

Lech M. Nijakowski

Uniwersytet Warszawski

nijakowskil@is.uw.edu.pl

ORCID: 0000-0003-0177-6305

WYOBRAŹNIA APOKALIPTYCZNA W CZASACH ZARAŻY

Visions of Apocalypse in the Time of Pandemic

Streszczenie: Artykuł powstał w czasie pandemii koronawirusa (choroby COVID-19) w Polsce. Analizuje sytuację poznawczą w czasie epidemii, odwołując się do zagadnień epistemologicznych i metodologicznych. Opisuje kondycję wyobraźni apokaliptycznej i stan dyskursu publicznego na temat apokalipsy. W artykule wykorzystano dwa typy źródeł. Po pierwsze, przeanalizowano próbę celową postapokaliptycznych tekstów kultury popularnej, obejmującą 308 filmów oraz 201 powieści i opowiadań. Po drugie, przebadano folklor internetowy, w tym przede wszystkim memy będące grafikami (zebrane w marcu i kwietniu 2020 r.). Tekst dowodzi, że nie jesteśmy świadkami proliferacji myślenia apokaliptycznego. Użytkownicy Internetu wykorzystują klisze kultury popularnej (czerpane przede wszystkim z dzieł postapokaliptycznych) i posługują się świecką wizją czasu jako nieograniczonego postępu.

Słowa kluczowe: apokalipsa, postapokalipsa, wyobraźnia apokaliptyczna, kultura popularna, e-folklor, memy, COVID-19

Abstract: This paper was written during the coronavirus (COVID-19) pandemic in Poland. It provides an analysis of the cognitive situation in the time of epidemic through the lenses of epistemological and methodological positions. It describes the condition of apocalyptic visions and the state of public discourse vis-à-vis the question of the apocalypse. The paper is based on two types of sources. First, a sample of post-apoca-

lyptic pop-culture pieces, including 308 movies and 201 novels and short stories. Second, web folklore, including memes (collected in March and April 2020). The paper argues that we are not witnessing a proliferation of apocalyptic attitudes. Internet users focus mainly on repurposing pop culture clichés (borrowed mainly from post-apocalyptic works) and presenting the secular vision of time as a source of unlimited progress.

Keywords: apocalypse, post-apocalypse, apocalyptic imagination, popular culture, Efolklore, memes, COVID-19

Pandemia koronawirusa (a ściślej choroby COVID-19, wywoływanej przez wirusa SARS-CoV-2), jest – jak każdy kryzys – bardzo wartościowym przedmiotem badań dla wszystkich naukowców społecznych. Pozwala także zaobserwować słabości naukowej refleksji, nieograniczające się do pośpiesznych uogólnień. „Obyś żył w ciekawych czasach” to ponoć stare chińskie przekleństwo, ale dla naukowców to czas intensywnych badań, a dla wszystkich ludzi – czas narracyjnego wzmożenia. Jednym z wątków, który można powszechnie obserwować w mediach społecznościowych, jest przywoływanie toposów apokalipsy, czerpanych najczęściej z kultury popularnej (Jenkins 2007; Strinati 1998). Czy wystarczy powiedzieć, że „Jak trwoga, to do... biblijnych symboli i mitycznych ikon” (Wodziński 2002: 9)? Moim zdaniem – nie. Nie jesteśmy świadkami proliferacji myślenia apokaliptycznego. Wręcz przeciwnie, folklor internetowy poświadcza raczej to, w jakim stopniu społeczeństwa późnej nowoczesności kapitalizują stare lęki i myślą przy pomocy klisz kultury popularnej.

Dlatego w tym artykule najpierw zajmę się analizą sytuacji poznawczej, odwołując się do kwestii epistemologicznych i metodologicznych. Następnie przejdę do opisu zagadnienia, które jest przedmiotem moich wieloletnich badań, czyli kondycji wyobraźni apokaliptycznej. Pozwoli to postawić tezy ogólne, dotyczące stanu naszej kultury i społeczeństwa. Podkreślić pragnę na wstępie, że jestem socjologiem, który te rozważania pisze w czasie pandemii, gdy nie sposób przeprowadzić rozbudowanych badań terenowych. Nie znaczy to oczywiście, że pewne formy badań nie są możliwe.

Naukowiec w czasach zarazy

Zacznę od ogólnej analizy sytuacji poznawczej, odwołując się do kwestii epistemologicznych i metodologicznych. Epidemia jest dla naukowca czasem żniw. Zwłaszcza kulturoznawcy, korzystając z wypracowanych przez dekady technik i metod, mogą prowadzić płodne badania. Listę tematów badawczych łatwo rozbudować, sięgając choćby do bogatego dorobku dotyczącego fenomenów PRL. Na przykład, co stało się z instytucją kolejki w czasach koronawirusa? W jakim stopniu Polacy zreprodukowali wzorce ukształtowane w gospodarce niedoboru? Czy odgrywają stare role, wyuczone w PRL, czy też tworzą na bieżąco nowe? Jak do tej instytucji socjalizują się młode pokolenia?

Na drodze badaczy stają jednak zasady prawne i etyczne. Przemieszczanie się po mieście, aby prowadzić obserwację uczestniczącą w kolejkach, może być nie tylko złamaniem zakazów prawnych, ale także postępowaniem nieetycznym, zwiększającym ryzyko zarażenia ludzi. Wiele najbardziej obiecujących metod badawczych nie może być zastosowanych w czasie epidemii koronawirusa.

Tak jak uniwersytety przestawiły się na nauczanie zdalne, tak naukowcy prowadzą zdalne badania, w tym wywiady. Oczywiście, takie formy mają liczne ograniczenia. Nie można wywiadu za pomocą wybranego komunikatora sieciowego traktować tak, jak wywiadu twarzą w twarz. Sięgnięto także do najlepszych wzorców polskiej humanistyki, ogłaszając np. konkurs pamiętnikarski.

W badaniach prowadzonych w czasie epidemii trzeba także ostrożnie zadawać pytania, tak aby nie tworzyć artefaktów. A takie wrażenie można odnieść, gdy czytamy pytania o teorie spiskowe (Molenda i in. 2020). W takich chwilach przypomina się wątpliwość, jaką rolę w szerzeniu się teorii spiskowych odgrywają badacze. Podobne efekty mogą nastąpić wtedy, gdy pytamy o samą apokalipsę lub nawiązujemy do jej znanych powszechnie toposów.

Bez obaw można analizować folklor internetowy (e-folklor), który pączkuje kolejnymi tekstami. Jest to obszar badawczy, który doczekał się autonomii badawczej i wyspecjalizowanych technik (por. Krawczyk-Wasilewska 2016; Grochowski 2013). W szczególności jest to obszar, który pokazuje, jak ważne jest połączenie wiedzy o tradycyjnych mechanizmach kultury, opisywanych przez folklorystów i etnologów, z wiedzą o nowych technologiach komunikacyjnych, które wprowadzają zmianę jakościową, a nie tylko ilościową.

Ogrom materiałów nie zwalnia nas jednak z krytycznej, systematycznej analizy. Wiele publicznych wypowiedzi naukowców to zbyt pospieszne uogólnienia albo siłowe dopasowanie obserwacji do wyznawanej teorii. Pokusa potwierdzania ulubionych teorii ma różne oblicza. Prowadzi ona często do selektywnego wyboru materiału lub wręcz błędnych jego interpretacji. Na przykład Giorgio Agamben, autor znanego cyklu *homo sacer* (Agamben 2008), wykorzystał pandemię do autoparafrazy filozoficznych tez. Dowodził, że wymuszona izolacja (działania włoskiego rządu) jest dowodem na to, że władze wykorzystują stan wyjątkowy jako „normalny paradygmat rządzenia” (Agamben 2020)¹. Artykuł wzbudził kontrowersje i polemiki. Warto podkreślić, że już wcześniej tezy Agambena były krytykowane ze względu na nierzetelne wykorzystanie wiedzy historyków (np. w odniesieniu do nazistowskiej akcji T4; zob. Takayoshi 2011).

Często zapomina się, że dana teoria powstała w zupełnie odmiennym kontekście i nie można jej automatycznie przenosić w naszą współczesność. Przykładem jest popularność teorii Michela Foucaulta. Owszem, poświęcił on wiele uwagi epidemiom. Analizował jednak odległą przeszłość, rekonstruując narodziny nowych form władzy. Foucault zainspirował wielu badaczy (zob. Rose 1999; szerzej: Lemke 2010), ale rozwijają oni swoje teorie, uwzględniając fakt, że żyjemy w czasach, gdy nie tylko współistnieją trzy formy władzy (suwerena, dyscyplinarna, biowładza), ale dominujące znaczenie, organizujące nasze doświadczenie, ma biopolityka (Foucault 1998b). Nie można zatem wrywać z tej dynamicznej całości władzy dyscyplinarnej, pisząc o współczesnym schemacie panoptrycznym tak, jakby nie doszło do rewolucji związanej z narodzinami biowładzy i proliferacją związanych z nią technik władzy, w tym zwłaszcza technik siebie (Foucault 2000: 247-275).

Biowładza skupia się na dobrostanie populacji i zmienia strategię postępowania z chorobami zakaźnymi. Suweren najczęściej wydalał chorych (np. statki szaleńców, wyspy dla trędowatych) lub ich izolował w osadach, czekając na wypalenie się ogniska choroby. Władza dyscyplinarna udoskonaliła izolację, czyniąc z zarażonego miasta nowoczesne więzienie, z nieustannym nadzorem pozwalającym śledzić postępy choroby. „Jeśli to prawda, że trąd powołał do życia rytuały wykluczania, które w pewnej mierze posłużyły za wzór i za ogólną formę Wielkiego Zamknięcia, dzu-

¹ Skorzystałem z tłumaczenia dostępnego na facebookowej stronie „Praktyki Teoretycznej” (<https://www.facebook.com/PraktykaTeoretyczna>), post z 1 marca 2020 r., tłum. Łukasz Moll.

ma powołała schematy dyscyplinarne” (Foucault 1998a: 193). Biowładza z kolei uczyniła z choroby stały element społecznego życia. Instrumentem władzy staje się szczepionka, która wiąże się z pytaniem, kogo zaszczepić, kiedy i ile osób może umrzeć (np. na skutek niepożądanego odczynu poszczepiennego, NOP). Dzisiejszy lud poddany jest mechanizmom biopolityki, przy pomocy których kształtuje także swoją podmiotowość. Nie wystarczy przyglądać się wyrwanym z kontekstu mechanizmom dyscyplinarnym.

Wszystkie te uwagi pozwalają bliżej przyjrzeć się sytuacji epistemicznej, w jakiej się znajdujemy. Jak widać z powyższych uwag, epidemia utrudnia badania, ale i stwarza nowe pola badawcze. Generuje spory, w tym teoretyczne, i staje się „silnym testem” dla różnych koncepcji nauk społecznych. Jako badacz wyobraźni apokaliptycznej postanowiłem zająć się folklorem internetowym, który swobodnie rozwija się w czasach pandemii. Folklor ten jest czułym instrumentem, który pozwala śledzić postawy ludzi zamkniętych w domach i izolowanych od interakcji twarzą w twarz.

Badacze są jednocześnie członkami badanego społeczeństwa i są w równym stopniu zagrożeni przez epidemię. Stosują zatem bezwiednie te same techniki, które stosują inni ludzie. Pomijając mechanizmy psychiczne, służące zapanowaniu nad strachem i trwogą, wskazać trzeba przede wszystkim ramy semantyczne, które są wybierane. Rama „epidemia” nie jest dla większości naukowców neutralna. Specjaliści, w tym epidemiolodzy, konstruują inny przedmiot badawczy, niż humaniści. Epidemia może dla większości przejawiać się na poziomie praktyk społecznych, oderwanych od biologicznych faktów. Szczęśliwie epidemia koronawirusa nie oznacza masowej śmierci, która dotyka konsekwencjami bezpośrednio większość ludzi. Badacze konstruując przedmiot badawczy, mogą „przemycać” kulturowe wizje, z których siły nie zawsze zdają sobie sprawę. Przecież epidemie mają długą kulturową historię (Karpiński 2000) i obrosły znaczeniami, których nie wymazały postępy medycyny i masowe szczepienia.

Trzeba przyjrzeć się, jaka jest historia ramy „epidemia” w Polsce. Pewne wydarzenia nie odcisnęły się na zbiorowej świadomości (np. epidemia ospy prawdziwej w 1963 r.), choć teraz są przypominane przez media. Inne zjawiska społeczne, choć nie będące w ścisłym sensie epidemią, miały duży wpływ na ramę (np. ruchy antyszczepionkowe i wzrost zachorowań na odrę lub też „epidemia sepsy” na Opolszczyźnie w 2007

r.). Ale korzenie sięgają z pewnością głębiej, co pokazują choćby badania nad klęskami naturalnymi, jak „powódź stulecia” w 1997 r. (Hajduk-Nijakowska 2005). Badacze kultury muszą zrekonstruować te wpływy i żywotność tradycyjnych wierzeń.

W artykule wykorzystałem dwa typy źródeł. Po pierwsze, przeanalizowałem próbę celową postapokaliptycznych tekstów kultury popularnej, obejmującą 308 filmów (od krótkich animacji po kilkusezonowe serie, liczone łącznie jako jedna pozycja) oraz 201 powieści i opowiadań. Postapokalipsy (postapo) to filmy, powieści, opowiadania, komiksy, gry komputerowe (i inne teksty), które przedstawiają świat po globalnej zagładzie cywilizacji (upadku meteorytu, wojnie atomowej, pandemii itd.). Były one niezbędne do interpretacji innych źródeł, ale nie omówiono ich tutaj szerzej. Po drugie, przebadałem folklor internetowy, w tym przede wszystkim memy będące grafikami (zebrane w marcu i kwietniu 2020 r.), które są obecnie jednym z najważniejszych mediów dyskursu publicznego, w tym politycznego (Kamińska 2011: 57-70; Juza 2013). Skupiłem się na popularnych memach często upublicznianych na Facebooku, jako najważniejszej dziś przestrzeni publicznej w Internecie (tam „wiesza się” i komentuje linki do YouTube’a i innych portali; w Polsce drugie miejsce, jeśli chodzi o dostarczanie informacji, zajmują media społecznościowe – 12%, z Facebookiem na czele - 10%; CBOS 2017; por. Papacharissi 2009), pozwalającej także osadzić memy w szerokiej sieci intertekstualnej. Gatunek postapo ujmowałem szeroko, wykorzystując teorię semantyczno-syntaktyczno-pragmatyczną Ricka Altmana (2012). Do analizy wykorzystałem przede wszystkim multimodalną analizę dyskursu (Van Leeuwen 2004; Kampka 2017).

Wreszcie apokalipsa!

Już pobieżny przegląd folkloru internetowego pozwala dostrzec, że wielu internautów z radością powitało możliwość wykorzystania apokaliptycznych toposów kultury popularnej do skomentowania rzeczywistości. Dotyczy to zwłaszcza modnego gatunku kultury popularnej – postapokalipsy. Gorliwość niektórych uprawnia do złośliwej konkluzji, że wreszcie spełniły się ich marzenia.

Zarówno w folklorze internetowym, jak i w wypowiedziach polityków i ekspertów odnajdujemy topikę apokalipsy. Dla niektórych ludzi są to,

jak wskazuje analiza, retoryczne komunały, dla innych – podkreślenie znaczenia pandemii, która ma – według nich – poważnie zmienić styl życia, gospodarkę i więzi społeczne. Czy zatem jesteśmy świadkami eksplozji myślenia apokaliptycznego, potwierdzającego żywotność wyobraźni apokaliptycznej?

Przede wszystkim trzeba pamiętać, że współczesne wyobrażenia apokalipsy czerpią z tradycji chrześcijańskiej. Jest ona przy tym zredukowana w dyskursie publicznym do toposów z *Apokalipsy św. Jana*, choć w samym Nowym Testamencie znajdujemy inne apokaliptyczne wizje (ewangelie Marka, Mateusza i Łukasza), a ponadto ten nurt doprowadził do narodzin wielu profetycznych tekstów (Grzeszczak 2011). Najczęściej toposy te (w tym bardzo popularny – czterej jeźdźcy apokalipsy) wyrwane są z symbolicznego kontekstu. Pomijam w tym miejscu zróżnicowaną interpretację apokalipsy w różnych kościołach chrześcijańskich.

Ale to nie wszystko. W XX wieku apokalipsa została odarta z chrześcijańskiego optymizmu (to przecież źródłowo zapowiedź paruzji). Apokalipsa budziła grozę, ale była nadzieją na sprawiedliwość i szczęście, co doprowadziło także do poważnych zmian społecznych. Shmuel Noah Eisenstadt (2009: 46-47) w działalności ruchów millenarystycznych doszukiwał się źródeł nowoczesności jako odrębnej cywilizacji. Współcześnie apokalipsa jest synonimem zagłady, to pełne cierpienia wydarzenie niszczące podstawy cywilizacji i życia społecznego. Pisał o tym już Mircea Eliade (1998: 76), dostrzegając za to optymizm w eschatologii komunistycznej.

Apokalipsa św. Jana i myślenie apokaliptyczne od wieków inspirowały artystów. W nowoczesnej kulturze popularnej apokalipsa stała się ważnym tematem, m.in. horrorów, filmów katastroficznych i postapo. Wykorzystywano jej toposy bez optymistycznego przesłania i pogłębionego zrozumienia profetycznej metaforyki źródłowego tekstu. Ale dzięki hegemonii kulturowej Globalnej Północy chrześcijańskie wyobrażenia zaczęły być częścią wyobraźni także tych odbiorców, którzy mają regionalne tradycje apokaliptyczne (np. ostatnia, dziesiąta inkarnacja Wisznu w hinduizmie).

Należy pamiętać, że teksty kultury popularnej, w tym postapo i internetowe pogawędki, są konsumowane w czasie wolnym w celu osiągnięcia przyjemności. Mimo tematyki dzieła te służą rozrywce prosumentów, a nie ich samodoskonaleniu czy krytycznemu rozważaniu stanu świata (Buell 2013: 10; Combs 2011: 12). Do tego w globalnej kulturze popularnej panuje hegemonia *happy endu*, co sprawia, że postawa konsumenta

wobec tych dzieł i dyskusji odbiega znacząco od trwożnego nastawienia ludzi w dawnych czasach. Apokalipsa to kolejny przedmiot rozrywki.

Światy przedstawione postapo są eksperymentami myślowymi, w których twórcy denaturalizują mechanizmy naszego świata. Analizowanie światów jest ciekawsze niż językoznawcza analiza treści. Można wtedy dostrzec zjawiska, z których autor być może nie zdawał sobie sprawy, a przynajmniej wprost o nich nie napisał. Przykładem są typy i formy władzy. Na pierwszy plan wysuwa się siła i przemoc, zarówno indywidualna, jak i zbiorowa. Autorzy powieści szeroko ją komentują. Ale uważna analiza pokazuje, że twórcy tych światów musieli uwzględnić także inne typy władzy, bez których nie dałoby się skonstruować świata społecznego, np. – korzystając ze schematu analitycznego Michaela Manna (2007: 22-32) – oprócz władzy militarnej trzeba uwzględnić władzę ekonomiczną, polityczną i ideologiczną (Nijakowski 2018: 262). Drobiazgowo światotwórstwo widać zwłaszcza w powieściach z Uniwersum Metro 2033, zapoczątkowanego przez powieść Dmitrija Głuchowskiego *Metro 2033* (Glukhovskiy 2010).

Idąc tym tropem, można przeanalizować wiele światów po pandemii, które od dawna są konstruowane w kulturze popularnej (za jedną z pierwszych powieści postapokaliptycznych uznaje się *The Last Man* Mary W. Shelley z 1826 r., która opowiada o ludzkości w drugiej połowie XXI wieku niszczonej przez epidemię). Epidemie wpisane są w popularnych dziełach w różne konteksty. Mogły być następstwem przypadku lub stylu życia (np. brytyjski serial *Survivors* z lat 1975-1977), bezpośrednim następstwem ludzkich działań, jak w przypadku bronii biologicznej, która wymknęła się z tajnych laboratoriów (np. powieść *Bastion* Stephena Kinga). Epidemia bywa też następstwem prób naprawy świata, jak w przypadku nowych wspaniałych leków, które zamieniają się w źródło apokalipsy (np. film *Jestem legendą* z 2007 r., reż. Francis Lawrence). Śmiertelna choroba jest jednak tylko przyczyną powstania świata postapokaliptycznego i ma ograniczony wpływ na przedstawianą akcję (inaczej niż np. w dziełach o świecie po wojnie jądrowej, gdy ważnym elementem jest skażenie promieniotwórcze, mające wręcz „magiczne” właściwości).

Akcja w poszczególnych dziełach toczy się zgodnie z wymaganiami danego gatunku. Ale ogólne przesłanie tekstu kultury można odczytać niezależnie od tego, czy obserwujemy samotnego bohatera walczącego ze złem, czy też wspólnotę walczącą o przeżycie w zdegradowanym świecie. Przede wszystkim z dzieł tych wyparowało myślenie utopijne. Nawet

nowe wspaniałe światy zbudowane na gruzach cywilizacji okazują się dystopiami (np. cykl powieści i filmów *Igrzyska śmierci*; anime *Appleseed* czy film *Dawca pamięci*). Podobnie nasz styl życia – mieszkańców Globalnej Północy – przedstawiany jest niczym prawo natury. Rodzina nuklearna jest więzią, która przetrwa wszelkie trudności. Odstępstwa od naszego stylu życia są dowodem upadku świata (np. konieczność jedzenia szczurów czy karaluchów, co jest standardową praktyką kulinarną w wielu regionach świata), choć są dzieła, w których afirmuje się nowy porządek. Postapo zatem pokazuje, że żyjemy w cudownych czasach, z czego nie zdajemy sobie sprawy. Jednym z towarów luksusowych w świecie postapokaliptycznym są resztki wygrzebane ze śmietników.

Związki kultury popularnej i rzeczywistości są dwustronne, autorzy wykorzystują kryzysy z przeszłości, aby stworzyć fikcję; ludzie zaś posiłkują się fikcją, by realizować swoje zawodowe i codzienne zadania. Niektórzy autorzy tekstów postapo wprost przyznają się do inspiracji rzeczywistymi wydarzeniami. Ann Aguire (2011: 301) swoją powieść osadzoną w USA po wielkiej epidemii wzorowała na wydarzeniach w Nowym Orleanie po huraganie Katrina. Marc Elsberg wspomina zaś o katastrofie w Fukushima i zauważa: „Jednak podczas pracy nad manuskrytem rzeczywistość kilkakrotnie prześcignęła moją fantazję” (Elsberg 2015: 781). Niektóre amerykańskie protestanckie kościoły uznały, że wojna atomowa jest oczywistą konkretyzacją *Apokalipsy św. Jana* (Wojcik 1996: 316). Od lat 70. XX wieku obserwujemy w USA zjawisko „teologizowania polityki”, gdy radykalni protestanci chcą realizować projekty polityczne oparte na własnych wyobrażeniach na temat końca świata (Peck 2005: 12).

Postapo, wbrew licznym typowym dla tego gatunku elementom semantycznym, które nawiązują do biblijnej apokalipsy, jest tak naprawdę dowodem na żywotność ludzkości. Nasz gatunek przetrwa nawet upadek meteorytu i odbuduje cywilizację. Popularne dzieła dowodzą zatem, że myślimy w kategoriach kryzysu, a nie końca w kategoriach czasowych, co podkreśla Frank Kermode (2010: 29).

Docieramy zatem do kluczowej cechy myślenia apokaliptycznego. To kulturowy sprzeciw wobec linearnego, nieskończonego czasu. Ludzkość nie tylko zawsze myślała o czasie z jego początkiem (stworzenie świata przez Boga lub boską zasadę) i końcem (apokalipsa), ale do tego wiązała historię wszechświata z historią ludzkości. Historia świata jest ściśle związana z dziejami naszego gatunku. Początek i koniec nie jest przypadkiem, ale ma sens. Apokalipsa jest nie tylko końcem czasu, ale także spu-

entowaniem dziejów. Kara i nagroda są związane z czynami człowieka. „Czas nie jest wolny – jest niewolnikiem mitycznego końca” (Kermode 2010: 78). Jak silnie ta wizja osadzona jest w kulturze i umysłach nowoczesnych ludzi, pokazują spory o koncepcje naukowe, które są z tą wizją niezgodne. Przykładem może być niechęć wobec teorii wszechświata „bez brzegów” autorstwa genialnego fizyka, Stephena Hawkinga, którą wyrażała także jego żona, przywiązana do tradycji chrześcijańskich (White, Gribbin 1994: 183, 198-200).

Współczesność to zatem napięcie między apokaliptyczną wizją czasu, która często traci łączność z dogmatyczną myślą religijną, a oświeceniową, świecką wizją czasu jako nieograniczonego postępu. Kultura popularna opiera się, mimo apokaliptycznych dekoracji, na wizji oświeceniowej. Ale apokaliptyczna wizja dziejów, z którą powiązana jest apokaliptyczna wyobraźnia, cały czas jest silna, a jej przejawy możemy znaleźć w bardzo różnych dziełach, nie tylko wysokoartystycznych. Apokalipsę bowiem „można podważyć, nie dyskredytując jej zarazem”, co świadczy o jej wyjątkowej sile (Kermode 2010: 13).

Jaka jest zatem kondycja wyobraźni apokaliptycznej? Termin ten wprowadzam posiłkując się kategorią wyobraźni socjologicznej autorstwa C. Wright Millsa (2007). Według niego wyobraźnia socjologiczna jest jedną z kompetencji niezbędnych do aktywnego uczestnictwa w społeczeństwie demokratycznym. Człowiek musi zdystansować się wobec codziennej rutyny i dojrzeć społeczne tworzenie wspólnego świata. „Każda socjologia godna tego miana jest »socjologią historyczną«” – zauważa (Mills 2007: 236). Wyobraźnia apokaliptyczna byłaby zatem świadomym posługiwaniem się apokaliptyczną topiką do denaturalizacji społeczeństwa, dostrzeżenia słabości naszej cywilizacji i ryzyka globalnego katalizmu. Odrzucałaby hegemonię nieustającego postępu, dostrzegając kruchość naszego gatunku i wielość scenariuszy przyszłości. Tak rozumiana wyobraźnia apokaliptyczna ma charakter elitarny i z pewnością nie sprowadza się do żonglowania topiką zagłady z dzieł kultury popularnej. Kultura popularna może jednak służyć za materiał, z którego tworzony jest filozoficzny przekaz.

Folklor internetowy

W folklorze internetowym, a zwłaszcza w memach, na których się skupiłem, nawiązania do kultury popularnej występowały zawsze. Wynika to także ze względów technicznych, gdyż kadry filmowe można łatwo przerobić na memy. Dzięki temu topika apokalipsy z popularnych dzieł łatwo przenika do dyskursu publicznego. Często są to dość powierzchowne podobieństwa i analogie, jak w obecnym kryzysie podobieństwo opustoszałych miast i ulic do postapokaliptycznych krajobrazów.

Bez wątpienia jednak w folklorze internetowym dostrzec można żywotność „myślenia typu ludowego”. Zgodzić się trzeba, że „Kategorie wypracowane dla opisu kultury ludowej pozwalają więc na antropologiczne interpretacje zjawisk z zakresu kultury masowej i wskazują, że cechy myślenia typu ludowego to kulturowo ukształtowane struktury długiego trwania” (Robotycki 1985: 116). Folklor internetowy pojawia się jako naturalne następstwo intensywnej interakcji między ludźmi zanurzonymi w rzeczywistości wirtualnej; to nowa sytuacja folklorotwórcza (McNeill 2009: 82). Nawet artykuły, które – poza dostarczaniem rozrywki – starają się być informacyjnym dziennikarstwem, reprodukują mityzacje, które wyśmiewają. W serwisie Nasze Miasto w Kłodzku (<https://kłodzko.naszemiasto.pl>) znajdujemy na przykład niepodpisany nazwiskiem dziennikarza artykuł *Czy jasnowidz Filipek przewidział epidemię koronawirusa?* (7 kwietnia). Choć autor stara się zdystansować wobec opisywanych treści („rzekoma przepowiednia”), zwycięża jednak mityzacja:

Często jest tak, że przepowiednie odczytywane są dopiero po wydarzeniach z nimi związanych. (...) W ten sposób przewidział dramatyczną powódź, która nawiedziła kraj w 1997 roku i zniszczyła wiele miast powiatu kłodzkiego. Mówi się także, że Filipek przewidział wielką karierę Przemysława Salety, który pochodzi z Bystrzycy Kłodzkiej².

Poszukiwanie atrakcyjnego tematu popycha dziennikarza (nie jest ważne, czy to skutek słabego warsztatu dziennikarskiego) do pisania o przepowiedniach jako poważnym zagadnieniu. A to tylko jeden z licznych przykładów zjawiska występującego także przed epidemią koronawirusa.

² *Czy jasnowidz Filipek przewidział epidemię koronawirusa?*, <https://kłodzko.naszemiasto.pl/czy-jasnowidz-filipek-przewidzial-epidemie-koronawirusa/ar/c1-7641501> (dostęp: 12.04.2020).

W czasie pandemii krążą memy różnego typu. Niskiej jakości domowym produkcjom towarzyszą satyry artystów, którzy wykorzystują media społecznościowe do promocji swojej twórczości (na jednej z nich bohater z podniesionych kciukiem mówi: „Nie wychodziłem z domu, zanim to było modne”³). Popularność memów nie jest jednak ściśle związana z ich jakością artystyczną. Liczy się pomysł i trafność komentarza wobec otaczającej użytkowników sieci rzeczywistości. Jak zwykle, dominują memy prześmiewcze, często zrozumiałe tylko dla osoby zanurzonej w kulturze popularnej. Wiele takich memów dotyczyło papieru toaletowego, który wykupywano w pierwszych dniach epidemii. Na przykład w sieci krążyło zdjęcie, na którym do kratki ściekowej na ulicy, na której stała rolka papieru toaletowego, przywiązany był unoszący się w powietrzu balonik. Zdjęcie to będzie zrozumiałe, jeśli znamy powieść (niedawno po raz kolejny zekranizowaną) Stephena Kinga *To*. Wtedy zrozumiemy, że to morderczy klaun, który chowa się w kanałach, wabi niewinne dzieci luksusowym towarem. Widać także, że współcześni prosumenci są gotowi do sporego wysiłku, aby zdobyć poklask w sieci.

Memy, które powstały, by bawić odbiorców (funkcja ludyczna dominiuje w mediach społecznościowych), mogą być na różne sposoby odbierane przez internautów. Na przykład satyryczny mem, na którym zdjęciu wykopanego sarkofagu towarzyszy tekst: „Pamiętacie jak ostatniego lata znaleziono w Egipcie mumię w czarnym sarkofagu którego nigdy nie wolno otwierać i dyrektor muzeum w Egipcie powiedział »no otworzyliśmy i świat się jakoś nie zawalił«” (pisownia oryginalna), może łatwo zostać włączony w obieg niesamowitych opowieści, traktujących epidemię jako znak bożego gniewu lub magicznego porządku.

Bóg jest zresztą częstym bohaterem memów, najczęściej satyrycznych, na których rozpoczyna epidemię (boska plaga) i ujawnia metafizyczny plan. Większość z nich pasuje do wizji społeczeństwa zsekularyzowanego, w którym Bóg stał się żartem obrazkowym. Sporo memów ma też wymowę antyklerykalną, gdy na przykład autorzy nawiązują do ryzyka gromadzenia się wiernych na mszach. Popularne są także przeróbki obrazu *Ostatnia wieczerza* Leonarda da Vinci, na którym policja spisuje zgromadzonych lub Chrystus rozmawia zdalnie z apostołami za pomocą programu internetowego.

³ Celowo nie podałem linków w przypisach. Analizowałem memy popularne, występujące na różnych stronach (publicznych i prywatnych). Linki byłyby bardzo długie i skomplikowane, a więc mało przydatne w przypadku wydrukowanego artykułu. Część tych linków byłaby już nieaktywna.

Ale memy są także wykorzystywane do szerzenia poważnych przekazów – zaleceń higienicznych, partyjnych programów, podziwu dla lekarzy i pielęgniarek (nowych superbohaterów). Uniwersytet Warszawski stworzył na przykład obrazek, na którym apeluje do studentów, aby zostali w domu i nie wychodzili bez potrzeby. Czasami satyryczne memy dotyczą także kwestii fundamentalnych, jak na stronie „Ewangelickie memy” (<https://www.facebook.com/EwangelickieMemy>). Tego typu memy nie szerzą się jednak łatwo, ich oglądanie nie dostarcza użytkownikom dostatecznej przyjemności. Poważne treści muszą być ubrane w ludyczną formę, aby wzbudzić masowe zainteresowanie internautów.

Tradycyjnie memy służą także wyśmiewaniu elit władzy, które nie zareagowały właściwie i dbają tylko o własne interesy (na jednej z grafik widzimy plac zastawiony trumnami, a polityk mówi do kamery: „O panice nie ma mowy. Jesteśmy w pełni wyposażeni do walki z koronawirusem”). W szczególności plan przeprowadzenia wyborów w szczycie epidemii wywołał zalew komentarzy, w tym grających dwuznacznością słowa „urna”. Popularne są też memy przedstawiające interwencje policji, w tym przerobione obrazy (np. obraz z XVII w. *Wygnanie z rajju*, na którym anioł został przebrany w policyjny mundur). W tym zakresie folklor internetowy ściśle odpowiada dziełom kultury popularnej, nakazując nieufność wobec funkcjonariuszy, urzędników i polityków. Pochwała członka elit rządowych wymaga od niego działania budzącego podziw internautów. I nie będzie to oklaskiwanie lekarzy.

Memy podejmujące apokaliptyczną tematykę są najczęściej tworzone i odbierane jako źródło rozrywki. Dlatego tak łatwo szerzą się w Internecie. Mogą mieć bardzo różny charakter i przesłanie. Czasami wiążą epidemię z innymi kryzysami (np. katastrofą klimatyczną), które obecnie zeszły na dalszy plan. Na jednym z memów przedstawiono „Stratygrafię późnego antropocenu”, na którym wyróżniono trzy epoki. Po antropocenie występuje epoka „pandemian”, złożona z czterech warstw, kolejno: „zawartość mikroplastiku”, „warstwa z maseczkami (warstwa graniczna)”, „warstwa popiołu i sadzy” oraz „warstwa radioaktywna”. Kolejna epoka („postantropocen”) to „seria niema”. Ten mem jest inteligentną satyrą, ale zarazem wprost nawiązuje do apokaliptycznego scenariusza, w którym kończy się cywilizacja i wymiera ludzkość (w wyniku pandemii i wojny atomowej, jak się można domyślać).

Oczywiście, są kręgi, które od dawna wymieniały się apokaliptycznymi memami. Przykładem mogą być strony: „Leksykon filmów postapo-

kaliptrycznych” (<https://www.facebook.com/leksykonpostapo>), „Żądamy Wojny Atomowej” (<https://www.facebook.com/ZadamyWojnyAtomowej>) czy „Prepper Nep” (<https://www.facebook.com/PrepperNep>). Teraz przekaz zdominowały posty na temat epidemii i koronawirusa. W tym przypadku dominują jednak toposy i strategie interpretacyjne właściwe popularnym dziełom postapo. Pandemia jest kolejnym źródłem żartów i rozrywki. Nawet jeśli jest to czarny humor.

Niektóre memy są metakomentarzem do tej sieciowej subkultury. Na jednym z nich schematycznie narysowany ludzik trąca kijem koronawirusa (doczekał się już rozpoznawalnej ikony graficznej – kula z wypustkami, jak mina morska z czasów II wojny światowej) i prosi go (czy raczej strofuje), aby wreszcie zrobił zombie. Ten satyryczny mem wyśmiewa także oczekiwania prosumentów kultury popularnej, w której filmy o zombie przeżywają renesans i należałoby o nich mówić jako o odrębnym gatunku. Podobnie przedstawiane są teorie spiskowe. Na jednym z memów widzimy leącą nowoczesną antenę, która zostawia smugę kondensacyjną, jak samolot. Podpis głosi: „Rzadkie zdjęcie przenośnego nadajnika HAARP, rozpylającego chemtraile 5G zawierające wirusa COVID-19”. Mamy tu nawiązanie do różnych teorii spiskowych, w tym do przeżywających złote czasy teorii oskarżających sieć 5G o to, że zwiększyła podatność na koronawirusa.

Teorie spiskowe są podawane przez internautów także ze śmiertelną powagą. Nie powinno to dziwić, gdyż w czasach kryzysu takie systemy myślowe zapewniają poznawcze opanowanie świata, a tym samym ukojenie i poczucie, że żyjemy w racjonalnym świecie (Moscovici 2014: 61). Związane z teoriami spiskowymi paniki konspiracyjne pozwalają także stworzyć konsensus i podtrzymać opozycję „My” – „Oni” (Bratic 2014: 228). Niezrozumiały atak wirusa zamieniany jest w podstępny plan obcych, a to pozwala nam odwołać się do znanych technik politycznych, w tym legitymizuje nasze uprzedzenia wobec obcych (np. Chińczyków). Łatwiej ludziom zaakceptować wizję, w której wirus ucieka z chińskiego laboratorium, niż zgodzić się, że to wynik losowej mutacji, której negatywne skutki związane są z naszym stylem życia.

Nie sposób w tym przeglądzie wspomnieć o wszystkich typach memów. Widać jednak wyraźnie, że brakuje w głównym obiegu przesłania apokaliptycznego. To gra postapokaliptycznymi kliszami, w których figura ocalonego jest kluczowa. Ludzkość przetrwa, nawet jeśli będzie musiała bardzo się zmienić. Pandemia to nie dni ostatnie, zapowiedź końca

ludzkiej dziejów, ale kolejny kryzys na drodze naszego gatunku. Do tego powód do śmiechu. Końca ludzkiej drogi cały czas nie widać. W tym wymiarze współczesna kultura popularna bardzo różni się od kultury ludowej.

Zakończenie

Kultura popularna i memy internetowe to przede wszystkim źródło rozrywki dla internautów zamkniętych w domach w czasie izolacji. Choć prosumenci tworzą lub udostępniają przekazy, których tematem jest apokalipsa, to tak naprawdę bawią się topiką zagłady w czasie wolnym. Myślenie apokaliptyczne zostało zepchnięte do różnych nisz społecznych, w tym współczesnych związków wyznaniowych (np. Świadkowie Jehowy) i zawodowych intelektualistów (np. Girard 2018). Można doszukiwać się także innych funkcji (niż ludyczna) sieciowych materiałów, np. funkcji fatycznej, związanej z nawiązywaniem i podtrzymywaniem kontaktu w mediach społecznościowych. Jak starałem się pokazać, dominuje jednak zabawa, która oczywiście prowadzi do powstania (choćby krótkotrwałych) wspólnot śmiechu.

Wyobraźnia apokaliptyczna nie dominuje w sieci, ale widać, że niektórzy internauci wykorzystują niskoartystyczne dzieła kultury popularnej do rozwijania krytyki społecznej. Eugene Thacker podkreśla, że zagadnienia, które we wcześniejszych wiekach opisywane były przy pomocy języka mistycyzmu lub teologii negatywnej (apofatycznej), współcześnie ujmowane są w konwencji horroru (Thacker 2011: 2). „Horror” (który nie ogranicza się dla niego do popularnego gatunku) jest niefilozoficzną (w sensie dyskursu naukowego) próbą myślenia o świecie-bez-nas, pozwalającą na odpowiedzi na jak najbardziej filozoficzne pytania (Thacker 2011: 9). Kultura popularna może być zatem traktowana jako współczesna filozofia, a z pewnością dostarcza materiału wizualnego i toposów tym, którzy chcą krytycznie spojrzeć na otaczającą rzeczywistość.

Pozytywne funkcje „zabawy w apokalipsę” są, moim zdaniem, liczne. Postapo jest na przykład sposobem na konstruowanie nowego etycznego podmiotu. Nawet jeśli dzieła kultury popularnej zawodzą jako motywatory do społecznych akcji, to artykułują zdroworozsądkowe założenia, które stają się ramą dla publicznej debaty (Fagan 2017: 226). Dyskursy kultury popularnej sprzyjają zatem wezwaniom, by rozszerzyć nasze zobowiąza-

nia moralne w czasie i przestrzeni (Fagan 2017: 230). Widać to choćby w powieściach, które przedstawiają świat po katastrofie ekologicznej.

Jak podkreślał Roland Barthes (2000: 65), wszelki mit „zmierza nieuchronnie do ciasnego antropomorfizmu, a co gorsza, do czegoś, co można by nazwać antropomorfizmem klasowym”. Folklor internetowy nie tylko jest codzienną zabawą mieszkańców Globalnej Północy, ale także powieliła myślenie europocentryczne. Apokalipsa dokonuje się nie tylko w dekoracjach bogatych miast, ale również definiowana jest jako zaburzenie stylu życia majątnych mieszkańców Globalnej Północy.

Wyobraźnia apokaliptyczna nadal ogranicza się do nisz społecznych. Internauci nadużywają topiki apokalipsy, ale tak naprawdę powielają popularne schematy postapo, pozostając wierni świeckiej wizji historii, której końca nie widać. Epidemia jest kryzysem, a nie apokalipsą. Chrystus powrócił jako mem, walcząc o uwagę z memami z Adolfem Hitlerem i innymi „celebrytami” kultury popularnej.

BIBLIOGRAFIA:

- Agamben, G. (2008). *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie* (tłum. M. Salwa). Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Agamben, G. (2020). Lo stato d'eccezione provocato da un'emergenza immotivata. *il manifesto*, 26 lutego 2020 r. Pozyskano z <https://ilmanifesto.it/lo-stato-deccezione-provocato-da-unemergenza-immotivata>.
- Aguirre, A. (2011). Od autorki. W: A. Aguirre, *Enklawa* (tłum. J. Nałęcz). Warszawa: Wydawnictwo Amber.
- Altman, R. (2012). *Gatunki filmowe* (tłum. M. Zawadzka). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Barthes, R. (2000). *Mitologie* (tłum. A. Dziadek). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Bratich, J.Z. (2014). Paniki konspiracyjne (tłum. A. Małysiak, F. Czech). W: F. Czech (red.), *Struktura teorii spiskowych. Antologia* (s. 213-232). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Buell, F. (2013). Post-Apocalypse: A New U.S. Cultural Dominant. *Frame*, 26(1), 9-29.
- CBOS (2017). *Media online*. Komunikat z badań CBOS nr 53/2017. Badanie „Aktualne problemy i wydarzenia” (323) przeprowadzono metodą wywiadów bezpośrednich (face-to-face) wspomaganych komputerowo (CAPI) w dniach 30 marca–6 kwietnia 2017 roku na liczącej 1075 osób

- reprezentatywnej próbie losowej dorosłych mieszkańców Polski. Opracował Michał Feliksiak.
- Combs, J.E. (2011). *Świat zabaw. Narodziny nowego wieku ludycznego* (tłum. O. Kaczmarek). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Eisenstadt, S.N. (2009). *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji* (tłum. A. Ostolski). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Eliade, M. (1998). *Aspekty mitu* (tłum. P. Mrówczyński). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Elsberg, M. (2015). *Blackout. Najczarniejszy scenariusz z możliwych* (tłum. E. Ptaszyńska-Sadowska). Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Fagan, M. (2017). Who's afraid of the ecological apocalypse? Climate change and the production of the ethical subject. *The British Journal of Politics and International Relations*, 19(2), 225-244.
- Foucault, M. (1998a). *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia* (tłum. T. Komendant). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Foucault, M. (1998b). *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976* (tłum. M. Kowalska). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Foucault, M. (2000). *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism* (tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński). Warszawa – Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Girard, R. (2018). *Apokalipsa tu i teraz. Rozmawiał Benoît Chantre* (tłum. C. Zalewski). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Glukhovskiy, D. (2010). *Metro 2033* (tłum. P. Podmiotło). Kraków: Wydawnictwo Insignis.
- Grochowski, P. (2013). Folklorysta w sieci. Prolegomena do badań folkloru internetowego. W: P. Grochowski (red.), *Netlor. Wiedza cyfrowych tubylców* (s. 41-64). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Grzeszczak, J. (2011). *Chwila jest bliska. Wizje końca w literaturze profetycznej (XII-XX wiek)*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny.
- Hajduk-Nijakowska, J. (2005). *Żywiół i kultura. Folklorystyczne mechanizmy oswojania traumy*. „Studia i Monografie”, nr 361. Opole: Uniwersytet Opolski, Opolskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- Jenkins, H. (2007). *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów* (tłum. M. Bernatowicz, M. Filiciak). Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Juza, M. (2013). Memy internetowe – tworzenie, rozpowszechnianie, znaczenie społeczne. *Studia Medioznawcze*, 4, 49-60.

- Kamińska, M. (2011). *Nieczne memy. Dwanaście wykładów o kulturze internetu*. Poznań: Galeria Miejska „Arsenał”.
- Kampka, A. (2017). Multimodalna analiza dyskursu – ujęcie semiotyczne. W: M. Czyżewski, M. Otrocki, T. Piekot, J. Stachowiak (red.), *Analiza dyskursu publicznego. Przegląd metod i perspektyw badawczych* (s. 95-122). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Sedno.
- Karpiński, A. (2000). *W walce z niewidzialnym wrogiem. Epidemie chorób zakaźnych w Rzeczypospolitej w XVI-XVIII wieku i ich następstwa demograficzne, społeczno-ekonomiczne i polityczne*. Warszawa: Neriton, Instytut Historii PAN.
- Kermode, F. (2010). *Znaczenie końca* (tłum. O. i W. Kubińscy). Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Krawczyk-Wasilewska, V. (2016). *E-folklor w dobie kultury digitalnej. Szkice i studia*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Lemke, T. (2010). *Biopolityka* (tłum. T. Dominiak). Warszawa: Wydawnictwo Sic!.
- Mann, M. (2007). *The Sources of Social Power*, vol. I, *A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*, wyd. 15. Cambridge: Cambridge University Press.
- McNeill, L.S. (2009). The End of the Internet: A Folk Response to the Provision of Infinite Choice. W: T.J. Blank (red.), *Folklore and the Internet. Vernacular Expression in a Digital World* (s. 80-97). Logan: Utah State University Press.
- Mills, C.W. (2007). *Wyobrażenia socjologiczna* (tłum. M. Bucholc). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Molenda, Z., Marchlewska, M., Górska, P., Michalski, P., Szczepańska, D., Furman, A., Malinowska, K. (2020). Koronawirus w Polsce: Perspektywa psychologii społecznej. Wyniki pierwszej fali badania podłużnego przeprowadzonego na reprezentatywnej próbie Polaków i Polek. Warszawa: Instytut Psychologii PAN.
- Moscovici, S. (2014). Mentalność spiskowa (tłum. M. Czech). W: F. Czech (red.), *Struktura teorii spiskowych. Antologia* (s. 53-74). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Nijakowski, L.M. (2018). Świat po apokalipsie. Społeczeństwo w świetle postapokaliptycznych tekstów kultury popularnej. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Papacharissi, Z. (2009). The Virtual Sphere 2.0: The Internet, the Public Sphere and beyond. W: Andrew Chadwick, Philip Howard (red.), *Routledge Handbook of Internet Politics* (s. 230-245). London: Routledge.

- Peck, A. (2005). *Teleewangelizm, apokalipsa i polityka: Współczesna prawica protestancka w Stanach Zjednoczonych*. Tyczyn: Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza w Tyczynie.
- Robotycki, Cz. (1985). Myślenie typu ludowego w polskiej kulturze masowej (propozycje badawcze). *Etnografia Polska*, 29(1), 111-117.
- Rose, N. (1999). *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*. London, New York: Free Association Books.
- Strinati D. (1998). *Wprowadzenie do kultury popularnej* (tłum. W.J. Burszta). Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Takayoshi, I. (2011). Can philosophy explain Nazi violence? Giorgio Agamben and the problem of the 'historico-philosophical' method. *Journal of Genocide Research*, 13(1-2), 47-66.
- Thacker, E. (2011). *In The Dust of This Planet (Horror of Philosophy, vol 1)*. Winchester, Washington: Zero Books.
- Van Leeuwen, T. (2004). Ten Reasons Why Linguists Should Pay Attention to Visual Communication. W: P. LeVine, R. Scollon (red.), *Discourse and Technology. Multimodal Discourse Analysis* (s. 7-19). Washington: Georgetown University Press.
- White, M., Gribbin, J. (1994). *Stephen Hawking. Życie i nauka* (tłum. B. Kołodziejczyk, D.M. Śledziwska-Błocka). Warszawa: Wydawnictwa Naukowo-Techniczne.
- Wodziński, C. (2002). O piekle, które spada na nas z nieba. *Przegląd Polityczny*, 57-58, 8-19.
- Wojcik, D. (1996). Embracing Doomsday: Faith, Fatalism, and Apocalyptic Beliefs in the Nuclear Age. *Western Folklore*, 55(4), 297-330.