [...] gusła” oraz „zakorzenione niedorzeczne pojęcie, uprzedzenie”⁴⁰. Prymat obu tych znaczeń utrzymuje się w polszczyźnie, jak wiadomo, do dziś, np.: „objaw czyjejś wiary w magiczne, tajemnicze, nadprzyrodzone związki między zjawiskami, w fatalną moc słów; zabobon” i „mocno zakorzenione błędne i bezzasadne przekonania; [...] uprzedzenia”⁴¹.

Tym jednak, co wzbudza największe wątpliwości, jest fakt, iż ‘przesąd’ wykorzystywany do opisu tradycyjnej wierzeniowości chłopskiej jest w istocie pojęciem nieadekwatnym. Współcześnie na gruncie etnologii definiuje się je jako „nieusystematyzowane wyobrażenia, oceny, poglądy i dyrektywy należące do zakresu wiedzy (często ludowej), które w przesłankach lub wnioskowaniu nie są w pełni zobiektywizowane [...], a które zmierzają do osiągnięcia zobiektywizowanych rezultatów”, przy czym przez obiektywizację rozumie się „oparcie wiedzy na doświadczeniu związanym ze zjawiskami naturalnymi i przyczynowości zgodnej ze stanem wiedzy o przyrodzie w danej epoce i środowisku”⁴². Rzecz w tym, że w kulturach typu archaicznego – takich jak dawne społeczności chłopskie – zasadniczym czynnikiem determinującym sposób oglądu rzeczywistości czy postrzegania przyczynowości jest światopogląd magiczny, który z definicji ma charakter pozaempiryczny i niezobiektywizowany, o czym świadczą niezliczone praktyki, u podstawy których leży wiara w manę – siłę, moc, ale też i wiedzę – pozwalającą na zmianę otaczającej rzeczywistości poprzez zastosowanie nieracjonalnych działań. W pewnym więc sensie w kulturach tradycyjnych całokształt wiedzy o świecie, będącej systemem wewnętrznie bardzo spójnym i zintegrowanym, którego poszczególne elementy łączą sieci wzajemnych zależności, ma charakter przesądu – chciałoby się rzec: wszystko jest przesądem – przez co pojęcie to traci operacyjną, analityczną przydatność w odniesieniu do dawnych formacji kulturowych. Innymi słowy: przesąd w życiu społeczeństw tradycyjnych nie jest „chwilowym” zerwaniem continuum światopoglądowego, zachowaniem niezgodnym z obowiązującym paradygmatem myślenia, reliktem archaicznego sposobu konceptualizacji świata, ale integralnym, w pełni akceptowanym i nie wyróżnianym elementem oglądu świata. W pewnym sensie w kulturach tradycyjnych nie ma przesądów – jest to bowiem kategoria przywołana przez dawnych badaczy „rzeczy ludowych”, ludzi wykształconych, reprezentujących w badaniach nad kulturą orientację poznawczą typu *etic*, z perspektywy której

⁴⁰ J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki, *Słownik języka polskiego*, t. 5, Warszawa 1909, s. 188.

⁴¹ *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. 2, Warszawa 1988, s. 1004.

⁴² K. Kwaśniewska, *Przesąd*, [hasło w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa 1987, s. 297-298. Por. B. Ogrodowska, *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce*, Warszawa 2001, s. 178-179; D. Simonides, *Wierzenia i zachowania przesądne*, [w:] *Folklor Górnej Śląska*, red. D. Simonides, Katowice 1989.

szereg zachowań czy działań społeczności chłopskich było niezrozumiałych, bo nie mieszczących się w racjonalnym (naukowym) sposobie opisu praw rządzących światem. Tu pojawia się ważna dystynkcja odróżniająca dawne społeczności od nowoczesnych: o ile bowiem XIX-wieczny chłop polski, podejmując działania o charakterze magicznym nie miał świadomości, iż uprawia „zabobon”, o tyle współcześni informatorzy w znakomitej większości mają pełną samowiedzę, że uciekają się do czynności, które determinuje myślenie (quasi-?) magiczne – i często się tego wstydzą lub dystansują, biorąc swoje zachowanie w nawias żartu sytuacyjnego.

Wydaje się więc, że omawiana kategoria może być bardzo użyteczna przy opisie świadectw (i reliktyw) myślenia magicznego obecnego w życiu współczesnych społeczeństw, które co do zasady organizują swoje myślenie o świecie w sposób racjonalny i pragmatyczny, niemniej w chwilach np. szczególnie doniosłych, w których decyduje się kształt dalszego życia, odwołują się do przekonań i praktyk nieempirycznych, co, jak się wydaje, jest determinowane przede wszystkim przez lęk o swoją przyszłość⁴³. Traktując to stanowisko jako pewną propozycję wyjściową i opierając się na zaprezentowanym materiale można by wstępnie przyjąć, że tym, co definiuje przesąd jako element życia społeczeństw nowoczesnych, byłyby:

1. Perlokucyjność – przesąd jako wypowiedź ma wywołać określony efekt, polegający na skłonieniu jego odbiorcy do odpowiedniego działania.
2. Niesystemowość – zbiór przesądów charakterystycznych dla określonego nowoczesnego społeczeństwa nie stanowi spójnego układu, będącego projekcją określonego systemu wierzeniowego sankcjonowanego np. przez mit – przesady są swoistymi atawizmami myślenia magicznego, pozostającymi bez głębszych wzajemnych, wewnątrzsystemowych związków.
3. Sceptycyzm – przesąd pozostaje „pustym gestem” nie tylko w tym sensie, że użytkownicy nie rozumieją znaczeń i zasad, które określają jego formę (co sprzyja pojawianiu się wtórnych interpretacji podjętych czynności czy wykorzystanych rekwizytów), lecz również w tym znaczeniu, że jego wykonywaniu towarzyszy wyrażanie niejednokrotnie daleko posuniętej wstrzeźliwości co do wiary w skuteczność; można to traktować też jako podstawową taktykę komunikacyjną, nastawioną na osiągnięcie celu przeciwnego niż wyeksplikowany: sceptycyzm nadawcy uwiarygodnia jego słowa, przez co wzbudza przekonanie o skuteczności (prawdziwości) przesądu⁴⁴.
4. Funkcja integracyjna – przesąd służy podtrzymywaniu i utrwalaniu więzi społecznych w skali mikro – rodziny, grupy sąsiedzko-towarzyskiej czy subkultury, natomiast, będąc tworem efemerycznym, bo niesystemowym, a więc i wysoce zmiennym w czasie, niekoniecznie będzie narzędziem pomagającym zachować tożsamość kulturową dużych jednostek społecznych (np. narodu).

⁴³ G. Jahoda, *Psychologia przesądu*, przeł. J. Jedlicki, przedm. K. Szaniawski, Warszawa 1971. Por. J. Mitarski, *Demonologia lęku. Niektóre formy ekspresji i symboliki lęku w dziejach kultury*, [w:] A. Kępiński, *Lęk*, Kraków 2014.

⁴⁴ M. Wójcicka, *Dawno to temu, już bardzo dawno... Formuły ramowe w tekstach polskiej prozy ludowej*, Lublin 2010, s. 92-98.

ADRIAN MIANECKI

ESPOUSALS IN CONTEMPORARY POLISH ORAL FOLKLORE

SUMMARY

This article focuses on contemporary oral accounts related to espousals. The sources analyzed herein are ca. 2000 narratives recorded in the years 2010-2012 in central and northern Poland. The discussed material can be divided into two groups of accounts. The first one, which is a projection of magical thinking, includes simple pieces of information about situations to be avoided and means to be taken to get married quickly and happily. The second group includes longer stories about tragic fates of brides who die during wedding parties. The author stresses that contemporary folklore related to espousals is not a continuation of past folk beliefs. The common elements connecting traditional beliefs with the new ones are the young girl—who has become the central part of oral stories—and the motif of death related to the liminality of the wedding as a ritual of passage.

Translated by Justyna Deszcz-Tryhubczak

„POMNIKI FOLKLORU”, CZYLI ANEGDOTY STUDENCKIE CZASÓW PRL-U W INTERNECIE

Określenie „pomniki folkloru” w odniesieniu do tradycyjnych form przekazu wywodzących się z kultury ludowej, a obecnie funkcjonujących w Sieci zaproponował Michaił D. Alekseevsky¹. Rosyjski badacz, wyjaśniając swoje stanowisko w tej sprawie, stwierdził, że:

[...] w internecie można znaleźć i byliczki, i czastuszki, i bajki magiczne. Jednak wszystkie one są „pomnikami folkloru”, które trafiły do sieci z książek czy archiwów folklorystycznych. Nie jest to żywa tradycja funkcjonowania folkloru, a jedynie jej odbicie. Nie wykluczone, że z czasem wiejskie kobiety będą przysyłać sobie nawzajem teksty zakłócić pocztą elektroniczną czy wykonywać czastuszki w trakcie wideokonferencji, ale na to należy jeszcze poczekać².

Idąc wskazanym przez cytowanego autora tropem, warto zadać pytania, czy powszechnie dostępne cyfrowe zasoby folkloru z przeszłości stanowią jedynie nieuporządkowany magazyn różnych rzeczy, w którym z trudem, z racji braku odpowiednich narzędzi i nadmiaru obiektów, porusza się współczesny badacz kultury, czy może rola internetu w tej kwestii jest bardziej złożona? Przychyliam się zdecydowanie do drugiej z przedstawionych możliwości, o czym przekonują przeprowadzone przeze mnie badania dotyczące anegdoty studenckiej czasów PRL-u. Zasób tekstów tego rodzaju oraz trudny moment historyczny, którego dotyczą, wydawały mi się bardzo interesujące z kilku powodów. Wskazany okres jest zamknięty w wyraźnie określonych granicach czasowych (1952-1989), co daje możliwość objęcia go całościowym spojrzeniem i sprzyja większej wiarygodności poczynionych ustaleń. Jednocześnie, chociaż wybrana epoka już minęła, nadal żyje wiele osób, które pamiętają mechanizmy funkcjonowania panującego wtedy systemu polityczno-społecznego i realia kulturowe, dzięki czemu można jeszcze liczne przekazy odtworzyć oraz skonfrontować z materiałami dostępnymi na ten temat w publikacjach oraz w Sieci. Internet w tym zakresie okazuje się nieocenionym źródłem, bowiem w PRL-u nie istniał jego odpowiednik umożliwiający bieżące utrwalanie funkcjonującego folkloru. Dzięki współczesnym zasobom cyfrowym nie tylko docieramy do zapomnianych opowieści, owych „pomników folkloru”, ale poznajemy ich konteksty wykonawcze. Narracje odnoszące się do wydarzeń sprzed kilkudziesięciu lat opatrzone są nierzadko komentarzem, zawierają dane na temat czasu i miejsca akcji oraz przedstawionych osób, co wzbogaca naukowe rozważania o istotne szczegóły, dające się łączyć z opisem szeroko rozumianych reguł komunikacyjnych i „symbolicznych reguł życia społecznego”³. Ponadto interesujące mnie opowieści niejednokrotnie zawierają oceny, które ujawniają zmiany, jakie zaszły w postrzeganiu rzeczywistości wpisanej w studenckie historie. Na podstawie różnorodnych danych można rekonstruować zawarty w anegdotach obraz PRL-u, a jednocześnie dokonywać zestawień porównawczych między dawnymi i nowymi przekazami, obserwując ich

¹ M. D. Alekseevsky, *Internet w folklorze czy folklor w internecie? Współczesna folklorystyka rosyjska i rzeczywistość wirtualna*, przeł. M. Goszczyńska, [w:] *Netlor. Wiedza cyfrowa tubylców*, red. P. Grochowski, Toruń 2013, s. 20. Artykuł w oryginalnej wersji językowej ukazał się w 2010 roku.

² Ibidem.

³ M. Derda-Nowakowski, *Komunikacja społeczna w internecie. Problemy badawcze*, [w:] *Oblicza komunikacji 1. Perspektywy badań nad tekstem, dyskursem i komunikacją*, t. 2, red. I. Kamińska-Szmaj, T. Piekota, M. Zaśko-Zielińska, Kraków 2006, s. 632.

ewolucję – formalną, semantyczną, jak również kulturową, zwłaszcza w zakresie pełnionych funkcji. Jednym słowem, w wypadku niedawnej przeszłości internet nie przechowuje jedynie archiwalnych materiałów, ale niejednokrotnie je ocala, nawet jeśli nie zawsze w pełnej postaci. Pozwala przy tym na obserwowanie kulturowej zmiany, która zachodzi w ich odbiorze i ocenie, co doskonale uświadamia lektura anegdot studenckich funkcjonujących w obiegu głównie przed 1989 rokiem.

Omawiany gatunek sam w sobie jest interesujący. Niezależnie od czasu wstępowania, należy do folkloru środowiskowego, za który można uznać w tym konkretnym wypadku nieoficjalną, spontaniczną i powielaną ustną bądź pisaną twórczość studentów⁴. Zazwyczaj za anegdoty uważa się krótkie przekazy prozą o zabarwieniu humorystycznym, nierzadko traktowane przez informatorów i odbiorców jako autentyczne, o czym zapewniają formuły charakterystyczne również dla legend miejskich, np. „Ta historia zdarzyła się mojej koleżance” bądź „Mój znajomy z akademika opowiedział mi...”.

Anegdoty studenckie, w przeciwieństwie do żartobliwych historyjek funkcjonujących wśród innych grup społecznych, są skoncentrowane na prezentacji żakowskiej codzienności w jej najbardziej barwnych przejawach⁵. Do tematów najchętniej podejmowanych w tych przekazach należą niezwykle zdarzenia rozgrywające się w akademikach oraz w salach wykładowych. We wskazanym nurt wpisują się „klasyczne” opowieści znane w całej Polsce. Ich przykładem może być historia o pijanych żakach, którzy wyrzucili przez okno domu studenckiego kolegę w kartonie z napisem „Misja na Marsa”, a następnie zamierzali wypchnąć kolejnego z biesiadników w drugim pudle z napisem „Misja ratunkowa”⁶, w czym przeszkodziła im policja. Podobny status ma opowieść o egzaminie, w czasie którego wykładowca wyrzuca przez okno indeks, obiecując zaliczenie temu studentowi, który zdąży go złapać⁷. Można by przywołać wiele innych przykładów tego rodzaju narracji, o czym pisał m.in. Paweł Łuczeczko⁸, ale nie zmienia to faktu, że wszystkie charakteryzują się zaskakującą pointą, poświadczającą nieprzeciętne zdolności żaków zaangażowanych w osvajanie procesu studiowania⁹. W świetle anegdot ów proces polega na prowadzeniu ciągłej „walki” z szeroko rozumianym systemem akademickim – z egzaminatorami, wykładowcami, a nawet z paniami z portierni czy z dziekanatu, w czym widać charakterystyczną dla całego folkloru zasadę opozycyjności „swój – obcy”¹⁰. „Swój” w omawianym przypadku to zazwyczaj przedstawiciel braci studenckiej, a „obcy” – najprościej mówiąc, każdy inny, czyli niestudent, z którym przyszło się zmierzyć młodzieży w trakcie edukacji. Binarna wizja świata, jak wiadomo, służy budowaniu wyrazistych ocen, w których świetle

⁴ Zob. definicję kultury studenckiej: V. Wróblewska, *Czy warto badać kulturę studencką na UMK? Wprowadzenie*, [w:] *Kultura studencka. Z badań folklorystycznych na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika*, red. V. Wróblewska, Toruń 2015, s. 11-12.

⁵ Zob. szerzej na ten temat: *Kultura studencka. Z badań folklorystycznych...*; *Kultura studencka. Zjawisko – twórcy – instytucje*, red. E. Chudziński, Kraków 2001; T. Skoczek, *Kultura studencka. Mit i rzeczywistość*, Kraków 1988.

⁶ *Rodzinki studenckie, czyli co się wyklada na wykładach*, wyb. M. Kędziora, Gliwice 2008, s. 168.

⁷ P. Łuczeczko, „Z Trobriandów do Torunia”..., czyli funkcjonalna analiza studenckiej anegdoty. *Z badań nad folklorem współczesnym studentów UMK w Toruniu*, [w:] *Z trzeciego brzegu Wisły. Szkice z antropologii Torunia*, red. H. Czachowski, O. Kwiatkowska, A. Miancki, A. Trapszyc, Toruń 2007, s. 105.

⁸ P. Łuczeczko, „Z Trobriandów do Torunia”..., s. 95-111; idem, *Żebracza kartka, studencka anegdota i łańcuch szczęścia, czyli o pożytkach uprawiania folklorystyki przez socjologów*, [w:] *Folklor w dobie Internetu*, red. G. Gańczarczyk, P. Grochowski, Toruń 2009, s. 145-160.

⁹ Cechy anegdoty dokładnie omówił P. Łuczeczko. Idem, „Z Trobriandów do Torunia”..., op. cit..., s. 97-98.

¹⁰ J. S. Bystron, *Wierzenia o obcych*, [w:] idem, *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*, wyb. i oprac. L. Stomma, Warszawa 1980, s. 320-334.

zdecydowanie lepiej wypadają studiujący niż ich przeciwnicy, zazwyczaj niedorównujący im w zakresie pomysłowości w rozwiązywaniu problemów, co przyczynia się do wzmacniania wizerunku i tożsamości żakowskiej wspólnoty. Widoczna w tekstach intencja ośmieszania egzaminatorów i nauczycieli służy osławianiu akademickiej rzeczywistości, która dzięki temu wydać się może mniej groźna i bardziej przewidywalna. Badacze studenckich anegdot przypisują im również wiele innych funkcji, np. ludyczną, mitotwórczą, obrzędową (rytualną), stratyfikacyjną, informacyjną (komunikacyjną), kompensacyjną i kulturotwórczą (normo- i wzorcotwórczą)¹¹.

Ponieważ problematyka współczesnych anegdot studenckich systematycznie pojawia się w badaniach folklorystycznych¹², więc nie ma potrzeby referowania wszystkich kwestii z tym związanych. W powyższym kontekście rodzą się wspomniane już przeze mnie pytania o możliwość dotarcia do dawniejszych zasobów tego rodzaju opowieści pozwalających lepiej poznać kulturę studencką minionych epok, kontekst wykonawczy, jak też różnice między dawnymi a nowymi przekazami i ich związek z czasem, w którym funkcjonowały. Wiadomo bowiem, że „tekst folkloru niesie ze sobą treści, będące [...] odbiciem autentycznych, często nieformalnych, nieoficjalnych i niejawnych relacji społecznych”¹³. Ponadto, jak stwierdził Jan Kajfosz, „Każda epoka ma przecież swe ulubione tematy, które przyciągają uwagę żyjących w niej ludzi i które w następnych epokach mogą być odrzucane czy zapomniane; mogą też powracać za jakiś czas w zmienionej postaci [...]”¹⁴.

Przebadane przeze mnie studenckie anegdoty to około 100 przekazów, pozyskanych w latach 2014-2016 przede wszystkim ze stron internetowych, głównie z tzw. forów (dyskusje obejmują okres 2005-2016), w mniejszym stopniu z dostępnych publikacji dotyczących kultury studenckiej, w tym z antologii tekstów¹⁵, a także z niepublikowanych materiałów¹⁶ oraz z własnego archiwum anegdot studenckich. W świetle tych materiałów śmiało można stwierdzić, że w czasach minionych królowały opowieści zbliżone do tych zapisywanych współcześnie¹⁷, a więc koncentrujące się na opozycjach student – egzaminator, dziekan czy pani z administracji. Zmianie ulegają jedynie przedstawione realia społeczno-kulturowe. Pewnej modyfikacji podlega także zestaw „obcych”, co pozostaje w silnym związku z kontekstem epoki. Ponieważ ukazany schemat działania pomysłowego studenta jest analogiczny w repertuarze z 2 połowy XX wieku, jak i początku XXI wieku, dla przykładu przywołam tylko dwie PRL-owskie anegdoty potwierdzające tę prawidłowość. Różnica między dawnymi a nowymi przekazami ujawnia się jedynie na poziomie świata przedstawionego, bowiem w wypadku starszych wariantów występują zjawiska, które dla współczesnych odbiorców mogą być już niezrozumiałe:

¹¹ P. Łuczeczko, „Z Trobriandów do Torunia”..., op. cit., s. 98-110.

¹² Zob. m.in. P. Łuczeczko, op. cit.; idem, *Żebracza kartka, studencka anegdota i łańcuch szczęścia...* op. cit., s. 145-160; A. Gnatowska, *Anegdota jako integralna część kultury studenckiej*, [w:] *Kultura studencka. Z badań folklorystycznych...*, op. cit., s. 161-182; M. Kowalska, *Wspomnienia i anegdoty absolwentów UMK jako świadectwa codzienności*, [w:] *Kultura studencka...*, op. cit., s. 183-203.

¹³ P. Łuczeczko, „Z Trobriandów do Torunia”..., op. cit., s. 15.

¹⁴ J. Kajfosz, *Folklor jako tekst w obiegu i jego potencjał konstruowania rzeczywistości*, [w:] *Nowe konteksty badań folklorystycznych*, red. J. Hajduk-Nijakowska, T. Smolińska, Wrocław 2011, s. 59.

¹⁵ *Do towarzysza Mikołaja Kopernika, czyli studencka anegdota*, zeb. i oprac. M. Andrzejewski, Gdańsk 2013; *Rodzynki studenckie...*

¹⁶ J. Kruk, „Folklor studentów UMK”, praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. dra hab. J. M. Kasjana w Instytucie Filologii Polskiej na Wydziale Filologicznym UMK, Toruń 1993. Praca dostępna w Archiwum prac magisterskich i doktorskich napisanych pod kierunkiem prof. J. M. Kasjana znajdującym się w Zakładzie Folklorystyki i Literatury Popularnej w Katedrze Kulturoznawstwa UMK w Toruniu; nr syg. K/202.

¹⁷ Zob. P. Łuczeczko, „Z Trobriandów do Torunia”..., op. cit.

Prodziekan Stanisław M. komentuje wiarygodność podania studenta o przedłużenie sesji egzaminacyjnej:

- Czwarty raz uśmierca Pan swojego dziadka.
- Student odpowiada:
- Mój dziadek to taki Wańka wstańka¹⁸.

Studentka ma kłopoty z zaliczeniem języka rosyjskiego. Podchodzi do tego zaliczenia już czwarty raz. Lektorka spostrzega kolczyki studentki w kształcie sierpa i młota.

- Jeśli ktoś nosi takie kolczyki, to powinien mieć zaliczenie¹⁹.

W pierwszym przykładzie mamy do czynienia z odwołaniem do popularnej w latach 70. XX wieku radzieckiej zabawki, zwanej wańką-wstańką, niekiedy bańką-wstańką, której nie można było przewrócić, gdyż jej kulisty kształt i ciężar umieszczony wewnątrz plastikowej postaci gwarantowały powrót do pozycji poziomej²⁰. Z kolei druga opowieść nawiązuje do obowiązkowej na wszystkich etapach edukacji szkolnej w czasach PRL-u nauki języka rosyjskiego i propagowanych powszechnie symboli władzy radzieckiej. Choć historyczne realia mogą być dla współczesnych odbiorców nie do końca zrozumiałe, sama zasada ukazywania relacji student – egzaminator, w której pierwszy zdecydowanie wypada korzystniej niż drugi, pozostaje obecnie taka sama. Można mówić w tym zakresie o pewnej ciągłości kultury studenckiej, niezależnej od zmieniających się okoliczności politycznych czy kulturowych. Powyższa uwaga odnosi się również do pozostałego zgromadzonego przeze mnie materiału anegdotycznego z czasów PRL-u. Trzeba jednak dodać, że wraz z zanikiem elementów rzeczywistości, do których nawiązują narracje, omawiane opowieści wypadły z żywego obiegu, ponieważ przestały się wiązać z życiem studenckim. Obecnie funkcjonują one raczej jako kawały, rzadziej anegdoty o charakterze historycznym, co najlepiej obrazuje przykład dotyczący represji z lat 60. XX wieku:

W marcu 1968 zapytano chłopca:

- Poślecie syna na studia, na uniwersytet?
- Nie poślę, sam go będę bił²¹.

Niewykluczone, że niniejszy kawał, czyli gatunek z założenia odbierany jako przekaz fikcyjny, mógł powstać z wcześniejszej anegdoty, a więc opowieści uznawanej za prawdziwą, która uległa modyfikacji (m.in. pozbawienie formuł prawdziwościowych, wskazania kontekstu zasłyszania historii) w efekcie upływu czasu i zmiany rzeczywistości, do której przykład się odnosił. Jego treści obecnie nie daje się już zweryfikować, jest traktowana jako odległa, trudno uwierzyć w jej autentyczność, tym samym cały przekaz przekształca się w dowcip. Powyższa teza wymaga dalszych badań, jednak zdają się ją potwierdzać opowieści odnoszące się do innego elementu PRL-owskiej rzeczywistości studenckiej, tzw. praktyk robotniczych²², które musiał odbyć w czasie wakacji każdy student przed rozpoczęciem pierwszego roku. Przykładowa historia tego typu ukazuje pracujących fizycznie studentów oraz przechodzącą obok

¹⁸ Ibidem, s. 27.

¹⁹ Ibidem, s. 114.

²⁰ <http://dydaktyka.fizyka.umk.pl/zabawki1/files/mech/wanka-pl.html> [dostęp: 19.06.2016].

²¹ Czytaj więcej na http://facet.interia.pl/obyczaje/historia/news-partia-rzadzi-partia-radzi-z-czego-smiano-sie-w-prl-u,nId,1032883#utm_source=paste&utm_medium=paste&utm_campaign=firefox [dostęp: 6.05.2016]. We wszystkich przykładach pochodzących z internetu zachowano pisownię oryginalną.

²² Zasady odbywania praktyk, ustanowionych po wydarzeniach 1968 roku, regulowała Uchwała nr 24 Rady Ministrów z dnia 16 lutego 1970 roku w sprawie organizacji praktyk robotniczych studentów szkół wyższych. Zob. „Monitor Polski” 1970, nr 7, poz. 64; modyfikacja nastąpiła w 1989 roku – zob. Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 22 marca 1989 roku zmieniające rozporządzenie w sprawie praktyk studenckich robotniczych i zawodowych, „Dziennik Ustaw Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej” 30 marca 1989, nr 17, poz. 96.

nich kobietę, która straszy idące z nią dziecko, że gdy nie będzie się uczyło, w przyszłości skończy tak jak obserwowani młodzi ludzie²³.

Jeśli anegdota studencka nie podlega przekształceniu w dowcip, staje się opowieścią o charakterze historycznym, która sporadycznie pojawia się w obiegu, zazwyczaj w internecie, częściej w codziennej sytuacji nieoficjalnej, np. w trakcie uroczystości rodzinnych. Przykładem może być zasłyszana przeze mnie w czasie jednego ze spotkań tego typu (kwiecień 2016 r.) anegdota opowiedziana przez starsze małżeństwo, które studiowało w latach 60. XX wieku w Toruniu. Punktem wywoławczym uruchamiającym narrację wspomnieniową okazała się wypowiedź jednej z wnuczek dotycząca zdawanych w czasie sesji egzaminów. Słowo „zdawać” okazało się zapalnikiem, wywołującym skojarzenia odnoszące się do życia w akademiku w czasach PRL-u. Miała wtedy krążyć w obiegu anegdota dotycząca studentów-kpiarzy, którzy na zadawane im przez kolegów pytanie: „Co zostało ci do zdania?”, odpowiadali: „Tylko pościel”. Współcześnie tego typu przekaz może wydać się nie do końca czytelny, ale kiedy poznamy realia z minionego okresu, zyskuje on nowe znaczenia. W latach 60. XX wieku większość studentów mieszkała w akademikach, które musiały opuszczać na czas wakacji. Przed ich wyjazdem do obowiązków należało oddanie klucza i wypóżyczzonej na rok akademicki pościeli, co nazywano „zdawaniem” (pokoju, pościeli²⁴). Stąd zabawa słowem – zdawać – egzamin, pokój, pościel.

Wraz ze zmianą systemu politycznego zniknęły również inne bardzo charakterystyczne dla omawianej epoki realia społeczno-kulturowe, często stanowiące temat spontanicznych wypowiedzi studenckich. Do takich „elementów” należą milicja obywatelska oraz studium wojskowe. Obie instytucje były mocno związane z systemem totalitarnym, z kontrolą i represją, więc wraz z ich likwidacją, jak również transformacją opowieści na ich temat zostały wyparte ze studenckiego repertuaru. Mimo że znaczna część przekazów o milicjantach przekształciła się w przekazy o policjantach, bez uszczerbku dla znaczenia narracji, nie zachowały się zbyt licznie PRL-owskie opowieści traktujące o kontaktach żaków z przedstawicielami władzy, gdyż obecnie relacje między obiema grupami znacznie zmieniły swój charakter i reprezentanci sił porządkowych rzadziej wpisują się w anegdotyczną grupę „obcych”. Przed 1989 rokiem opowieści o spotkaniu z milicją miały zdecydowanie polityczny podtekst i niewykluczone, że były traktowane jako symboliczna forma walki z systemem²⁵, w której student prezentował się jako (mimowolny) opozycjonista. Powyższej tezy dowodzą dwa kawały, prawdopodobnie również wywodzące się z anegdot, u których podstaw mogłyby leżeć przeżycia jednostkowe, ale obecnie trudno ten fakt zweryfikować:

Zomowcy pobili studenta, który na ulicy rozrzucał ulotki.

Po jakimś czasie zauważyli, że kartki były puste.

– Dlaczego pan rozrzucał puste kartki? – pytają.

– Ludzie i tak wiedzą, co ma być na nich napisane²⁶.

Zatrzymuje milicjant studenta, legitymuje go, otwiera dowód i czyta:

– Widzę że nie pracujemy – mówi milicjant.

– Niieeee pracujemy – potwierdza student.

– Opier**my się .. – mówi milicjant.

– Opier**my się – potwierdza student.

– O!? Studiujemy – rzecze policjant.

– Nieeeee, tylko ja studiuję... – odpowiada student²⁷.

²³ Zob. V. Wróblewska, op. cit., s. 19-20.

²⁴ Współcześnie spotykamy się z formą zdawania pokoju, ale nie pościeli.

²⁵ O folklorze politycznym jako formie kontestacji pisał w swej interesującej monografii Wojciech Łysiak. Zob. tenże, *Wielka kontestacja. Folklor polityczny w PRL*, Poznań 1998.

²⁶ <http://kawaly.tja.pl/o-prl.html?st=2> [dostęp: 17.08.2014]; zob. też: <http://facet.interia.pl/obyczaje/historia/news-partia-rzadzi-partia-radzi-z-czego-smiano-sie-w-prl-u,nId,1032883> [dostęp: 26.05.2016].

Warto zaznaczyć, że powyższy dowcip daje się odnieść również do czasów współczesnych, ale pewne elementy wskazują, że jest to jednak historia z przeszłości. Mowa o „otwieraniu dowodu”, czyli o funkcjonowaniu dokumentu tożsamości w formie zielonej, kilkustronicowej książeczki, którą obecnie zastąpiła forma plastikowej karty zawierającej podstawowe dane właściciela. Ponadto współcześnie wielu policjantów ma ukończone studia wyższe, co w czasach PRL-u należało do rzadkości.

Zdecydowanie ciekawej wypada na tym tle grupa opowieści o tzw. studium wojskowym, które było obowiązkową częścią edukacji na wszystkich kierunkach i polegało m.in. na odbywaniu raz w tygodniu całodziennych zajęć z szeroko rozumianej wojskowości i obronności kraju. Charakter, cel i przebieg zajęć tego typu regulowało Zarządzenie Ministra Obrony Narodowej z 21 lipca 1959 roku – „w sprawie wojskowego szkolenia studentów”²⁷. Z reguły zajęcia takie wpisane były w program IV lub V roku²⁸, czyli trwały rok, niekiedy 3 lata w wymiarze około 500 godzin, a ich niezaliczenie skutkowało nieukończeniem studiów niezależnie od wyników z pozostałych przedmiotów. Były to przede wszystkim wykłady o charakterze propagandowym oraz ćwiczenia militarne, w związku z tym nie brakowało na nich różnorodnych form indoktrynacji. Istotne jest to, że prowadzili je z reguły emerytowani wojskowi, tzw. frontowcy, co miało gwarantować pożądaną jakość treści przekazywanych młodzieży. W świetle zachowanych anegdot przedstawiciele wojska prezentują się nader niekorzystnie, co może sprzyjać tezie, iż oddelegowywano do tej pracy mało rolgarniętych oficerów czy podoficerów, często nie do końca sprawnie posługujących się językiem polskim (internauci w swoich wspomnieniach z tego okresu nazywają ich „trepami”³⁰). Sprytni studenci wykorzystywali słabości kadry, ośmieszając ją na różne sposoby bądź też odnotowując niezliczone pomyłki językowe, co najlepiej obrazują same anegdoty:

Podczas przerwy w zajęciach jeden ze studentów napisał na tablicy: „Major F. to ch...”. Zobaczywszy, jak się go określa, oficer zażądał, żeby winny przyznał się do niecnego czynu. Oczywiście nikt nie zamierzał tego zrobić. Wówczas major oświadczył:

– Co, nikt nie chce się przyznać?! Przyjdę z dowódcą Studium Wojskowego i wtedy zobaczymy.

Nie znalazłszy dowódcy, wrócił po 5 minutach sam. Ponieważ w międzyczasie napis został zmasany, major wziął kredę i napisał to, co było przedtem, po czym ponownie wyszedł. Tym razem wrócił już z dowódcą, któremu poskarżył się.

– Obywatelu pułkowniku, nikt nie chce powiedzieć, kto jest autorem tego wulgarnego napisu.

Pułkownik zrobił groźną minę i zapytał studentów.

– Kto to napisał?

– Pan major – odparli studenci.

Zdezorientowany pułkownik zwrócił się do majora:

– To prawda?

– Tak – musiał przyznać tamten³¹.

Starsi forumowicze pamiętają...W czasie studiów mieliśmy szkolenie wojskowe. Rozśmieszało nas to czasami, więc z moją koleżanką bywałyśmy niesubordynowane, wygłupiałyśmy się na apelach. Pewnego razu nasz oficer szkoleniowy nie wytrzymał i wrzasnął do nas w obecności 200 studentów na apelu: „Jeżeli studentka W. i studentka R. nie przestaną się śmiać, to będą studentki miały stosunek nie tylko ze mną, ale z całym dowództwem!” Rżeli wszyscy jeszcze dobre pięć minut³².

²⁷ <http://dowcipnastrona.republika.pl/kawalyopolicjantachmilicjantach.htm> [dostęp: 3.05.2016]; ten sam zob. <http://kawaly.tja.pl/o-studentach> [dostęp: 20.06.2016].

²⁸ isap.sejm.gov.pl/Download?id=WMP19590680350&type=2

²⁹ Wszystkie studia miały charakter ciągły, zwykle trwały 5 lub 6 lat.

³⁰ <http://korabita.salon24.pl/527230,cud-nad-wisla-a-studium-wojskowe-w-prl> [dostęp: 15.04.2015].

³¹ J. Kruk, op. cit., s. 31-32.

³² http://forum.gazeta.pl/forum/w,384,11333359,11333359,Studium_wojskowe.html [dostęp: 17.08.2014].

Wczesne lata 70. Poranek. Zbiórka kompanii studenckiej na SW. Dowódca kompanii: „Wy sobie nie myślcie studenty, że oficerowie ze SW są organiczeni kulturalnie. Nie dalej jak wczoraj wszyscy oficerowie byli obowiązkowo na operetce »Ptasznik z trotylu«”³³.

Początek wykładu, wojskowy sprawdza listę:

– Kowalski...

– Nie ma, wyszedł ze stolcem do toalety.

– To powiedzcie im obu, jak wróć, że wpisałem im spóźnienie³⁴.

Tego typu zdarzenia pamiętają i powielają również osoby znane ze świata współczesnej kultury, potwierdzając powszechność przedstawianych w anegdotach zjawisk, o czym świadczy wpis na forum poświęconym studium wojskowemu jednego z komentatorów:

[...] za młody jestem na studium wojskowe, ale parę lat temu Paweł Huelle poświęcił tej instytucji jeden z felietonów w GW. Było tam m.in. o tym, że „jak ktoś nie chodził na zajęcia, to może je zaliczyć przez odbycie u kapitana XY w następnym semestrze...” i jeszcze: „podczas pobytu w bunkrze panują ciężkie warunki – trzeba czerpać bieżącą wodę ze słoika...” i jeszcze anegdota Bałtroczyka o studium wojskowym: Pytanie wykładowcy: – Żołnierze, co emituje czołg? odpowiedzi są różne – spaliny, wodę, wodór (!), a wykładowca ciągle powtarza „Nie, ponawiam pytanie – co emituje czołg?” Kiedy wszyscy już pałają żądzą, by usłyszeć odpowiedź co takiego emituje czołg, wykładowca stwierdza rezolutnie: „czołg emituje makietę...”³⁵.

Oczywiście, należy mieć świadomość, że nie każdy prowadzący był gorliwym wyznawcą systemu i nie zawsze solidnie przykładął się do zajęć, o czym świadczą anegdoty przedstawiające łagodny obraz oficera uosabiającego figurę „obcego”. Trzeba zaznaczyć, że należą one jednak do rzadszych przypadków, jak następująca opowieść:

Otóż wyżej podpisana miała przyjemność odbyć najbezboleńsze chyba szkolenie wojskowe, jak PRL długi i szeroki. Kierownik studium, płk. Z., człowiekiem był nad wyraz przyzwoitym, a do tego wojskowości niechętnym. Ponieważ studium miało swą siedzibę w akademiku, wyżej podpisana zjawiała się na porannych zajęciach (ani jeden apel się nie odbył) w dresie i kapciach, a pobrawszy obecność kontynuowała sen. Na najbliższej przerwie wracała do łóżeczka, śniadanka itp., aby po 4 godzinach powtórzyć niecną procedurę z pobieraniem obecności. Płk. Z. ocenił te działania na bdb [...] ³⁶.

Przywołane narracje, których można przytoczyć wiele, potwierdzają obecność opozycji „swój” i „obcy” w studenckiej anegdocie. Co jednak istotne, wszyscy „obcy” – bez względu na to, czy jest nim wykładowca, wojskowy czy milicjant, wpisują się w szeroko rozumianą grupę edukatorów i kontrolerów, mających przewagę nad osobą niesamodzielną – w znaczeniu finansowym, zawodowym i społecznym – za jaką uchodzi student (pomijam studia zaoczne, na których edukację pobierały osoby pracujące). W większości przykładów żak wykazuje się jednak takim sprytem i inteligencją, że w świetle anegdot zdaje się zajmować wyższą pozycję niż przedstawiciele wymienionych grup reprezentujących władzę. W wypadku anegdot PRL-owskich można w tym upatrywać pewien rodzaj pośredniej manifestacji poglądów politycznych, piętnujących obowiązujący wtedy system, zwłaszcza gdy oponentem był szkoleniowiec

³³ http://forum.gazeta.pl/forum/w,384,10331345,10366983,Re_co_tam_wykladowcy_studiumwojskowe_to_byl_h.html [dostęp: 17.08.2014].

³⁴ http://forum.gazeta.pl/forum/w,384,10331345,12328799,Re_co_tam_wykladowcystudiumwojskowe_to_byl_h.html [dostęp: 17.08.2014]; zob. też http://forum.gazeta.pl/forum/w,50,18562047,18562047,pytanie_do_wojskowych.html#p18566237 [dostęp: 5.05.2016].

³⁵ http://forum.gazeta.pl/forum/w,384,10331345,10375263,Re_co_tam_wykladowcy_studiumwojskowe_to_byl_h.html [dostęp: 17.08.2014].

³⁶ http://forum.gazeta.pl/forum/w,12233,71561085,71601360,Studium_wojskowe.html [dostęp: 17.08.2014].

ze studium wojskowego czy milicjant. Dodajmy, że przedstawiciele drugiej grupy, o czym była mowa, rzadko występują w anegdotach typowo studenckich, być może z tego powodu, że kontakty z nimi dla omawianej grupy były dość sporadyczne, w przeciwieństwie do regularnych spotkań z wojskowymi. Z kolei milicjanci częściej występowali w dowcipach o szeroko pojmowanej grupie tzw. głupich (np. o sąsiadach, przedstawicielach innych nacji czy zawodów), opowiadanych niezależnie od środowiska, i w większości wypadków pojawiający się na drugim planie student łatwo daje się zastąpić jakąkolwiek inną postacią:

Studenci (blondynki, informatycy itd. – przyp. V.W.) w autobusie opowiadają kawały o milicjantach.

- Dlaczego milicjanci nie jedzą ogórków?
- Bo nie mogą włożyć głowy do słoika³⁷.

Anegdoty typowo studenckie, a więc opowiadane przez studentów i o studentach, w przeciwieństwie do dowcipów czy opowieści komicznych innego typu, silnie łączą się z samym procesem studiowania i związanym z nim trybem życia, służąc oswojeniu towarzyszącym im lęków. A ponieważ w życiu studenta w PRL-u wpisanych było kilka charakterystycznych elementów oprócz nauki i zabawy, jak kontakt z milicjantami czy wojskowymi, i one stały się częścią folkloru. Przy okazji – i to w wielu wypadkach pewnie bezwiednie – anegdoty, ośmieszając typowo PRL-owskich „obcych”, stały się formą wspomnianej już symbolicznej walki z systemem, elementem kontestacji i oswojania wroga, co typowe dla folkloru politycznego, o czym pisał Wojciech Łysiak³⁸. Przywołany badacz, charakteryzując liczne formy folkloru politycznego, nie wspomina o studentach jako jego twórcach, chociaż wiadomo, że żacy byli także zaangażowani w walkę z komunizmem³⁹. Być może niedostatek materiału albo trudności związane z jego wyodrębnieniem z zasobów pochodzących od innych walczących z systemem grup nie pozwoliły na tego rodzaju omówienie. Internet, spełniając rolę archiwum, stwarza szansę na dotarcie do ulotnego studenckiego materiału, który nie jest przechowywany w innych zasobach archiwalnych, m.in. ze względu na nieznaczną wartość polityczną. Wartość taką miały opisane przez Łysiaka ulotki, broszury czy antykomunistyczne ballady satyryczne, które były tworzone, rozpowszechniane i przechowywane przez opozycyjne podziemie. W świetle zebranego i pokrótce scharakteryzowanego materiału „akademickiego” trudno mówić o szczególnym zaangażowaniu studentów w działalność opozycyjną, chociaż niektóre anegdoty wyraźnie wskazują na świadomą postawę prowokacji politycznej wobec prowadzących zajęcia, np. wobec pracowników studium wojskowego. Świadczy o tym choćby poniższy przykład mający charakter wspomnienia:

I oto mamy rok 1987: któryś „trep” przynudza o wojskowości polskiej, wygłaszając banały na temat przewodniej roli sił itp. itd. Jeden z dyżurnych „śmieszków” podnosi dwa palce z miną niewinnego debila:

- Obywatelu poruczniku, a co to był „Cud nad Wisłą”?

Kamień obraży. Tu się o wojnie 1920 roku nie mówi, to godzi w bratnie sojusze i porządek społeczny (acz przypomnę, że poza studium wojskowym mówiono już wtedy o wszystkim swobodnie). Obywatel porucznik zalewa się purpurą jak burak, ale znajduje wyjście:

- Obywatelu studencie, nie wyznawajcie przesądów, nie było żadnego cudu, po prostu daliśmy bolszewikom w d[...].

³⁷ J. Kruk, op. cit., s. 87.

³⁸ W. Łysiak, op. cit.

³⁹ Zob. np. artykuł napisany przez pracownika Wydziału Nauk Historycznych UMK, w oparciu o materiały archiwalne i przeprowadzone wywiady: W. Polak, *NSZZ „Solidarność” na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu w latach 1980-1989*, <http://www.solidarnosc.umk.pl/archiwum/polak.php> [dostęp: 7.06.2016].

Tymi słowami „trep” zaskarbił sobie pewne uznanie studenckiej braci. A i przed swoim dowództwem mógł się w razie czego wytłumaczyć – że stanął w obronie tradycji świeckiej i antyklerykalnej⁴⁰.

Anegdotę o podobnym charakterze, tyle że w odniesieniu do milicji, przywołuje w swej pracy Paweł Łuczeczko:

Słyszałem też o profesorze X, że w czasach swoich studiów na UMK, gdy mieszkał w akademiku, zrobił z kolegami taki opozycyjny *performance*. Wywiesili któregoś dnia z okna pokoju w akademiku prześcieradło z wielkim napisem „DZIĘKUJEMY!” [śmiech]. Oczywiście dość szybko zainteresowały się tym odpowiednie służby, przyjechały, zabrały ich na komendę, przesłuchują – za co ci studenci tak bardzo dziękują... A oni na to, że świat jest po prostu piękny, gdy się studiuje – są za to po prostu światu wdzięczni⁴¹.

Nie wydaje się jednak, aby jedynym albo nawet głównym celem podobnych do przytoczonej powyżej anegdoty było ośmieszanie przedstawicieli władzy. Jak powiedziano, istotą omawianych przekazów jest prezentacja trudów studiowania, z którymi doskonale radzi sobie sprytny żak, pokonujący wszystkich niestudentów, niezależnie od środowiska, które dane osoby reprezentują, czy od głoszonych przez nie poglądów. Można odnieść wrażenie, że milicjant i wykładowca ze studium wojskowego funkcjonują w opowieściach na tych samych prawach co zbyt wymagający profesor czy pani z portierni w akademiku utrudniająca wejście niezameldowanym tam osobom, czyli tzw. waletom. Wszystkich należy pokonać, bowiem reprezentują tych, którzy utrudniają bezstresowe ukończenie studiów. Tym samym skuteczność perswazyjna anegdot studenckich w zakresie oddziaływania politycznego wydaje się nieznaczna, chociaż trudno wyrokować o tym z perspektywy współczesności, gdyż – jak zauważa Łysiak – „Utwory folkloru politycznego tych lat odwołują się do realnych doświadczeń, które z biegiem czasu uległy daleko idącemu procesowi zacierania się wartości naczelných, zatraciły swe pierwiastkowe cechy, choć ich znaczenie niekiedy pozostało czytelne”⁴². Dzięki internetowi łatwiej jednak do nich dotrzeć i poznać intencje oraz postawy narratorów, których opowieści wymierzone były w „obcych”, w tym także obcych politycznie. Co ważne, analizując tego typu materiały, można również wyciągać wnioski na temat intencji przyświecających współczesnym narratorom, którzy po latach od momentu ukończenia studiów zamieszczają anegdoty na ogólnodostępnych forach. Takie opowieści często mają formę memoratów, jednak ze względu na powtarzalność sytuacji i motywów, podobieństwo zdarzeń, wypowiedzi i bohaterów, w rzeczywistości okazują się one fabulatami, czyli usankcjonowanymi przez tradycję formami folkloru.

Z komentarzy towarzyszących przekazom w Sieci, także z tych przytoczonych powyżej, wyłania się nie tylko nostalgia za minionymi czasami młodości, ale także zauważalna próba swoistej heroizacji żaków, którzy pozbawieni możliwości bardziej bezpośrednich form działania mogli poprzez młodzieńcze żarty ośmieszać, a przez to osłabiać nie tylko system akademicki, ale i władzę ludową. Pośrednio wyrażano w ten sposób brak akceptacji dla tego, co działo się w kraju. Drugą zauważalną postawą w podejściu do prezentowanego materiału jest afirmacja przeszłości, bowiem w licznych przekazach nacisk położony został na samo życie studenckie ukazywane jako barwne, karnawałowe, niezależnie od panującego systemu, o czym świadczą dyskusje uczestników forum pochodzące z 2007 roku:

⁴⁰ [b.a.] *Cud nad Wisłą a studium wojskowe w PRL*, [w:] <http://korabita.salon24.pl/527230,cud-nad-wisla-a-studium-wojskowe-w-prl>

⁴¹ Cyt. za: P. Łuczeczko, „Z Trobriandów do Torunia”... , op. cit., s. 102.

⁴² W. Łysiak, op. cit., s. 8.

No Waldi – zabawnie mówisz..... Ja leżałam na glebie i wyłam ze śmiechu, bo bezradny Major Magister naprawdę przejął się rolą i opieprzał Baryłę że wystaje – to z przodu, to z tyłu, to z góry.... A Baryła starał się być MALUTKI. I nie mógł za nic.

A pan kapitan od męskiego wojska przyszedł kiedyś na zastępstwo do babskiego – i zagaił następująco: „ja tam k... nieprzyzwyczajony jestem, k..., z babami”

Klimacik od razu się poprawił.

Z dyscypliny – trzy miałam do samiusieńkiego końca – przez tę musztrę i inne wpadki, o których dużoby. Jako jedyna w grupie do końca robiłam za szeregowca – wszyscy – no wszyscy awansowali!!! Ach – Wojsko!!!

Kolega Piotrowski – no Dziwnów!!! rusz się!!!! – też mógłby wiele opowiedzieć. Nie zapomnę, jak spał z otwartymi oczami – naciągając palcami skórę, żeby się nie zamknęły. Ja myślę, że pocziwe zmarszczki, które poorały mu wysokie czoło w poprzek właśnie wtedy miały swój początek⁴³.

[...]

I tak wyglądał cały PRL w zasadzie. Było właściwie bardziej śmiesznie niż strasznie (komedie [B]arei – to była nasza kabaretowa rzeczywistość).

Obecnie włączam TV i i chyba jest bardziej strasznie niż śmiesznie.

A to przedłużone w stanie wojennym wojsko wielu krwi napsuło...⁴⁴

Tym samym anegdota studenckie czasów PRL-u nie są tylko „pomnikami folkloru” minionego okresu, ale dokumentem kultury, który wiele mówi zarówno o przeszłości, jak i o teraźniejszości, zwłaszcza o tym, jak sami użytkownicy internetu pamiętają oraz postrzegają anegdota studenckie i wyłaniający się z nich obraz świata⁴⁵. Dla niektórych to obraz walki z absurdami PRL-u, dla innych, co pokazują przede wszystkim starsze wpisy, m.in. te z 2007 roku, to karnawał, w którym inni dyktowali reguły życia, ale student umiał sobie z tym poradzić⁴⁶. Rozbieżność w postrzeganiu owego świata – między jego afirmacją a negacją, heroizacją a karnawalizacją – zdaje się odzwierciedlać współczesne oceny czasów PRL-u funkcjonujące w polskim społeczeństwie. Złaszcza, że obecnie zamieszczającymi teksty w internecie są zarówno ci, którzy studiowali w czasach PRL-u, jak i osoby znające przeszłość z drugiej połowy XX wieku jedynie ze wspomnień najbliższych. Na forach pojawiają się więc anegdota zaszyszane (fabulaty), jak i „przeżyte” (memoraty), w obu wypadkach przedstawiające określoną wizję świata wykreowaną na podstawie własnych wspomnień lub przekazaną przez rodziców bądź starszych znajomych. W tym kontekście anegdota studencka czasów PRL-u staje się nie tylko swoistym łącznikiem w obrębie jednego pokolenia, gdyż w Sieci spotykają się osoby niegdyś razem studiujące i wspominające „wspólne dzieje”, tworząc „wirtualne sąsiedztwa”⁴⁷, ale także łącznikiem pomiędzy pokoleniami. Jednocześnie analizowane opowieści okazują się świadectwem zmieniających się ocen i postaw wobec minionej epoki oraz dowodem ciągłości kultury studenckiej.

⁴³ <http://www.absolwentar.zut.edu.pl/index.php?topic=13.0> [dostęp: 20.05.2015].

⁴⁴ <http://www.absolwentar.zut.edu.pl/index.php?topic=13.0> [dostęp: 20.05.2015].

⁴⁵ Dopełnieniem mogą być zdjęcia, np. ze studium wojskowego. Zob. <http://www.absolwentar.zut.edu.pl/index.php?action=media;sa=item;in=3031> [dostęp: 20.05.2015].

⁴⁶ <http://www.absolwentar.zut.edu.pl/index.php?topic=13.0> [dostęp: 20.05.2015].

⁴⁷ Termin zaproponowany przez Janinę Hajduk-Nijakowską. Eadem, *Folklorystyczny nerw internetu. Wspólnotowa przestrzeń emocji i wyobraźni*, „Kultura Popularna” 2012, nr 3, s. 8.

VIOLETTA WRÓBLEWSKA

**“MONUMENTS OF FOLKLORE”:
STUDENTS’ ANECDOTES FROM THE TIMES
OF THE PEOPLE’S REPUBLIC OF POLAND ON THE INTERNET**

SUMMARY

This article aims at determining to what extent the internet may facilitate researching past forms of folklore. The source material used herein is students’ anecdotes from the times of the People’s Republic of Poland, which have been confronted with contemporary anecdotes. The analysis of the available texts (both published and unpublished, obtained in field research) has enabled the author to formulate the following thesis: the Internet facilitates getting to know not only anecdotes themselves but also their various aspects and contexts in which they appear. On the basis of the analysis of comments available on forums and discussions about the past anecdotes, one can draw interesting conclusions: Firstly, the composition of old anecdotes reminds one of contemporary texts as it is based on the typical conflict between “one of us” (a student) and the stranger (a non-student), with the former usually winning over the latter. Secondly, the difference concerns mostly the representations of everyday life, and especially the political context, which in turn is related to the emergence of the group of “regime heroes”, occasionally present also in contemporary anecdotes (the militiaman, the lecturer from a military academy). Another difference is also the absence of the theme of the fight against the dominant political system in contemporary students’ anecdotes. Therefore, older students’ anecdotes had both ludic and therapeutic, or compensatory, functions typical of political folklore contesting the political order. The above conclusions taking into consideration the data available on the Internet subvert Mikhail D. Alekseevsky’s theory that the Web only stores “monuments of folklore.”

Translated by Justyna Deszcz-Tryhubczak

CZWARTY WYMIAR MOSKIEWSKIEGO METRA (REKONESANS)

Kiedy pod koniec roku 1931 zaczęto budować moskiewskie metro, jego głównym zadaniem było rozwiązanie problemów komunikacyjnych w trzymilionowym wówczas mieście¹. Dość szybko okazało się jednak, że może ono być doskonałym narzędziem propagandy ideologii komunistycznej. To właśnie dlatego poszczególne stacje podziemnej kolei zaczęły przypominać pałace i świątynie, żeby umęczonemu trudami dnia codziennego i zmuszanemu do niewyobrażalnych wyrzeczeń społeczeństwu dać namacalny dowód istnienia obiecanej świetlanej przyszłości. Do ich wystroju niejednokrotnie używano materiałów budowlanych, w tym marmurów, pozyskiwanych z rozbieranych specjalnie w tym celu obiektów sakralnych, a także z innych budynków o znaczeniu historycznym. Wiadomo na przykład, że z kamienia pochodzącego z kremła w podmoskiewskim Sierpuchowie układano na peronach posadzki, a materiał ze ścian XVIII-wiecznej cerkwi św. Tichona Biskupa Amafuntskiego wykorzystano do produkcji betonu potrzebnego do budowy westybulu stacji „Arbatskaja”. Natomiast mało kto wie, że ławki na stacji „Nowokuznieckaja” pochodzą z soboru Chrystusa Zbawiciela. Wyniesiono je ze świątyni na krótko przed jej zburzeniem, choć nie od razu znalazły miejsce swego ostatecznego przeznaczenia².

Estetyka moskiewskiego metra miała ponadto pomóc w przezwyciężeniu syndromu podziemia, w powszechnej świadomości kojarzonego z zaświatami lub uważanego za ich przedsiónek. Jak piszą badacze powyższej problematyki, „architekci i projektanci dążyli do tego, żeby schodząc pod ziemię, człowiek znalazł się nie w podziemiu, lecz w szczególnego rodzaju innoziemiu – przestrzeni, która z logicznego punktu widzenia stanowi przestrzeń zamkniętą, z perspektywy człowieka nań patrzącego jest jednak niczym nieograniczona i uszlachetniająca”³. Wasilij Szczukin określa to mianem dążenia do uzyskania efektu niebiańskości⁴. Paradoksalnie, zjeżdżając ruchomymi schodami w dół, pasażerowie rzeczywiście znajdowali się jakby bliżej nieba, zwłaszcza że w urzeczywistnieniu idei antypodziemia pomagały rozwiązania konstrukcyjne, kontynuujące najlepsze tradycje architektury sakralnej. Były to np. sklepienia oparte na kolumnach, arkadach, filarach, dzięki którym wewnątrz zyskiwało na przestronności i nabierało monumentalnego charakteru⁵. Ponadto w pokonaniu łuku przed

¹ Obecnie moskiewskie metro liczy 200 stacji i 12 linii o łącznej długości 333, 3 km. <http://old.mosmetro.ru/about/general/numeral/?print=1> (dostęp: 20. 05. 2016).

² Ф. Дядичев, *Святые московского метро*, <http://journalpp.ru/святые-московского-метро/> (dostęp: 20. 05. 2016).

³ „Архитекторы и проектировщики стремились к тому, чтобы человек, спустившись под землю оказался не в подземелье, а в особом иноземье – пространстве, которое разумом воспринимается как замкнутое, а взглядом ощущается как безграничное и возвышающее”. М. С. Наумов, В. С. Шергин, *Московское метро 1935-2005*, Ярославль 2005, s. 115.

⁴ W. Szczukin, *Na dół, do nieba. Utopijny dyskurs w architekturze i wystroju moskiewskiego metra*, [w:] *Homo utopicus, terra utopica. O utopii i jej lekturach*, red. E. Paczowska, J. Sadowski, t. 2, Warszawa 2007, s. 205.

⁵ Na przykład stacja „Pawieleckaja” przypomina wnętrze trzynawowej gotyckiej katedry, zwłaszcza, że cały peron został podzielony na części podobne do kaplic, z których każda została zwieńczona kopułą. Szczegółowo o motywach sakralnych w architekturze i wystroju moskiewskiego metra pisze przywołany wyżej Wasilij Szczukin (*Na dół, do nieba...*, s. 214).

korzystaniem z metra niebagatelną rolę odgrywały setki lamp, oświetlające perony podziemnej kolei.

Poza motywami niebiańskimi w kreowaniu iluzji komunistycznego raju ogromną rolę odgrywały symbole idei dyktatury proletariatu, tj. sierp i młot oraz pięcioramienna gwiazda, a także takie wizualne elementy ideologii sowieckiej, jak portrety wodza rewolucji i najważniejszych działaczy partyjnych, obrazy szczęśliwego życia obywateli Związku Radzieckiego, ich walki, zwycięstwa, heroizmu i patriotyzmu oraz potęgi kraju⁶.

Istotnym dopełnieniem działań prowadzonych odgórnie, ukierunkowanych na zgodną z doktryną polityczną percepcją przestrzeni podziemnej kolei jest folklor moskiewskiego metra tworzony oddolnie, przez jego użytkowników, a także zgłębiających jego tajemnice diggersów⁷. W ciągu 81 lat wokół metra narosło wiele niezwykłych opowieści, z których wynika, że pod powierzchnią moskiewskich ulic istnieje jeszcze jakiś inny świat, zazwyczaj niedostępny bezpośredniemu doświadczeniu⁸. Toteż tylko nielicznym pasażerom podziemnej kolei oraz penetrującym jej tunele diggersom dane było spotkać osobliwe istoty bądź doświadczyć anomalii czasowych⁹.

Wydaje się, że źródeł opowieści będących przedmiotem niniejszej analizy należy szukać zarówno w rzeczywistości zewnętrznej, jak również w potocznej świadomości i w mechanizmach, za pośrednictwem których owa świadomość tę zewnętrzną rzeczywistość porządkuje¹⁰. Z jednej strony, trzeba by więc uwzględnić historyczne uwarunkowania terenu, na którym zbudowano metro, z drugiej – postawić pytanie o to, na ile zawarte w tych historiach przeżycia są kształtowane według znanych od wieków wyobraźniowych modeli¹¹.

Jednym z najbardziej popularnych bohaterów opowieści jest zjawia kolejarza, który był zatrudniony w metrze przez kilkadziesiąt lat i do tego stopnia czuł się związa-

⁶ W sposób bardzo interesujący problem obecności symboli władzy komunistycznej w wystroju moskiewskiego metra omówiła w pracy magisterskiej napisanej pod moim kierunkiem Martyna Nełka. *Подземные храмы коммунизма. Пропагандистская функция московского метро*, ss. 127 (maszynopis pracy udostępniony mi przez Autorkę).

⁷ Tak określa się w Rosji ludzi badających podziemne budowle, m.in. systemy kanalizacyjne, opuszczone kopalnie i obiekty wojskowe (np. schrony i bunkry), piwnice domów, studzienki wentylacyjne.

⁸ Analizowane w artykule opowieści o niezwykłych wydarzeniach z życia współczesnego, w tym wypadku zjawiskach, jakie rzekomo miały miejsce w moskiewskim metrze, przez badaczy określane są zwykle mianem legend miejskich. Doczekały się one stosunkowo bogatej literatury przedmiotu. Zob. np. Н. Петров, *Современный мегаполис в устных рассказах и институализованных ритуалах («фольклорная карта Москвы»)*, [w:] *Ситуация пост-фольклора: городские тексты и практики*, сост. М. В. Ахметова, Н. В. Петров, Москва 2015, s. 64-88, <http://www.academia.edu/11854596/> (dostęp: 12. 05. 2016); M. Waliński, *Folklor człowieka zindustrializowanego, czyli czarna wołga jeździ po Polsce*, [w:] *Folklorystyczne i antropologiczne opisanie świata*, red. T. Smolińska, Opole 1999; D. Czubala, *Wokół legendy miejskiej*, Bielsko-Biała 2005; M. Baber, W. Orliński, *Legends miejskie*, Warszawa 2007; F. Graliński, *Znikająca nerka. Mały leksykon współczesnych legend miejskich*, Poznań 2012. W Internecie dostępna jest elektroniczna baza danych autorstwa Anastazji Majer, zawierająca 428 legend miejskich związanych z Moskwą <http://www.urban-legends.ru/> (dostęp: 31. 05. 2016). W roku 2007 autorka obroniła pracę doktorską pt. *Московские городские легенды как исторический источник (Историческая память и образ города)*. W wersji elektronicznej dostępne jest jej streszczenie: http://www.igh.ru/file_archive/23/34/364/ (dostęp: 31.05. 2016).

⁹ Wszystkie omówione w artykule przykłady legend miejskich nt. moskiewskiego metra zaczerpnęłam z pracy М. Гречко, *Легенды московского метро*, <https://bookmate.com/books/lxUCD4ev> (dostęp: 12. 05. 2016).

¹⁰ J. Kajfosz, *Elementy magii w folklorze medialnym*, [w:] *Folklor w dobie Internetu*, pod red. G. Gańczarczyk i P. Grochowskiego, Toruń 2009, s. 48.

¹¹ Odwołuję się tu do pracy Doroty Simonides *Lęki naszych przodków – wyobrażone w demonach*, [w:] *Czego się boimy*, red. W. Pawluczuk, S. Zagórski, Łomża 2008, s. 209-221.

ny ze swoim zawodem, że nie chciał przejść na emeryturę. Martwiła go postawa młodzieży, nie szanującej pracy fizycznej i goniącej, jak mawiał, za łatwym groszem. Wprawdzie dróżnik zmarł w sposób naturalny, dożywszy sędziwego wieku 82 lat, narracje mówią jednak o tym, że po śmierci wrócił do dawnego zajęcia. Szczególnie często widywano go w metrze w latach 90. XX wieku, niebawem trudnych dla Rosji pod względem polityczno-ekonomicznym. Jeśli jednak jakiś ze śmiałków odważył się pójść za wskazówkami napotkanego mężczyzny, w opuszczonych tunelach znajdował deficytowe w tamtych czasach materiały budowlane.

Z uwagi na nieustanną troskę, jaką dróżnik otaczał metro, fakt, iż był z nim związany niemal od początku jego istnienia, a także jego przychylność wobec pracujących tam ludzi uprawnia do szukania dla niego analogii wśród tradycyjnych duchów opiekuńczych. Jednakże wskazanie prototypu pojawiającego się w moskiewskim metrze ducha kolejarza jest nieco utrudnione. W tradycyjnych wierzeniach Słowian Wschodnich znana jest jedynie istota strzegąca ukrytych w ziemi bogactw¹². Poza nazwą – кладенец – wskazującą właśnie na taki zakres jej funkcji, antropomorficznym wyglądem, bogatej bądź w niektórych wariantach biednej odzieży niewiele o niej wiadomo. Na pewno mniej niż o polskim Skarbniku, w którego przypadku można mówić o nieco szerszym zakresie pełnionych ról. Wiadomo bowiem, że strzegł on nie tylko skarbów, ale i naturalnych zasobów ziemi, a także norm obowiązujących w środowisku górników. Był ponadto władcą podziemnej krainy, do której zabierał dusze ludzi zmarłych w czasie pracy w kopalni, zwykle w wyniku katastrofy¹³.

Uosobieniem negatywnych cech gospodarza podziemi byłby duch „czarnego mnicha”, widywanego w Lesie Aleszkim lub na usytuowanej w jego pobliżu stacji metra „Planiernaja” (linia Tagańsko-Krasnopriesnenskaja). Wrogość tej postaci wobec napotkanych ludzi przejawia tylko wówczas, gdy ktoś ją sprowokuje, tym niemniej pojawienie się jej zawsze jest zwiastunem jakiejś tragedii. Widziano ją np. w sierpniu 2000 roku w przeddzień zamachu w przejściu podziemnym na placu Puszkina.

Stosunkowo liczne są związane z metrem historie o duchach ludzi zmarłych śmiercią tragiczną. Jak wiadomo, u podstaw tego typu opowieści leżą archaiczne przekonania, według których ludzie zmarli przedwcześnie lub w sposób gwałtowny na zawsze pozostają zawieszani między światami, ponieważ nie przeszli wszystkich etapów swojego życia, przy czym ich dusze pojawiają się zawsze w pobliżu miejsca, gdzie zakończyli swój żywot¹⁴.

Najbardziej znana z takich historii dotyczy „czarnego maszynisty”, czyli widma kolejarza ze spaloną twarzą, który kilkanaście lat temu został śmiertelnie poparzony podczas wykonywania swoich obowiązków. Większość fabuł jest jednak powiązana z duchami ludzi z grobów zniszczonych podczas budowy metra, ofiar carskich lub bolszewickich więzień, a także ze zmarłymi śmiercią samobójczą. Przykładowo, na terenie byłego wojennego cmentarza (Братское воинское кладбище) została zbudowana stacja „Sokół” (linia Zamoszkworieckaja). Na nekropolii chowano żołnierzy poległych w czasie I wojny światowej, a potem czekali rozstrzeliwali tu duchownych i oficerów białogwardyjskich. Według relacji maszynistów i innych pracowników metra, w okolicach tego miejsca ma się wrażenie, że ktoś bacznie człowieka obserwuje lub nawet stoi za jego plecami.

¹² W folklorze rosyjskim opiekun skarbów najczęściej nazywany bywa ‘кладенец’ (od ros. клад, pol. skarb), ‘кладовик’, ale także ‘лаюн’, ‘щекотун’, ‘копша’, ‘кладовые бесы’. E. Левкиевская, *Мифы русского народа*, <http://www.booksite.ru/fulltext/myt/hsr/uss/kih/index.htm> (dostęp: 18.05.2016).

¹³ Skarbnik, [hasło w:] *Słownik folkloru polskiego*, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1965, s. 378; M. G. Gerlich, *Strachy. W kręgu dawnych śląskich wierzeń*, Katowice 1989, s. 48.

¹⁴ Д. К. Зеленін, *Умершие неестественной смертью и русалки*, <http://dreamsilver-taro.narod.ru/libr/metod/metodik/rus/zelenin/index.htm> (dostęp: 18.05.2016). Por. także U. Lehr, „Niekochani zmarli”, *„Etnografia Polska”* 2006, t. 50, z. 1-2, s. 243-265.

Wyjątkowo zła aura otacza stację metra „Łubianka”, o czym świadczą mają statystyki Biura Obsługi Pasażerów. Wskazują one, że stacja przoduje pod względem ilości wezwań pogotowia ratunkowego z powodu zawałów serca i omdleń. Zdaniem użytkowników metra źródłem złej energii tego miejsca jest położone niegdyś w podziemiach budynku dawnego NKWD więzienie śledcze, potocznie zwane Łubianką. Właśnie tutaj znacznie częściej niż na innych stacjach dochodzi do samobójstw. Desperaci zamierzający targnąć się na swoje życie wybierają ponadto stację „Wojkowskaja” oraz stację położone pod Borowickim Wzgórzem, które w czasach pogańskich nazywane było Górą Wiedźm, zapewne ze względu na usytuowane tam miejsce kultu religijnego.

Z tego samego powodu nie najlepszą sławą cieszą się stacje linii „Tagansko-Krasnopresnenskaja”, zwłaszcza stacja „Wychino”. Według moskiewskich opowieści umówiła się tam para młodych ludzi, ale chłopak nie przyszedł na spotkanie. Nie doczekawszy się ukochanego, rozczarowana panna wsiadła do metra i przedawkowała środki nasenne. Widmo smutnej dziewczyny podróżuje odtąd pociągami tej właśnie linii, prześiadając się czasami na linię „Kolcewaja”. Kolejarze ze stacji „Wychino” opowiadają, że na nocnej zmianie wyraźnie wyczuwają czyjaś obecność. Żeby pozbyć się nieprzyjemnego wrażenia, należy wypowiedzieć magiczne słowa «Иди на кольцо»¹⁵.

W ten sposób w potocznej świadomości aktualizuje się powszechne w społecznościach tradycyjnych przeświadczenie o współistnieniu człowieka z mocami nadprzyrodzonymi. Bezkolizyjność tego współistnienia miała zapewnić znajomość różnorodnych praktyk magiczno-religijnych, istnienie swego rodzaju środków zabezpieczających.

Z innych niezwykłych zjawisk, jakich można rzekomo doświadczyć w metrze, warto wymienić dźwięki, których źródło jest niemożliwe do określenia, np. głos kogoś wołającego nas po imieniu, różne tajemnicze stuki, odgłosy kroków. Tego rodzaju nieosobowe fenomeny akustyczne znane są z tradycyjnych wierzeń demonicznych, podobnie zresztą jak błędne ognie, widywane przez diggersów i ochroniarzy w tunelach stacji „Nowosłobodskaja”. Według wschodniosłowiańskich wierzeń ludowych płoną one w miejscach, gdzie ukryte są skarby, a ich podstawowa funkcja polega na wywołaniu u człowieka poczucia dezorientacji, a w konsekwencji zmylenia przez niego drogi. Pod postacią błędnych ognii pojawiają się ponadto dusze ludzi potrzebujących modlitwy oraz zmarłych bez spowiedzi. W tym wypadku mamy więc – jak się wydaje – do czynienia z aktualizacją takiego właśnie przekonania¹⁶. Wspomniana stacja jest bowiem położona pod jednym z najstraszliwszych miejsc kaźni, tj. pod więzieniem Butyrskim (ros. Бутырская тюрьма), zbudowanym jeszcze za Katarzyny II. W czasach stalinowskich wykonano tam wiele wyroków śmierci na więźniach politycznych.

Według niektórych relacji w moskiewskim metrze odnotowano przypadki zaginięcia ludzi. Jedna z najdziwniejszych tego rodzaju historii dotyczy zniknięcia dziewczyny, która razem z koleżanką wracała metrem wczesnym rankiem z prywatki. Towarzyszka zaginionej twierdzi, że ta nagle rozweseliła się i zaczęła zachowywać się dosłownie jak dziecko: chowała się za kolumnami, po czym nagle wyskakiwała zza nich i wydawała dziwne dźwięki. Początkowo informatorka dzieliła wesołość koleżanki, ale wkrótce ją to znudziło, więc próbowała ignorować zachowanie przyjaciółki. Ale gdy po raz kolejny dziewczyna schowała się za kolumną, już stamtąd nie wyszła. Na nic zdały się poszukiwania i nawoływania. Towarzyszka zaginionej wsiadła więc do pociągu w przekonaniu, że ta zrobiła jej głupi kawał i na pewno zaraz zobaczy ją gdzieś na peronie z okna wagonu. Ale dziewczyna więcej się nie pojawiła; nie było jej też w domu ani w pracy. Wszelki słuch o niej zaginął.

¹⁵ Należałoby to przetłumaczyć jako „Idź na linię Okrężną”, ponieważ słowem ‘кольцо’, ‘кольцевая’ określa się linię metra okrążającą Moskwę.

¹⁶ *Огни блуждающие*, [hasło w:] *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, ред. Н. И. Толстой, т. 3, Москва 2004, s. 511-513.

Zachowanie zaginionej dziewczyny przypomina nieco znane w kulturze ludowej przypadki opętania¹⁷. Nagła zmiana nastroju (wesołość), dziecięce wybryki (chowanie się za kolumnami) oraz wydawanie nieartykułowanych, nieprzyjemnych dla ucha dźwięków wskazywałoby na to, że kontrolę nad kobietą przejęła jakaś siła wyższa. Demoniczną ingerencją należałoby też tłumaczyć zniknięcie pasażerki metra.

Wśród historii o moskiewskim metrze nie mogło zabraknąć fabuł z kategorii opowieści o pojazdach-widmo, zazwyczaj wywodzonych z legendy o Latającym Holendrze. Świadkowie mówią, że raz w miesiącu tuż przed lub zaraz po północy na linii metra „Kolcewaja” pojawia się dziwny, staromodny pociąg. Choć zatrzymuje się na każdej stacji, drzwi prawie nigdy się nie otwierają. W kabinie maszynisty siedzi człowiek ubrany w kolejarski uniform, który już dawno wyszedł z użycia. Wagony czasami wydają się całkiem puste, a czasami siedzą w nich wychudzeni pasażerowie w szarych więziennych ubraniach. Mają to być dusze ludzi, którzy zginęli przy budowie metra. Niektórzy twierdzą, że wielu z nich zamurowywano w ścianach tuneli lub wrzucano do studzienek wentylacyjnych. Wszyscy przestrzegają, aby w żadnym wypadku nie zaglądać do środka tego pociągu, a tym bardziej nie wsiadać do niego, ponieważ można nigdy nie wrócić z tej podróży. W całej tej nieprawdopodobnej historii jedno nie ulega wątpliwości: moskiewskiego metra nie budowali więźniowie łagrów¹⁸. Ich dozór wymagałby zbyt dużych nakładów finansowych, poza tym byłby trudny do realizacji pod względem logistycznym. Wiadomo natomiast, że zeków zatrudniano przy wydobywaniu cennych materiałów budowlanych, np. marmuru czy granitu. Można więc jedynie mówić o ich pośredniej roli w budowie metra.

Opowieść o pociągu-widmo ma też swoją optymistyczną wersję. Nocnego pasażera może on zawieźć na tajną rządową linię metra, która kończy się na odległej zupełnie opuszczonej stacji. Mają tam się znajdować ogromne bogactwa: porcelana, wyroby jubilerskie ze złota i srebra, meble ze szlachetnego drewna, kandelabry z brązu. Wszystkie te drogocenne rzeczy zostały przewiezione w to miejsce na potrzeby rządu na wypadek, gdyby wybuchła wojna. Rzecz jednak w tym, że tylko nielicznym udaje się wydostać z tej stacji. Warto dodać, że ta opowieść szczególnie wielką popularnością cieszy się wśród ludzi, którzy stracili cały majątek. Wprawdzie nie ma tu mowy o tym, że ktoś strzeże skarbu, lub że wydobyć go można tylko pod pewnymi warunkami (znajomość zaklęcia, wykonanie jakiegoś zadania), sam jednak fakt umiejscowienia go w tunelach metra, jego niedostępność ze względu na nieznaną lokalizację, sposób, w jaki można tam dotrzeć (przypadkowość) oraz incydentalny charakter zdarzenia, są wystarczającymi przesłankami do szukania analogii dla tej historii wśród rozlicznych fabuł o skarbach ukrytych w podziemnych lochach, ruinach starych zamczysk, grotach, jaskiniach. Utrzymane zazwyczaj w konwencji podania lokalnego lub bajki magicznej są one powszechne w zasadzie na terenie całej Słowiańszczyzny¹⁹.

Wśród relacji o niezwykłych zdarzeniach, do jakich dochodzi w moskiewskim metrze, trudno znaleźć więcej przekazów rozbudzających nadzieję na odmianę losu. Opowiadane historie dotyczą zazwyczaj czyhających na ludzi niebezpieczeństw. Grożą one np. pasażerom kupującym bilet jednorazowy, którego nabycie może okazać się przepustką w podróż bez powrotu. Podróżny posiadający taki bilet w żaden sposób nie potrafi opuścić pociągu, a po przybyciu na końcową stację po prostu znika.

Mniej niebezpieczne dla podróżujących są anomalie czasowe. Jedną z takich historii także wiąże się z pociągiem-widmem. Doświadczyła tego Olga Rudniewa,

¹⁷ А. А. Панченко, *Кликота и пророчество*, <http://www.ruthenia.ru/folklore/panchenko1.htm> (dostęp: 19.05. 2016).

¹⁸ W. Radziwinowicz, *Moskiewskie metro: podziemne pałace Stalina*, http://wyborcza.pl/alehistoria/1,144102,17529495,Moskiewskie_metro__podziemne_palace_Stalina.html (dostęp: 19.05. 2016).

¹⁹ *Клад*, [hasło w:] *Славянские древности*, s. 500-502; Е. Левкиевская, *Мифы русского народа*, op.cit.; *Скарбы заклёте*, [hasło w:] *Słownik folkloru polskiego*, s. 378-379.

mieszkanca podmoskiewskiej miejscowości Puszkino, w pobliżu stacji „Krasnyje worota”. Pociąg, którym wracała do domu, nagle zatrzymał się w tunelu, ale nie wzbudziło to niczych podejrzeń, ponieważ jest to sytuacja dość częsta w metrze. Pasażerowie zaniepokoiли się dopiero wówczas, gdy postój zaczął się przedłużać. Nagle rozległ się sygnał zbliżającego się pociągu, który okazał się pociągiem z przeszłości. Znajdujący się tam ludzie ubrani byli zgodnie z modą z lat 50. XX wieku i zachowywali się tak radośnie jak pierwsi użytkownicy metra, dla których było ono czymś nadzwyczajnym. Jakie było zdziwienie kobiety, gdy po przybyciu na docelową stację odkryła, że właśnie dane jej było odbyć prawdziwą podróż w czasie, ponieważ postój nie trwał – jak się wszystkim wydawało – kilka minut, lecz trzy i pół godziny²⁰. Także dla tej historii można odnaleźć szereg analogii w tradycyjnych opowieściach o bajkowym, podaniowym lub legendowym charakterze²¹. Ich bohaterowie odbywają podróż w zaświaty (do nieba, do piekła, do raju), trwającą w ich mniemaniu stosunkowo krótko, gdy tymczasem po powrocie okazuje się, że w zaświatach spędzili 100 lub 300 lat²².

Analiza niezwykłych opowieści o moskiewskim metrze wskazuje na to, że – by użyć słów Janiny Hajduk-Nijakowskiej – „nadal mamy do czynienia z sensualnie pojmowanym światem, nazywanym popularnie tradycyjnym myśleniem ludowym”²³. Dotyczy to także pozostających poza polem naszych obserwacji domysłów na temat istnienia Metra-2, czyli tajnego systemu podziemnych tuneli, który miał jakoby służyć do ewakuacji przedstawicieli władzy w przypadku wojny²⁴.

Natomiast omówione powyżej przykłady przeczą opiniom o tym, że w legendzie miejskiej jest coraz mniej zjawisk o charakterze magicznym czy „nadprzyrodzonym”²⁵. Podważają one również tezę, że teksty o niezwykłych zdarzeniach ze względu na poufność sytuacji wykonawczej wymagają innego typu obiegu niż klasyczna legenda miejska²⁶. Tymczasem relację o takim właśnie niezwykłym spotkaniu zamieszczono w pewnej internetowej gazecie. Może nie byłoby w tym nic dziwnego, gdyby nie fakt, że cała historia przydarzyła się jednemu z najbardziej znanych moskiewskich diggersów, Wadimowi Michajłowowi²⁷. Przeszukując podziemia Naukowo-Badawczego Instytutu Pierwszej Pomocy im. N. W. Sklifosowskiego²⁸, diggersi zauważyli w jednej ze ścian sylwetkę kobiety, która następnie została dosłownie wciągnięta w mur przez jakąś

²⁰ Pisała o tym m.in. Neonila Kryniczna. Tejże, *Русская мифология: мир образов фольклора*, Москва 2004, s. 814. Opracowanie dostępne jest również w wersji elektronicznej https://vk.com/doc117286438_410504680?hash=d280054313ef239992&dl=8ea1425d186b396e40 (dostęp: 22. 05. 2016).

²¹ Powyższy motyw realizują np. następujące wątki bajkowe: СУС 470 „В гостях у мертвеца”, СУС 471 А „Старец (король) следует за райской птичкой (конем) на тот свет”, СУС 471 „Крестник Бога (Христа)” *Сравнительный указатель сюжетов. Восточно-славянская сказка*, сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков, отв. ред. К. Чистов, Ленинград 1979. Wersja elektroniczna książki dostępna pod adresem: <http://www.ru-skazki.ru/barag-comparative-index.html> (dostęp: 10. 06. 2016).

²² Legendowe przykłady motywu przebywania człowieka w zaświatach i powrocie stamtąd przywołuje w swojej książce Neonila Kricznaja. Tejże, *Русская мифология: мир образов фольклора*, s. 806-824.

²³ J. Hajduk-Nijakowska, *Folklorotwórcza rola mediów*, [w:] *Folklor w dobie Internetu*, pod red. G. Gańczarczyk i P. Grochowskiego, Toruń 2009, s. 35.

²⁴ Jego początki sięgają końca lat 30. XX wieku, kiedy powstała właśnie stacja metra „Majakowskaja” specjalny tajny tunel połączył bezpośrednio z Kremlm. Natomiast zbudowany wcześniej tunel drogowy ułatwiał Stalinowi komunikację między Kremlm a jego daczą w Kuncewie. И. М. Любимов, *Малознакомая Москва*, Москва 2003, s. 215-216.

²⁵ D. Czubala, *Współczesne legendy miejskie*, Katowice 1993, s. 245.

²⁶ J. Kajfosz, *Elementy magii w folklorze medialnym*, [w:] *Folklor w dobie Internetu...*, s. 52.

²⁷ Н. Малахова, *Байки и были московских диггеров*, Novayagazeta.ru 2005, № 58, <http://2005.novayagazeta.ru/nomer/2005/58n/n58n-s30.shtml> (dostęp: 16. 05. 2016).

²⁸ Научно-исследовательский институт скорой помощи им. Н. В. Склифосовского.

niewidzialną siłę. Kopacze postanowili opuścić tunel, zwłaszcza że nie była to ich pierwsza tego dnia niezwykła przygoda. Wówczas jeden z nich doznał na tyle poważnego urazu głowy, że trzeba było udać się do izby przyjęć w Instytucie Sklifosowskiego, położonym nad miejscem ich poszukiwań. Czekać w gabinecie na lekarza dyżurnego, z przerażeniem odkryli na stojącym nieopodal łóżku ciało kobiety, którą przed chwilą widzieli w podziemiach. Z wyjaśnień sanitariuszy wynikało, że dosłownie pół godziny wcześniej, a więc w chwili, gdy diggersi byli pod ziemią, kobieta popełniła samobójstwo, rzucając się pod samochód.

Relacja Wadima Michajłowa jest ciekawa z kilku powodów. Zapisana „z pierwszej ręki”, od świadka i uczestnika zdarzeń, jest klasycznym przykładem tzw. subiektywizmu przeżycia relacjonowanego przez narratora²⁹, na co wskazują podejmowane przez nadawcę próby przekonania odbiorcy o zgodności przekazywanej historii z prawdziwym stanem rzeczy, mimo że mowa w niej o wydarzeniu wyraźnie wykraczającym poza prawa fizyki. Natomiast na tym etapie badań trudno jednoznacznie stwierdzić, czy istnieje jakiś pierwowzór opowieści Michajłowa, czy też mamy do czynienia z narodzinami historii o charakterze precedensowym. Wiąże się z tym problem natury ogólniejszej, a mianowicie problem ustalenia źródeł pochodzenia określonej legendy miejskiej, przysparzający niemało kłopotu samym informatorom, od których są one zapisywane. Równie dobrze może to być fabuła zaczerpnięta z książki, jak i z programu telewizyjnego lub internetowego portalu czy też bloga³⁰. Zważywszy na ogromną rolę w transmisji tego typu historii, jaką odgrywają wszelkie środki masowego przekazu, wśród których przoduje Internet, nie można wykluczyć, że opowieść moskiewskiego diggersa już zaczęła się upowszechniać, zwłaszcza że legendy o metrze, podobnie jak fabuły o innych miejscach rosyjskiej stolicy, przyciągają uwagę autorów literatury popularnej, reżyserów filmów grozy, właścicieli biur podróży i agencji turystycznych.

W kontekście powyższych rozważań być może ważniejsze od pytania o genezę i prawdziwość fabuł o moskiewskim metrze jest pytanie o przyczyny, z powodu których są opowiadane i rozpowszechniane takie przedziwne historie. W odniesieniu do podań wierzeniowych postawiła je za Lutzem Röhrichem Dorota Simonides³¹. Wydaje się, że postęp cywilizacyjny nie zniwelował naturalnej skłonności człowieka do lęku i poszukiwania sposobu jego opanowania, w związku z tym legendy o metrze, podobnie jak niegdyś ludowe opowieści wierzeniowe, można traktować jako konkretyzację stanów lękowych i emocjonalnych. Bardzo prawdopodobne, że relacje o niezwykłych zdarzeniach w metrze odgrywają znacznie większą rolę w pokonywaniu napięć związanych z syndromem podziemia niż zakodowane w jego architekturze dążenie do uzyskania efektu niebiańskości.

IWONA RZEPNIKOWSKA

THE FOURTH DIMENSION OF MOSCOW SUBWAY: A RECONNAISSANCE

SUMMARY

The 81 years of the existence of Moscow subway has resulted in the emergence of numerous fantastic tales about it. They are most often referred to as urban legends.

²⁹ Termin Doroty Simonides, zastosowany w odniesieniu do narratorów ludowych podań wierzeniowych. Zob. też, *Lęki naszych przodków – wyobrażone w demonach*, op. cit., s. 220.

³⁰ Za przykład może posłużyć internetowy projekt „Mity i legendy Moskwy” („Мифы и легенды Москвы”) – portal, na którym internauci mogą zamieszczać opowieści o niezwykłych zdarzeniach związanych ze stolicą, by w ten sposób pokazać inne, bardziej mistyczne oblicze miasta. <http://anothermoscow.ucoz.ru/publ/3> (dostęp: 25. 05. 2016).

³¹ D. Simonides, *Lęki naszych przodków – wyobrażone w demonach*, op. cit., s. 218.

The majority of the stories concern encounters with ghosts of people who died a tragic, sometimes suicidal, death. The stories are partly motivated by the location of the subway, which often crosses necropolises. The negative energy at some stops results in passengers' unrest and suicidal thoughts. These places are also haunted by souls of the victims of tsarist and Stalinist prisons. There also exist tales about ghost trains, time travel, and mutant animals. The article attempts at explaining the origins and functions of the fantastic stories about Moscow subway. On the one hand, it seems that they can be ascribed to the land on which the subway was built; on the other, they originate in narrative patterns thanks to which similar experiences are always structured according to certain models of representation. Regardless of the civilizational progress, the tales about Moscow subway prove that we still deal with the world perceived sensually, which is very close to the folk understanding of reality.

Translated by Justyna Deszcz-Tryhubczak

ZMORA W INTERNECIE. O STATUSIE WSPÓŁCZESNYCH WYOBRAŻEŃ DEMONICZNYCH

Wstęp

Wierzenia i narracje związane ze zmorą nocną mają niezwykle szeroki zasięg i były notowane w wielu kulturach¹. Zastanawiające jest przy tym, że mimo zaniku kulturowych i światopoglądowych ram, w obrębie których funkcjonowała ludowa demonologia, zmora – inaczej niż większość demonów – nie została zapomniana czy zepchnięta do arsenału motywów literackich, ale nadal bardzo często pojawia się w spontanicznych wypowiedziach, w obrębie nieformalnych sytuacji komunikacyjnych. Świadczy to o tym, że cały czas jest ona elementem żywego folkloru i ważnym motywem popularnego imaginarium. Prowadzone od lat badania nad kompleksem wierzeń i doświadczeń związanych z tą istotą zaowocowały już kilkoma opracowaniami monograficznymi reprezentującymi różnorodne perspektywy metodologiczne, od folklorystyki², przez antropologię medyczną³, aż po psychologię i psychoterapię⁴. W obrębie demonologii słowiańskiej zmorę zalicza się zwykle, zgodnie z koncepcją Kazimierza Moszyńskiego, do tzw. istot półdemonicznych, czyli ludzi, którzy w określonych sytuacjach zamieniają się w demony lub posiadają swoiste „nadprzyrodzone” właściwości⁵. Tradycyjne wierzenia notowane na terenach polskich są jednak pod tym względem niejednoznaczne, a ich bogata dokumentacja⁶ wskazuje raczej na swoistą heterogeniczność wyobrażeń, a zarazem istnienie w światopoglądzie ludowym niejednoznacznych bądź sprzecznych przekonań oraz różnych odmian interesującej nas istoty lokującej się na granicy świata ludzkiego i nieludzkiego⁷.

W ostatnich latach popularność zmory obserwować można przede wszystkim w komunikacji zapośredniczonej komputerowo. Zaskakująca jest nie tyle sama obecność opowieści o tej postaci w internecie, co ich obfitość oraz osobliwy sposób funkcjonowania. Okazuje się, że zmora jest tematem często poruszonym i zarazem

¹ Są one często rejestrowane w narodowych i międzynarodowych katalogach opowieści ludowych, np. M. Jauhainen, *The Type and Motif Index of Finnish Belief Legends and Memorates*, Helsinki 1998 (Q201-300); B. Klintberg, *The Types of the Swedish Folk Legend*, Helsinki 2010 (Q11-28); S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*, vol. 3, Copenhagen 1956 (F471.1); J. Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 2, Wrocław-Warszawa-Kraków 1963 (T 4010, T 4011).

² D. J. Hufford, *The Terror That Comes in the Night. An Experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions*, Philadelphia 1982.

³ R. S. Adler, *Sleep Paralysis. Night-mares, Nocebos, and the Mind-Body Connection*, New Brunswick-New Jersey-London 2011.

⁴ P. McNamara, *Nightmares. The Science and Solution of Those Frightening Visions During Sleep*, Westport 2008.

⁵ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, *Kultura duchowa*, cz. 1, Warszawa 1967, s. 598-599.

⁶ F. Czyżewski, *Zmora*, „Etnolingwistyka” 1988, nr 1, s. 133-143; J. Bohdanowicz, *Demonologia ludowa. Relikty wierzeń w strzygonie i zmorę*, „Literatura Ludowa” 1994, nr 2, s. 43-62.

⁷ P. Grochowski, P. Staroń, *Zmora. O heterogeniczności wierzeń demonicznych*, [w:] *Potworna wiedza. Horror w badaniach kulturowych*, red. D. Brzostek, A. Kobus, M. Markocki, Toruń 2016, s. 25-53.

wywołującym olbrzymie zainteresowanie nie tylko w obrębie portali poświęconych tematyce ezoterycznej czy tzw. zjawiskom niewyjaśnionym. Wątek ten pojawia się również regularnie na forach o tematyce nie związanej z tego typu zagadnieniami, w serwisach typu Odpowiedz.pl, a także w popularnych portalach informacyjnych, które posiadają działy oferujące materiały na temat różnego rodzaju tajemniczych zdarzeń. Co więcej, dostępne w wielu serwisach informacje pozwalają stwierdzić, że temat zmory prowokuje zazwyczaj użytkowników do ponadprzeciętnego zaangażowania. Liczba komentarzy pod artykułami czy postów w danym wątku znacznie przekracza przeciętny poziom interakcji, jaki zazwyczaj charakteryzuje aktywność internautów. Przykładowo, pytanie „Czy dusiła was kiedyś zmora?” umieszczone w serwisie Odpowiedz.pl doczekało się aż 324 odpowiedzi, podczas gdy przeciętna ich ilość waha się od kilku do kilkudziesięciu, sporadycznie jedynie przekraczając setkę. Jeszcze wyraźniej ten ilościowy aspekt widoczny jest w serwisie Onet Strefa Tajemnic, gdzie, pomijając pewne wyjątkowo kontrowersyjne tematy, średnio pod artykułami pojawia się od 20 do 60 komentarzy. W latach 2012-2014 serwis ten opublikował trzy teksty o zmorach zaczerpnięte z portalu Nautilus i wszystkie one wywołały ponadprzeciętny oddźwięk, generując odpowiednio 303, 616 i 234 komentarzy. Z kolei poświęcone zmorze wątki na forach dyskusyjnych nie tylko zawierają dużą ilość postów, ale ponadto charakteryzują się „długowiecznością”, czyli nie obumierają po kilku tygodniach czy miesiącach, ale dyskusje na nich trwają całymi latami, co jakiś czas przyciągając nowych użytkowników.

W takiej sytuacji pojawia się pytanie o status współczesnych opowieści na temat zmory. W tradycyjnym folklorze należały one wszakże do sfery wierzeniowej, stanowiąc element szerszego systemu światopoglądowego, a zarazem generując i podtrzymując określone postawy i praktyki społeczne. W warunkach modernizacji i dezintegracji światopoglądu tradycyjnego oraz zaniku osadzonych w nim praktyk nasuwa się poważna wątpliwość, czy dzisiejsi internauci rzeczywiście wierzą w zmorę jako realnie istniejącą i działającą postać i czy znaczy ona dla nich to samo, co dla przedstawicieli dawnych społeczności chłopskich. Byłby to wszak przypadek dość wyjątkowy w obliczu całkowitego niemal zaniku ludowych wierzeń demonicznych. W oczywisty sposób pojawia się tu kolejne pytanie o kontekst takiej wiary, zarówno w wymiarze światopoglądowym (do jakich szerszych zespółów wyobrażeń odnosiłaby się współczesna wiara w zmorę), jak i społecznym (jakie uwarunkowania kulturowe podtrzymują tę wiarę). Może jednak zespół sensów wpisywanych w ten tradycyjny motyw uległ przeobrażeniom? Może jest on już tylko toposem literackim, który – być może za pośrednictwem kultury popularnej (książki dla dzieci, horror, gry komputerowe) – powraca do obiegu folklorystycznego i zasobu potocznych, nieliterackich formuł wyobrażeniowo-komunikacyjnych, ale jego znaczenia i funkcje są już zupełnie inne?

Celem niniejszego studium jest próba odpowiedzi na powyższe pytania i ustalenia, jaki jest status internetowych narracji na temat zmory i jakie miejsce zajmuje ta postać w szerszych konstrukcjach wyobrażeniowych. Rozważania te wpisują się zarazem w bardziej ogólną perspektywę refleksji nad sytuacją tradycyjnych wierzeń w kulturze współczesnej, sytuują się tym samym w kręgu pytań o relikty myślenia przednowoczesnego i sugerowane przez niektórych badaczy tendencje powrotu do takich form światopoglądu.

Przeprowadzone badania polegały na analizie treści materiałów zastanych, która ukierunkowana była na dwa aspekty wypowiedzi. Z jednej strony chodziło o uchwycenie aspektu tematycznego, czyli tego, co internauci mówią o zmorze i w jaki sposób, w kontekście w jakich założeń czy przekonań interpretują tę postać. Z drugiej strony analizowano postawę prezentowaną przez internautów w ich wypowiedziach, biorąc pod uwagę jej trzy aspekty: modalność przekazu, ukierunkowanie na określony typ i okoliczności odbioru oraz funkcję w ujęciu jakobsonowskim⁸.

⁸ Taki sposób analizy postawy nadawczej zapożyczyłem z pracy L. Shifman, *Memes in Digital Culture*, Cambridge-London 2014, s. 40-41.

Korpus danych stanowiły wypowiedzi internautów umieszczane na forach internetowych w wątkach, w których tytułach pojawiał się termin „zmora” oraz w systemach komentarzy pod artykułami na temat zmory. Do analizy celowo wybrano wypowiedzi pojawiające się w dwóch odmiennych kontekstach. Pierwszy, to platformy cyfrowe związane z tematyką ezoteryczną. Uwzględniono tu trzy artykuły opublikowane na portalu Fundacji Nautilus wraz z umieszczonymi pod nimi komentarzami (same artykuły składają się również z opowieści nadesłanych przez czytelników), posty na forum Zastraszacze.cba.pl umieszczone w wątku „Widzenie ze zmorą” oraz komentarze umieszczone pod artykułem *Atak nocnej zmory* w serwisie Onet Strefa Tajemnic. Drugim rodzajem źródeł były fora i serwisy nie związane bezpośrednio z tematyką ezoteryczną: Netkobiety.pl (wątek „Zmora – nocny gość”), Odpowiedz.pl (pytanie „Czy dusiła was kiedyś zmora?”) oraz GRYOnline.pl (wątek „Bezdech nocny, paraliż senny, zmora nocna; cóż to takiego?”). Dodatkowo uwzględniono także opublikowany w serwisie YouTube program Telewizji Informacyjnej Włocławek z cyklu „Nie uwierzysz” zatytułowany *Nocne zmory, strzygi*, pod którym pojawiło się ponad pięćdziesiąt komentarzy. Taki dobór próby badawczej podyktowany był zarówno dążeniem do jej względnej reprezentatywności, jak i chęcią sprawdzenia, czy wypowiedzi umieszczane na portalach o tematyce ezoterycznej, których użytkownikami – jak można by przypuszczać – są osoby potencjalnie bardziej skłonne do wiary w istnienie postaci demonicznych, w jakiś istotny sposób różnią się od dyskusji na temat zmory prowadzonych na innych platformach internetowych. Ostatecznie poddany analizie materiał stanowiło ponad tysiąc postów o zróżnicowanych rozmiarach, od pojedynczych słów, do względnie długich, kilkudziesięciozdaniowych narracji. Z wyjątkiem jednego artykułu z 2005 roku wszystkie pozostałe wypowiedzi pochodzą z okresu od kwietnia 2008 do końca grudnia 2014 roku.

Między szatanem, złą energią i paraliżem sennym

W badanym korpusie tekstów pojawia się dość dużo wypowiedzi, które w istocie nie dotyczą zmory jako konkretnej postaci demonicznej. Są to zarówno ogólne rozważania na temat możliwości istnienia bądź nieistnienia istot duchowych oraz ich ewentualnych właściwości, jak i opowieści o konkretnych zdarzeniach umieszczane w tym miejscu jedynie na zasadzie skojarzeń i analogii. Świadczy to o tym, że zmora jest traktowana przez internautów jako swego rodzaju hasło wywoławcze, które dość często prowokuje narracje niezwiązane z głównym tematem, traktujące o zasłyszanych bądź własnych doświadczeniach z różnego rodzaju niewyjaśnionymi zjawiskami, zwłaszcza zaś o koszmarnych snach i duchach. Mimo tej ogólnej wielotematyczności znaczna część badanych wypowiedzi odnosi się jednak do pewnego wspólnego modelu zdarzenia, który można sprowadzić do następującego schematu:

1. Osoba śpiąca budzi się albo przez sen (w tzw. półśnie) zaczyna świadomie odczuwać i/lub dostrzegać niezwykle zjawiska:
 - a. mimo usilnych prób nie może wstać, poruszyć się i/lub wydobyć głosu;
 - b. czuje, że coś/ktoś ją przytrzymuje, dotyka, ściska i/lub ściąga z niej kołdrę;
 - c. czuje, że nie może oddychać lub jest przez jakąś siłę wgniatana w łóżko i/lub duszona albo też, że coś/ktoś siedzi na jej nogach, brzuchu lub piersiach i dusi ją;
 - d. widzi postać stojącą, poruszającą się, zbliżającą się do jej łóżka, pochylającą się nad nim lub siedzącą na nim;
 - e. słyszy różne odgłosy, np. kroki, otwieranie drzwi, śmiechy, płacz dziecka, sapanie, pisk w uszach;
 - f. widzi i/lub słyszy nietypowe zachowanie psów (wycie, szczekanie, niepokój);
 - g. czuje olbrzymi lęk.

2. Po pewnym czasie niezwykle zjawiska ustają, a osoba śpiąca budzi się, nadal jednak odczuwa lęk i/lub zauważa na swym ciele dziwne znaki (np. zadrapania). Przebudzenie następuje:

a. bez wyraźnej przyczyny, po „kilku minutach”, „jakimś czasie”, „chwili” lub „nagle”;

b. w wyniku działania jakichś czynników zewnętrznych, np. szczekania psa, zapalenia światła przez któregoś z domowników;

c. w wyniku podjęcia przez osobę śpiącą pewnych działań:

1. z dużym wysiłkiem udaje jej się w końcu poruszyć jakąś częścią ciała, otworzyć oczy, wyrwać się trzymającej ją postaci;

2. odmawia modlitwę lub wykrzykuje przekleństwa pod adresem pojawiającej się postaci.

3. Opisywane doświadczenia mają charakter:

a. incydentalny (niekiedy jednorazowy);

b. powtarzalny, jednak po jakimś czasie ustają:

1. bez widocznej przyczyny;

2. na skutek podjęcia określonych działań;

c. stały – ofiara przyzwyczaja się do nich i/lub zdobywa umiejętność radzenia sobie z nimi.

Prócz elementów zawartych w powyższym schemacie wskazać można również cały zespół motywów pojawiających się jedynie okazjonalnie i to zazwyczaj w tych narracjach, które nie łączą się ściśle z postacią zmory (np. osoba śpiąca jest gwałcona, czuje zapach dymu lub smak krwi w ustach).

Charakterystyczne dla internetowych opowieści o zmorze jest to, że znaczenie zdarzeń wpisujących się w powyższy schemat nie jest powszechnie uznawane za oczywiste. Wymaga ono dopiero odkrycia, uzasadnienia i uzgodnienia z innymi internautami, w tym z osobami, które doświadczyły „podobnych rzeczy”. Ów proces ma miejsce zarówno w toku samej narracji, jak i w odnoszących się do niej komentarzach oraz ogólnej dyskusji toczącej się w obrębie całego wątku. Szczegółowa analiza postów pozwala wskazać na trzy zasadnicze linie interpretacyjne, które można by umownie określić jako spirytualistyczną, materialistyczną i poszukującą.

Część internautów w sposób jednoznaczny stwierdza, iż była ofiarami zmory: „Potwierdzam, ja dwukrotnie doświadczyłem już ataku zmory” (Internet 2), „Mnie również zaatakowała zmora, miałem wtedy 16-17 lat [...]” (Internet 3)⁹. Dość często interpretowanie nocnych ataków jako efektów działań istoty demonicznej odbywa się także poprzez przywołanie pewnych refleksji czy argumentów, które odnoszą się do obdarzanych wiarą doświadczeń i wiedzy innych osób (np. starszego pokolenia) oraz tradycyjnych sposobów zapobiegania szkodliwej działalności demona. Warto podkreślić, że w tym przypadku relacje na temat ludowych praktyk antydemonicznych zachowują w znacznej mierze status wierzeniowy, a tym samym intencje autorów takich wypowiedzi oscylują wokół chęci udzielania rad czy wskazówek dla obecnych ofiar zmory. Oto charakterystyczne przykłady tego typu wypowiedzi:

Pewna osoba, której o tym opowiedziałem, powiedziała mi, że są to zmory, i aby temu zapobiec powinienem kłaść się spać na brzuchu, że to pomaga. I to była prawda. Przez długi okres tak robiłem, od tego momentu to ustało i do dnia dzisiejszego nie miałem ponownie takiej sytuacji (Internet 8).

⁹ W cytatach z wypowiedzi internautów wprowadzono standardowy zapis w zakresie ortografii i interpunkcji. Pozostałe właściwości wypowiedzi pozostawiono bez zmian. Wykaz źródeł umieszczono na końcu artykułu.

Mieliśmy w rodzinie ciocię znachorkę i ona postawiła diagnozę: powiedziała mamie, że w nocy przychodzi do mnie zmora i pije mleko z mojej piersi. Później poleciła przy dziurce od klucza w drzwiach postawić miotłę skierowaną do góry włosiem, a na nią położyć posikaną pieluszkę przebitą igłą. Mama wysłuchiwała tej rady i tak zrobiła. Od nocy, gdy zastosowała tę metodę, zapanał spokój i już nie płakałem (Internet 8).

Mój brat i moja mama mają to samo i mama doradziła mi, żebym zjadła suchy chleb na toalecie – pomaga na jakiś czas i w pewien sposób odwiedziny „zmory” są rzadsze (Internet 8).

Wielu internautów nie używa jednak w swych opowieściach określenia „zmora” w tak jednoznaczny sposób, albo też nie używa go w ogóle. W swoich wypowiedziach mówią o „tzw. zmorze”, ewentualnie posługują się takimi określeniami jak „coś”, „to”, „postać”, „zjawa” itp. Mimo to są oni przekonani, że mają do czynienia z działaniami jakichś istot duchowych. Przekonania te odnoszą się przy tym do rozmaitych koncepcji światopoglądowych, spośród których najwyraźniej zarysowują się trzy.

Pierwszą można uznać za zespół tradycyjnych wyobrażeń na temat współistnienia świata żywych i zmarłych. Zgodnie z nimi dusze przodków mogą z różnych powodów powracać na „ten świat” i niepokoić żyjących, często domagając się w ten sposób podjęcia określonych działań¹⁰. Charakterystyczne dla tego rodzaju ujęć jest podkreślanie, że kłopotliwa aktywność zmory ustala w momencie spełnienia oczekiwań zmarłych lub też gdy wykonano określone czynności (np. przebaczenie, modlitwa, wizyta u znachora).

W moim przeżyciu pojawiły się elementy wskazujące na to, że nie był to żaden bezdech itp. W jakiś czas po śmierci mojej babki [...] zaczęło się. W nocy budziłem się gdzieś na pograniczu jawy i snu. Coś w jakiś dziwny i skrajnie nieprzyjemny sposób napierało na moją klatkę piersiową. [...] Wiedziałem, że to ona, moja babka. W myślach, w panice prosiłem ją, żeby przestała. Od mojego dzieciństwa nie żyliśmy w zgodzie. Z mojej strony wyglądało to tak, jakby się na mnie zawzięła. Nie wiem dlaczego. Ja ze swojej strony też się nie dawałem. Te wizyty powtarzały się kilkakrotnie na przestrzeni miesięcy. Co ciekawe, doświadczył ich również mój brat, który spał za ścianą. Jego też „odwiedzała”. Aż w końcu pewnej nocy spotkałem ją we śnie. Przebaczyliśmy sobie i ona odeszła. Nigdy więcej się to nie powtórzyło (Internet 8).

W mojej rodzinie również była podobna sytuacja. Dzieci w nocy budziły się z płaczem, a najstarsze z nich (8 lat) mówiło, że stara baba przychodzi i je dusi. Później na wizycie u znachora ten powiedział, że babcia, która mieszkała wcześniej w tym domu, chce, by mieszkał tam jej wnuk, a nie ta rodzina. Chciała ich przegonić. Następnie znachor powiedział, że babcia ta dopuszczała się kazirodztwa z synem – co okazało się prawdą. Po jego seansach duch babci przestał nękać moje kuzynostwo (Internet 8).

Druga ze wspomnianych koncepcji to charakterystyczny dla pewnych obszarów współczesnej kultury popularnej zróżnicowany kompleks wyobrażeń ezoterycznych o podłożu gnostyckim¹¹, w świetle których zmory najczęściej traktowane są jako swego rodzaju wampiry energetyczne, bezcielesne byty próbujące dokonać tzw. przejścia, czyli zawładnięcia czymś ciałem, duchy zwabione nieopatrznie przez niedoświadczonych spirytystów-eksperymentatorów, ewentualnie po prostu złe siły lub energie. Taka linia interpretacyjna wiąże się najczęściej ze formułowaniem zaleceń dotyczących stosowania rytuałów oczyszczających, fetyszy ochronnych czy skorzystania z pomocy mediów. Do koncepcji z kręgu ezoteryki należałoby też przypisać częste tłumaczenie zmory jako przejawu eksterioryzacji (OBE) ewentualnie tzw. channelingu. W tym sa-

¹⁰ A. Kowalska-Lewicka, *Zmarli są wśród nas. O obcowaniu zmarłych z żyjącymi*, „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie” 1994, nr 11, s. 21-29.

¹¹ W. Stoczkowski, *Ludzie, bogowie i przybysze z kosmosu*, przeł. R. Wiśniewski, Warszawa 2005, s. 216-247.

mym obszarze wyobrażeń trzeba wreszcie umieścić także nieco odmienne od typowego spirytyzmu koncepcje, sugerujące, że ataki zmory należy interpretować jako próby porwania ludzi przez istoty pozaziemskie. Charakterystyczne jest również to, że niektóre interpretacje utrzymane w duchu ezoterycznym łączą perspektywę spirytualistyczną z pewnymi wyjaśnieniami na poziomie neurologicznym.

Żadne zabobony czy tzw. ciemnogród. Opisywane przypadki tzw. zmór są niczym innym jak próbą przejęcia naszego ciała, pobrania energii, wykorzystania nas seksualnie (inkuby, sukuby) przez byty astralne – dusze przyzwyczajone do ziemskich spraw, uciech lub dóbr. W zależności od posiadanej przez nie energii i motywów, którymi się kierują w tych „kontaktach”, nasze doznania przez to są tak „urozmaicone”. Ingerencje bywają różne, nie wyłączając manipulacji w mózgach na poziomie neuronów, które mają na celu sterowanie naszymi zachowaniami w życiu codziennym, aby umożliwić osiągnięcie zamierzonych przez nie celów (Internet 8).

Trzecia koncepcja odwołuje się do światopoglądu chrześcijańskiego, wskazując na to, że ataki zmory to nic innego jak skutek działań szatana, ewentualnie innych bliżej nie sprecyzowanych duchów czy sił, określanych zazwyczaj bardzo enigmatycznie jako „zło”. Charakterystyczne dla tego ujęcia jest to, że dużo mówi się tu o modlitwie i innych praktykach religijnych oraz o egzorcyzmach, które mają być skutecznym sposobem na uwolnienie się od kłopotliwej aktywności demona. Często podejmowany jest też wątek przyczyn ataków, które postrzega się zarówno w sposób ogólny jako bliżej nie sprecyzowanie „otwarcie na zło” czy „grzeszne życie”, jak i w sposób bardziej konkretny jako efekt ezoterycznych fascynacji spirytyzmem i „zabaw z duchami”.

Internauci preferujący interpretacje materialistyczne zdecydowanie odrzucają możliwość, aby nocne ataki były wywoływane przez jakiekolwiek istoty czy siły duchowe. Zmorę traktuje się tu niekiedy jako „zwykłe sny” lub koszmary wynikające z przejedzenia, zdecydowanie częściej jednak przywołuje się różne czynniki fizjologiczne lub psychologiczne. Te ostatnie są przy tym dość jednorodne i sprowadzają się do nadmiernego stresu bądź lęków, które wywołują w umyśle określone wizje; rzadziej wspomina się też o depresji lub traumatycznych przeżyciach. W przypadku czynników fizjologicznych pomysłowość internautów jest dużo większa. Rzekomy atak zmory wyjaśnia się jako stan katalepsji, który jednak może mieć rozmaite przyczyny. Najczęściej wskazywane jest zjawisko tzw. paraliżu przysennego, które występuje w momencie przechodzenia ze stanu snu do stanu czuwania i polega na pewnych zakłóceniach w tym procesie. Zgodnie z relacjami internautów, śpiąca osoba odzyskuje świadomość, jednak przepływ neuronów odpowiadających za utrzymanie napięcia mięśniowego jest nadal zablokowany, co skutkuje tym, że nie może ona wykonać żadnego ruchu. Prócz tego na forach pojawiają się także pomysły, że nocna katalepsja jest wywoływana bezdechem i niedotlenieniem mózgu, co z kolei może mieć swą przyczynę w problemach z krążeniem, ciśnieniem tętniczym, sercem lub alergią. Niektórzy jako źródło ataków wskazują też bliżej nie sprecyzowane problemy neurologiczne, sporadycznie pojawiają się nawet opinie, że jest to jakaś odmiana epilepsji.

Trzecie podejście, które określiłem wcześniej jako poszukujące, polega na tym, że internauci decydują się opowiedzieć o swych doświadczeniach ze zmorą, nie dokonując jednoznacznych interpretacji tego zjawiska. W tym wypadku albo wprost werbalizują oni oczekiwanie, że ktoś pomoże im je wyjaśnić i/lub wskaże skuteczny sposób na poradzenie sobie z tym problemem, albo też sami rozważają różne możliwości, licząc na to, iż inni potwierdzą lub zweryfikują ich przypuszczenia. Podejście poszukujące może się więc ujawniać w postaci apeli i pytań skierowanych do innych użytkowników forów, np.: „W ciągu dwóch tygodni zdarzyły mi się dwie dziwne sytuacje... Nie wiem, co to może być. Może ktoś spotkał się z podobnymi odczuciami? Nie wiem już, czy mój mózg płata mi figle...?!” (Internet 1). Może ono też przybierać formę swobodnych rozważań:

Sama nie wiem, czy mam to rozpatrywać w kontekście religijnym, czy naukowym. Wszystko się zgadza, jeśli chodzi o podejście naukowe, ale jedyne co mnie zastanawia, to ten niepojęty strach, który wtedy towarzyszy człowiekowi. Skąd się on bierze? Zapewniam, że nie z tego, że obawiasz się, że już się nie obudzisz, ale to coś więcej. Po prostu czujesz coś straszliwie złego i to zło cię całego ogarnia i przeraża. Nie umiem tego wytłumaczyć i jakoś powątpiewam w zwykłe naukowe wytłumaczenie tego zjawiska. Może przekonałoby mnie to, gdyby nie ten strach (Internet 1).

Obok wyróżnionych powyżej trzech sposobów podejścia do problemu zmory nocnej w internetowych dyskusjach pojawia się również wiele wypowiedzi, które cechuje niejednoznaczność lub synkretyzm interpretacyjny.

Część internautów używa np. wymiennie terminów „zmora” i „paraliż senny”, jako synonimów, nie rozróżniając ich czy też nie przywiązując wagi do stosowanych określeń i wynikających z nich implikacji interpretacyjnych, np.: „Otóż mi paraliż senny czy zmora nocna zdarza się dosyć często” (Internet 1); „Dokładnie! Miewam czasem podobne sytuacje. To jest paraliż senny! Potocznie zmary!” (Internet 2); „Zajście, o którym pisze Pawciu, to dosyć klasyczny przypadek zjawiska zmary, nazywanego również paraliżem sennym” (Internet 6). W innych wypowiedziach obserwować można wyraźny synkretyzm interpretacyjny, który polega, albo na podawaniu w wątpliwość jednoznacznych wytłumaczeń i sugerowaniu, że inne opcje również nie są wykluczone, albo też na dość płynnym łączeniu stanowiska materialistycznego ze spirytystycznym i ezoterycznym z chrześcijańskim.

To są sprawy naprawdę dla nas niezrozumiałe i też niebezpieczne. Wiem coś o tym, bo coś takiego mi się zdarzyło. Znalazłam ochronę: w pobliżu łóżka, gdzie śpiam, zawsze jest różaniec i wierzę, że mnie chroni. Także na cmentarz chodzę zawsze z różańcem. Ateistom polecam kota, dobrze mieć to stworzenie w domu, moim zdaniem też chroni. Gdy kot jest tam, gdzie śpię, czuję się bezpieczna i jestem wewnętrznie przekonana, że nic mi nie grozi (Internet 2).

Dodatkowo okadziliśmy całe mieszkanie białą szalwią, powiesiliśmy krzyżyk nad drzwiami (mimo że część współlokatorów była ateistami) i od tamtej pory w mieszkaniu jest dosłownie święty spokój (Internet 2).

Bez względu na to, czy to jest „bezdech nocny”, czy „atak zmary”, w obu przypadkach sprawę należy potraktować bardzo poważnie. W pierwszym przypadku brak oddechu może doprowadzić do niedotlenienia serca, jak i mózgu, co w konsekwencji może doprowadzić do poważnych schorzeń [...]. W drugim przypadku może być też tak, że brak tlenu w mózgu doprowadza do takich „paranormalnych wizji” albo też jest tak, że pacjent rzeczywiście jest atakowany przez prawdziwe „zmary”. Radziłabym najpierw spróbować maskę tlenową na noc. Jeżeli ta nie pomoże, to na pewno dobre medium poradzi sobie z uciążliwymi, nocnymi gośćmi (Internet 8).

Istnieją wreszcie takie wypowiedzi, w przypadku których bardzo trudno jednoznacznie stwierdzić, jakie są rzeczywiste poglądy nadawcy. Czy na przykład używa on pewnych określeń w sposób dosłowny i poważny, czy raczej metaforyczny lub ironiczny. Tego typu właściwości wypowiedzi w komunikacji ustnej realizowane są poprzez subkody niewerbalne, do których badacz opowieści internetowych z oczywistych względów nie ma dostępu¹². Poniższy post dobrze ilustruje ten problem interpretacyjny.

Kilkanaście razy przytrafił mi się paraliż senny, jednak każdy raz był inny! Punktem wspólnym było tylko to, że nie mogłam się poruszyć ani wydać żadnego głosu. Pozycje leżenia były różne, nawet na boku. Parę razy słyszałam jak „coś” się do mnie zbliża, a później się nachyla i taki słyszałam świst w uszach. Innym razem czułam, jak mnie

¹² Por. I. Schneider, *Erzählen im Internet. Aspekte kommunikativer Kultur im Zeitalter des Computers*, „Fabula” 1996, nr 1-2, s. 14.

jakaś siła ściąga za nogi do pozycji kłęzącej; widziałam siebie, jak leżę na łóżku. Parę pierwszych razy podczas paraliżu strasznie się bałam, ale nie trwało to długo, gdyż nauczyłam się z tym walczyć. W momencie gdy czułam, że mnie paraliż zaczyna chwytac, koncentrowałam się na palcu u stopy, tak aby nim poruszyć. Po kilku sekundach mogłam wrócić do pełnej świadomości. Teraz już parę lat mam spokój. Może ZMORA nie chce już mnie dusić!!! (Internet 1).

Początek wypowiedzi wskazuje wyraźnie na to, że internautka traktuje swoje dolegliwości w kategoriach zjawiska fizjologicznego (określenie „paraliż senny”, cudzysłów w słowie „coś”). W dalszych zdaniach wyrażenie „jakaś siła” jest już jednak pozbawione cudzysłowu, występując obok powtarzanego określenia „paraliż”. Zaskakujące jest wreszcie to, że narratorka, próbując walczyć z paraliżem, sięga po jeden z dobrze znanych ludowych sposobów na zmorę (ruszanie palcem u stopy). W tym kontekście nie jest już do końca pewne, czy ostatnie zdanie należy rozumieć w sensie dosłownym, czy ironicznym – jak sugerowałby początek wypowiedzi – i jakie znaczenie należy przypisać użyciu wersalików w słowie „zmora” oraz potrójnemu wykrzyknikowi.

Kończąc tę część analizy, trzeba podkreślić, że część internautów w ogóle unika przypisywania zrelacjonowanym faktom jakichś konkretnych znaczeń i trudno stwierdzić, w jakich kategoriach je interpretuje. Tacy dyskutanci swoją wypowiedź w wątku „zmora” poprzedzają często formułami wprowadzającymi typu „też miałem coś takiego” czy „miałem podobną sytuację”. Z jednej strony podkreślają oni realność i dramatyczność relacjonowanych wydarzeń, z drugiej strony w samej narracji nie używają terminów „zmora” czy „paraliż senny” ani żadnych innych określeń, które wskazywałyby na jakiś konkretny sposób rozumienia opisywanych zjawisk. Tego rodzaju wypowiedzi trudno więc odnosić do jakiegos szerszego kontekstu światopoglądowego. Zdają się one raczej świadczyć o tym, że zmora stanowi atrakcyjny temat, który pozwala podzielić się ciekawą historią, zrealizować swoje ambicje narracyjne, zabrać głos w dyskusji i w ten sposób zaistnieć na forum internetowym. Status przekazywanych informacji oraz związane z nimi ewentualne szersze implikacje schodzą na dalszy plan w procesie nadawczo-odbiorczym. Krótko mówiąc, w tym przypadku liczy się fascynująca opowieść, a nie to, czym tak naprawdę jest lub nie jest nocna zmora.

Między wiarą, sceptycyzmem i trollingiem

Drugi z aspektów analizy dotyczył ujawniających się w wypowiedziach internautów postaw. Już badacze wczesnych form folkloru elektronicznego zwrócili uwagę na fakt, że w internecie opowieści o demonach – inaczej niż w folklorze tradycyjnym – nie egzystują zazwyczaj jako względnie samodzielne narracje, lecz są częścią rozbudowanych dyskusji¹³. Upowszechnienie się tzw. technologii Web 2.0 sprawiło, że cecha ta niewątpliwie uległa nasileniu. Krótsze lub dłuższe narracje o zmorze są jedynie elementami niezwykle rozbudowanych dyskusji, w obrębie których dochodzi do rozmaitych interakcji między ich uczestnikami. Odnoszą się oni wzajemnie do swych wypowiedzi, nie tylko

¹³ L. Fialkova, M. N. Yelenevskaya, *Ghosts in the Cyber World. An Analysis of Folklore Sites on the Internet*, „Fabula” 2001, nr 1-2, s. 76. Warto jednak w tym kontekście postawić pytanie, czy rzeczywiście mamy tu do czynienia z taką zasadniczą różnicą, czy też różnica ta wynika raczej z typu źródeł, jakimi dysponujemy. Mam na myśli fakt, iż ludowe opowieści wierzeniowe są nam tak naprawdę dostępne w postaci źródeł wywołanych w okolicznościach pozbawionych naturalnego kontekstu dialogowego (jedynym słuchaczem jest badacz). Nawet jeśli źródła te powstawały w kontekście dialogowym, były one najczęściej w pewnym sensie „preparowane” przez badaczy, tzn. „oczyszczane” z uznawanych za nieistotne „szumów” dialogiczności (wtrąceń, uwag, uzupełnień i komentarzy innych osób obecnych podczas nagrania), w których najprawdopodobniej funkcjonowały tradycyjne narracje o zmorach i innych demonach. W przypadku forów internetowych prowadzimy analizę źródeł zastanych, a więc mamy okazję badać wypowiedzi w ich naturalnym dialogowym kontekście.

podejmując próby wyjaśniania opisywanych przez kogoś zjawisk czy formułując propozycje rozwiązania problemu, ale także powszechnie i w sposób nieskrępowany wyrażają różnego rodzaju opinie, zarówno o samym zjawisku, jak i o innych uczestnikach dyskusji. W konsekwencji w znacznej części analizowanych postów zdecydowanie dominuje aspekt modalny wypowiedzi, a aspekt tematyczny schodzi na dalszy plan. Innymi słowy, wiele wypowiedzi nie zawiera praktycznie żadnych informacji o atakach zmy, stanowiąc jedynie wyraz określonych poglądów, postaw czy pewną formę społecznej interakcji.

Szczegółowa analiza tego aspektu wypowiedzi pozwala stwierdzić, że prócz wiary bądź niewiary da się wskazać co najmniej kilka dalszych postaw ujawniających się w dyskusjach o zmy.

P o s t a w a w i a r y charakteryzuje się tym, iż niezależnie od przyjętego stanowiska interpretacyjnego (tradycyjne, ezoteryczne, chrześcijańskie) zakłada się, że „coś takiego” jak zmy realnie istnieje. Postawa ta może być realizowana na kilka sposobów. Duża część internautów relacjonuje własne doświadczenia, a ich osobiste świadectwa mają potwierdzać autentyczność demonicznej postaci.

Dosyć mam czytania, że to jakieś złudzenie, wytwór wyobraźni czy nawet niedotlenienie. Skoro macie wyjaśnienie na samo uczucie duszenia, to jak wyjaśnicie, że miałam szramy od pazurów na ramieniu i brzuchu?! Tylko nie mówcie, że się sama podrapałam, bo byłam świadoma tego, co się dzieje, tylko się ruszyć nie mogłam! Ani nie były to odgniecenia ubrania! Tylko szramy od pazurów! (Internet 9).

Dość często pojawia się tu zarazem figura „nawrócenia”, czyli opowieści osób, które kiedyś nie wierzyły w zmy, później jednak na skutek opisywanych zdarzeń zaczęły w nie wierzyć.

Ktoś kiedyś opowiadał mi, że w nocy przyszła do niego zmy. Dla mnie to było śmieszne, wręcz kpiłem z tej opowieści. Minął pewien czas, przyszła noc, w domu spałem sam. Usunąłem, była około 2:15, kiedy otworzyłem nagle oczy. W odległości około 2 metrów zobaczyłem postać, stała w drzwiach, w ciągu 1/10 sekundy zbliżyła się do mnie, była w kapturze, bardzo blada, nic nie mówiła, tylko patrzyła na mnie. Nagle poczułem, jakby ktoś zaczął mnie dusić, byłem tak spanikowany, że nie mogłem się ruszyć ani pisnąć słowa. Nie mogłem zamknąć oczu, w myślach zacząłem się modlić, czułem tylko straszny strach i bezradność. Po kilku minutach zjawa odchodziła, nadal nie mogłem się ruszyć, minęło z 10 minut, zacząłem czuć, że moje ciało zaczyna mnie słuchać. Spałem kilka dni przy oświetlonym świetle. Strach czasem powraca, a najgorsze, że nikt w to nie wierzy, jednak to, co przeżyłem, zmieniło moje podejście do życia (Internet 2).

Postawa wiary jest także często realizowana przez wykorzystanie znanej ze współczesnych legend miejskich formuły „znajomy znajomego”, która w tym przypadku często przybiera o tyle specyficzną postać, że odnosi się do doświadczeń starszych członków rodziny („mama opowiadała, że babcia...”). Ten sposób prezentowania faktów świadczy jednak niekiedy także o pewnym dystansie do nich, pozostawia margines na brak ostatecznej pewności. Postawa wiary w niektórych przypadkach zawiera bowiem elementy sceptycyzmu i przybiera postać stanowiska nie do końca jednoznacznego, zgodnie z którym zakłada się jedynie, że istnienie zmy „nie jest wykluczone”. Granica między bezwarunkową wiarą a pełnym sceptycyzmem okazuje się dość płynna, co najwyraźniej uwidacznia się we wspomnianych wyżej interpretacjach o charakterze poszukującym. Na owym pograniczu sytuuje się również pewna specyficzna grupa wypowiedzi, reprezentująca p o s t a w ę b a d a w c z ą . Polega ona na tym, że nie tyle wyraża się tu wiarę lub niewiarę w istnienie zmy, co raczej dokonuje się szczegółowych analiz tego zjawiska, próbuje wyjaśnić pewne wątpliwości, stawia rozmaite hipotezy czy pytania.

Medyczne wyjaśnienie znamy wszyscy, nie budzi wątpliwości. Wątpliwości budzą tylko przypadki, w których ktoś wyraźnie „czuł” obecność szatana, złych duchów,

doświadczył interwencji anioła stróża, albo „widział” demony czy szaraki. No i takie przypadki, w których modlitwa natychmiast odpędziła zmorę. Moja robocza hipoteza brzmi bowiem, że paraliż przysenny jest dla człowieka zjawiskiem na tyle niecodziennym, że mózg (do tego czasem niedotleniony) podświadomie szuka sobie objaśnień. Człowiekowi wierzącemu ukażą się więc szatani, których można skutecznie odpędzić modlitwą czy przywołaniem imienia Jezusa. Wyjaśnienie takie przecież wcale nie musi się odbywać z udziałem świadomości – mózg korzysta tylko z wdrukowanego obrazu świata. Stąd właśnie moje pytanie, czy ateści też „widują” demony i świętych. Rzetelna odpowiedź na takie pytanie mogłaby rzucić światło na to zjawisko (Internet 8).

Tu masz link do artykułu o zmorach [...]. Przeczytaj i przeanalizuj na spokojnie. Wyklucz wszelkie naukowe przyczyny. Zauważ, że po przeprowadzce ataki ustają na długi czas. Co się zmieniło w otoczeniu oprócz miejsca zamieszkania? Ustawienie mebli, łóżka, jakieś elementy wystroju, cokolwiek, co mogłoby mieć jakieś znaczenie. Stan psychiczny po przeprowadzce, a stan w momencie kolejnego ataku itd. Musisz sprawę rozłożyć na części pierwsze, zanim przejdziesz do mniej przyjemnego scenariusza. A mianowicie, najgorsze dwa, to podczas zabawy z duchami przykleił się do ciebie nieproszony gość (opętanie) – i tą opcję uważam za najbardziej prawdopodobną – istnieje także możliwość klątwy ciąży na domu lub tobie. Dom chyba jednak można wykluczyć, bo po przeprowadzce się powtórzyło (Internet 6).

P o s t a w a s c e p t y c z n a reprezentowana jest z kolei przede wszystkim przez zwolenników interpretacji materialistycznych i sprowadza się do wyrażanego wprost lub pośrednio przekonania, że nic takiego jak zmora nocna nie istnieje, a opisywane przez internautów symptomy ataków można w pełni wytłumaczyć poprzez wspomniane powyżej czynniki fizjologiczne lub psychologiczne. Pojawia się tu także sporo wypowiedzi, w których wyjaśnia się sam fakt istnienia wiary w zmorę, jako pozostałości wierzeń ludowych i stwierdza np., że „to kwestia dawnych przesadów i zabobonów” (Internet 1). W obrębie postawy sceptycznej bardzo wyraźnie zaznacza się także pewna grupa postów, w których temat ujmowany jest ironicznie i sprowadzany do różnego rodzaju żartów, zwłaszcza sugerujących związek ataków z nadmiernym spożyciem alkoholu lub zażywaniem narkotyków. Intencje tych żartów bywają różne i nie zawsze chodzi w nich o naśmiewanie się z osób wierzących w zmyry. Często można odnieść wrażenie, że internauci wykorzystują po prostu temat popularnego wątku do popisania się efektownym dowcipem i dlatego można mówić tu o **p o s t a w i e i r o n i c z n o - h u m o r y s t y c z n e j**¹⁴.

Już wiem co to jest! UFO przeprowadza na nas badania (Internet 1).

Ten stan już dawno został rozszyfrowany przez naukowców. To klasyczne cofnięcie bąka, czyli pierd domógowy. Gazy dostają się przez żołądek do gardła i wylatują uszami. Zdarza się to szczególnie, gdy śpisz na plecach i w ten sposób zatykasz odbył. Siarkowodór, gdy dostanie się do płuc, prowadzi do omamów i nieświeżego oddechu (Internet 1).

Może to nie były zmyry, tylko zmazy nocne? : D (Internet 1).

Ja przed snem uprawiam seks i zjawia znika, bo tego nie lubi (Internet 2).

Ja po dobrych dragach polecałem kiedyś na księżyc różowym jednorożcem (Internet 2).

Jedna taka śpi ze mną ponad 25 lat. Ożeniłem się z nią (Internet 5).

¹⁴ Tego rodzaju modalność internetowych narracji o zmorze przywodzi na myśl opisywane przez folklorystów humorystyczne transformacje ludowych podań wierzeniowych (Por. J. Ługowska, *Humorystyczne transformacje ludowych wątków wierzeniowych*, [w:] *Tekst i jego odmiany*, red. T. Dobrzyńska, Warszawa 1996, s. 77-86; D. Simonides, *Śląski horror. O diablach, skarbnikach, utopcach i innych strachach*, Katowice 1984, s. 106-130). Trzeba jednak podkreślić, że w omawianych wypowiedziach internautów w istocie nie mamy do czynienia z przetwarzaniem jakichś konkretnych wątków opowieści ludowych, a jedynie wykorzystaniem motywu zmyry do konstruowania dowcipów, które w zamysle autorów mają być oryginalne.

Przeważająca część internautów traktuje jednak temat w sposób całkowicie poważny, dlatego też zarówno wiara jak i brak wiary w zmorę często łączy się z postawą perswazyjną. Liczni dyskutanci w swoich wypowiedziach dążą do tego, by wykazać innym, że się mylą, i przekonać ich do swoich racji. Napięcia pomiędzy zwolennikami interpretacji spirytualistycznych i materialistycznych oraz chrześcijańskich i ezoterycznych, skutkują tym, że postawa perswazyjna występuje ostatecznie w czterech wariantach i w znacznej mierze wykracza ona poza wąsko rozumianą dyskusję o zmorze nocnej. Chodzi tu bowiem o bardziej ogólne rozstrzygnięcia natury ontologicznej dotyczące istnienia bądź nieistnienia rzeczywistości duchowej, jej właściwości oraz sposobu odnoszenia się do niej. Przytoczone poniżej cytaty stanowią przykłady czterech odmian wypowiedzi o charakterze perswazyjnym, które w kolejności zawierają elementy krytyki spirytualizmu, materializmu, ezoteryki i chrześcijaństwa.

Zamiast używać pogańskich talizmanów albo latać po kościołach, należy się po prostu wybrać do lekarza! Tak się zaczynają choroby serca powiązane z niedotlenieniem mózgu i wiele innych (Internet 2).

Nie masz chyba pojęcia, co piszesz. Wymiar ziemski nie jest jedynym, a istoty żyjące na innych płaszczyznach mogły być ludźmi. Nie wszyscy są dobrzy i mają dobre intencje. Niektórzy próbują wrócić na ziemię, wchodząc w czyjeś ciało. To się nazywa przejęcie i jest możliwe podczas snu lub śpiączki. Ateizm nie ma tu nic do rzeczy (Internet 2).

Druga kwestia: niebo i piekło są właśnie innymi wymiarami. Ja sądzę, że te zmory, strzygi „przywołujemy” własnym postępowaniem. Praktykowanie np. okultyzmu, nawet nieświadomie, jest „kluczem” otwierającym furtkę do innej rzeczywistości. Nie dziwny się więc, że zapraszając do siebie zło, jesteśmy przez nie prześladowani (Internet 5).

Skoro ktoś doświadczył takie rzeczy na własnej skórze i widział to na własne oczy, to chyba dla niego najlepszy dowód, że coś takiego jest. To, że chrześcijaństwo ma jakąś tam swoją wizję świata i zaświatów, nie oznacza, że jest ona zgodna z rzeczywistością. [...] Tym bardziej, że jest to religia pochodząca z odległych nam geograficznie i kulturowo regionów, zmory zaś są naszymi rodzimymi, słowiańskimi demonami, opisywanymi powszechnie od dawien dawna. A sposoby na nie są zupełnie inne niż chrześcijańskie modlitwy (kompletnie nieskuteczne) (Internet 7).

Stopień nasilenia perswazji, stosowane środki retoryczne oraz ogólna „temperatura” dyskusji mogą być różne. W skrajnych przypadkach poziom agresji werbalnej oraz pozbawienie wypowiedzi jakichkolwiek odniesień do głównego tematu wątku pozwala zasadnie mówić o występowaniu postawy hejterskiej. Cechuje się ona tym, że nie chodzi tu już o przekonywanie kogokolwiek czy krytykowanie czyichś poglądów, lecz o bezpośredni atak na konkretną osobę lub grupę osób oraz eskalację internetowej kłótni, określanej w żargonie internautów mianem flamingu lub *flame war*¹⁵.

Jakie ludzie brednie piszą, a inni w to wierzą, w jakim świecie my żyjemy? W świecie idiotów!!!!!!! (Internet 2).

Masz rację r54. To ciemny lud!!! Wierzyć w takie głupoty mogą ludzie na bardzo niskim poziomie intelektualnym!!! Żenująca historia, aż przykro się robi, czytając to wszystko (Internet 8).

Tak, a ja jestem Papieżem, a ty jesteś debilem nad debilami. [...] Jeśli jesteś sceptykiem, to po kiego grzyba tu wchodzisz i wpisujesz durne komentarze (Internet 2).

Jeżeli nie interesują cię tematy, spadaj na strony katolickie. Nie pisz pierdół, skoro nie znasz tematu:) Nie potrzeba nam tu „moherów” (Internet 8).

Na przeciwnym biegunie lokuje się często spotykana postawa empatyczna, polegająca na okazywaniu współczucia i troski, nie tylko przez osoby, które

¹⁵ M. Kamińska, *Nieczne memy. Dwanaście wykładów o kulturze internetu*, Poznań 2011, s. 24.

doświadczyły podobnych rzeczy, ale także – co może nieco zaskakujące – przez tych, którzy nie mieli żadnych doświadczeń ze zmorą.

Nie, mnie nigdy nie dusiła... Ale słyszałam od wielu osób... Współczuję. Może spróbuj zmienić pozycję snu... (Internet 9).

Nigdy nie miałem takiego problemu. Pierwszy raz też o tym słyszę i szczerze Ci współczuję. Ciarki mnie przeszły po przeczytaniu Twojej historii... Myślę, że mogłoby pomóc spanie razem z inną osobą (Internet 9).

W toku dyskusji nie tylko wyrażane jest współczucie dla osób atakowanych, ale dochodzi do konstytuowania się swoistej wspólnoty ofiar. Proces ten polega na przełamywaniu milczenia i poszukiwaniu tych, którzy są w stanie zrozumieć doświadczenie ataków i którym można o nich opowiedzieć bez narażania się na śmieszność, krytykę lub pośądzenia o konfabulacje.

Wrażenia po takich zajściach nigdy nie są miłe, ale teraz przynajmniej mam tę świadomość, że nie dotyczą one jedynie mnie, że inni ludzie również borykają się z tym problemem (Internet 2).

Czy są duchy, tego nie wiem, ale pewnie są, wierzę, że są, ale powiem wam, co mi się przydarzyło. Nikomu tego nie mówiłam, bo bałam się że mnie wyśmieją (Internet 7).

Widzę, że nie jestem sama z tym problemem... Mam to „coś” bardzo często... tak często, że przestałam się tego bać. Gdy mnie nachodzi, to zachowuję spokój i oddycham powoli i równomiernie, i czekam, aż się całkiem przebudzę [...]. Pozdrawiam wszystkich tych, co są tacy sami jak ja (Internet 1).

Są wreszcie i takie wypowiedzi, które podejrzewać można o to, iż stanowią przykład trollingu, czyli – w tym przypadku – wygłaszania fikcyjnych przekonań, nie będących rzeczywistymi poglądami autora, a publikowanych w celu zwrócenia na siebie uwagi, sprowokowania emocjonalnej reakcji innych dyskutantów, a przez to wywołania celowych zaburzeń w procesie komunikacji¹⁶. Ponieważ zjawisko to polega często również na sprytnym wprowadzaniu w błąd, wyrafinowany i skuteczny trolling może do złudzenia przypominać autentyczną, ale zarazem w jakiś sposób skrajną czy kontrowersyjną wypowiedź, bywa więc stosunkowo trudny do zidentyfikowania, m.in. z powodów, o których wspominałem wyżej, pisząc o kłopotach z interpretacjami zawierającymi elementy ironii. Analizowany korpus danych wskazuje na to, że choć temat nocnej zmory nie jest może szczególnie atrakcyjny dla internetowych trolli, to jednak pojawiają się tu takie posty, które stanowią przykłady p o s t a w y p r o - w o k a c y j n e j .

Jak mój chłop nie umyje zębów, to też mu daję z paszczy, a do tego jest zajebiście włochaty, a jak zaczyna mnie gwałcić, mmmm, mówię do niego pieszczotliwie, bestia :D Może to on cię dyma co noc :D (Internet 2).

Wszystkie trzy sytuacje wiążą się z dziećmi. Pani w pierwszym – miała synka, pani w drugim – usypiała synka, pani poniżej – urodziła synka. Obawiam się, że te dzieci zostały przeklęte albo to wcielenia szatana (Internet 2).

Inne przypadki nie są tak wyraziste, jednak pewne ich cechy stylistyczne, a także odniesienia do poprzedzających je postów pozwalają przypuszczać, że możemy tu mieć do czynienia z działaniami trolli. Przykładowo, entuzjastyczna wypowiedź internauty reprezentującego postawę chrześcijańską i zalecającego modlitwę jako sposób na

¹⁶ M. Kamińska, *Flaming i trolling – kulturotwórcza rola konfliktu we wspólnocie wirtualnej*, [w:] *Komunikacja społeczna w świecie wirtualnym*, red. M. Wawrzyniak-Chodaczek, Toruń 2008, s. 280-296.

[illegible]

Wnioski

W przypadku analizowanych materiałów nie można jednak mówić o prostej kontynuacji ludowych wierzeń. W kulturach tradycyjnych wyobrażenia dotyczące zmyły były bardzo bogate i zróżnicowane, a zarazem funkcjonowały w obrębie względnie koherentnego systemu światopoglądowego, który dopiero w XX wieku podlegał stopniowej erozji, co wywoływało też charakterystyczne i dobrze udokumentowane przemiany w narracjach wierzeniowych¹⁹. W komunikacji internetowej wypowiedzi na

¹⁹ D. Simonides, *Współczesność a tradycja w nowszych opowiadaniach ludowych*, [w:] *Z zażądnień twórczości ludowej*, red. R. Górski, J. Krzyżanowski, Wrocław 1972, s. 143-145.

temat zmyry funkcjonują w obrębie kilku alternatywnych i konkurujących ze sobą systemów wyobrażeń, z których tylko jeden – i to bynajmniej nie dominujący – można uznać za jakąś formę kontynuacji wierzeń tradycyjnych, choć i tu mamy do czynienia jedynie z pewnymi zupełnie podstawowymi i szcątkowymi założeniami światopoglądowymi (dusze zmarłych powracające na „ten świat”) oraz bardzo ubogim zestawem motywów, które bynajmniej nie odzwierciedlają złożoności dawnych ludowych wierzeń. Fenomenowi współczesnej zmyry nie da się więc tłumaczyć w ramach paradygmatu ciągłości i zmiany lub paradygmatu reliktyw. Obecne znaczenia zmyry kształtują się bowiem jedynie w niewielkim stopniu poprzez odniesienie do dawnej ludowej demonologii, decydująca rolę odgrywają zaś z jednej strony interpretacje materialistyczne, z drugiej pozostające w antagonistycznym związku interpretacje ezoteryczne i chrześcijańskie.

W wyjaśnianiu współczesnych narracji o zmorach ograniczone zastosowanie ma także paradygmat powrotu reprezentowany przez różnorodne koncepcje w rodzaju neotrybalizmu²⁰, wtórnej oralności²¹ czy „ponownego zaczarowania świata”²². Po pierwsze, w analizowanym materiale trudno mówić o jakiejś wyraźnej tendencji w tym zakresie. Oczywiście, w badaniach nie uwzględniono aspektu diachronicznego, jednak samo ujęcie synchroniczne pozwala zdecydowanie stwierdzić, że nawet biorąc pod uwagę całkiem sporą liczbę internautów deklarujących wiarę w zmyry, mówienie o jakimś zasadniczym renesansie w tym zakresie byłoby przesadą. Owszem, wiele wskazuje na to, że wyobrażenia dotyczące omawianej postaci zyskały w ostatnich czasach swoistą pożywkę dzięki rozprzestrzenianiu się pewnych koncepcji o charakterze gnostyckim, funkcjonujących głównie w postaci uproszczonych, popularnych poglądów, narracji czy praktyk ezoterycznych spod znaku New Age, które wykazują dużą podatność na łączenie się zarówno z elementami chrześcijaństwa, jak i lokalnych tradycji ludowych²³. Zmora dobrze wpisuje się w strukturę wyobrażeń o różnego rodzaju postaciach czy zjawiskach niematerialnych, których szkodliwa działalność polega na pozbawianiu człowieka energii. Można więc powiedzieć, że ludowy demon, który wraz z rozpadem światopoglądu tradycyjnego wydawał się skazany na nieuchronną śmierć, na gruncie popularnej ezoteryki zyskał nieoczekiwane drugie życie, wchodząc w rozmaite role, od wampira energetycznego począwszy, na przybyszu z kosmosu kończąc. Tendencja ta nie świadczy jednak o jakimś powrocie, ale – wręcz przeciwnie – pokazuje, że zdecydowana większość spirytualistycznie nastawionych internautów wierzy w zmorę w sposób, który ma niewiele wspólnego z wierzeniami tradycyjnymi. Nie może tu być więc mowy o powrocie do określonej tradycji, lecz jedynie o pewnych jej transpozycjach (chrześcijaństwo) czy też o poszukiwaniu albo konstruowaniu „nowych tradycji” (ezoteryka, wątki ufologiczne).

Internetowe relacje o zmorach można natomiast z powodzeniem opisać za pomocą dwóch opozycyjnych, ale zarazem dopełniających się koncepcji utrzymanych w paradygmacie współpracy i konfliktu. W badanym materiale niezwykle ważną rolę odgrywają bowiem zachodzące w toku dyskusji procesy wypracowywania stanowisk i uzgadniania znaczeń oraz wymiany doświadczeń i dzielenia się informacjami. Tego rodzaju praktyki, typowe dla wielu internetowych środowisk, są wyjaśniane za pomocą

²⁰ M. McLuhan, *Przekaznik, czyli przedłużenie człowieka*, [w:] tegoż, *Wybór pism*, przeł. K. Jakubowicz, Warszawa 1975; M. Maffesoli, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, przeł. M. Bucholc, Warszawa 2008.

²¹ W. J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Lublin 1992.

²² M. Kamińska, *Rzeczywistość wirtualna jako „ponowne zaczarowanie świata”*. Pytanie o status poznawczy koncepcji, Poznań 2007.

²³ D. Hall, *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska*, Warszawa 2007, s. 209, 377-381.

takich pojęć, jak zbiorowa inteligencja²⁴, wikinomia²⁵, kultura uczestnictwa²⁶ czy kultura udostępniania²⁷. Ich wspólnym rdzeniem jest założenie, że nadrzędną wartość w obrębie społeczności stanowi współpraca oraz zaangażowanie, polegające m.in. na dzieleniu się wiedzą i udostępnianiu informacji, a także na wspólnym wytwarzaniu kolejnych dóbr informacyjnych. W tym modelu internauci angażują się w odbiór określonych treści, nie tylko udostępniając je kolejnym użytkownikom oraz oceniając i komentując, ale także tworząc własne treści o podobnej tematyce i/lub charakterze. Status społeczny w obrębie takich grup jest przy tym w dużej mierze uzależniony albo od ilości udostępnionych „dóbr”, albo od indywidualnego wkładu we „wspólne dzieło”. Mamy tu zarazem do czynienia z konstytuowaniem się swoistych systemów eksperckich, w obrębie których rozwija się nurt internetowego poradnictwa²⁸. W naszym przypadku koncepcje te tłumaczą zarówno skłonność internautów do „chwalenia się” własnymi historiami i problemami związanymi z nocnymi atakami, jak też charakterystyczną tendencję do poszukiwania i tworzenia wspomnianych wspólnot ofiar, a także zaangażowanie w historie innych internautów, polegające na empatycznych komentarzach, oferowaniu interpretacji i udzielaniu rad.

Równolegle jednak w obrębie analizowanego korpusu danych widać wyraźnie takie zjawiska i tendencje, których wyjaśnienie domaga się zastosowania paradygmatu konfliktu. Chodzi tu przede wszystkim o współobecność i konkurowanie ze sobą różnych interpretacji oraz stojących za nimi szerszych modeli światopoglądowych. Jak widzieliśmy, model materialistyczny z najbardziej popularną dla niego koncepcją paraliżu przysennego rywalizuje tu z modelem spirytualistycznym, w obrębie którego można z kolei wyróżnić co najmniej trzy kolejne ścieżki interpretacyjne. Z kolei analiza postaw internautów pozwala stwierdzić, że w ramach dyskusji o zmorze mamy nierzadko do czynienia z typowymi dla komunikacji internetowej zjawiskami zjadłej perswazji, hejtu i trollingu, które jako formy symbolicznej przemocy i prowokacji służą aranżowaniu i podtrzymywaniu konfliktów, a przez to wytyczaniu granic, ustanawianiu hierarchii i konstruowaniu określonych figur tożsamościowych, przybierających postać fundamentalnej opozycji „my-oni”²⁹. Innymi słowy, stosunek do problemu zmory nocnej zostaje tu wykorzystany do wyraźnego zarysowania dwóch opozycyjnych relacji: między „racjonalistami” a „ciemnym ludem” oraz między „ludźmi wiary” a „okultystami” czy „wyznawcami zła”.

Ostatecznie okazuje się więc, że zmora nocna jako szeroko rozpowszechniony tradycyjny motyw wierzeniowy we współczesnej komunikacji elektronicznej funkcjonuje w sposób zgoła nietradycyjny. Mam tu na myśli przede wszystkim to, że internauci przypisują jej szereg alternatywnych, konkurujących ze sobą znaczeń, a w toku dyskusji dochodzi zarówno do wyboru spośród oferowanych możliwości, jak i do wypracowywania znaczeń w jakimś stopniu wykraczających poza dotychczasową „ofertę”. Można również stwierdzić, że w odróżnieniu od pierwotnego kontekstu funkcjonowania, internetowa zmora nocna nie jest już tylko afirmowanym bądź kwestionowanym motywem wierzeniowym. Jest ona wykorzystywana przez internautów w różnych innych celach,

²⁴ P. Lévy, *Collective Intelligence. Mankind's Emerging World in Cyberspace*, przeł. R. Bononno, Cambridge 1999.

²⁵ D. Tapscott, A. D. Williams, *Wikinomia. O globalnej współpracy, która zmienia wszystko*, przeł. P. Cypriański, Warszawa 2008.

²⁶ H. Jenkins, *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*, przeł. M. Bernatowicz, M. Filiciak, Warszawa 2007.

²⁷ N. A. John, *Sharing and Web 2.0. The Emergence of a Keyword*, „New Media & Society” 2013, nr 2; L. Shifman, op. cit., s. 10-20.

²⁸ Por. D. Brzostek, *Eksperti i amatorzy. O internetowych praktykach recenzyjnych jako „systemach eksperckich”*, [w:] *Netlor. Wiedza cyfrowych tubylców*, red. P. Grochowski, Toruń 2013.

²⁹ M. Kamińska, *Nieczne memy*, s. 28-30.

stanowiąc swego rodzaju „narzędzie”, służące np. do zdobywania popularności na forach dyskusyjnych i narracyjnego kreowania własnego wizerunku, albo też konstruowania czy podtrzymywania określonych sojuszy i zbiorowych tożsamości. Zarówno przypisywane zmorze sensy, jak i sposoby jej „używania” daleko wykraczają więc poza to, z czym mieliśmy do czynienia w kulturach tradycyjnych.

Spis źródeł analizowanych narracji o zmorach

Internet 1: Forum dyskusyjne na portalu GRYOnline.pl, wątek *Bezdech nocny, paraliż senny, zmora nocna; cóż to takiego?*, <http://www.gry-online.pl/S043.asp?ID=8332012> (dostęp 2015-01-08).

Internet 2: Komentarze pod artykułem *Atak nocnej zmory* w serwisie Onet Strefa Tajemnic, <http://strefatajemnic.onet.pl/ezoteryka/atak-nocnej-zmory/hn111> (dostęp 2015-01-08).

Internet 3: Artykuł *Atakują ludzi próbując ich udusić* w serwisie Fundacja Nautilus, <http://www.nautilus.org.pl/?p=artykul&id=533> (dostęp: 2015-01-08).

Internet 4: Artykuł *Zjawisko „zmory nocnej”...* w serwisie Fundacja Nautilus, <http://www.nautilus.org.pl/?p=artykul&id=1551> (dostęp: 2015-01-08).

Internet 5: Komentarze pod programem Telewizji Informacyjnej Włocławek *Nie uwierzysz. Nocne zmory, strzygi* umieszczonym w serwisie YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=n4enVA3lmQc> (dostęp 2015-01-09).

Internet 6: Forum dyskusyjne *zastraszacze.cba.pl*, wątki *Zmora* i *Widzenie ze zmorą*, http://www.zastraszacze.cba.pl/forum/viewthread.php?thread_id=242 (dostęp 2015-01-09).

Internet 7: Forum dyskusyjne *Netkobiety.pl*, wątek *Zmora – nocny gość*, <http://www.netkobiety.pl/t23770.html> (dostęp 2015-01-09).

Internet 8: Artykuł *Nocne zmory – medyczne „zjawisko bezdechu” czy... atak niewidzialnego bytu?* oraz umieszczone pod nim komentarze w serwisie Fundacja Nautilus, <http://www.nautilus.org.pl/?p=artykul&id=2198> (dostęp 2015-01-08).

Internet 9: Odpowiedzi na pytanie *Czy dusiła was kiedyś zmora?* w serwisie *Odpowiedz.pl*, <http://odpowiedz.pl/176749/176749/Czy-dusila-was-kiedys-zmora.html> (dostęp 2015-01-08).

PIOTR GROCHOWSKI

THE NIGHTMARE ON THE INTERNET: ON THE STATUS OF CONTEMPORARY DEMONIC IMAGES

SUMMARY

The nightmare is a popular motif from old demonic beliefs. Simultaneously, despite the demise of traditional cultures, it is frequently discussed on various Internet forums. Some Internet users believe in the existence of the nightmare as a real creature or a force. The article attempts to determine the status and conceptual contexts of contemporary perceptions and narratives concerning this creature. The author's analysis of Internet users' comments centers on the following two aspects: (1) the thematic analysis showing how people talk about the nightmare and what meanings they ascribe to it and (2) the analysis of the modalities and functions of accounts and the narrator's attitude indicating the characteristic ways of "using" the nightmare in Internet discussions.

The analysis presented herein is an example of a broader reflection on the status of traditional beliefs in contemporary culture and in the context of conceptions suggesting the return to pre-modern ways of thinking. These conceptions are not confirmed in the case analyzed herein: in electronic communication, the nightmare functions in an untraditional way as it has a variety of meanings and is "used" by Internet users for various purposes, thereby becoming a "tool" enabling gaining popularity and the narrative creation of one's own image or the building of alliances and communal identities.

Translated by Justyna Deszcz-Tryhubczak

PRAKTYKI GROZY I PRAKTYKI NARRACYJNE. CREEPYPASTA: NIESAMOWITOŚĆ (W) SIECI

W refleksji nad literaturą fantastyczną w ogóle, a nad opowieściami grozy w szczególności podkreśla się zazwyczaj obecność „żywołu opowiadania” oraz oddziaływanie tradycji ustnej jako swoistej skarbnicy kulturowej „niesamowitości”. Warto tu przywołać taką choćby opinię klasyka literackiego horroru, Howarda Phillipsa Lovecrafta, który stwierdza na wstępie swych rozważań, że: „Opowieści niesamowite są tak samo stare jak ludzka mowa i myśl”¹, a następnie rozwija swe spostrzeżenie w następujący sposób, odnosząc się wprost do mitologii antycznej oraz folkloru:

Na tej żyznej glebie wzrastały ponure mity, które przetrwały w niesamowitych opowieściach po dziś dzień – bardziej lub mniej zamaskowane czy zmienione przez współczesność. Wiele zostało zaczerpniętych z najwcześniejszych ustnych przekazów, tworząc część nieustającego dziedzictwa ludzkości.²

Obserwacje swe czyni Lovecraft niebezpiecznie – jako pisarz, ale przede wszystkim czytelnik niezliczonych opowieści grozy, w tym także i tej jednej, napisanej przez współczesnego mu autora, Henry’ego Jamesa, w której odnajdziemy bez trudu ślady „żywołu opowiadania” oraz sytuację komunikacyjną odwołującą się wprost do ustnego obiegu opowieści:

Siedzieliśmy wokół kominka, słuchając opowieści, która trzymała nas w dość silnym napięciu. Poza oczywistą wzmianką o jej niesamowitym charakterze, zgodnym całkowicie z nastrojem, jaki tak dziwne opowiadanie może wywołać w Wigilię Bożego Narodzenia w starym dworze, nie przypominam sobie, by ktokolwiek dorzucił jeszcze jakąś uwagę. Wreszcie ktoś mimochodem napomknął, że jest to jedyny znany mu przypadek, w którym dziecku ukazało się widmo.³

Rzadziej jednak podkreśla się w tych analizach (nie czyni tego także i Lovecraft), że te opowieści niesamowite funkcjonowały w obiegu komunikacyjnym nie tylko jako literacka fikcja, ale także jako historie prawdziwe – „opowieści z życia”, nawet jeśli kulturalne i sceptyczne towarzystwo brało ową prawdziwość w nawias, traktując ją jako swoisty chwyt retoryczny, mający podbudować efekt grozy, wystawiając słuchaczy na konfrontację z niesamowitym, które wydarzyło się „tuż obok”, „nieopodal”, „w sąsiedniej posiadłości” i do tego zwykle „bardzo niedawno”. Ślady tak skonstruowanej sytuacji narracyjnej odnajdziemy bez trudu w klasycznych opowieściach o duchach. Sięgnijmy raz jeszcze po utwór Jamesa:

Nie opowiedziałaby mi tego, gdyby mnie nie lubiła. Nikomu innemu o tym nie opowiadała. Wiem, że tak było, chociaż nigdy mi tego nie mówiła, po prostu sam się domyśliłem. Byłem tego pewny; to dało się zauważyć, sami osądzicie dlaczego, po wysłuchaniu tej historii.⁴

¹ H. P. Lovecraft, *Nadnaturalny horror w literaturze*, przeł. A. Ledwożyw, Warszawa 2000, s. 17.

² Ibidem, s. 20.

³ H. James, *W kleszczach lęku*, przeł. W. Pospieszala, Warszawa 2012, s. 5.

⁴ Ibidem, s. 9.

Powierzenie komuś „niesamowitej historii” jest zatem aktem zaufania – była ona bowiem – w swej prawdziwości – tak niewiarygodna, że wystawiała mówiącego na śmieszność, posądzenie o skłonność do fantazjowania lub zgoła obłąd. A jednak, należało przedstawić ją koniecznie jako „prawdziwą”.

Aby przekonać się, że nie mamy tu do czynienia z oryginalnym pomysłem Henry’ego Jamesa, lecz ze swoistą „praktyką opowiadania” wpisaną w konwencję klasycznych *ghost stories*, przywołajmy jeszcze jeden przykład literacki z tej samej epoki. Oto początek noweli *Coś niewidzialnego*, należącej do znanego cyklu nowelistycznego Williama Hope Hodgsona *Carnacki: tropiciel duchów*:

Carnacki łączył jowialność ze skrytością i małomównością, odzywał się tylko wtedy, gdy faktycznie miał coś do powiedzenia. Gdy osiągał owo stadium, wysyłał do mnie i pozostałych trzech swoich przyjaciół, Jessopa, Arkrighta i Taylora, pocztówkę lub depeszę z zaproszeniem do odwiedzin. Żaden z nas nie odmówiłby z własnej woli, bowiem po jak najprzychylniejszej kolacyjce Carnacki sadowił się wygodnie w ulubionym fotelu, zapalał fajkę i poczekawszy, aż wszyscy zajmimy tradycyjne miejsca w fotelach czy kanapach, zaczynał opowieść.⁵

I w tym przypadku jednak narrator opowieści niesamowitej relacjonuje ją wprost jako bezpośrednią, pierwszoosobową relację ze zdarzeń, które miały miejsce „niedaleko” i „przed kilkoma dniami”:

– Wróciłem właśnie z posiadłości sir Alfreda Jamocka w Burtontree, w południowym Kent – mówił, wciąż wpatrzony w ogień. – Działy się tam ostatnio doprawdy niesłychane rzeczy, stąd pan George Jamock, najstarszy syn właściciela dóbr, zapytał mnie w depeszy, czy nie odwiedziłbym ich, pomógł może nieco przy wyklarowaniu sytuacji. Pojechałem zatem.⁶

Nie powinno więc umknąć naszej uwadze, że opowieści te – w ich kontekście macierzystym (kulturze europejskiego mieszczaństwa oraz literackich salonów schyłku XVIII i całego XIX stulecia), którego konwencyjne ślady odnajdujemy w niezliczonych nowelach grozy owego czasu, funkcjonowały właśnie ujęte w swoistą ramę modalną zakładającą istnienie „woli prawdy”, weryfikującej realizm opowiedzianej historii: „Myślę o sposobie, w jaki literatura zachodnia zmuszana była od wieków do poszukiwania oparcia w tym, co naturalne, co prawdopodobne, w szczerości, a także w nauce – mówiąc krótko, w dyskursie prawdziwym”⁷. Świadczy o tym choćby taka uwaga poczyniona przez Rogera Caillois’a w odniesieniu do niesamowitej opowieści o „woskowych maskach” wyjętej wprost z *Pamiętników* Saint-Simona: „Saint-Simon upewnia nas tylko o autentyczności wypadków. Nie podaje żadnej próby ich wytłumaczenia”⁸. A zatem nawet nie potrafiąc zaproponować żadnej racjonalizującej interpretacji, Saint-Simon uznaje za konieczne zapewnienie swych czytelników o prawdziwości samego zdarzenia. I, przede wszystkim, nie waha się go opowiedzieć!

Opowiadanie, choćby w wąskim gronie słuchaczy, przy kominku, pozostaje niezmiennie rozpowszechnianiem opowieści, plotek, (nie)sprawdzonych informacji – w tym także i tych o „niesamowitym” (a więc budzącym grozę i poznawczy niepokój) charakterze. Czy zatem zmiana sytuacji komunikacyjnej – z prymarnie oralnej na zapo-

⁵ W. Hope Hodgson, *Coś niewidzialnego*, [w:] idem, *Tropiciel duchów*, przeł. T. S. Gałązka, Toruń 2011, s. 5.

⁶ Ibidem, s. 6.

⁷ M. Foucault, *Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970*, przeł. M. Kozłowski, Gdańsk 2002, s. 14.

⁸ R. Caillois, *Od baśni do science fiction*, przeł. J. Lisowski, [w:] idem, *Odpowiedzialność i styl*, Warszawa 1967, s. 41-42. Przypomnijmy dla ścisłości słowa samego autora: „Zdarzenie to wydało mi się tak nadzwyczajne, że postanowiłem je zapisać, chociaż nie zrobiłbym tego, gdyby cały dwór nie był wraz ze mną jego świadkiem i nie dziwował się wielokrotnie tej wyjątkowej historii”. Cyt. wg: R. Caillois, op. cit., s. 41.

średniczoną przez nowe media – zmienia także charakter rozprzestrzeniających się w takim obiegu opowieści? Teksty określane potocznie jako creepypasta to w istocie rozpowszechniane w internecie „prawdziwe opowieści niesamowite”, a mówiąc konkretnie i precyzyjnie: charakterystyczne dla współczesnego folkloru miejskiego „opowieści niesamowite” traktowane zarazem jako „opowieści prawdziwe” lub „opowieści z życia”. Ich istotą jest zatem swoisty paradoks – przedstawiając rzeczy niemożliwe, prezentują je one zarazem jako faktyczne. W istocie znaczna część tych opowieści mieści się także z powodzeniem w domenie tego, co Gustav Jahoda określił przed laty mianem „społecznie podzielanego przesądu”: „Historie takie obejmują całą skalę – od niejasnych przeczuć aż do spotkania z duchami. Większość z nich należy do ogromnego anonimowego podziemia przesądu, które ujawnia się tylko przy specjalnych okazjach w prywatnych rozmowach. Mała część nabiera w pewnych okolicznościach charakteru publicznego, na przykład gdy chodzi o sprawy szczególnie sensacyjne albo dotyczące znanych osób czy wreszcie powodujące interwencję władz duchownych lub prawnych”⁹. Kluczowe znaczenie ma tu oczywiście ów „społeczny” wymiar przesądu (odróżniający go od „przesądów osobistych”¹⁰) – wynikający w znacznym stopniu z jego łatwego rozpowszechniania się przez powielanie oraz, co szczególnie istotne, powtarzanie określonych narracji (lub praktyk)¹¹. To bowiem właśnie powtórzenie zdaje się stabilizować przekonanie przesądne w przestrzeni społecznej. Także Klaus Thiele-Dohrmann w swojej *Psychologii plotki*, rozważając podobieństwa między plotką a pogłoską, podkreśla wagę rozpowszechniania pogłosek poprzez częste i uporczywe powtarzanie dla ich perswazyjnej skuteczności¹². Fałszywa informacja, utrzymując się – na mocy powtórzenia – w społecznym, nieoficjalnym obiegu komunikacyjnym, zyskuje status prawdy. Aby zobrazować tę zależność, psycholog posługuje się kilkoma spektakularnymi przykładami, odnoszącymi się do realnych skutków spowodowanych przez rozprzestrzeniające się i nagminnie powtarzane pogłoski. Thiele-Dohrmann sięga przy tym po przypadki klasyczne (tzw. „kryzys naftowy roku 1973”) oraz bardziej lokalne („szczurze mięso w egzotycznych restauracjach w Niemczech”), ukazując bezpośrednie związki między częstotliwością i skalą powtórzeń pogłoski a faktycznymi skutkami, jakie spowodowała ona w wymiarze społecznym (zmiany cen ropy na rynku oraz bankructwa lokali gastronomicznych). Wypada też zwrócić uwagę, że drugi z podanych przykładów mógłby z powodzeniem pojawić się jako, zajmująca nas w tym artykule, creepypasta, przybierając np. postać legendy miejskiej *Szczurze mięso w kebabie*.

Teksty grozy pojawiające się w obiegu internetowym i określane potocznie mianem creepypasty przyjmują zazwyczaj **formę** legend miejskich, które, jak słusznie zauważył Dionizjusz Czubała: „występują w postaci krótkich komunikatów o zdarzeniach wyjątkowych. Mówią o przypadkach niby-prawdziwych, i choć narrator powołuje się na autorytet przyjaciela („słyszałem to od kolegi”) lub innych osób bliskich, to nie należą do faktów sprawdzonych i zweryfikowanych; są z reguły wymysłem i funkcjonują na prawach tekstów folklorystycznych”¹³. Wyraźnie rysuje się tu napięcie między „wyjątkowością zdarzenia” (jego kontrintuicyjnym charakterem) a tendencją do upraw-

⁹ G. Jahoda, *Psychologia przesądu*, przeł. J. Jedlicki, Warszawa 1971, s. 40. Przytaczane przez Jahodę przykłady „prasowych nagłówków” wyglądają dziś niczym typowa creepypasta: „»Noc grozy w starym teatrze.« Stróż nocny widzi widmo młodej kobiety”. Ibidem, s. 41.

¹⁰ Zob. ibidem, s. 35-36.

¹¹ Jahoda omawia ten problem, referując krytycznie Skinnerowską teorię przesądu, zob. ibidem, s. 108-129.

¹² Zob. K. Thiele-Dohrmann, *Psychologia plotki*, przeł. A. Krzemiński, Warszawa 1980, s. 64-78. Thiele-Dohrmann podkreśla także, że plotka „jest rozpuszczana”, „szerzy się”, „krąży” lub „rozpowszechnia się” – trudno jest zatem ustalić jej źródło, niemniej jednak istotą jej społecznego obiegu jest fakt, iż „jest ona powtarzana”.

¹³ D. Czubała, *Wokół legendy miejskiej*, Bielsko-Biała 2005, s. 5.

dopodobnienia informacji poprzez zakorzenienie jej w faktach oraz autorytecie narratora który „wie to z pierwszej ręki” – niczym Saint-Simon). Wyposażenie opowieści tego typu w element fantastyczny (nadprzyrodzony lub irracjonalny) staje się doskonale zrozumiałe w kontekście ewolucjonistycznych teorii narracji, badających rozpowszechnianie się oraz zapamiętywanie opowieści, które tak relacjonuje Scott Atran, podsumowując analizę recepcji różnych typów narracji: „Zestaw składający się w większości z informacji intuicyjnych połączonych z kilkoma informacjami minimalnie kontrintuicyjnymi miał najwyższy poziom odpamiętywania odroczonego i najniższy współczynnik degradacji pamięciowej w miarę upływu czasu. Taki właśnie jest przepis na skuteczną transmisję treści kulturowych i tak też wygląda wzorzec poznawczy charakterystyczny dla najpopularniejszych opowieści ludowych oraz narracji religijnych”¹⁴. Z kolei dążenie do uprawdopodobnienia opowiadanej historii i osadzenia jej w konkretnych realiach jest, jak wolno przypuszczać, konsekwencją podstawowej funkcji tego typu „opowieści niesamowitej”, którą jest „budzenie grozy” – faktyczność zdarzeń staje się w tym kontekście gwarancją ich „naprawdę przerażającego charakteru”. Jak widzimy, paradoksalny wymiar „niesamowitych opowieści z życia” wiąże się nie tylko z elementarną relacją między prawdą a zmyśleniem (fantazją), ale także z funkcjami, jakie spełniają w nich te opozycyjne składniki. Oto bowiem prawdziwość (domniemana lub rzekoma faktyczność) zdarzeń ma gwarantować grozę i niesamowity wymiar opowieści, natomiast element fantastyczny odpowiedzialny jest za osadzenie i zakotwiczenie opowieści w strukturach pamięci, ułatwiając jej „przechowanie i redystrybucję”. Komponent fantastyczny takiej opowieści stanowi zarazem jej oś kompozycyjną, konstruuje temat narracji. Katalog tematyczny internetowej grozy wpisuje się zresztą doskonale w porządek niezliczonych list motywów literackiego horroru oraz wątków folklorystycznych, sporządzanych przez badaczy takich, jak Jean Le Guennec, Louis Vax czy Roger Caillois. Znajdziemy tu bowiem bez trudu rozmaite „toposy” klasycznej fantastyki: „«rzecz» nie dająca się określić i niewidzialną, która ciąży, jest obecna i szkodzi”, „posąg, manekin, zbroję czy automat, które nagle ożywają i stają się groźnie niezależne”, „pokój, mieszkanie, piętro, dom, ulicę wykreślone nagle z przestrzeni”, „śmierć ukazującą się pod ludzką postacią pośród żywych” etc.¹⁵ Ich powszechność i typowość podpowiada nam zarazem, że mamy do czynienia z wyobrażeniami potocznymi i stereotypowymi, dobrze osadzonymi oraz trwale obecnymi w kulturowym imaginarium. Tym, co okazuje się swoistą cywilizacyjną osobliwością, jest nowa sieć dystrybucji takich narracji.

Warto w tym miejscu poświęcić nieco uwagi właśnie sposobowi rozprzestrzeniania się creepypasty w świecie nowych mediów, by uchwycić w pełniejszy sposób specyfikę tych opowieści oraz ich obiegu. Sama nazwa – chciałoby się rzec – gatunkowa – odwołuje się już bowiem do swoistych dla internetu „praktyk opowiadania”, łącząc przymiotnik *creepy* („upiorny”, „straszny”, „wywołujący dreszcz grozy”) z określeniem *pasta*, przywołującym wprost najbardziej popularną technikę rozpowszechniania informacji w sieci: *copy and paste* („kopiuj i wklej”), co daje niezłe wyobrażenie zarówno o semantyce, jak i pragmatyce „opowiadania niesamowitych historii w internecie”. Zważywszy na ograniczoną objętość tego tekstu, chciałbym skupić się tu na

¹⁴ S. Atran, *Ewolucyjny krajobraz religii*, przeł. M. Kolan, Kraków 2013, s. 129-130. Pisałem o tym obszernie w tekście: *Drapieżnik i (jego) ofiara. Horror w kontekście ewolucjonistycznych teorii narracji*, [w:] *Literatura i kultura popularna. Badania, analizy, interpretacje*, red. A. Gemra, Wrocław 2015, s. 49-58.

¹⁵ R. Caillois, *Od baśni do science fiction*, przeł. J. Lisowski, [w:] idem, *Odpowiedzialność i styl. Eseje*, Warszawa 1967, s. 47-49. Zob. także: J. Le Guennec, *États de l'inconscient dans le récit fantastique 1800-1900*, L'Harmattan 2002; idem, *Raison et déraison dans le récit fantastique au XIXe siècle*, L'Harmattan 2003; L. Vax, *L'art et la littérature fantastique*, Paris 1970; idem, *La séduction de l'étrange*, Paris 1964.

jednym tylko, polskim medium rozpowszechniania creepypasty – stronie: „pl.creepypasta.wikia.com”, czyniąc jednak dwa zastrzeżenia: 1. strona ta jest w istocie polską wersją największego anglojęzycznego internetowego archiwum creepypasty – portalu creepypasta.wikia.com (działającego od roku 2010 i obejmującego obecnie ponad dziesięć tysięcy stron z tekstami); 2. inne polskie strony tego typu (np. straszne-historie.pl) posługują się w zasadzie analogicznymi metodami archiwizowania, selekcjonowania i rozpowszechniania tekstów¹⁶. Czyni to portal „pl.creepypasta.wikia.com” reprezentatywnym przykładem organizowania obiegu „strasznych historii” w sieci.

Działa on od roku 2012 i oferuje obecnie¹⁷ ponad dwa tysiące stron, przyjmując przy tym *quasi*-encyklopedyczną formę katalogowania, w której określonym kategoriom tematycznym i formalnym odpowiadają oznaczenia (tagi) odwołujące się do kluczowych atrybutów semantyki i poetyki tekstu. W ten sposób w kategorii „Artykuły” odnajdziemy takie podkategorie, jak „Klasyka Creepypast”, „Wyróżnione Pasty”, „Opowiadania” czy „Legends miejskie” (nieaktywna), zaś wśród wyróżnionych typów mediów oprócz opowiadań także „Filmy” i „Obrazy”. Portal oferuje również formy aktywności społecznościowej: „Czat” oraz „Forum”, gdzie odbywają się dyskusje i polemiki na temat nadesłanych materiałów. Podstawą owego archiwum internetowej grozy są niezmiennie tzw. „Klasyczne Creepypasty” – powracające we wszystkich wersjach językowych i niemal w każdym zestawieniu „strasznych opowieści”. Są to m.in. takie narracje¹⁸, jak: *Slenderman*, *Eyeless Jack*, *Edward Mordake – człowiek o dwóch twarzach*, *12 minut*, *Gloomy Sunday – węgierska piosenka samobójców* czy wreszcie *Annie96 pisze*. Oprócz tego w zbiorze odnajdziemy również dowody twórczej aktywności czytelników (w istocie zaś prosumentów) creepypasty, zgromadzone np. w kategorii „Wyróżnione Pasty”: *Oblicze strachu*, *Wymazany las* czy *Gra na telefon komórkowy* – będące zresztą nierzadko przekładami z języka angielskiego lub wariantami dobrze znanych opowieści bądź legend miejskich. Takie creepypasty mają zatem często nie tylko swego autora (występującego pod własnym nazwiskiem lub pseudonimem), ale także tłumacza i/lub redaktora odpowiedzialnego za umieszczenie tekstu w archiwum (np. opowieść *Oblicze strachu* opatrzona została taką oto notką redakcyjną: „autor: Michael Whitehouse; tłumaczenie – Altera X, wrzucił – KaczoRR aka Quadroteś”).

W tym miejscu docieramy do jednego z ciekawszych aspektów internetowego obiegu opowieści grozy – a mianowicie do ich rodzącej się pośród prosumenckich debat i polemik literackości. Oto bowiem niezliczone a przerażające „opowieści z życia” i „legends miejskie” na łamach internetowych portali przepoczwarzają się, lub też usiłują się przepoczwarzyć, w utwory literackie – wspomagane w tym procesie przez krytyczne opinie czytelników oraz sugestie lub bezpośrednie ingerencje redaktorów portalu. Strona „pl.creepypasta.wikia.com” oferuje w tym celu swym użytkownikom „Poradnik”, zawierający zbiór odpowiedzi, mających ułatwić przyszłym autorom tworzenie własnych opowieści. Znajdują się w nim takie podkategorie „poetyki i topiki creepypasty”, jak „Czego ludzie się boją?” („Niewyjaśnionego”, „Dzieci”, „Nauki”, „Luster” – to tylko kilka sugerowanych możliwości), „Jak wystraszyć czytelnika?” („Szok”, „Paranoja” i „Strach” – to kluczowe odpowiedzi), „Ogół czy szczegół?” („Podanie szczegółów ma, wbrew pozorom, wielką moc.”), „Śmierć jest przereklamowana” („Mało kto wystraszy się umierających w niewyjaśnionych okolicznościach ludzi.”), „Dobór słownictwa” (Warto tu przytoczyć stylistycznie niepoprawną i poprawną, zdaniem redaktorów, wersję „straszego zdania”: „Zaczęło wyginać się we wszystkie strony.”; „Rozpoczęło deformację swego ciała tworząc rozmaite kształ-

¹⁶ Warto tu dodać, że taki sam format stosują także archiwa posługujące się innymi językami, np. francuskim czy niemieckim.

¹⁷ Dostęp do wszystkich tekstów z tego portalu: 27.05. 2016.

¹⁸ Używam tu pojęcia narracji, gdyż w różnych wariantach opowieści te mogą przyjmować różną formę tekstową – opowieści literackiej, ale także obrazu czy filmu.

ty.”), „Narracja” („Trzecia osoba, najłatwiejsza i zazwyczaj najlepsza.”). Warto dodać, że nie tylko „Poradnik”, ale także kategoria „Ranking użytkowników” dostarcza nam interesujących informacji o mechanice i dynamice tworzenia literackich opowieści w internecie, zachęcając odbiorców wprost: „Zdobywaj odznaczenia edytując strony, dodając obrazy oraz zostawiając komentarze na tej wiki”, zaś jedną ze sprawności, jakie w tym rankingu można uzyskać jest m.in. „Zaawansowany w poprawianiu past”. Nietrudno dostrzec, że taka formalna instytucjonalizacja praktyk opowiadania creepypasty w obrębie strony internetowej zabiegającej o czytelników, wytwarza zarazem w sposób nieunikniony właściwe sobie procedury tworzenia tekstów, które w obrębie tego medium czyni prawomocnymi, wymagając respektowania określonych norm kompozycyjnych i stylistycznych przez autorów i/lub redaktorów publikujących w sieci.

Nie jest to jednak jedyny interesujący aspekt internetowych opowieści grozy. Ich cechą swoistą jest bowiem także metoda uprawdopodobniania przedstawionych zdarzeń oraz osławiania niesamowitości poprzez odniesienie ich do rzeczywistości. Przywołajmy tu kilka typowych przykładów takiej właśnie strategii narracyjnej: „Jesienią 1987 roku lokalna stacja telewizyjna WSB-TV 2 w Atlancie postanowiła wypełnić lukę w swojej porannej sobotniej ramówce”, (12 minut); „Muzyczne kompozycje węgierskiego artysty Rezső Seressa okryte są złą sławą. Podobno każdy, kto słuchał jego utworów, po jakimś czasie zaczynał myśleć o samobójstwie lub z niewyjaśnionych przyczyn odbierał sobie życie”, (*Gloomy Sunday – węgierska piosenka samobójców*); „Podczas siedzenia na WhatsAppie, natknęłam się na dziwną rozmowę ludzi, których nie znam. Cholernie mnie przerażała. Kiedy próbowałam ją ponownie znaleźć, appka cały czas się zacinała”, (*Annie96 pisze*); czy wreszcie: „Byłam na stażu w Nickelodeon Studios w roku 2005. Miało mi to zapewnić dyplom z animacji”, (*Samobójstwo Skalmara*). Budująca poczucie prawdopodobieństwa narracja może niekiedy przyjmować nawet postać kryptocytatu z rzekomej internetowej korespondencji konkretnych osób, jak w tekście *Bez Nazwy.jpg*:

Kraków, 27 marca 2005 r.

Cześć Staszek!

Chciałbym ci opowiedzieć o historii jaka mi się ostatnio przydarzyła.

To było 5 lutego, gdy przeglądałem internet natknąłem się na dziwny plik o nazwie... ech, no właśnie ten plik nazywał się *Bez Nazwy.jpg*. Włożyłem na to i pod spodem był napis: PATRZ MU W OCZY!

Otworzyłem więc ten plik i zobaczyłem coś co przypominało kota. Popatrzyłem temu czemuś w punkty które prawdopodobnie były oczami o jakich mowa w nakazie i wtedy ogarnął mnie dziwny strach. Wiem, że to może brzmieć dziwnie dlatego przesłałem Ci ten pik. Sam zobacz, czujesz to?.

Pozdrawiam,

Kuba

Niezależnie od przyjętej ostatecznie techniki (narracja autobiograficzna, przywołanie „wiedzy potocznej” lub „historycznego” faktu) – kluczowe jest tu jednak odwołanie się do rzeczywistości jako kategorii racjonalizującej opowieść oraz fundującej faktyczność przedstawionych zdarzeń. To właśnie z tak wyraźnie osadzonego w realiach świata przedstawionego ostatecznie wyłania się niepokojąca i przerażająca „niesamowitość”.

Jak sądzę, nieodzowne okaże się tu przywołanie Freudowskiej koncepcji „niesamowitego” i skonfrontowanie jej z obecnym w tekstach grozy obrazem rzeczywistości. Pozwoli nam to bowiem zbliżyć się do odpowiedzi na pytania: Dlaczego internetowe teksty mają budzić lęk czytelnika?, oraz: Co w nich straszy? Przypomnijmy, że według Freuda, „niesamowite” (*das Unheimliche*) należy „do dziedziny tego, co przeraźliwe, wywołujące lęk i grozę”¹⁹, odwołującej się do tego, w czym, rzekomo,

¹⁹ S. Freud, *Niesamowite*, [w:] idem, *Pisma psychologiczne*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1997, s. 235.

„nie mamy rozeznania”²⁰, a jednak odsyła nas zarazem do sfery tego, co „samowite» [heimlich], »swojskie» [heimisch], »znajome» [vertraut]”²¹, lecz „zakryte, trzymane w ukryciu”²². Jedną z podstawowych cech „niesamowitego” – a mówiąc dokładniej konstytuowania się poczucia „niesamowitego” w doświadczeniu – jest fenomen powtórzenia (i związany z nim – neurotyczny „przymus powtarzania”), którego funkcję sam Freud określa w następujący sposób: „to właśnie tylko czynnik niezamierzonego powtórzenia sprawia, iż coś skądinąd niewinnego staje się niesamowite i nieodparcie przywodzi nam na myśl ideę czegoś fatalnego, przed czym nie sposób uciec, choć w innej sytuacji w tych samych okolicznościach mówilibyśmy li tylko o »przypadku«”²³. Warto tu jeszcze zwrócić uwagę, że Freud odróżnia „niesamowitość przeżycia” od „niesamowitości fikcji literackiej”, twierdząc, iż „niesamowite przeżywania występuje wtedy, gdy **wyparty** kompleks infantylny został ponownie ożywiony przez jakieś wrażenie lub gdyby **przezwyciężone** przekonania pierwotne wydawały się ponownie potwierdzone”²⁴, podczas gdy „niesamowite fikcji” wynika z fantazji, zmyślenia literackiego i „nie podlega sprawdzianowi realności”, co jednak, bynajmniej, nie wyklucza „możliwości osiągnięcia oddziaływań niesamowitych, których w życiu nie dałoby się osiągnąć”²⁵.

W tym miejscu musimy jednak powrócić do kluczowych kategorii „realizmu” i „rzeczywistości”, te zaś, jak wolno przypuszczać, zmieniły się nieco w świecie późnej nowoczesności, w którym osadzone są internetowe opowieści grozy²⁶. W swej interesującej książce Mona Chollet śledzi zdumiewającą karierę, jaką pojęcie „rzeczywistości” zrobiło jako forma ideologicznego szantażu – swoistego „ostatecznego argumentu” w dyskursie politycznym, społecznym czy ekonomicznym. Rzeczywistość, stwierdza Chollet, „jest dziś dla nas wzorcem”²⁷. „Politycy, szefowie firm, intelektualiści, powieściopisarze, czynią z niej terrorystyczny, ostateczny argument, którym szafują, ucinając – tanim kosztem – każdą dyskusję”²⁸. Zarazem jednak ta „rzeczywistość” to nie tyle „środowisko naturalne” określone nienaruszalnymi prawami fizyki i poddane zasadzie ewolucji, ile ideologiczny konstrukt, pewien rodzaj wiedzy, ufundowanej na założeniu oczywistości i zakładającej „pewność, że dane zjawiska są rzeczywiste oraz posiadają określoną charakterystykę”²⁹. Zdaniem Chollet ów ideologiczny konstrukt rzeczywistości doprowadził w minionych dziesięcioleciach m.in. do paradoksalnego usunięcia „natury” poza obręb tego, co rzeczywiste, gdyż w ramach kultury późnego kapitalizmu za rzeczywiste uznaje się to, co poddaje się ekonomicznej i politycznej kontroli – której „natura” stawia opór, stając się w ten sposób niemal modelowym „innym” społeczeństwa ponowoczesnego, przypominając o sobie li tylko tyleż nieuchronnymi, co nieoczekiwanymi i spektakularnymi zdarzeniami traumatycznymi – takimi jak trzęsienia ziemi, fale tsunami czy topienie się czap lodowych³⁰. Jako taka zaś staje się przede wszystkim źródłem niepokoju oraz grozy dla ludzi przyzwyczajonych już do tego, że nawet progra-

²⁰ Ibidem, s. 236.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem, s. 239.

²³ Ibidem, s. 249. Dalej konkluduje Freud takimi słowami: „jako niesamowite odczuwane jest to, co może przypominać o tym wewnętrznym natręctwie powtarzania”. Ibidem, s. 250.

²⁴ Ibidem, s. 259.

²⁵ Ibidem.

²⁶ O formacji kulturowej, z której wyłoniła się nowoczesna opowieść grozy pisałem obszernie w książce *Literatura i nierozum. Antropologia fantastyki grozy*, Toruń 2009.

²⁷ M. Chollet, *Tyrania rzeczywistości*, przeł. A. Dwulit, Warszawa 2013, s. 12.

²⁸ Ibidem.

²⁹ P. L. Berger, T. Luckman, *Społeczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy*, przeł. J. Niżnik, Warszawa 2010, s. 5.

³⁰ Trzeba tu jednak dodać koniecznie, że kultura późnego kapitalizmu wytworzyła także właściwe sobie lęki i obawy, takie jak: lęk (pracownika) przed delokalizacją, restrukturyzacją i zwolnieniem. Trafnie charakteryzuje je Frédéric Lordon w książce *Kapitalizm, niewola i pragnienie. Marks i Spinoza*, przeł. M. Kowalska, M. Kozłowski, Warszawa 2012, s. 63-65.

my zwane *reality shows* (a zatem, niejako z definicji, „spektakle rzeczywistości”) rozgrywają się na ekranie telewizora, podlegając kontroli (regule scenariusza i reżyserii), zaś reporterzy i sprawozdawcy dopasowują obraz rzeczywistości do tego, co Mona Chollet określa mianem ideologicznych przesądów poprzedzających samą rzeczywistość³¹.

Dobrym przykładem będą w tym kontekście opisane przez Chollet działania François’a Terrassona nazwane przez niego „praktykami strachu”: „O zmroku czy w środku nocy zostawiał więc ochotników – każdego osobno – w różnych zakątkach lasu czy pól. Odległości między nimi były dość duże, by nie mieli żadnej szansy się odnaleźć. Nie mieli ze sobą latarek ani namiotów (ani telefonów komórkowych, wypada dziś pewnie dodać). Rano wracał po nich i cała grupa zjadała wspólnie śniadanie opowiadając sobie nocne przeżycia”³². Ów dotyk natury, okazywał się zazwyczaj dotknięciem Realnego – zaś kontakt z samą (niezapośredniczoną przez kulturowe artefakty) rzeczywistością był niezmiennie doświadczeniem traumatyzującym. Jak zauważa Chollet, komentując „programowe” deklaracje Terrassona: „Owszem, pragniemy natury, lecz uporządkowanej, bezpiecznej, komfortowej, z udogodnieniami”³³. Pragniemy zatem kulturowej iluzji naturalności, przedkładamy tę iluzję ponad rzeczywistość, którą ma ona przesłaniać. Jesteśmy tu niemal w samym centrum Lacanowskiego pojmowania Realnego – jako tego, co opiera się symbolizacji i, nade wszystko, traumatyzuje podmiot³⁴. A jednak, jak trafnie zauważa Hal Foster, iluzja rzeczywistości „nie działa” nawet w przypadku mimetycznego hiperrealizmu: „Czasem jej iluzja jest tak doskonała, że wręcz staje się natrętna – natrętnie zakrywa *trou*-matyczne Realne – lecz nawet wtedy wyłącznie wskazuje na Realne”³⁵. Trauma powraca zatem natrętnie w przedstawieniu, by w ten sposób stać się częścią porządku Symbolicznego i w ogóle „dać się pomyśleć”. W tym kontekście wypada stwierdzić, że internet, a zatem potężne medium konstruujące społeczny obraz rzeczywistości, staje się zarazem miejscem „inwazji niemożliwego”. Jest on bowiem oknem³⁶, przez które spogląda na użytkowników inna rzeczywistość – niepokojąco realistyczna (bo w zasadzie niczym nie różniąca się od przedstawionego w sieci obrazu faktów) i zarazem traumatyzująca, gdyż ujawniająca głęboką niespójność potocznego obrazu świata – pękniętego i naznaczonego obecnością „niesamowitego fikcji”, które tu i teraz, w procesie lektury, przeistacza się w „niesamowite przeżycia”.

Kończąc te rozważania, warto pokusić się o podsumowanie naszej wiedzy o cechach swoistych creepypasty – szczególnie tych, które sprawiają, że konstituuje się ona w obiegu internetowym jako pewien typ tekstów narracyjnych. Obserwujemy tu bowiem proces przechodzenia od „praktyk grozy”, które gwoźli poznawczej uczciwości należałoby nazwać raczej „praktykami straszenia”, opartych na, bliskiej dynamice obiegu plotki, technice „kopiuje i wklej” („zapamiętaj i powtórz”) – w kierunku swoistych „praktyk opowiadania”, zakładających kształtowanie pewnego minimum „kompetencji narracyjnych” (konstruowanie akcji, strategie racjonalizacji lub budowania prawdopodobieństwa, elementy stylizacji etc.) i postulujących „instancję autorską” (jeśli nawet nie „twórcy fabuły”, to zapewne jej pierwszego zidentyfikowanego nadawcy). W tym

³¹ Zob. M. Chollet, op. cit., s. 134-145.

³² Ibidem, s. 261.

³³ Ibidem.

³⁴ Zob. J. Lacan, *Les Quatres concepts fondamentaux de la psychanalyse. Le Séminaire livre XI*, Paris 2014, s. 63-75.

³⁵ H. Foster, *Powrót realnego. Awangarda u schyłku XX wieku*, przeł. M. Borowski, M. Sugiera, Kraków 2010, s. 165. Określenie „troumatyczne” (*trou-matique*) jest dość typową dla Lacana grą słów łączącą traumę z „dziurą” (*le trou*), przez którą prześwituje Realne.

³⁶ Metafory okna używa w tym kontekście Anne Friedberg w swej książce *Wirtualne okno. Od Albertiego do Microsoftu*, przeł. A. Rejniak-Majewska, M. Pabiś-Orzeszyna, Warszawa 2012, s. 433-440. Motyw „okna do innego świata”, przez które nie tylko obserwujemy, ale też jesteśmy obserwowani wprowadził do literatury grozy H. P. Lovecraft. Zob. np. H. P. Lovecraft, A. Derleth, *Okno na poddaszu*, [w:] *tychże, Obserwatorzy spoza czasu*, przeł. R. P. Lipski, Poznań 2000, s. 241-260.

kontekście teksty rozpowszechniane jako creepypasta zdają się zatem powtarzać drogę, jaką ponad sto lat temu przebyły folklorystyczne „opowieści o duchach” (powtarzane przez kronikarzy, takich jak Saint-Simon), stając się z czasem własnością konkretnych autorów-literatów: Dostojewskiego, Dickensa czy Maupassanta. W ten sposób w ramach internetowej społeczności czytających i piszących creepypasty wyłania się swoiste, literackie „pole produkcji kulturowej” – „uniwersum posłuszne własnym prawom funkcjonowania oraz transformacji; struktura obiektywnych relacji między pozycjami zajmowanymi przez jednostki lub grupy, znajdujące się w sytuacji rywalizowania o prawomocność”, jak definiuje je Pierre Bourdieu³⁷. Prosumenci creepypasty dyskutują, spierają się i negocjują kwestie tematów, technik twórczych, poetyki i retoryki swoich tekstów, korzystając z internetowego forum. Powtarza się w ten sposób, w innym czasie i w innej (cyber)przestrzeni, proces autonomizacji instytucji literatury, jaki dokonywał się w wieku XIX m.in. przez fakt „korzystania z tych samych specyficznych miejsc spotkań, jak kawiarnie literackie, łamy czasopism, stowarzyszenia kulturalne, salony etc. [...], zadawania sobie tych samych obowiązkowych pytań, odwoływania się do tych samych, powszechnie uznawanych dzieł, znaczących wydażeń etc.”³⁸.

Pozostaje jeszcze kwestia literackiej atrakcyjności owego imaginarium pospolitej grozy. Być może należy poszukiwać jej w samych opowieściach. Zamykając naszą refleksję, wróćmy zatem raz jeszcze do powieści Henry’ego Jamesa, by w niej odnaleźć kolejny ślad owej fascynacji strachem, okropieństwem i niesamowitością, jaka pleniła się w kulturalnym towarzystwie spotykającym się „przy kominku”, by słuchać opowieści o duchach, zjawach i upiorach – jako „opowieści z życia”. Oto jak kończy się pierwsze spotkanie owych miłośników grozy:

- To przechodzi ludzkie pojęcie. Nie znam nic takiego, z czym można by to choć trochę porównać.
- Pamiętam, że zapytałem wtedy:
- Jeżeli chodzi o uczucie samego strachu?
- Wydawało się, jakby chciał powiedzieć, że to nie jest takie proste, jak gdyby rzeczywiście sam nie wiedział, jak to określić. Przesunął ręką po oczach, a po jego twarzy przebiegł nikły grymas.
- Ze względu na okropne... okropność tej historii!
- Och – wykrzyknęła jedna z pań – ależ to wspaniałe!³⁹

DARIUSZ BRZOSTEK

PRACTICES OF THE GOTHIC AND NARRATIVE PRACTICE. CREEPYPASTA: THE OTHERWORLDINESS ON THE NET

SUMMARY

Creepypasta are “true otherworldly stories” spread on the Internet. To be more precise, these stories are characteristic of the contemporary urban folklore. They are referred to as “true stories” or “stories from life.” Their specificity consists in their circulation (the Internet), their origins and dissemination (*copy and paste*), the material adapting themes from urban legends and rumors, and the preference for the fantastic and otherworldly. The article contains an analysis of the activity of “pl.creepypasta.wikia.com,” a Polish Internet portal, looking the engagement of its users in the context of the emergence of the institution of the author/editor of texts belonging to Internet folklore.

Translated by Justyna Deszcz-Tryhubczak

³⁷ P. Bourdieu, *Reguły sztuki. Genezys i struktura pola literackiego*, przeł. A. Zawadzki, Kraków 2001, s. 327.

³⁸ Ibidem, s. 308.

³⁹ H. James, op. cit., s. 7.

THE MAKING OF EBOLA... MEDIALNE NARRACJE O EPIDEMII W ZACHODNIEJ AFRYCE

Pierwszy przypadek zachorowania na ebolę, od którego rozpoczęła się ostatnia, trwająca kilkanaście miesięcy epidemia tej choroby, odnotowano pod koniec 2013 roku w odległym, południowym rejonie Gwinei. Jego ofiarami byli roczny chłopiec o imieniu Emile oraz kolejni członkowie jego rodziny. W marcu 2014 roku pojedyncze przypadki zachorowań odnotowano w Konakry, co wzbudziło popłoch wśród mieszkańców miasta, ze względu na dużą gęstość zaludnienia, choć wciąż łudziło się, że być może chodzi o wiele mniej groźną gorączkę Lassa, której symptomy przypominają ebolę. W połowie tego miesiąca przeprowadzono testy w laboratorium we Francji, które potwierdziły obecność wirusa śmiertelnej choroby. 25 marca Światowa Organizacja Zdrowia (WHO) potwierdziła wybuch epidemii na południu Gwinei oraz zwróciła uwagę na podejrzane przypadki zachorowań w sąsiednich krajach, czyli w Liberii oraz Sierra Leone. W przeciągu trzech miesięcy od momentu potwierdzenia przez WHO wybuchu epidemii odnotowano łącznie kilkaset przypadków w Liberii, Sierra Leone, Ghanie, Mali oraz w Nigerii i Senegal, jednak przypuszcza się, że liczba zachorowań mogła być o wiele większa, ponieważ nie wszyscy chorzy zostali zgłoszeni przez bliskich odpowiednim służbom. Zatem nie wszystkie przypadki zachorowań zostały odnotowane oraz znalazły odzwierciedlenie w już i tak bijących na alarm statystykach.

Spółeczność międzynarodowa dowiedziała się o istnieniu eboli w 1976 roku, kiedy w ówczesnym Zairze (obecnie Demokratyczna Republika Konga) oraz w Sudanie wybuchła pierwsza epidemia tej choroby. Choć bardzo mocno dotknęła ona tamtejsze społeczności, nie spotkała się z zainteresowaniem mediów zachodnich. Owszem, była śmiertelna, a wirus okazał się bardzo zaraźliwy, jednak dopóki „jądro ciemności” znajdowało się na krańcach świata, nie przemawiało to do wyobraźni ludzi Zachodu. Sytuacja zmieniła się dopiero przeszło dwie dekady później, kiedy ebola wykryta została wśród makaków przywiezionych do laboratorium w Reston w stanie Wirginia. Choć ten konkretny szczep nie okazał się groźny dla ludzi, wydarzenie to stało się kanwą bestsellerowej powieści Richarda Prestona *Hot Zone*. Tym samym, ujęta w karby narracji ebola została uosobieniem groźnej epidemii, która jest w stanie zagrozić ludzkości. Dużą rolę w procesie symbolicznego zawłaszczenia wirusa odegrał film *Epidemia*, czyli ekranizacja powieści Prestona z 1995 roku, w której główne role zagrali Dustin Hoffman oraz Morgan Freeman. Film skupił uwagę mediów na tym egzotycznym i – przynajmniej potencjalnie – śmiertelnie groźnym dla ludzkości wirusie. Jak pisze lekarz i antropolog Paul Farmer:

Nowoczesne środki komunikacji, w tym druk oraz media przekazu, odegrały kluczową rolę w procesie konstruowania eboli – jeśli przyjrzeć się statystykom małego gracza na długiej liście śmiertelnych chorób występujących w Zairze – jako nowej choroby zakaźnej... Dziennikarze oraz pisarze napisali dobrze sprzedające się książki na temat małej, ale przerażającej plagi, co okazało się źródłem zysków kinowych. Dlatego, symbolicznie i dosłownie, ebola szerzy się jak ogień – jak potencjalnie zagrożenie bez granic. Tak oto powstała.¹

¹ P. Farmer, *Social Inequalities and Emerging Infectious Diseases*, „Emerging Infectious Diseases” 1996, t. 2, s. 262.

Farmer słusznie zauważa, że media zachodnie przeceniają zagrożenie, jakim jest ebola. Faktycznie jest to choroba o bardzo wysokim wskaźniku umieralności, jednak o wiele więcej osób umiera na wyleczalną malarię oraz gruźlicę, ponieważ w wielu krajach leki na nie są trudno dostępne². Czynnikiem decydującym o sposobie postrzegania eboli było jednak to, że nie jest chorobą endemiczną, w związku z czym potencjalnie może stanowić zagrożenie dla cywilizacji zachodniej.

Nie jestem w stanie ocenić skuteczności działań zapobiegawczych podjętych przez organizacje międzynarodowe oraz rządy państw zachodnich, choć raczej dominuje przekonanie, że ich reakcja była spóźniona, a podjęte akcje źle skoordynowane³. W niniejszym artykule chciałabym jednak poddać analizie dyskurs mediów amerykańskich na temat przyczyn epidemii i zestawić go z wypowiedziami prezydenta Obamy skierowanymi do obywateli amerykańskich oraz mieszkańców krajów dotkniętych ebolą. W przypadku epidemii wirusa takiego jak ebola, gdzie bardzo ważna jest szybka reakcja społeczności międzynarodowej, rzetelność informacji przekazywanych przez media masowe odgrywa niezwykle ważną rolę. Tymczasem podczas trwania ostatniej epidemii media przez wiele miesięcy bagatelizowały wezwania organizacji międzynarodowych do podjęcia działań. Zwróciły one uwagę na problem dopiero wtedy, kiedy pierwsze przypadki zachorowań odnotowano w Stanach Zjednoczonych a następnie w Europie, a dodatkowo ich sposób przedstawiania epidemii pozostawiał wiele do życzenia.

Sz szczególnie media konserwatywne (choć nie wyłącznie) oraz tabloidy prześcigały się w spekulacjach na temat rzekomego zagrożenia wybuchem epidemii w Stanach oraz stopnia przygotowania amerykańskiej służby zdrowia na wypadek pojawienia się większej ilości przypadków. Jak pokazał raport niezależnej organizacji zajmującej się monitorowaniem środków masowego przekazu Media Matters for America⁴, doprowadziło to do medialnej paniki. Co więcej, ze sporządzonego przez Pew Research Center⁵ raportu wynika, że pomimo ogromnej ilości godzin poświęconych w mediach tematowi eboli większość Amerykanów nie znała na jej temat podstawowych faktów, takich jak choćby drogi zakażenia. Jednak, aby zrozumieć reakcję opinii publicznej w Stanach Zjednoczonych, należałoby się przyjrzeć także sposobowi przedstawiania przebiegu epidemii w krajach, które dotknęła ebola. Niepokojące jest bowiem to, że na podstawie przekazywanych informacji można było dojść do wniosku, że przyczyną szerzenia się wirusa są zwyczaje i kultura mieszkańców Zachodniej Afryki. Autorzy wielu tekstów medialnych zamiast przedstawić społeczno-polityczne przyczyny wybuchu epidemii, kreowali obraz Afryki jako „rezerwuaru eboli“, którego mieszkańcy kultywują tradycje powodujące przenoszenie się śmiertelnego wirusa, zatem – w domyśle – ponoszą odpowiedzialność za zaistniałą sytuację i w związku z tym nie mają oni prawa do pomocy.

Zachodnie media

W maju 2014 roku podczas spotkania z dziennikarzami poświęconego wyborom do Parlamentu Europejskiego, Jean-Marie Le Pen stwierdził, że epidemia eboli może „rozwiązać” problem nielegalnych imigrantów z Afryki w przeciągu trzech miesięcy⁶. Oczywiście, można traktować jego stwierdzenie jako marginalny wybryk, ponieważ jest to polityk, który wielokrotnie karany był za swoje rasistowskie wypowiedzi, jednak

² Ibidem, s. 259-269.

³ L. Garrette, *Ebola’a Lesson. How the WHO Mishandled the Crisis*, „Foreign Affairs” 2015, t. 94, nr 5, s. 80-107.

⁴ <https://mediamatters.org/stories-and-interests/ebola>.

⁵ S. Motel, *Ebola ranks among highest in news interest since 2010*, <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2014/10/21/ebola-ranks-among-highest-in-news-interest-since-2010/>

⁶ K. Willsher, *Jean-Marie Le Pen suggests Ebola as solution to global population explosion*, <https://www.theguardian.com/world/2014/may/21/jean-marie-le-pen-ebola-population-explosion-europe-immigration>

tego typu topikę odnajdziemy w wielu tekstach medialnych. Prasa oraz stacje telewizyjne przekazując informacje na temat epidemii eboli, skupiły się przede wszystkim na bezpieczeństwie obywateli Stanów Zjednoczonych i Europy.

Stan medialnej paniki podsycany był przez wszystkie stacje telewizyjne, choć przodowało w tym Fox News, której prezenterzy starali się upolitycznić epidemię, wpisując ją w kontekst ówczesnej sytuacji politycznej w USA. W programach publicystycznych pojawiały się między innymi wypowiedzi, które sugerowały, że prezydent Barack Obama planował wysłać żołnierzy do Liberii, ponieważ tak naprawdę nie czuje się „przywódcą obywateli amerykańskich” (Keith Ablow, Fox News Radio, *The John Gibson Show*). Dawano też do zrozumienia, iż wiedziony wyrzutami sumienia z powodu historii niewolnictwa w Ameryce próbuje ukarać własnych obywateli, narażając ich na zarażenie się wirusem (Laura Ingraham, Fox News; Michael Savage, prezenter radiowy) lub, że nie wstrzymuje lotów z Afryki Zachodniej, ponieważ jest czarny, w związku z czym nie byłoby to politycznie poprawne (*The Rush Limbaugh Show*, program radiowy)⁷. Sugerowano również, że nie można ufać uspokajającym zapewnieniom dyrektora CDC Thomasa Friedenao, który twierdził, iż USA nie grozi epidemia, ponieważ CDC powiązane jest politycznie z administracją Obamy (Steve Doocy, Fox&Friends; Bill O'Reilly, Fox News)⁸. Pierwszych przypadków zarażenia ebolą na terenie kraju próbowano również użyć jako argumentu przeciwko przyjmowaniu imigrantów (Ingraham i Limbaugh), ponieważ „nielegalni imigranci” zamiast udać się do szpitala, mogą chcieć leczyć się u znachorów (Andrea Tantaros, Fox News)⁹. Ebola łączona była również z terroryzmem, czego przykładem były spekulacje Ashleigh Banfield. Prezenterka CNN sugerowała, że ISIS może wysłać swoich członków na tereny, gdzie panuje epidemia, aby potem przerzucić ich w miejsca, w których będą mieli możliwość zarażać innych ludzi¹⁰. Przy okazji media przypomniały postać Richarda Prestona, który przynajmniej dwukrotnie (CNN, CBS) wystąpił w roli eksperta i nazwał ebolę „Kubą Rozpruwaczem wśród wirusów”¹¹.

Ksenofobiczne i rasistowskie treści, wkrótce zebrały żniwo w postaci ataków na emigrantów z Liberii oraz Sierra Leone, nawet tych, którzy w ostatnim okresie nie opuścili terytorium Stanów Zjednoczonych. Aby zwrócić uwagę na problem rasistowskich incydentów w związku z ebolą, matka jednej z gnębionych w szkole uczennic zapoczątkowała w mediach społecznościowych akcję I AM A LIBERIAN, NOT A VIRUS¹². Zdarzały się również przypadki, kiedy nakłaniano do odbycia kwarentanny ludzi, którzy odbyli podróż do Afryki. I bynajmniej nie chodziło tu jedynie o pracowników służby zdrowia, ale np. o pracowników, którzy podczas podróży służbowej przebywali w zupełnie innych częściach kontynentu, oddalonych od centrum występowania choroby o tysiące kilometrów.

Afryka jako rezerwuár eboli

W okresie trwania epidemii w Afryce Zachodniej telewizja PBS opublikowała kilkadziesiąt artykułów, filmów oraz wywiadów z pracownikami służby zdrowia

⁷ <https://mediamatters.org/video/2014/10/03/limbaugh-us-will-never-take-steps-to-stop-ebola/201019>

⁸ *O'Reilly Ignores Health Care Experts To Lecture CDC's Dr. Tom Frieden On Why U.S. Needs A Travel Ban To Control Ebola*, <https://mediamatters.org/video/2014/10/16/oreilly-ignores-health-care-experts-to-lecture/201195>

⁹ J. Rothkopf, *Andrea Tantaros: Africans infected with Ebola might "seek treatment from a witch doctor"*, „Salon” 2014, z. 10, https://www.salon.com/2014/10/02/andrea_tantaros_africans_infectedwith_ebola_might_seek_treatment_from_a_witch_doctor/

¹⁰ *CNN concedes Ebola is not in fact 'ISIS of biological agents.'*, <https://www.Youtube.com/watch?v=XrovH26DlbA>

¹¹ *Author tracks Ebola outbreaks over decades, calls virus "Jack The Ripper"*, <https://www.youtube.com/watch?v=s3nSOjesEMg>

¹² S. Cachel, *I AM A LIBERIAN, NOT A VIRUS*, <https://www.youtube.com/watch?v=UEs8xHgBq7g&spfreload=10>

i członkami społeczności dotkniętych ebolą. Następnie materiały te złożyły się na film dokumentalny zatytułowany *Outbreak*, wyemitowany w całości 5 maja 2015 roku. Film wyprodukowany został we współpracy z gazetą „The New York Times”, która umieszczała jego fragmenty na swojej stronie internetowej. Wydaje mi się, że stanowią one reprezentatywny materiał do analizy, ponieważ zarówno telewizja PBS jak i „New York Times” cieszą się dużym zaufaniem społecznym i szczytą się swoją reputacją jako wiarygodnych źródeł informacji¹³. 28 grudnia 2014 roku PBS opublikowała film na temat „pacjenta zero”, czyli osoby od której przypuszczalnie zaczęła się ostatnia epidemia, a dzień później artykuł *How Ebola Roared Back* ukazał się na stronie internetowej gazety¹⁴.

W filmie pracujący w lokalnym ośrodku zdrowia pielęgniarz oraz ojciec chłopca o imieniu Emil relacjonują przebieg epidemii w ich rodzinnej wiosce. Pielęgniarsz opowiada, jak zrozpaczony po śmierci żony oraz kilkuletniego syna człowiek krzyczał, że „wioska zabija jego dzieci”, na co on sam odrzekł, że to nie wioska, ale Bóg odebrał mu bliskich. Obaj mężczyźni opowiadają też, jak przekonani byli, że na wioskę rzucono klątwę, w związku z czym odprawione zostały zabiegi magiczne przez lokalnego znachora, których przebieg zaprezentowano na amatorskim, nakręconym telefonem komórkowym filmie. Sposób relacjonowania wydarzeń przez dziennikarzy sugeruje widzowi, że to, z czym mieli do czynienia mieszkańcy wioski, nie było epidemią, ale właściwie plagą, zjawiskiem, którego nie da się racjonalnie wytłumaczyć. Na jednym z kolejnych ujęć pokazana jest palma, z której konarów wylatuje stado nietoperzy (megachiroptera). Z pozoru jest to banalne ujęcie obrazujące faunę i florę tego regionu, jednak wpisane w ramę narracyjną na temat tajemniczej choroby, klątwy oraz plagi sprawia, że nietoperze urastają do rangi symbolu. Bowiem, jak pisze Susan Sontag, najbardziej przerażające są te choroby, w których zwierzę jest źródłem zakażenia, jak w przypadku wścieklizny, lub te, które ze względu na gwałtowny przebieg i upokarzające symptomy zezwierzęcają człowieka, zapowiadając groźbę śmiertelnego rozkładu¹⁵.

Bez problemu można znaleźć więcej podobnych przykładów narracji na temat mieszkańców krajów ogarniętych epidemią, którzy są przedstawiani jako zacofani, podejrzliwi względem nowoczesnej medycyny i przywiązani do „tradycyjnych” (czyli będących przeciwieństwem tego, co nowoczesne) rytuałów. W artykule *Bushmeat and the Politics of Disgust* Mike McGovern pisze o materiale zrealizowanym przez Vice Media poświęconym spożywaniu mięsa dzikich zwierząt w Liberii¹⁶. W jednej ze scen dziennikarz Kaj Larsen rozmawia z miejscową ludnością przed targiem w Monrovi. Jego rozmówcy rozrywają opalone mięso małpy, którego kawałek spada mu na ubranie, na co dziennikarz reaguje obrzydzeniem mówiąc, że ma na sobie ebolę. McGovern zwraca uwagę na klisze kulturowe widoczne w filmie: ebola przenoszona jest przez egzotyczne zwierzęta, mieszkańcy Afryki Zachodniej, którzy nie wierzą w istnienie wirusa eboli, zjadają je, w związku z czym odpowiedzialni są za to, że z pewnością zachorują. Paradoks polega na tym, że prawdopodobnie jedyną osobą, która zaraziła się wirusem odzwierzęco był właśnie Emil.

W tym miejscu chciałabym przyrzeć się dwóm wypowiedziom prezydenta Obamy udostępnionym na oficjalnym kanale Białego Domu, których tematem była

¹³ *National Survey Confirms that PBS and Member Stations Are America's Most Trusted Institution and an "Excellent" Use of Tax Dollars for 12th Consecutive Year*, <http://www.pbs.org/about/blogs/news/national-survey-confirms-that-pbs-and-member-stations-are-americas-most-trusted-institution-and-an-excellent-use-of-tax-dollars-for-12th-consecutive-year/>

¹⁴ K. Sack, S. Fink, P. Belluck, A. Nossiterk, *How Ebola Roared Back*, <http://www.nytimes.com/2014/12/30/health/how-ebola-roared-back.html>

¹⁵ S. Sontag, *Choroba jako metafora. AIDS i jego metafory*, przeł. J. Anders, Warszawa 1999.

¹⁶ M. McGovern, *Bushmeat and the Politics of Disgust*, „Cultural Anthropology Journal” 2014, t. 10, <http://www.culanth.org/fieldsights/588-bushmeat-and-the-politics-of-disgust>

ebola. Obydwa materiały łączy to, że utrzymane są w poetyce bezpośredniego zwrotu do nadawcy, co ma stworzyć atmosferę wzajemnego zaufania i zrozumienia. Pierwszy z nich pochodzi z dnia 2 września 2014 roku i skierowany jest do obywateli państw Afryki Zachodniej, natomiast drugi z dnia 18 października adresowany jest do obywateli Stanów Zjednoczonych.

W pierwszej wypowiedzi Obama zaczyna od stwierdzenia, że rząd Stanów Zjednoczonych współpracuje z władzami krajów afrykańskich w walce z ebolą oraz podkreśla, że kluczem do pokonania epidemii jest poznanie faktów na jej temat. Chorobą nie można zarazić się tak jak grypą, ponieważ nie przenosi się ona drogą kropelkową, nie można się nią też zarazić od innej osoby, dopóki nie będzie ona wykazywać pierwszych symptomów. Jedyną drogą zarażenia jest kontakt z płynami ustrojowymi osoby chorującej na ebolę lub zmarłej. Podobnie jak lokalne media w Sierra Leone, Liberii, Nigerii i Gwinei, prezydent Obama skupił się w swojej wypowiedzi na przekazaniu informacji dotyczących dróg zakażenia, ponieważ raporty wszystkich organizacji zajmujących się zdrowiem (Lekarze bez Granic, WHO) donosiły, że najczęściej dochodziło do niego w momencie, kiedy bliscy pielęgowali chorych lub przygotowywali zwłoki zmarłych do pochówku. Zresztą było to jednym z głównych powodów, dla których grupę najbardziej zagrożoną zachorowaniem na ebolę stanowiły kobiety, szczególnie na terenach wiejskich, gdzie sąsiadki pomagały rodzinie w ablucjach.

Możecie postępować zgodnie ze swoją tradycją i oddać cześć tym, których kochacie bez potrzeby narażania życia. Zatrzymanie tej choroby nie będzie łatwe, ale wiemy, jak należy to zrobić. Nie jesteście sami. Razem możemy traktować tych, którzy zachorowali, z szacunkiem i godnością. Możemy ratować życie, a nasze kraje mogą pracować razem nad poprawą publicznej służby zdrowia, aby tego typu epidemia się nie powtórzyła. [...] Będziecie mieć partnera we mnie i w Stanach Zjednoczonych Ameryki.¹⁷

Wypowiedź Obamy jest ostrożna, wyraźnie widać, że waży słowa, z szacunkiem wyraża się o tradycji, ale jednocześnie stanowczo podkreśla znaczenie prewencji, która w tym przypadku oznacza odejście od tej tradycji. Choć film wyraźnie różni się od materiału zrealizowanego przez Vice Media, to oba przekazy mają jednak pewne cechy wspólne, przede wszystkim to, że kultura tradycyjna przedstawiana jest w nich jako pierwszorzędny czynnik ryzyka¹⁸.

Jak podawało CDC, to właśnie szpitale były jednym z podstawowych źródeł zakażenia ebolą, a jeden na dwudziestu chorych zaraził się wirusem podczas opieki nad tymi chorymi. W związku z czym należałoby uznać, że niewystarczająca infrastruktura placówek publicznej służby zdrowia była czynnikiem, który w największym stopniu przyczynił się do epidemii. Tymczasem większość tekstów medialnych, które dotyczyły jej przyczyn, skupiało się na braku wiedzy i potrzebie edukowania społeczności lokalnych. Przykładem takiego podejścia jest przemówienie prezydenta Obamy, który podkreśla rolę prewencji, aby w zaledwie jednym zdaniu odnieść się do niskiego poziomu służby zdrowia i konieczności jego poprawy w przyszłości. Tendencję do obarczania winą za epidemię lokalnych społeczności widać również w przywoływanym przeze mnie wcześniej filmie zrealizowanym przez telewizję PBS oraz „The New York Times”, w którym pokazane są zaniedbane, prowizoryczne domy mieszkańców wiosek bez dostępu do bieżącej wody czy elektryczności oraz ośrodek zdrowia pozbawiony jakiegokolwiek infrastruktury pozwalającej na skuteczną pomoc pacjentom.

Po cichu zakłada się, że bieda stanowi esencjonalną część „kondycji ludzkiej” w krajach afrykańskich, w wyniku czego społeczności lokalne zwracają się ku obrzędom magicznym. Obyczaj jedzenia mięsa nietoperzy, ale również innych dzikich

¹⁷ *President Obama Delivers a Message to West Africans on Ebola*, <https://www.youtube.com/watch?v=gFKMY-2A2k>

¹⁸ U. Pellecchia, *Do traditions spread Ebola?*, „Ebola Response Anthropology Platform”, http://www.ebola-anthropology.net/case_studies/do-traditions-spread-ebola/

zwierząt, magiczne praktyki mające na celu oczyszczenie wioski i tym samym pozbycie się plagi, ślepe przywiązanie do rytuałów pogrzebowych oraz nieznaną chorobę przez miejscowego pielęgniara ukazywane są jako bezpośrednie przyczyny epidemii. Zwrócenie uwagi na obyczaje i kulturę, jako elementy ryzyka, działające wbrew ustalonej i usankcjonowanej przez autorytet zachodniej medycyny wiedzy na temat chorób zakaźnych, maskuje prawdziwe przyczyny ich szerzenia się. Zrealizowany w dobrej wierze materiał przedstawia nie tyle konkretną wioskę, ale jak pisał Mbembe „Afrykę jako ideę, jako pojęcie, które historycznie służyło i nadal służy jako polemiczny argument na rzecz pragnienia Zachodu do potwierdzenia własnej inności od reszty świata”¹⁹.

Okcydentalny punkt widzenia pozwala nam dostrzec brak infrastruktury medycznej, ukazuje także pracownika służby zdrowia, który po raz pierwszy zetknął się z bardzo rzadką i śmiertelną chorobą dziesiątkującą mieszkańców wioski, jednak nie zmusza nas do zadania pytań o przyczyny tego stanu rzeczy. Wszak sytuacja, w jakiej się znalazł ów pracownik niewiele różniła się od okoliczności zakażenia ebolą pielęgniarki ze szpitala w Dallas²⁰. Kobieta nie rozpoznała charakterystycznych symptomów, czyli wysokiej gorączki i bólów brzucha i odesłała Thomasa Erica Duncana do domu, choć kilka dni wcześniej wrócił z Liberii. W ten sposób chory mógł zarazić kolejne osoby. Zresztą kilkanaście dni później przyjęto go jednak na oddział, gdzie po kilku dniach zmarł, wcześniej jednak zaraził jedną z opiekujących się nim pielęgniarek. W miarę sprowadzania do kraju chorujących w Afryce Amerykanów, którzy pojechali tam jako wolontariusze, personel pielęgniarki zaczął domagać się przeprowadzenia szkoleń oraz opracowania staranniejszych protokołów bezpiecznej opieki nad zarażonymi wirusem pacjentami. Choć sytuacja pielęgniarki z wioski była analogiczna do tej, która miała miejsce w Dallas, to przez zachodnie media przypadki te oceniane były zupełnie inaczej, a różnica ta polegała na podejściu do medycyny. Zachodnia medycyna traktowana jest bowiem nie jako konstrukt kulturowy, ale jako proces akumulacji wiedzy poprzez wypracowanie technik mających za zadanie eliminowanie błędów oraz falsyfikowanie stwierdzeń, w wyniku czego dochodzi się do wytworzenia obiektywnej wiedzy²¹. Przekonanie o uprzywilejowanej pozycji medycyny – nawet jeśli dochodzi na jej gruncie do błędów – bierze się z założenia, że wyznacza ona granice pomiędzy uniwersalną wiedzą a wierzeniami, które opierają się na przypuszczeniach i dlatego są bardziej podatne na błędy. Różnicę tę widać wyraźnie w przemówieniu prezydenta Obamy do Amerykanów, które posiada dość podobną strukturę, jak komunikat skierowany do mieszkańców krajów Afryki Zachodniej, jednak nie zaczyna się od nawiązania do tradycji i wierzeń, ale od afirmacji roli medycyny jako nauki: „ebola jest poważną chorobą, jednak nie możemy popadać w histerię ani poddawać się lękowi, ponieważ utrudnia to przekazanie ludziom informacji, których potrzebują. Musimy kierować się wiedzą naukową i pamiętać o podstawowych faktach”²².

Poza tym, w pierwszym nagraniu Obama skupił się na środkach prewencji, natomiast w wideo, którego odbiorcami mają być obywatele amerykańscy, mówił o leczeniu eboli. Pojawienie się pierwszych przypadków zachorowań na ebolę w Stanach Zjednoczonych rozpoczęło dyskusję na temat możliwości wyprodukowania leków oraz szczepionek przeciwko tej chorobie. Choć wirus znany jest od wielu lat, a od czasu ataków na World Trade Center znajduje się na liście A zagrożeń terrorystycznych, jednak nie prowadzono nad nim badań, ponieważ większość wcześniejszych epidemii

¹⁹ A. Mbembe, *On the Postcolony*, Berkeley 2001, s. 2.

²⁰ *Texas nurse who had worn protective gear tests positive for Ebola*, 2.12.2000, <http://edition.cnn.com/2014/10/12/health/ebola/>

²¹ J. Savage, *Ethnography and health care*, „British Medical Journal”, z. 2. 12, 2000; <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1119117>

²² *Weekly Address: What You Need to Know About Ebola*, https://www.youtube.com/watch?v=7u08u8GA_rg

nie miała wielkich rozmiarów, liczba zgonów najczęściej wynosiła około kilkudziesięciu, a łączna liczba ofiar nie przekroczyła 300 osób.²³ Pierwsze przypadki zachorowań na terenie Stanów Zjednoczonych i w Europie uświadomiły mieszkańcom krajów zachodnich, że ebola nie respektuje kontroli paszportowych na lotniskach, co bardzo dobrze podsumowane zostało w popularnej na You Tube piosence Rucka Rucka Ali.

Every shitty little village in Africa has Ebo-la
Every city in America is getting it now
Just go with it bruh
Airports
Check if he's Black
He could have Ebola so send him back
In fact keep a eye on the Black Eye Peas
Mostly Black & Guy
Don't worry about Peas
& the Cosbys could have Ebola also Oprah
Let's just close up Detroit til this crisis is contained don't the Obamas
on the plane cuz they black
They could have Ebola
Might as well also watch for Ayrabs
If they have a brown face
We'll keep em safe in Guantanamo Bay
I'm sorry for everybody for the drama but we're gonna get Ebola
if we let black people in
Ebola's not a country in Africa
It's the whole continent
I have Ebo-la-la-la-la-la
You have Ebo-la-la-la-la-la
Obama hasEbo-la-la-la-la-la²⁴

Wielu komentatorów podkreślało, że eksperymentalne leki i szczepienia próbowano wprowadzić na rynek od kilku lat, jednak żaden z nich nie został poddany testom klinicznym ze względu na brak finansowania. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy było to, że do epidemii, która rozpoczęła się w 2013 roku, nie istniało na nie zapotrzebowanie, więc koszty ich wdrożenia z całą pewnością by się nie zwróciły. Dopiero podanie eksperymentalnego leku ZMapp lekarzowi Kentowi Brantly'owi, amerykańskiej misjonarce Nancy Writebol, brytyjskiemu pielęgniarzowi Williamowi Pooley oraz hiszpańskiemu księdzu Miguelowi Pajares, zwróciło uwagę na możliwość wyprodukowania nowego preparatu²⁵. Warto w tym kontekście podkreślić jeszcze, że dyskusje na temat możliwości wprowadzenia do obrotu leków przeciwko eboli, które toczyły się w mediach, dotyczyły przede wszystkim opłacalności ich produkowania oraz wzmożonego zainteresowania wirusem przez firmy farmaceutyczne na fali połowicznego – ponieważ Pajares zmarł mimo podania leku – sukcesu ZMapp. W tym kontekście wytworzył się nowy obraz eboli jako zjawiska podlegającego komercjalizacji, o czym świadczy fakt, że w prace nad stworzeniem leku zaangażowało się Fuji Film. Firma ta nie była do tej pory kojarzona z rynkiem farmaceutycznym, ale epidemia miała miejsce w momencie załamania się rynku fotograficznego²⁶. Inną firmą zaangażowaną w pro-

²³ *Outbreaks Chronology: Ebola Virus Disease*, Centers for Disease Control and Prevention, <http://www.cdc.gov/vhf/ebola/outbreaks/history/chronology.html>

²⁴ Rucka Rucka Ali, *Ebola (La La)*; <https://www.youtube.com/watch?v=hiSsrEg3tkS>

²⁵ Na osobną analizę zasługują kontrowersje dotyczące tego, komu należy podać dawkę serum przeciwko eboli, jednak zainteresowanych tym tematem odsyłam do artykułu A. Benton, *The Not-So-Secret-Serum*, „Dissent”, 16.08.2014, <https://www.dissentmagazine.org/blog/secret-serum-ebola-africa-racism>

²⁶ *Ebola Drugs in the Works: ZMapp, TKM-Ebola, Brincidofovir*, Bloomberg TV, <https://www.youtube.com/watch?v=Iq-ALJ0WbEE>

dukcję preparatu przeciwko eboli była Tekmira, której środek o nazwie TKM-Ebola również podano pacjentom, a jego produkcja dofinansowana była przez Departament Obrony oraz firmę Monsanato, potentata na rynku żywności modyfikowanej genetycznie. Nie oznacza to jednak, że koncerny farmaceutyczne, które rozpoczęły starania o wprowadzenie leków czy szczepionek przeciwko eboli zrobiły to z myślą o mieszkańcach Afryki. Należy w tym miejscu powrócić do obserwacji Paula Farmera, który słusznie zwraca uwagę, że na większość występujących w Afryce chorób istnieją leki, jednak wciąż umierają na nie tysiące ludzi, ponieważ nikt nie chce sfinansować ich leczenia. Zatem można przypuszczać, że decyzja o rozpoczęciu produkcji leków wywołana była raczej paniką, jaka zapanowała w Stanach Zjednoczonych i Europie.

Epidemia eboli wyraźnie wskazuje, że problemów związanych z ochroną zdrowia nie da się rozwiązywać lokalnie; trzeba na nie spojrzeć z perspektywy globalnej. Jednak w kontekście Afryki pojęcie globalizacji jest problematyczne, ponieważ jest ona procesem łączącym jedynie wybrane punkty na kuli ziemskiej, przede wszystkim te, gdzie widoczny jest przepływ kapitału. James Ferguson określa ją jako „point-to-point connectivity”²⁷, czyli sieć zależności i połączeń pomiędzy węzłami, które jako odzwierciedlenie przestrzeni, zawierają bardzo wiele miejsc, nie należących do tejże sieci. Po tym jak w latach 60. większość krajów w Afryce odzyskała niepodległość, spodziewano się, że poprzez inwestycje nastąpi ich znaczący rozwój gospodarczy i podniesienie poziomu życia, jednak z powodu niestabilnej sytuacji politycznej, w większości przypadków nie miało to miejsca. Państwa takie jak Sierra Leone, Gwinea czy Liberia należą do kategorii krajów, które na zglobalizowanej mapie świata stanowią raczej pustą przestrzeń pomiędzy głównymi węzłami przepływu kapitału, dlatego dopiero zachodnia panika medialna spowodowała, że społeczność międzynarodowa oraz koncerny farmaceutyczne w ogóle zainteresowały się wirusem ebola.

Jeśli jednak przyjrzymy się epidemii eboli jako problemowi związanemu nie tylko z ochroną zdrowia, ale szerzej, z ochroną środowiska, to paradoksalnie kraje takie jak Gwinea niespodziewanie pojawiają się na mapie globalnego przepływu kapitału. Są to wszakże miejsca, z których ów kapitał odpływa. I tutaj ponownie chciałabym powrócić do filmu, ukazującego „przeklętą wioskę”, w której rozpoczęła się epidemia. Jednak tym razem proponuję, aby zastanowić się nad przyczyną, dla której osadę tę oprócz ludzi zamieszkują również nietoperze roznoszące ebolę. Wydaje mi się bowiem, że analiza przyczyn, dla których dzieci w tej wiosce miały kontakt z nietoperzami spowoduje kapitulację Niesamowitego (uncanny) na rzecz banalnej prozy życia jej mieszkańców uprawiających palmy.

W Gwinei dzikie plantacje palm (dura, pisifera oraz tenera) od dawna stanowiły źródło oleju palmowego, jednak w związku ze światowym zapotrzebowaniem na ten surowiec, od 2007 roku rząd postanowił zwiększyć jego produkcję. Proces ten odbywa się przede wszystkim poprzez powiększenie areалу, na którym uprawiane są palmy, czego skutkiem jest deforestacja oraz zniszczenie naturalnego środowiska różnych gatunków dzikich zwierząt, w tym trzech gatunków nietoperzy, które prawdopodobnie są nosicielami wirusa eboli²⁸. Jedną z firm działających w tym zakresie jest założona przez rząd w 1987 roku The Guinean Oil Palm and Rubber Company (SOGUIPAH), która systematycznie zatrudnia sezonowych robotników, negocjuje z rolnikami przejęcie ziemi, organizuje sieć odbiorców i wspierana przez lokalną policję, przegania rolników z pól, na których do tej pory uprawiali ryż, kawę czy gumę. Międzynarodowa pomoc ze strony Europejskiego Banku Inwestycyjnego przyspieszyła te przemiany poprzez inwestycje w rozwój młyna, którego wydajność zwiększyła się czterokrotnie, co spowodowało pełne zatrudnienie wśród lokalnych rolników, jednak wyłącznie

²⁷ J. Ferguson, *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*, Durham 2006.

²⁸ *Commentary*, „Environment and Planning A”, 2014, t. 46, s. 2533-2542, <http://epn.sagepub.com/content/46/11/2533.full.pdf>

w sezonie zbiorów. Doprowadziło to do niemalże zupełnego zlikwidowania małych pól uprawnych oraz przekształcenia ich w bardziej opłacalne uprawy monokulturowe, czego konsekwencją jest to, że poza sezonem lokalni rolnicy nie mają się z czego utrzymywać. Procesy te wywołały upadek rolnictwa indywidualnego, ponieważ wszyscy rolnicy w regionie związani są kontraktem, za którego łamanie grożą im kary, oraz uzależnieni są od sieci odbiorców oleju palmowego zakontraktowanego przez przedsiębiorstwo rządowe. Co więcej, procesy te doprowadziły do zmian w zachowaniu nietoperzy, które migrują do ulokowanych blisko osiedli ludzkich pól palmowych oraz drzew owocowych, gdzie żerują oraz kryją się przed słońcem. Być może hipoteza o tym, że powodem zachorowania było zjedzenie mięsa nietoperza jest prawdziwa, jednak inna hipoteza mówi o tym, że drogą zakażenia mogły być owoce zbierane przez ludzi, zanieczyszczone wcześniej odchodami nietoperzy. Tak czy inaczej, jeśli przyjrzemy się zagadnieniu obecności nietoperzy w „przeklętej wiosce” z punktu widzenia przepływu zagranicznego kapitału, to pozbawia to ów obraz aury niesamowitości obecnej w materiale zrealizowanym przez PBS i „The New York Times” i każe się zastanowić nad zakresem odpowiedzialności wspólnoty międzynarodowej. Odpowiedzialność ta nie jest bowiem ufundowana, jak wydają się sugerować medialne przedstawienia epidemii, na wartościach humanitarnych oraz solidarności międzyludzkiej, ale na rzeczywistym wpływie, jakie mają społeczeństwa zachodnie na życie i śmierć Emila oraz jego rodziny.

Wiedza i władza

Obydwa wystąpienia Baracka Obamy dzieli około 6 tygodni i wydaje się, że jeśli prześledzimy wydarzenia, które miały miejsce w tym czasie, to bardziej przejrzyste stanie się też retoryka, jaką posługuje się prezydent USA. Najważniejsze jest zdobycie informacji – twierdzi Obama. Z perspektywy krajów europejskich oraz Stanów Zjednoczonych Afryka może jawić się jako jedno, ubogie i skazane na biedę państwo, do którego obywatele nie docierają żadne informacje, zatem skłonni są oni zawierzyć swoje zdrowie przesądom i magicznym rytuałom. Jednak Afryka jest kontynentem, na którym znajdują się państwa o różnym stopniu rozwoju oraz skomplikowanej sytuacji politycznej.

I tak w Nigerii, w której najszybciej doszło do zatrzymania epidemii wirusa, sytuacja polityczna jest ustabilizowana, a ówczesny prezydent kraju Goodluck Jonathan bardzo szybko zareagował na doniesienie o pierwszym przypadku zakażenia ebolą²⁹. W przeciągu kilku tygodni zorganizowano tam szeroko zakrojoną kampanię informacyjną, a centra, które wybudowano w związku z polio, przekształcono tak, aby mogły przyjmować chorych na ebolę. W kraju działa Africa Centre of Excellence for Genomics of Infectious Diseases, co umożliwiło szybkie potwierdzenie faktu, że faktycznie chodzi o wirus eboli, a nie o inne choroby tropikalne.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że Nigeria opisywana była przez media zachodnie jako kraj, w którym zatrzymanie eboli stanowiło sukces mediów społecznościowych, co wydaje się znaczącym uproszczeniem. Oczywiście nie da się zaprzeczyć, że odegrały one bardzo ważną rolę, przede wszystkim w dementowaniu fałszywych pogłosek o epidemii, upowszechnianiu wiedzy na temat źródeł zakażenia oraz budowaniu pozytywnego wizerunku pracowników służby zdrowia. Jednak mediów społecznościowych nie można traktować jako „magicznego pocisku”, ponieważ zamazuje to fakt, że za akcją informacyjną stali pracownicy służby zdrowia i aktywiści, którzy codziennie, przez cały okres trwania epidemii narażali swoje życie i zdrowie.

Upraszczające stwierdzenia tego typu pomijają to, że Nigeria ma jeden z najbardziej stabilnych rządów w Afryce. Natomiast Lagos, którego populacja wynosi ponad

²⁹ A. Corrigan, *#StopEbola: What Nigeria did right*, „Berman Center for Internet and Society”, <https://cyber.law.harvard.edu/events/luncheon/2015/01/Corrigan>

21 milionów ludzi, w związku z czym bardzo duże obszary tego miasta zajmują slumsy, posiada mimo wszystko dość dobrze rozwiniętą infrastrukturę, do której należy zaliczyć sieć komórkową i łącza internetowe, ale przede wszystkim publiczne placówki służby zdrowia. Wydaje się, że retoryka sukcesu mediów społecznościowych w przypadku eboli, jest analogiczna do tej, jaka towarzyszyła wydarzeniom Arabskiej Wiosny, gdzie również mówiono o tym, że jest to „wytweetowana rewolucja”, a pełni entuzjazmu dziennikarze skłonni byli przyznać Tweeterowi pokojową Nagrodę Nobla.

O tym, że dostęp do informacji nie był najważniejszym czynnikiem, który wpłynął na to, jak rozwijała się epidemia, świadczyć może porównanie sytuacji w Nigerii z sytuacją w innych krajach, np. Liberii. Pierwszy rzut epidemii w tym państwie trwał dość krótko. W marcu i kwietniu odnotowano jedynie 12 śmiertelnych przypadków zachorowań, jednak 29 maja wirus pojawił się w stolicy kraju i tym razem epidemia rozpoczęła się w najlepsze. W celu zapobiegania rozprzestrzenieniu się wirusa pracownicy organizacji Lekarze bez Granic (MSF) oraz CDC wraz z miejscowym personelem medycznym stworzyli tymczasowe centra, gdzie możliwe było izolowanie chorych oraz ich bliskich, jak również izolowanie personelu medycznego, który miał z nimi kontakt. Zorganizowana została też szeroko zakrojona akcja informacyjna: w radiu pojawiały się ogłoszenia, na ulicach plakaty oraz ulotki, uruchomiono linię telefoniczną, gdzie można było zgłaszać przypadki zachorowań, a pracownicy służby zdrowia podróżowali do najdalej położonych wiosek, aby bezpośrednio poinformować ich mieszkańców o zagrożeniu oraz poinstruować, jak należy się przed nim chronić. W akcję informacyjną zaangażowany był Alfred J. Sirleaf, który od kilkunastu lat prowadzi tzw. tablicową gazetę, dzięki której niepiśmienni mieszkańcy mogą zapoznać się z najważniejszymi wydarzeniami³⁰.

Jednak do mediów zachodnich dotarły głównie sceny, które miały miejsce pod koniec sierpnia, dwa tygodnie przed wystąpieniem Obamy. Na zdjęciach z 20 sierpnia 2014 roku wykonanych w slumsowej dzielnicy West Point, położonej na obrzeżach stolicy kraju widać piętnastoletniego Shaki Kamarę. Leży on na chodniku postrzelony w obydwie nogi. Umrze następnego dnia, choć, jak wynika z raportu *The Independent National Human Rights Commission*, tego typu incydent nie powinien mieć miejsca. Komisarz policji odpowiedzialny za tłumienie protestów w West Point oświadczył, że policja wprawdzie użyła broni palnej, ale strzelała w powietrze, jednak z raportu wynika, że służby porządkowe musiały celować do protestujących, o czym świadczą rany postrzałowe w brzuch oraz nogi, których doznali demonstranci.

Relacje z tego wydarzenia wyrwane były z kontekstu. Przedstawiały one kwarantannę jako jedyny słuszny środek zapobiegawczy, a brutalną interwencję policji jako uzasadnioną. Rzadko pojawiały się w mediach bardziej dogłębne analizy, które osadzałyby te wydarzenia w kontekście społeczno-politycznym. Do wyjątków należy film dokumentalny *The Fight Against Ebola* zrealizowany również przez Vice Media, w którym wspomniana jest wojna domowa w Liberii, jako potencjalna przyczyna nieufności mieszkańców West Point względem rządu³¹. Nie jest to bynajmniej pogłębiona analiza, jednak od czerwca, kiedy Vice Media zrealizowało pierwszy materiał na temat jedzenia mięsa dzikich zwierząt oraz niewiary Liberyjczyków w istnienie wirusa, widać pewną zmianę retoryki. Być może dlatego, że przebywający w październiku w terenie dziennikarz został wrzucony w samo epicentrum rozgrywającego się na jego oczach dramatu. Tłumy chorych, którym nie udzielano pomocy, umierały na chodnikach przed polowymi szpitalami MSF i szpitalem JFK, ponieważ nie było tam dla nich miejsca. W niemalże 30 minutowym filmie znajduje się około 30 sekundowa sekwencja składa-

³⁰ O. Quist-Arcton, *Liberia's Daily Talk: All The News That Fits On A Blackboard*, „Goats and Soda. Stories of Life in a Changing World”, <http://www.npr.org/sections/goatsandsoda/2014/12/12/370154232/liberias-daily-talk-all-the-news-that-fits-on-a-blackboard>

³¹ *The Fight Against Ebola*, <https://www.youtube.com/watch?v=ANUI4uT3xJI>

jąca się ze zdjęć archiwalnych ukazujących wojnę domową, a komentarz łączy je z wydarzeniami, które miały miejsce w West Point.

Tragiczne zajście w West Point stanowi część sekwencji wydarzeń zapoczątkowanych cztery dni wcześniej, kiedy grupa mieszkańców napadła na budynek szkoły, gdzie w związku z rosnącą lawinowo liczbą zachorowań na ebolę zorganizowano prowizoryczną przychodnię stanowiącą miejsce izolacji tych, dla których nie było miejsca w szpitalach. Z powodu braku podstawowych leków, takich jak aspiryna czy kroplówki nawadniające, chorym nie udzielano żadnej pomocy medycznej. Podczas napadu skradziono skromne zapasy środków medycznych, generator prądu oraz używaną pościel i materace, co wzbudziło obawy, że staną się one dalszym źródłem rozprzestrzeniania się wirusa. Kilkunastu chorych z pomocą swoich bliskich samowolnie opuściło przychodnię i schroniło się w slumsach. Bezradna prezydent Liberii Shirleaf zdecydowała się poddać ludność West Point kwarantannie. W nocy, nie uprzedzając mieszkańców, zablokowano więc drogi, a wojsko i policja pilnowały, aby nikt nie mógł wejść ani wydostać się z terenu odgradzonego kordonem sanitarnym. Jedynymi ludźmi, którym udało się wydostać z potrzasku był Miatta Flowers, pracujący dla rządu zarządca West Point oraz jego rodzina, co jeszcze bardziej rozwścieczyło zgromadzony wewnątrz tłum, na który składali się między innymi byli żołnierze, funkcjonujący na marginesie życia społecznego od czasu zakończenia wojny domowej³².

Ludzie wyszli na ulice, ponieważ zaczęło brakować jedzenia, które w związku z tym osiągnęło horrendalne ceny. Dawid Gilkey, jeden z niewielu fotoreporterów zachodnich, który był podczas zamieszek w West Point, zapytany o wrażenia, nawiązywał do zamieszek w Ferguson, które wybuchły po zastrzeleniu czarnego nastolatka Michaela Browna przez policjanta Darrena Wilsona:

Jestem trochę oszołomiony. To jest o prostu szaleństwo. Pomyśl o tym, jak robi się materiał o zamieszkach, kiedy sytuacja jest napięta. Wyobraź sobie to, co dzieje się w Missouri. A następnie dodaj do tego ebolę.³³

Zdarzały się jednak artykuły, które doszukiwały się głębszych, strukturalnych przyczyn wydarzeń, jakie miały miejsce w West Point, czego przykładem jest tekst Helen Epstein. Dziennikarka, która odwiedziła Monrovia we wrześniu, w artykule dla „The New York Review of Books”, odnosząc się do tych wydarzeń pisała, że powody, dla których epidemia eboli uderzyła szczególnie mocno w Liberię, były przede wszystkim polityczne³⁴. Kryzys spowodowany był nieufnością Liberyjczyków względem prezydent Shirleaf oraz jej rządu, co wywołało zamieszki i szerzenie się plotki, która rzekomo wyjaśniała pojawienie się eboli. Plotka ta głosiła również, że tajemnicza choroba dziesiątkująca na początku roku całe wioski wywołana była trucizną wytworzoną przez prezydent Shirleaf po to, aby zabić jak najwięcej osób, dzięki czemu do kraju popłynąć miały fundusze z międzynarodowych organizacji takich jak UN, które – co wielokrotnie miało już miejsce – zostaną zdefraudowane przez skorumpowanych polityków. Shirleaf, z wykształcenia ekonomistka, której działalność opozycyjna przyczyniła się do obalenia Charlesa Taylora, uhonorowana została pokojową Nagrodą Nobla i doceniana jest przez zachodnich polityków za ustabilizowanie sytuacji politycznej w Liberii, wcześniej przez 23 lata ogarniętej wojną domową.

Prezydent Shirleaf, prowadząc politykę proamerykańską, opisywana jest przez zachodnie media, jako jedna z postaci kluczowych dla pokojowych przemian zachodzą-

³² J. Söderström, *Ebola and the Ex-Combatant Community*, „Cultural Anthropology Journal” 2014, t. 10, <http://www.culanth.org/fieldsights/601-ebola-and-the-ex-combatant-community>

³³ D. Gilkey, *Riot Erupts Over Ebola Quarantine In Liberia*, „Goats and Soda. Stories of Life in a Changing World”, <http://www.npr.org/sections/goatsandsoda/2014/08/20/341884494/photographing-an-ebola-riot-put-your-fear-aside-and-go-forward>

³⁴ H. Epstein, *Ebola in Liberia, An Epidemic of Rumors*, „The New York Review of Books”, 18.12.2014, <http://www.nybooks.com/articles/2014/12/18/ebola-liberia-epidemic-rumors/>

cych w Afryce Zachodniej. Jednak to właśnie brak zaufania względem jej rządu był jedną z przyczyn, dla których z podejrzliwością podchodzono do informacji przekazywanych przez pracowników służby zdrowia. Oskarżano ich między innymi o to, że na polecenie prezydenta, zamiast pomagać chorym rozprzestrzeniać chorobę. Ta spiskowa teoria nie była rozpowszechniana jedynie na prowincji, ponieważ również w lokalnych gazetach i radio w Monrovi pojawiały się informacje o tym, że epidemia eboli jest jedynie medialną mistyfikacją, która ma na celu „wyłudzenie” funduszy od organizacji międzynarodowych zajmujących się pomocą.

Również w Gwinei – w stolicy oraz na prowincji – zauważalny był brak zaufania względem pracowników służby zdrowia oraz przekonanie, że istnienie wirusa jest jedynie plotką. Doprowadziło to do śmierci sześciu lekarzy, którzy zostali zabici przez przestraszonych ich wyglądem mieszkańców wioski Wome położonej na południu kraju³⁵. Niekiedy ukrywać musieli się również zachodni dziennikarze, którzy udali się do Gwinei, aby pisać o przebiegu epidemii³⁶.

Analizując rolę mediów – zarówno tradycyjnych jak i społecznościowych – należy mieć na uwadze to, że system medialny w danym kraju nie funkcjonuje w społeczno-politycznej pustce. Owszem, w przypadku choroby takiej jak ebola najważniejsze jest poznanie faktów, jednak trzeba wziąć również pod uwagę stopień zaufania ludzi względem źródła informacji. Ów stopień zaufania nie jest jedynie uzależniony od rzetelności czy przystępności przekazywanych informacji, ale przede wszystkim od tego, kto jest nadawcą komunikatu. Dlatego nie należy bagatelizować takich zjawisk, jak tablicowa gazeta Shirleafa, która, choć ma nieporównywalnie mniejszy zasięg niż serwisy społecznościowe i przedstawia informacje w sposób uproszczony, cieszy się zaufaniem swoich odbiorców w przeciwieństwie do źródeł rządowych. Poza tym pisząc o zasięgu mediów społecznościowych, należy wziąć pod uwagę to, w jakim stopniu rozwinięta jest infrastruktura informacyjna w danym kraju, w związku z czym nie można porównywać Nigerii z Sierra Leone, Liberią czy Gwineą. Można natomiast zastanowić się, jak kształtowałyby się sytuacja, gdyby epidemia nie miała miejsca w Lagos, ale na przykład na terenach, które znajdują się w strefie wpływów grupy Boko Haram. Wzięcie pod uwagę kontekstu politycznego uświadamia z jednej strony, że nie ma jednego dobrego sposobu na walkę z chorobą taką jak ebola, a z drugiej strony naświetla powody nieufności względem informacji przekazywanych drogami oficjalnymi i tym samym pozwala zrozumieć niechętny stosunek obywateli Sierra Leone czy Gwinei względem pracowników służby zdrowia, którego nie można sprowadzić jedynie do kategorii działań irracjonalnych, wynikających z niewiedzy czy uprzedzenia.

Najważniejsze jest poznanie faktów

Zachodnie media relacjonując przebieg epidemii eboli, skupiły się przede wszystkim na kulturze dotkniętych nią krajów, opisując ją jako jeden z najważniejszych czynników ryzyka. Dziennikarze wykreowali obraz zacofanej Afryki, której mieszkańcy są nieufni względem zachodniej medycyny i wbrew zdrowemu rozsądkowi kultywują swoją tradycję. Tymczasem zadaniem mediów powinno być edukowanie publiczności, szczególnie w przypadku zagrożenia dla bezpieczeństwa publicznego, jakim z pewnością była epidemia eboli. Zgadzam się z prezydentem Obamą, że poznanie faktów jest najważniejsze, ale dotyczy to w takim samym stopniu mieszkańców Zachodniej Afryki, co mieszkańców Zachodniej Europy czy Stanów Zjednoczonych, którzy mają prawo rozumieć, dlaczego konieczne jest, aby kraje zachodnie zaangażowały się w walkę z epidemią. Tymczasem media, relacjonując przebieg epidemii, kolejny raz w historii dopuściły się aktu przemocy symbolicznej, wpisując Afrykę w dobrze znaną figurę „innego”, zamiast skupić się na analizie mechanizmów przemocy, określanej przez

³⁵ *Ebola outbreak: Guinea health team killed*, BBC News, 19.9.2014, <http://www.bbc.com/news/world-africa-29256443>

³⁶ *Ibidem*.

Farmera mianem „przemocy strukturalnej”³⁷. Zresztą Farmer w jednej ze swych wypowiedzi, podkreślając odpowiedzialność społeczności międzynarodowej za epidemię, stwierdził, że ebola nie jest fenomenem naturalnym, ale aktem terroru wynikającym z ubóstwa dotkniętych nią krajów³⁸.

Przemoc strukturalna to sposób opisywania porządku społecznego, który jest krzywdzący dla jednostek oraz całej populacji. Określa się ją jako strukturalną, ze względu na to, że wpisana jest w układy polityczne i ekonomiczne, które wyewoluowały w procesie historycznych przemian kształtujących poszczególne społeczeństwa. Przemoc strukturalna paraliżuje działania jednostek oraz rządów mające na celu poprawę warunków socjalnych. Polega ona zarazem na tym, że niemożność poprawy sytuacji w zakresie dostępu do służby zdrowia czy edukacji uzasadnia się często brakiem aspiracji jednostek oraz społeczeństw. Podczas panelu poświęconego eboli, który miał miejsce na MIT, Jeanne Guillemin, Clapperton Mavhunga i Adia Benton podkreślali, że wprawdzie jest to pierwsza epidemia eboli, jednak nie jest to pierwsza epidemia w historii świata i powinno się wyciągać wnioski z epidemii polio, ospy, czy AIDS, co niestety nie miało miejsca³⁹.

JOANNA WALEWSKA

THE MAKING OF EBOLA... MEDIA NARRATIVES ABOUT THE EPIDEMIC IN WEST AFRICA

SUMMARY

The article focuses on Western media narratives about the 2014 Ebola virus epidemic in West Africa. The author analyzes selected media texts to show the way in which Africa is represented as a land doomed to poverty and as “a reservoir of the virus.” She also shows that the Western media providing the information on the epidemic often omitted social, political, and economic factors from which the epidemic originated. Instead they emphasized local customs (burial rituals, eating wild animals’ meat, magical rituals) as the most significant risk factors. Not mentioning the lack of medical infrastructure or the poverty in the affected countries, which was caused by a particular geopolitical situation, made the Ebola epidemic seem a natural phenomenon that could not have been avoided.

Translated by Justyna Deszcz-Tryhubczak

³⁷ Zob. P. Farmer, *Never Again? Reflections on Human Values and Human Rights*, University of Utah, March 30, 2005; P. Farmer, *An Anthropology of Structural Violence*, „Current Anthropology”, 2004, t. 45, nr 3, s. 305-325.

³⁸ J. Achenbach, *Paul Farmer on Ebola: “This isn’t a natural disaster, this is the terrorism of poverty”*, „The Washington Post”, 6.10.2014, <https://www.washingtonpost.com/news/achenblog/wp/2014/10/06/paul-farmer-on-ebola-this-isnt-a-natural-disaster-this-is-the-terrorism-of-poverty/>.

³⁹ *Examining Ebola Interdisciplinary Panel*, MIT School of Humanities, Arts, & Social Sciences, <https://shass.mit.edu/multimedia/video-2014-examining-ebola-interdisciplinary-panel>

JUBILEUSZ PROFESORA SIERGIEJA NIEKLUDOWA

31 marca 2016 roku 75. urodziny obchodził Profesor Siergiej Niekludow, światowej sławy rosyjski folklorysta, założyciel i wieloletni dyrektor Centrum Typologii i Semiotyki Folkloru Rosyjskiego Państwowego Uniwersytetu Humanistycznego w Moskwie, kierownik Pracowni Folklorystyki Praktycznej przy Szkole Aktualnych Badań Humanistycznych (ШАГИ ИОН РАНХиГС). Jubilat jest redaktorem naukowym znanej serii „Tradycja – tekst – folklor: typologia i semiotyka” („Традиция – текст – фольклор: типология и семиотика”), redaktorem naczelnym czasopisma «ШАГИ / STEPS», członkiem kolegium redakcyjnego, a wcześniej naczelnym redaktorem prestiżowego czasopisma folklorystycznego „Живая старина” oraz „Zeszytów Naukowych RGGU” („Вестник РГГУ. Сер. История. Филология. Культурология. Востоковедение”), członkiem Międzynarodowego Związku Folklorystów (Folklore Fellows and an International Network of Folklorists), laureatem międzynarodowej nagrody im. G. Pitre i S. Marino za najlepszą pracę z zakresu folklorystyki (Premio Internazionale di Studi Etnoantropologici Pitre-Salomone Marino, 1972).

Profesor Siergiej Niekludow urodził się 31 marca 1941 roku w Moskwie. Jest absolwentem Moskiewskiego Uniwersytetu Państwowego, na którym w 1965 roku obronił pracę magisterską, napisaną pod kierunkiem samego Eleazara Meletyńskiego. Stopień doktora nauk humanistycznych Jubilat otrzymał w roku 1973, natomiast doktora habilitowanego w roku 1985. Problematyka dysertacji dotyczy odpowiednio tradycji epickiej narodów Azji Centralnej i jej związków z europejskim Średniowieczem oraz genezy i ewolucji tradycji epickich w mongolskiej literaturze klasycznej.

Od 1966 roku Profesor Niekludow brał czynny udział w kolejnych edycjach Szkoły Letniej organizowanej przez Jurija Łotmana w Tartu, uczestniczył w międzynarodowych konferencjach naukowych w Rosji, w Niemczech, Włoszech, Francji, Holandii, Brazylii, Chinach, Mongolii i Estonii, prowadził wykłady z teorii folkloru oraz współczesnych jego form na uniwersytetach Kanady i Brazylii, a także wielu uczelniach europejskich, w tym m.in. na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu (2014), systematycznie prowadził badania terenowe w Mongolii i Buriacji (1974, 1976, 1978, 2006-2011).

Aktualnie bibliografia Jego prac liczy 589 różnego rodzaju pozycji. Są wśród nich m.in. autorskie monografie naukowe, prace powstałe we współautorstwie, redakcje monografii i prac zbiorowych, artykuły, publikacje tez, materiałów pokonferencyjnych oraz seminariów, recenzje, 42 hasła do encyklopedii *Mity narodów świata* (*Мифы народов мира*), liczne tłumaczenia prac Jubilata na języki obce (niemiecki, chiński, włoski, hiszpański, portugalski, angielski, francuski, polski, węgierski, łotewski, bułgarski), wystąpienia w radio i telewizji, wywiady, notki prasowe, wykłady interaktywne.

Zainteresowania naukowe Profesora Niekludowa są bardzo szerokie i koncentrują się wokół teorii folkloru, współczesnych jego form, mitologii i eposu narodów Mongolii. W wywiadzie dla czasopisma „Живая старина” (1/2016) Badacz mówi, że lubi pisać teksty, które są częścią jakiegoś większego projektu. Tak było w przypadku jego pierwszego obiektu naukowej refleksji związanego z czasem i przestrzenią w bylinie, czemu poświęcił swój pierwszy artykuł naukowy, a następnie kontynuował temat przez całe swoje życie. Zwieńczeniem tych zainteresowań jest wydana ostatnio monografia, która powstawała w zasadzie przez ostatnie pięćdziesiąt lat. Około ćwierć wieku Profesor Niekludow zajmował się eposem mongolskim, stanowiącym podstawę Jego obydwu dysertacji. Ponieważ zawsze interesował Go zwłaszcza epos o Królu Gesarze,

czeka właśnie na publikację monografia poświęcona ustnym i literackim wersjom tej epopei. Trzecim wielkim tematem towarzyszącym Jubilatowi od początku kariery naukowej jest mitologia mongolska.

Od roku 1992 Jubilat zaczął zajmować się pieśnią miejską, zwłaszcza analizą porównawczą różnych wariantów danego tekstu, do czego zainspirowała go publikacja pionierskich na tamte czasy wykładów Aleksandra Biełousowa na temat folkloru miejskiego oraz praca o pieśniowym folklorze Gułagu Michel'a i Lidii Jakobsonów. Jeszcze jedną naukową inspiracją dla Profesora Niekludowa była monografia Władimira Cziczerowa o szkołach wykonawców bylin Zaonia. Zastosowaną w niej metodę porównywania wariantów bylin Badacz zastosował potem w badaniach nad procesem folkloryzacji tekstów literackich i funkcjonowania ich wariantów w tradycji ustnej.

Kolejnym projektem naukowym Profesora jest badanie procesu literackiego metodami folklorystyki, tj. pod kątem funkcjonowania w nim na przestrzeni wieków pewnych modeli narracyjnych. Dzięki wykryciu wspólnych elementów w zabytkach piśmiennictwa pochodzących z różnych okresów, należących przy tym do różnych tradycji etnicznych i kulturowych można nie tylko zrekonstruować kolejne stadia ich funkcjonowania w kulturze, ale i lepiej zrozumieć procesy tekstotwórcze, które, jak się wydaje, w twórczości ustnej i literackiej przebiegają bardzo podobnie. Wymaga to oczywiście od badacza ogromnej erudycji, cierpliwości, doświadczenia, tytanicznego wprost wysiłku, ale efekt może przejść najśmielsze oczekiwania. Tak było w przypadku monografii o kozackim atamanie, Stiepanie Razinie (*Легенда о Разине: персидская княжна и другие сюжеты*, (w druku). Badanie genezy i funkcjonowania wątku razinowskiego w rosyjskiej tradycji literackiej ujawniło ogrom tekstów, który zaskoczył samego Badacza. Jednak najbardziej frapujące w całej pracy okazało się wyjaśnienie jednego z centralnych epizodów całej raziniany, a mianowicie interpretowanego na wiele sposobów niezrozumiałego postępu Razina, wrzucającego do Wołgi swą ukochaną, perską księżniczkę.

Profesor Niekludow ma jeszcze wiele planów naukowych, co świadczy o wielkiej żywości Jego umysłu. Jeden z nich dotyczy mechanizmów przekształcenia w „tekst kultury” pierwotnych odczuć wywołanych przez konkretne zdarzenie, które następnie stają się przedmiotem opowieści o charakterze podaniowym, historycznym, balladowym itp. Drugi problem badawczy wiąże się z technologią tekstualizacji, zachowania i przekazywania „pamięci kulturowej”.

Zamykając jedno, otwierając zaś dla siebie kolejne obszary badań naukowych, Jubilat nie zapomina o kształceniu młodszych pokoleń badaczy, organizując rokrocznie w Peresławiu Zaleskim Szkoły Letnie Folklorystyki i Antropologii Kulturowej. Formuła tego typu spotkań jest bardzo szeroka i obejmuje wykłady prowadzone przez specjalistów, prezentacje materiałów terenowych, pokazy filmów etnograficznych, warsztaty.

Niesłychana erudycja, rzetelność naukowa, obrazowość myśli, ogromna pracowitość, umiejętność widzenia badanych zjawisk w szerokim kontekście kulturowym stanowią o nieprzeciętnym uroku i charyzmie Profesora Siergieja Niekludowa, zwłaszcza że w kontaktach osobistych to człowiek niezwykle ciepły i ujmujący.

IWONA RZEPNIKOWSKA

THE CELEBRATION OF PROFESSOR SERGEI NIEKLUDOW'S 75TH BIRTHDAY

SUMMARY

Professor Sergei Niekludow, the internationally renowned Russian folklorist and the founder and long-time director of the Center for Typological and Semiotic Folklore Studies at the Russian State University for Humanities in Moscow, celebrated his 75 birthday on 31st

March. Professor Niekludow is also a member of the editorial board and a former senior editor of the prestigious journal *Живая старина*.

Sergei Niekludow was a student of Eleazar Meletinskii, an outstanding myth specialist and a folklore and literary scholar. Under his supervision, Niekludow wrote his MA thesis, which he defended in 1965. He received his doctoral degree in 1973 and habilitation—in 1985.

Professor Sergei Niekludow participated in international conferences in numerous European countries and in Brazil, China and Mongolia. His research interests are very broad and focus on the theory of folklore, contemporary forms of folklore, the mythology and epics of Mongolian nations, processes of folklorization of literary texts and their existence in oral traditions, as well as on mechanisms of transforming emotions caused by specific events into “texts of culture.” The list of professor Niekludow’s publications currently includes 589 items of various kinds.

Professor Niekludow has a lot of further academic plans, which testifies to his great mental vigor. His unique erudition, research integrity, capability for vivid thought, incredible diligence, and ability to see the phenomenon under examination in a broad cultural context, have made Niekludow a role model for generations of folklorists, to whose education he actively contributes.

Translated by Justyna Deszcz-Tryhubczak

NOWE PERSPEKTYWY W BADANIACH TEORII SPISKOWYCH

Franciszek Czech, *Spiskowe narracje i metanarracje*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2015, ss. 290.

Teorie spiskowe jako pewien sposób postrzegania i interpretowania rzeczywistości od dłuższego już czasu cieszą się rosnącym zainteresowaniem zarówno wielu publicystów, jak i badaczy reprezentujących różne dyscypliny naukowe, zwłaszcza psychologię, socjologię, historię i filozofię. Jest tak zapewne dlatego, że współcześnie wiele osób niezależnie od swego pochodzenia czy wykształcenia żywi silne przekonanie o istnieniu różnych ukrytych mechanizmów czy grup interesów, które działają na szkodę społeczeństwa. Przekonania tego nie da się więc zignorować czy też potraktować w kategoriach marginalnej ciekawostki lub symptomu obłądki. Zławszcza, że powszechna wiara w istnienie spisków – wbrew temu co zdaje się sugerować określanie ją najczęściej nazwa „teoria spiskowa” – ma silny potencjał pragmatyczny, łączy się często z przyjmowaniem określonych postaw, a nawet podejmowaniem konkretnych działań (np. politycznych czy konsumenckich). W Polsce – ponieważ wbrew tendencjom zachodnim – teorie spiskowe dość długo nie były przedmiotem systematycznych badań naukowych; zwracano na nie uwagę głównie przy okazji i na marginesie innych zjawisk czy problemów badawczych. Sytuacja ta zaczęła się zmieniać na przełomie XX i XXI w., kiedy to najpierw pojawiło się na naszym rynku tłumaczenie znanej książki Daniela Pipesa¹, a następnie fundamentalne studium Lecha Zdybela². Jednak dopiero w ostatnich latach badania nad tym zagadnieniem zyskały u nas nowe perspektywy i nową dynamikę, głównie za sprawą Marcina Napiórkowskiego³ oraz

Franciszka Czecha. Zławszcza prace tego ostatniego badacza godne są szczególnej uwagi. Mam tu na myśli zarówno przygotowaną przez niego antologię tłumaczeń tekstów zachodnich⁴, jak i autorską książkę, która jest przedmiotem niniejszej recenzji.

Spiskowe narracje i metanarracje mogą okazać się pozycją istotną dla polskich folklorystów, których zainteresowanie teoriami spiskowymi do tej pory było dość ograniczone i koncentrowało się na niejednoznacznych relacjach pomiędzy tymi ostatnimi, a innymi gatunkami folkloru, zławszcza współczesnymi legendami miejskimi⁵. Warto więc na początku podkreślić, że autor, decydując się na zastosowanie w tytule książki mniej popularnego określenia, wyeksponował fakt, iż ważnym aspektem wszelkich teorii spiskowych jest ich wymiar narracyjny. Jako swoiste struktury interpretacyjne materializują się one zławsnie w różnego rodzaju potocznych i powtarzalnych narracjach, których wnikliwa analiza za pomocą narzędzi wypracowanych na gruncie folklorystyki może dać wgląd w ich istotę oraz przyjmowane w ich obrębie charakterystyczne zasady tłumaczenia rozmaitych faktów. Folklorystyka – przywiązana dość mocno do badania tekstów w perspektywie genologicznej – napotyka tu jednak na spory problem. Otóż – jak dobitnie pokazuje omawiana praca – teorie spiskowe generują narracje bardzo zróżnicowane pod względem gatunkowym, które w żadnym wypadku nie mogą być utożsamiane wyłącznie ze współczesną legendą miejską. Folklorysta podejmujący pracę w tym zakresie

⁴ *Struktura teorii spiskowych. Antologia*, red. F. Czech, Kraków 2014.

⁵ Por. J. Hajduk-Nijkowska, *Teoria spiskowa jako gatunek legendy miejskiej*, [w:] *Zmowa, intryga, spisek. O tajnych układach w strukturze codzienności*, red. K. Łeńska-Bąk, M. Sztandara, „Stromata Anthropologica”, t. 6, Opole 2010; A. Przybyła-Dumin, *Spiski, przepowiednie i opowieści. O reakcjach na niewiadome i niezrozumiałe oraz gatunkach folkloru je wyrażających*, „Transformacje” 2013, nr. 1-2; D. Czubala, *Polskie legendy miejskie. Studium i materiały*, Katowice 2014.

¹ D. Pipes, *Potęga spisku. Wpływ paranoicznego myślenia na dzieje ludzkości*, przeł. S. Kędzierski, Warszawa 1998.

² L. Zdybel, *Idea spisku i teorie spiskowe w świetle analiz krytycznych i badań historycznych*, Lublin 2002.

³ M. Napiórkowski, *Władza wyobraźni. Kto wymyśla, co zdarzyło się wczoraj?*, Warszawa 2014.

musi więc pamiętać o dwóch sprawach. Po pierwsze, należy objąć spojrzeniem badawczym wiele różnych typów narracji, poczynawszy od krótkich werbalizacji pewnych przekonań i funkcjonujących w obiegu ustnym poglądów, poprzez filmy, dyskusje na forach internetowych, artykuły prasowe, a skończywszy na książkach, które posługując się konwencją pracy naukowej prezentują rozbudowane wywody analityczne i obszernie materiały dowodowe. Po drugie, w tego typu badaniach trzeba wypracować perspektywę, która będzie wykraczała poza folklorystyczną genologię i jej instrumentarium pojęciowe. W tej ostatniej kwestii recenzowana książka zawiera zresztą pewne sugestie i wskazówki. Pojęcie narracji zostaje tu bowiem zdefiniowane w obrębie tradycji brytyjskich studiów kulturowych, które przypisywały mu nie tylko potencjał opisowy, ale również niezwykle istotny aspekt epistemologiczno-społeczny. W tym ujęciu narracje, jak stwierdza autor, „są więc pewnymi uporządkowanymi ciągami opisowymi, pozwalającymi wyjaśnić otaczający nas świat i zachować się w adekwatny do tych wyjaśnień sposób” (s. 13).

Pod względem koncepcyjnym praca Franciszka Czecha przedstawia się bardzo ciekawie i zawiera wiele spostrzeżeń wartościowych poznawczo. Przede wszystkim autor przekonująco pokazuje, że narracje spiskowe funkcjonują w swoistej symbiozie z opisującymi je – najczęściej w sposób krytyczny – metanarracjami. Choć pozostają one w opozycji to jednak zarazem są od siebie w pewnym sensie uzależnione, stanowiąc jakby awers i rewers tego samego zjawiska. W tej sytuacji jedyną słuszną strategią okazuje się równoległe badanie obu typów narracji. Przyjęcie takiej perspektywy umożliwia dostrzeżenie istotnego faktu: określona narracja staje się narracją spiskową dopiero poprzez zdefiniowanie jej jako takiej w obrębie towarzyszącej jej metanarracji.

Zgodnie z taką koncepcją pierwsza część książki zawiera omówienie głównych odmian metanarracji, ukazując dominujące i zarazem konkurujące ze sobą sposoby definiowania, a także oceniania istoty i funkcji teorii spiskowych. Autor umiejętnie naświetla opozycyjność oraz dynamikę różnych ujęć, eksponując zwłaszcza różnice między metanarracjami klasycznymi a metanarracjami rewizjonistycznymi. Pierwsze z nich traktują teorie spiskowe jako „poręczną i bezdyskusyjną formułę wyjaśniającą pewne działania społeczne” (s. 99), a zarazem uznają, że „istnieje odrębny sposób myślenia – nazywany myśleniem spiskowym –

który jest irracjonalny, z założenia błędny i dlatego nigdy nie może prowadzić do prawdziwych wniosków” (s. 80). Drugie z kolei postrzegają teorie spiskowe jako zjawisko wymagające wyjaśnienia, przyznając im jednocześnie znaczny potencjał emancypacyjny, niekiedy traktując wręcz jako formę „obronnej przeciwwiedzy budowanej w całkowitej opozycji do dominującego dyskursu” (s. 96).

Owo rewizjonistyczne podejście do teorii spiskowych wyznacza kierunki analiz zaprezentowanych w drugiej części książki. W pierwszym rzędzie autor dokonuje tu zakreślenia „terenu” badań poprzez sformułowanie wieloaspektowego opisu narracji spiskowych. Odbiegając znacząco od ujęć klasycznych, Czech nie zakłada z góry fałszywości badanych przekonań, a tym samym uchyla kwestię prawdziwości zawartych w nich twierdzeń, która nie jest w tym przypadku przedmiotem procedur analitycznych. Jednocześnie mocno podkreśla on fakt, że „narracje spiskowe są wyrażane w opozycji do innych, zazwyczaj oficjalnych, stanowisk”, polegają na reinterpretowaniu przekazów uznawanych za zmanipulowane, a w konsekwencji „wyrażają stanowisko o jakimś wydarzeniu bądź zjawisku i sugerują jednocześnie przyczyny, dla których jest ono przez innych błędnie rozumiane” (s. 126). Kolejne, przywoływane przez autora elementy opisu wskazują na to, że narracje spiskowe mówią zawsze o działaniach celowych, które dotyczą spraw publicznych i podejmowane są wbrew interesowi całej zbiorowości. Z pola obserwacji usunięte zostają w ten sposób opowieści o nieszczęśliwych wypadkach, zbiegach okoliczności czy działaniach mających wymiar indywidualny bądź rodzinny. Wbrew dość popularnym poglądom autor podkreśla również, że badane przez niego zjawisko nie jest szkodliwe samo w sobie, a jego konsekwencje społeczne w poszczególnych przypadkach mogą być różne. Nie jest więc np. tak, jak się często sądzi, że „narracje spiskowe są z założenia zjawiskiem zagrażającym demokracji”, wręcz przeciwnie, w niektórych sytuacjach mogą one nawet „oddziaływać korzystnie na funkcjonowanie demokracji” (s. 128-129).

W kolejnych podrozdziałach autor ukazuje zróżnicowanie formalne i tematyczne materiału badawczego, proponując jego podział na cztery zasadnicze typy:

1. Spiskowe schematy narracyjne, które „jako uogólnione przekonania nie wskazują wprost konkretnej grupy konspiratorów, lecz wyrażają ogólny stosunek do świata, polityki i władzy” (s. 131). Są to przede

wszystkim stwierdzenia stanowiące swoiste „klucze do rozumienia świata” w rodzaju „każda sprawa ma drugie dno” czy „wszyscy politycy kradną”.

2. Narracje ogólne, prezentujące spiskową wizję dziejów w ciągłej perspektywie czasowej, których klasycznymi przykładami są przekonania o światowych omnipotentnych rządach Żydów, masonów, iluminatów czy różokrzyżowców.
3. Narracje średniego zasięgu, które wyrażają przekonanie, iż w określonej sytuacji pewna grupa osób przejęła kontrolę nad jakąś organizacją lub sferą życia. Przykładem takich narracji mogą być interpretacje najnowszej historii Polski odwołujące się do motywu „zdrady w Magdalence” czy „układu” między komunistami a częścią opozycji, jaki powstał podczas obrad Okrągłego Stołu.
4. Narracje szczegółowe, których celem jest tłumaczenie „konkretnych wydarzeń, takich jak wypadki, niespodziewane zgony, porażki polityczne i sportowe”, przy czym grupa obarczana odpowiedzialnością za zorganizowanie spisku może w tym wypadku pozostać niekonkretna lub jedynie delikatnie zasugerowana. Przykładem są tu choćby koncepcje podważające oficjalne informacje o samobójstwach osób publicznych, np. Andrzeja Leppera czy Sławomira Petelickiego.

Zamieszczona w ostatnim rozdziale rozbudowana analiza najważniejszej polskiej narracji spiskowej ostatnich lat mówiącej o zamachu na lądujący w Smoleńsku samolot z prezydentem Lechem Kaczyńskim pokazuje niezwykle zróżnicowanie i skomplikowanie materii, z jakim mamy tu do czynienia. Widać wyraźnie, że w konkretnych przypadkach – zwłaszcza tych najbardziej rozbudowanych i budzących najwięcej emocji – żywioł narracyjny wymyka się wszelkim typologiom. Poszczególne koncepcje i opowieści łączą różne typy i poziomy narracji spiskowych, których granice stają się dodatkowo nieostre ze względu na ich niepokojące podobieństwo do niezależnego dziennikarstwa obywatelskiego i doniesień tzw. sygnalistów. Informacje o nieprawidłowościach i zmowach niekiedy okazują się bowiem trafnymi wskazówkami, umożliwiającymi odkrycie istotnych faktów. Charakterystyczną cechą narracji spiskowych jest więc zmuszanie do „wysiłku intelektualnego obrońców oficjalnych wyjaśnień” (s. 213), a zarazem zdolność do wpływania na modyfikację i uzupełnienia w obrębie konstruowanych przez tych ostatnich koncepcji. Dobitym

przykładem takich zależności jest choćby odkrycie błędnej identyfikacji sześciu ofiar katastrofy smoleńskiej, do którego doszło w znacznej mierze pod wpływem presji wywieranej przez zwolenników narracji zamachowej.

Szczegółowa analiza przypadku smoleńskiego pozwala autorowi doskonale naświetlić bardzo istotny polityczny potencjał narracji i metanarracji spiskowych. Fakt ten jest zazwyczaj marginalizowany – zwłaszcza przez zwolenników klasycznych koncepcji dekonstruujących i deprecjonujących styl „myślenia paranoicznego”. Czech wskazuje jednak na to, że „nikt nie podaje kryteriów pozwalających na osądzenie, kiedy jakąś narrację można uznać za przejaw patologii i »prymitywnego myślenia«. Dostrzeganie wyłącznie najmniej wartościowych wariantów polisemicznej narracji zamachowej ma znamiona stereotypizacji będącej formą opisanego przez Howarda Beckera procesu naznaczania społecznego. Polega on na tym, że osobom odstającym lub podważającym społeczny konsensus przypisuje się etykietę dewianta” (s. 236). Zarówno owa etykieta, jak i określanie mianem teorii spiskowej różnych treści i przekonań odbiegających od powszechnie przyjętych założeń stają się w oczywisty sposób wygodnym narzędziem walki politycznej, objawiając się choćby jako swoisty „alarmizm, zawarty w obawach przed pełzającym totalitaryzmem” (s. 248). W istocie jednak – jak twierdzi autor – w przypadku smoleńskim „wartości demokratyczne i dziedzictwo Solidarności stanowią istotny punkt odniesienia narracji zamachowej”. Wydarzenia ostatnich miesięcy w Polsce w znacznej mierze potwierdzają tę tezę, pokazując, że w systemach demokratycznych narracje spiskowe mogą służyć nie tylko do zwalczania przeciwników politycznych, ale też do skutecznego mobilizowania własnego elektoratu, a ich status pozostaje dynamiczny i uzależniony od zmieniającego się kontekstu społeczno-politycznego oraz będących jego elementem metanarracji. Okazuje się bowiem, że interpretacje marginalizowane i wysmiewane jako przejawy „oszołomstwa” i intelektualnego upadku mogą ewoluować i przesuwac się w okolice centrum dyskursu społecznego, by z czasem przyjąć nawet pozycję oficjalnej wersji wydarzeń. Okoliczności te sprawiają, że narracje spiskowe bez wątpienia powinny stanowić ważny przedmiot dalszych badań.

Podsumowując, chciałbym jeszcze raz zaznaczyć, że w moim przekonaniu książka Franciszka Czecha jest istotną pozycją z punktu widzenia współczesnej folklorystyki i to

z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, stanowi inspirację i zachętę do podjęcia systematycznych badań tego typu narracji, które – z wyjątkiem współczesnych legend miejskich – nie były do tej pory (przynajmniej na polskim gruncie) postrzegane jako obszar eksploracji folklorystycznych, a ich analiza w obrębie tego paradygmatu mogłaby bez wątpienia przynieść efekty interesujące poznawczo. Po drugie, praca ta proponuje taką perspektywę i zarazem dostarcza takich wskazówek teoretycznych, które umożliwiają folklorystom rozwiązanie wspomnianego wcześniej problemu, polegają-

cego na nieadekwatności perspektywy genologicznej w sytuacji badania narracji spiskowych. Z uważnej lektury omawianego studium mogą więc płynąć obopólne korzyści. Folklorystyka badająca szerokie spektrum narracji spiskowych może dostarczyć socjologom oraz innym badaczom społecznym rzetelnych analiz będących podstawą formułowania szerszych wniosków teoretycznych. Sama zaś może skorzystać, poszerzając swe obszary badawcze, a jednocześnie wypracowując czy doskonaląc niegenologiczne perspektywy analizy tekstów folkloru.

Piotr Grochowski

EWALUACJA FANTROPOLOGII. O RACZKUJĄCEJ SAMOŚWIADOMOŚCI DYSCYPLINY

Fan Culture: Theory/Practice, ed. K. Larsen, L. Zubernis, Newcastle upon Tyne 2012, ss. 252.

Dotychczasowy dorobek naukowy Katherine Larsen i Lynn Zubernis stanowi wzór dla młodego pokolenia medioznawców i kulturoznawców zainteresowanych badaniem społeczności fanowskich. Badaczki, partycypujące w powstaniu wielkiego fandomu medialnego naszych czasów, do swojej dyspozycji miały swoiste laboratorium obejmujące różne obszary teorii i praktyki fanowskiej, poczynając od świadectw zaangażowanego odbioru kultury popularnej, przez kształtowanie się mikrosocjeczności w obrębie tego fandomu, aż po szereg interakcji na linii odbiorcy-producenti. Całość owych zjawisk i procesów stała się prawdziwym probierzem dotychczasowego dorobku *fan studies* (antropologii kulturowej poświęconej badaniu społeczności i zachowań fanowskich, fantropologii). Pod wieloma względami książkę *Fan Culture: Theory/Practice* traktować można jako efekt przemyśleń i wątpliwości wiążących się z uprawieniem fantropologii zgodnie z modelem aka-fana (badacza analizującego fandom, którego sam jest częścią, dokonującego swoistej autoanalizy), które rodzą się pod wpływem zmieniającego się paradygmatu odbioru kultury popularnej (postępującej popularyzacji fanowskich form odbioru w ramach kultury głównego nurtu). Wątpliwości te zmuszają do ponownego przemyślenia kluczowych założeń *fan studies*, obecnych w tej dziedzinie badań od czasu publikacji *Textual Poachers: Television Fans and Participatory Culture* Henry'ego Jenkinsa (1992). W tym sensie *Fan Culture: Theory/Practice* stanowi świadectwo rozwijającej się samoświadomości dyscypliny.

Cel tomu pod redakcją Larsen i Zubernis zostaje określony jako zakwestionowanie dotychczasowych praktyk aka-fanów pod względem tego, jak wpływają one na samo nauczanie *fan studies*, czy też na funkcjonowanie tej dyscypliny w środowisku akademickim, szczególnie w jej praktycznym, dydaktycznym wymiarze. W ten sposób teoria i praktyka fantropologiczna przeplatają się, podobnie jak ma to miejsce w przypadku fanowskiej krytyki i twórczości. Stąd zaproponowana w tomie krytyczna rewizja powinna pociągać za sobą praktyczne konsekwencje, zmienić nie tylko nasze myślenie o fantropologii czy pozycji aka-fanów, ale również sam sposób prowadzenia badań, wyboru materiału badawczego i metod jego przedstawienia. Warto przy tym zaznaczyć, że ambitne postulaty starły się tu z dotychczasową praktyką prowadzenia badań fantropologicznych czy też z pewnym utartym sposobem myślenia o fandomie, przez co zestawienie poszczególnych tekstów rodzi poczucie wewnętrznych sprzeczności lub braku konsekwencji.

Liczne tematy podejmowane w ramach *Fan Culture: Theory/Practice* zgrupować można wokół trzech zasadniczych kwestii: metodologicznych, skupionych wokół specyfiki *fan studies*, ich relacji wobec własnego przedmiotu badań i podstawowych założeń; etycznych, związanych z pozycją aka-fana i funkcjonowaniem cyberkultury, czy też związkami pomiędzy kulturą internetową a pozasięciową rzeczywistością; oraz dydaktycznych, wynikających z nauczania fantropologii jako dyscypliny akademickiej. Wątki te przewijają się w poszczególnych tekstach. Część postulatów etycznych odnieść można do

badania cyberkultury w ogóle, a nie tylko tego jej wycinka, jakim są społeczności fanowskie. Istotne jest, że zwarte w tomie postulaty stanowią interesujący kontrapunkt dla przyjętego modelu uprawiania *fan studies*, nie można jednak proponowanej tu rewizji uznać za projekt skończony. Przykładowo, interesującym wątkiem jest kwestionowanie upłciowienia praktyk fanowskich, dzielonych na typowo męskie i żeńskie, prezentowane przez Johna Wallissa w *Stories By/For Boys: Gender, Canon and Creativity within „Warhammer 40 000” Fanfiction*, gdzie fanfiction, którego autorami są mężczyźni, charakteryzowane jest przez wierność dziełu wyjściowemu i nadzieję publikacji w oficjalnym obiegu kulturowym. Ujęcie takie kontrastuje z *Romance, Frustration and Desire: Oppositional Readings and Narratives in „Twilight” Fanfiction* Simone Becque, gdzie wykazano analogiczne podejście do wierności kanonowi wśród autorek fanfiction w prymarnie kobiecym fandomie paranormalnych romansów. Walliss analizuje stereotypowo kobiecą praktykę tworzenia fikcji fanowskich w męskich rękach, Becque natomiast bada te fikcje fanowskie, które tworzone są na zasadzie wierności, a nie wywrotowości i które zwykle pomijane są w refleksji fantropologicznej. Jednocześnie jednak w *The Angry! Textual! Poacher! Is Angry! Fan Works as Political Statements* Catherine Coker bezrefleksyjnie powtarza cały szereg założeń składających się na wyprodukowany przez Jenkinsa romantyczny mit fandomu jako kulturowej partyzantki, m.in. o immanentnej subwersywności tekstów fanfiction. Coker nie tylko więc powieliła homogeniczną wizję fandomu, ale także przypisuje fanowskiemu odczytaniom inherentnie wywrotowe podejście, ignorując kwestie wewnątrzfandomowych konfliktów czy też zinternalizowanej mizoginii lub rasizmu, które często odnaleźć można w popularnych fanfiction w różnych fandomach. Badaczka pomija przy tym jeden rzeczywisty subwersywny aspekt funkcjonowania twórczości fanowskiej, jakim jest jej antykapalistyczny charakter i wpisywanie się w ekonomię podarunku.

Interesującym wątkiem rozważań zawartych w *Fan Culture: Theory/Practice* jest specyfika samych *fan studies*. Pytając o to, czym właściwie zajmuje się fantropologia, podejmuje się tu bowiem dyskusję nad stanem współczesnej popkultury. Już Jenkins w *Kultury konwergencji* zdiagnozował popularyzację modelu fanowskiego odbioru, praktykowanie marketingu opartego na afektywnym przywiązaniu do marki i narzucenie pewnych praktyk

fanowskich szerszemu gronu odbiorców. Lincoln Geraghty zauważa w *Just Who Is the Passive Audience Here? Teaching Fan Studies at University*, że fanowskie nastawienie stanowi już obecnie część kultury głównego nurtu, a każdy jej odbiorca przejawia zachowania typowe dla fanów. Należy więc przemyśleć, jak wpływa to na podejście studentów, których naucza się *fan studies*, skłaniając ich przy tym do krytycznej autoanalizy własnych zachowań konsumenckich. Larsen i Zubernis na wstępie proponują dywagacje na temat tego, jak prosumpcja zmienia relacje pomiędzy nadawcami i odbiorcami oraz gdzie znajduje się miejsce dla praktyk fanowskich. Można stąd wysnuć optymistyczny wniosek na temat niezbędności *fan studies* w badaniach nad współczesną kulturą popularną czy wpływu dotychczasowych badań nad fandomem na kształtowanie się nowych metodologii zdolnych uchwycić zmieniający się model konsumpcji treści popkulturowych.

Larsen i Zubernis wzywają zarazem do rewizji kilku istotnych założeń stanowiących spuściznę Jenkinsa. Zwracają uwagę na wybiórczość przedmiotu badań, tj. uprzywilejowanie pewnych praktyk fanowskich kosztem innych, co prowadzi np. do nadreprezentacji fanfiction w badaniach nad fanami i zbyt słabe zainteresowanie innymi przykładami twórczości fanowskiej. Autorki tłumaczą ten stan rzeczy nie większą dostępnością fanfiction, ale większym dystansem, jaki mają badacze do tej sfery twórczości. W przeciwieństwie do niej bowiem, inne, bardziej emocjonalne sfery (np. cosplay) nie wpisują się tak płynnie w teoretyczne rozważenia na temat natury fanownstwa oraz komplikują etyczne uwikłania pozycji aka-fana. Badaczki krytykują także anglo- i amerykańskie nastawienie *fan studies*, czego wyrazem jest obecność w tomie *„Star Trek” (2009) and the Russian ST Fandom: Too Many Batteries Included* Larisy Mikhaylovej. Zwracają również uwagę na to, w jaki sposób postjenkinsowska romantyczna wizja fandomu doprowadziła do zastąpienia negatywnych stereotypów na temat fanów, wypracowanymi na gruncie *fan studies* równie stereotypowymi wizjami pozytywnymi. Proponują więc one odejście od snucia ogólnych teorii fanownstwa i podjęcie mikrobadań, skupionych nie tyle na jednym fandomie, co wręcz na niektórych jego aspektach, a następnie konfrontowanie ich ze sobą w celu uzyskania możliwie pewnego obrazu praktyk związanych z odbiorem popkultury. Pod tym względem prezentowane w tomie *case studies* spełniają postulaty redaktorek.

Matt Hills w otwierającym zbiorze esejów „*Proper Distance*” w *the Ethical Positioning of Schooler Fandoms: Between Academic and Fans’ Moral Economics?* podejmuje rozważania temat szczególnej pozycji aka-fana oraz zalet i wad takiego uwikłania. Utwierdza on tym samym w przekonaniu o konieczności badania fandomów z pozycji ich członka i współuczestnictwie jako formie badania. Nie tylko podsumowuje różne podejścia proponowane przez poszczególnych badaczy, ale przede wszystkim rozważa etyczne implikacje zajmowania takiej pozycji oraz analizuje projektowanie krytycznego dystansu wobec własnego obiektu fanostwa i własnych popkulturowych przyjemności. Stawia pytania o naszą wiarygodność jako badaczy i etyczny status aka-fana wobec społeczności, jaką rzekomo reprezentuje, czyli np. o zobowiązania badacza wobec fandomu, do którego należy. Kristina Busse i Karen Hellekson pogłębiają te rozważania w tekście *Identity, Ethics and Fan Privacy*, w którym skupiają się na etycznych ograniczeniach wynikających z funkcjonowania kultury sieciowej na przecięciu tego, co prywatne i tego, co publiczne. Co ciekawe, ich propozycję odnieść można także do badania innych sfer cyberkultury, gdzie pojawia się iluzja prywatności czy też dążenie do ograniczenia dostępności treści. Badaczki formułują podstawową zasadę etyki aka-fana jako stawianie fanów i ich bezpieczeństwa na pierwszym miejscu, respektowanie ich prywatności i daleko posuniętą współpracę pomiędzy badaczami a fandomem. Jest to szczególnie wartościowe podejście w przypadku badań polskich fandomów, w których najczęściej partycypują osoby niepełnoletnie, ukrywające swoje fanowskie praktyki (np. związane z czytaniem i/lub pisanem erotycznego fanfiction). Busse i Hellekson przypominają, że za zbiorem cyfrowych tekstów kryją się prawdziwe osoby, których sytuacje życiowe powinny być brane pod uwagę. Zalecają więc np. cytowanie materiału badawczego zgodnie z podejściem wypracowanym w piśmie „*Transformative Works and Cultures*” jako modelowe postępowanie badacza.

Wśród prezentowanych w tomie *case studies* ważna wydaje się praca *Discovering The Authentic Sexual Self: The Role of Fandom in The Transformation of Fan’s Sexual Attitudes* Heather J. Meggers. Biorąc pod uwagę skupienie fantropologii na przyjemności i seksualności fanek, badanie bezpośredniego wpływu partycypacji w fandomie na zachowania i nastawienie seksualne zyskuje szczególną wartość, przede wszystkim jako próba przełamania niektórych teorii dotyczących kobiecej

subwersji w obiegu fanowskim. Meggers prezentuje, w jaki sposób odbiór fanowskich treści czy wewnątrzfandomowe dyskusje przyczyniają się do kształtowania nastawienia kobiet wobec seksualności, wskazując na pozytywną rolę fandomu jako miejsca edukacji seksualnej. Prowadzi to do ciekawych spostrzeżeń odnośnie polskich fandomów, w przypadku których fanfiction mogłoby pełnić funkcję zastępczą wobec nieistniejącej edukacji seksualnej w polskich szkołach. Z kolei w artykule „*Distressing Females*”: *Narrative Critique and Reinterpretation in „Star Wars” Fanfiction* Christine Handley zestawia ze sobą tekst popkulturowy i jego fanowską reinterpretację, przeprowadzając szczegółową analizę ustosunkowywania się obu wersji wobec hegemonicznej kobiecości. Problematiczne jest jednak przekładanie przez Handley wniosków ze swojej analizy na całość twórczości fanowskiej czy też próba konstruowania ogólnej teorii fanfiction. Podobnie jednak jak wspomniany tekst Coker, analizę Handley potraktować można jako przejaw nowego sposobu myślenia o statusie fanfiction, które przestaje być postrzegane jako fenomen kultury medialnej, a podchodzi się do niego jak do praktyki literackiej. Jednak zakorzenienie fikcji fanowskich w działaniach intertekstualnych stanowi wywarzenie otwartych drzwi. Trudno także wskazać na pozytywne konsekwencje postulowanej przez Handley zmiany metafory fanfiction jako „kulturowego kłusownictwa” na „przyłączanie”. Wydaje się, że Handley ignoruje nierówny status kulturowy tekstów popkultury i tekstów kultury fanowskiej – nawet jeśli struktura relacji pomiędzy nimi zasadza się nie na hierarchii tekstu wyjściowego i wtórnego, ale na kontinuum i przyłączaniu, relacja władzy wpisana zostaje w ich kulturowy obieg, sytuując je na z gruntu nierównych pozycjach.

Najciekawszą partią książki *Fan Culture: Theory/Practice* są jednak końcowe eseje, poświęcone praktycznym aspektom nauczania *fan studies*. Michael Lacheny w *Students As Fans: Student Fandom as Means to Facilitate New Media Literacy in Public Middle Schools* zwraca uwagę na potencjał praktyk fanowskich w propagowaniu alfabetizmu medialnego czy nowych kompetencji medialnych na poziomie szkoły średniej. Dostrzega możliwość wielopoziomowego nauczania, jakie pociąga za sobą nabywanie kompetencji medialnych i krytycznego podejścia do odbieranych treści, związanego z fanowskim modelem odbioru. Poprzez kształcenie uczniów w zakresie fanowskich praktyk medialnych,

Lachney pozwala im zdobyć praktyczną wiedzę w zakresie prawa autorskiego, autorstwa jako takiego, plagiatu, dozwolonego użytku i domeny publicznej. Badacz zwraca także uwagę na brak w systemie edukacji zajęć poświęconych samej kulturze popularnej. W ten sposób ujmuje kurs kompetencji medialnych także jako sposób nabycia umiejętności krytycznej oceny treści popkulturowych, zarówno tych znajdujących się w oficjalnym obiegu komercyjnym, jak i tych produkowanych przez rówieśników. W tym kontekście trudności z nauczaniem fantropologii omawiane przez Paula Bootha w *Fandomin the Classroom: A Pedagogy of Fan Studies* traktować można jako konsekwencję deprecjonowania kultury popularnej i partycypacji medialnej na niższych szczeblach edukacji. Booth zwraca uwagę na trudności studentów w przyswajaniu wiedzy o kulturze fanowskiej wynikające z alienacji własnych praktyk konsumpcyjnych. Kurs fantropologii staje się więc rodzajem krytycznej autoanalizy, w trakcie której badaniom należy poddać własny stosunek do popkultury. Z kolei tekst *A Post-Secondary Writing Course That Student Will Line Up To Take: Fan Fiction Makes The Grade* Lisy Macklem to projekt kursu kreatywnego pisania opartego na fanfiction. Badaczka zauważa, że kultura pisarska fanów dysponuje mechanizmami kluczowymi dla zdobycia podstawowych umiejętności pisarskich, ponieważ w jej obrębie zawsze dostępna jest grupa odbiorców

zdolnych do udzielenia konstruktywnej krytyki. Zmienność pozycji czytelnika i autora, jaka cechuje pisarską kulturę fanfiction czy też bliska relacja pomiędzy autorem a odbiorcami sprawia, że społeczność ta posiada liczne cechy, które można wykorzystać podczas kursu kreatywnego pisania.

Fan Culture: Theory/Practice stanowi zbiór nie tyle przełomowy, co symptomatyczny. Jego rewizjonistyczne podejście stało się konieczne wraz ze zmianą paradygmatu medialnego, w jakim funkcjonują fandomy czy też szerzej – wszyscy odbiorcy kultury popularnej, co z kolei wymusza także refleksję nad pozycją samego fandumu oraz nad usytuowaniem aka-fana. Zwrot ku mikrobadaniom stał się wyraźny w ostatnich latach, a zaprezentowane w tomie przykłady pod wieloma względami można uznać za wzorcowe. Zdecydowanie najciekawszym elementem *Fan Culture: Theory/Practice* jest przedstawienie możliwości, warunków i trudności związanych z wykładaniem *fan studies* na uniwersytetach, zwłaszcza przedstawienie tego zagadnienia w kontekście doświadczeń i sprawozdań z kursów, które już miały miejsce. Jest to tym bardziej istotne, iż *fan studies* stają się nieodłączną częścią refleksji nad kulturą popularną i powinny zostać włączone w szereg zajęć z zakresu medioznawstwa, antropologii czy kulturoznawstwa.

Aldona Kobus

SPIS TREŚCI

Od redakcji.....	3
------------------	---

Artykuły

Adrian Mianecki, Zaślubiny we współczesnym folklorze słownym Polaków.....	5
Violetta Wróblewska, „Pomniki folkloru”, czyli anegdoty studenckie czasów PRL-u w internecie.....	17
Iwona Rzepnikowska, Czwarty wymiar moskiewskiego metra (rekonesans)	29
Piotr Grochowski, Zmora w internecie. O statusie współczesnych wyobrażeń demonicznych.....	37
Dariusz Brzostek, Praktyki grozy i praktyki narracyjne. Creepypasta: niesamowitość (w) sieci	53
Joanna Walewska, The Making of Ebola... Medialne narracje o epidemii w Zachodniej Afryce	63
Iwona Rzepnikowska, Jubileusz Profesora Siergieja Niekludowa	77

Recenzje

Piotr Grochowski, Nowe perspektywy w badaniach teorii spiskowych Franciszek Czech, <i>Spiskowe narracje i metanarracje</i> , Kraków 2015.....	81
Aldona Kobus, Ewaluacja fantropologii. O raczkującej samoświadomości dyscypliny <i>Fan Culture: Theory/Practice</i> , ed. K. Larsen, L. Zubernis, Newcastle upon Tyne, 2012	84

CONTENTS

From the Editor	3
-----------------------	---

Articles

Adrian Mianecki, Espousals in Contemporary Polish Oral Folklore.....	5
Violetta Wróblewska, “Monuments of Folklore”: Students’ Anecdotes from the Times of the People’s Republic of Poland on the Internet	17
Iwona Rzepnikowska, The Fourth Dimension of Moscow Subway: A Reconnaissance	29
Piotr Grochowski, The Nightmare on the Internet: On the Status of Contemporary Demonic Images	37
Dariusz Brzostek, Practices of the Gothic and Narrative Practice. Creepypasta: The Otherworldiness on the Net	53
Joanna Walewska, The Making of Ebola... Media Narratives about the Epidemic in West Africa	63
Iwona Rzepnikowska, The Celebration of Professor Sergei Niekludow’s 75th Birthday.....	77

Reviews

Piotr Grochowski, New Perspectives in Conspiracy Theory Studies Franciszek Czech, <i>Spiskowe narracje i metanarracje</i> , Kraków 2015.....	81
Aldona Kobus, Evaluation of Fanthropology: On the Emergent Self-awareness of the Discipline <i>Fan Culture: Theory/Practice</i> , ed. K. Larsen, L. Zubernis, Newcastle upon Tyne, 2012	84

Prenumerata realizowana przez RUCH S.A.

Zamówienia na prenumeratę w wersji papierowej i na e-wydania
można składać bezpośrednio na stronie
www.prenumerata.ruch.com.pl

Ewentualne pytania prosimy kierować na adres e-mail:
prenumerata@ruch.com.pl

lub kontaktując się z Infolinią Prenumeraty pod numerem:
22 693 70 00 – czynna w dni robocze w godzinach 7⁰⁰–17⁰⁰.
Koszt połączenia wg taryfy operatora.

*

„Literatura Ludowa”	rok 2016: nr 1, 2, 3, 4-5, 6	cena rocznika	48,- zł
		nr pojedynczy	8,- zł
		nr podwójny	16,- zł
„Literatura Ludowa”	rok 2017: nr 1, 2, 3, 4-5, 6	cena rocznika	48,- zł
		nr pojedynczy	8,- zł
		nr podwójny	16,- zł

Wydawca zastrzega możliwość anulowania prenumeraty

*

Zamówienia realizowane przez PTL

Sprzedaż bezpośrednia w siedzibie PTL.
Zamówienia można składać pisemnie, telefonicznie lub e-mailowo.

Polskie Towarzystwo Ludoznawcze
ul. Fryderyka Joliot-Curie 12; 50-383 Wrocław
tel. 71 375 75 83; fax 71 375 75 84
e-mail: ptl@ptlinfo.pl
www.ptl.info.pl

Cena 8,-zł
(w tym 5% VAT)

W numerze 4-5: 2016 między innymi:

ALEKSANDRA DROZD

- Kabaretowe opowieści o świecie,
w którym „żyły tylko babcie, Czerwone Kapturki i wilk”

PAWEŁ LANIEWSKI

- Przestrzenie postmodernistycznej gry w powieści
Mały palec Buddy Wiktora Pielewina

LIDIA URBAŃCZYK-TULIK

- W pogoni za potworami
– o strachach w literaturze dla dzieci dawniej i dziś

„Literatura Ludowa” is regularly indexed in IBSS
International Bibliography of Social and Cultural
Anthropology; in IBZ – CD-ROM.

PTL
1895

Indeks 364-07X