

**Grzegorz Studnicki**

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej w Cieszynie

## **W stronę tożsamości grupowej Przestrzeń miejska a media w okresie 2–8 kwietnia 2005 roku**

Spoglądając na tożsamość zbiorową przez pryzmat metodologii nauk społecznych, należałoby ją (podobnie jak inne formy tożsamości wyodrębnione przez nauki społeczne) uznać za byt ukryty lub konstrukt teoretyczny. O jej istnieniu można jedynie wnioskować na podstawie pewnych zachowań, działań, wypowiedzi czy deklaracji aktorów życia społecznego, gdyż jako taka odnosi się do tego, co nie jest obserwowalne bezpośrednio<sup>1</sup>. Można ją w skrócie scharakteryzować jako przeżycie indywidualne, budowane na podstawie odczuć dotyczących zbiorowości, której jednostka jest i czuje się częścią. Tożsamość kolektywna odpowiada za więź emocjonalną jednostki z grupą, pozwalającą indywidualnemu „ja” postrzegać się przez pryzmat kolektywnego „my” lub „rozpuścić się” w grupie społecznej, którą określić ona może jako swoją lub swoich.

Tożsamość kolektywna pojawia się w związku z jakąś konkretną zbiorowością ludzką, mającą wewnętrzne powiązania i własne interesy oraz własną podmiotowość społeczną<sup>2</sup>. Dotyczyć ona może różnych grup o charakterze narodowym, etnicznym, religijnym, klasowym, a nieraz pokoleniowym, płciowym czy zawo-

---

<sup>1</sup> S. Nowak: *Metodologia badań społecznych*. Warszawa 2007, s. 75.

<sup>2</sup> K. Kwaśniewski: *Tożsamość społeczna i kulturowa*. „Studia Socjologiczne” 1986, nr 3, s. 14.

dowym. Poczucie bycia częścią „my” wspomagane jest przez proces komunikacji, wspólny system wartości, światopogląd, stereotypy, systemy wyobrażeń, systemy klasyfikacji, symbole, terytorium, pamięć zbiorową, działania, praktyki zbiorowe itp. Mówiąc o tożsamości kolektywnej, należy zwrócić uwagę na jej atrybuty – zarówno te obiektywne, jak i subiektywne. To one są źródłem jej pochodzenia i na ich podstawie jest ona budowana. Z. Bokszański uważa, że tożsamości: zbiorowa i indywidualna, społeczna czy kulturowa, wzajemnie się przenikają i uzupełniają, a tym samym trudno je od siebie wyraźnie oddzielić. Tym, co dla nich jest wspólne, to fakt, że „usytuowane” są w psychice jednostki oraz odnoszą się do sfery autoidentyfikacji aktora społecznego – to zbiór wyobrażeń, sądów i przekonań o samym sobie<sup>3</sup>. W odniesieniu do tożsamości zbiorowej owe wyobrażenia opierają się głównie na symbolach grupowych, pozwalających jednostce poczuć się częścią większej wspólnoty oraz określić swoje miejsce na społecznej mapie świata.

W tożsamości zbiorowej przejawia się zawsze jakaś świadomość czy choćby niewyraźne poczucie kolektywnego „my”, a w tym pozytywnie oceniana wiara we wspólne pochodzenie, podzielane mity lub wierzenia, przejawy wspólnego kultu, tradycje, ideologie, hymn, godło, flaga, język, zwyczaje, sztuka, przestrzeń, wspólne relacje z innymi zbiorowościami itd. Tożsamość zbiorowa jest odbiciem w świadomości jednostki istnienia społecznych relacji, zależności, zobowiązań i współdziałania. Wydaje się, że co jakiś czas owo poczucie bycia „my”, razem lub wśród swoich wymaga uzewnętrznienia oraz potwierdzenia. Dokonuje się to niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z „my” grupowym – gdy jednostka określa siebie przez przynależność do małej, bezpośrednio kontaktującej się twarzą w twarz grupki lub zbiorowości ludzi (np. rodzina, dobrzy znajomi); „my” kategorialnym – gdy jednostka definiuje siebie przez bycie elementem większej kategorii społecznej, której rozmiar uniemożliwia bezpośrednią styczność wszystkim członkom danej kategorii, a więc wymaga wykroczenia poza „tu i teraz” (np. Polacy, katolicy, matki, młodzież); czy z „my” atrybucyjnym – wyodrębnionym na podstawie abstrakcyjnych kryteriów, niemających odzwierciedlenia w rzeczywistości (np. my ludzie, troszczący się o swój rozwój)<sup>4</sup>. Służy temu – jak wspomniano wcześniej – odwołanie lub przywołanie wspólnych symboli, mitów, wyobrażeń w wyjątkowych okolicznościach, miejscach, w określonym czasie itp. Ich społeczno-kulturowy charakter, specyficzna konfiguracja i zagęszczenie stanowią podstawę wspólnego, „identycznego” przeżywania i interpretowania świata. „Prowokują” one sytuacje, stany emocjonalne, w których tożsamość zbiorowa staje się podstawą uzewnętrznienia przeżyć związanych z byciem częścią wspólnoty i potwierdza chęć uczest-

<sup>3</sup> Z. Bokszański: *Tożsamość*. W: *Encyklopedia socjologiczna*. T. 4. Warszawa 2002, s. 252.

<sup>4</sup> Por. M. Grzesiak-Feldman: *Tożsamościowe uwarunkowania posługiwania się stereotypami*. Warszawa 2007, s. 27–28; M. Jarymowicz: *O formach umysłowego ujmowania My i ich związku ze spostrzeganiem innych*. W: *Poza egocentryczną perspektywą widzenia siebie i świata*. Red. M. Jarymowicz. Warszawa 1994, s. 191–199.

nictwa w niej. Te sytuacje nie trwają ciągle, ale występują sporadycznie, dzięki czemu możliwa jest intensyfikacja owych przeżyć – ich odtworzenie i potwierdzenie. Najczęściej zdarzają się w momentach ważnych, niecodziennych lub przełomowych dla życia zbiorowości.

Chcąc przeanalizować przestrzeń miejską jako miejsce działań społecznych, służących manifestowaniu tożsamości zbiorowej (między innymi grupowej i kategoryjnej), wytwarzaniu oraz „przeżywaniu” wspólnoty w okresie obowiązywania w Polsce żałoby narodowej po śmierci papieża Jana Pawła II, w dniach 2–8 kwietnia 2005 roku, konieczne jest odwołanie się do koncepcji A. van Gennepa oraz V. Turnera, dotyczącej liminalności i opozycji struktura / *communitas*. Należy również mieć na uwadze teoretyczne rozważania dotyczące karnawału i karnawalizacji. Ze względu na fakt, że współcześnie środki masowej komunikacji stanowią nieodłączny element życia społeczno-kulturowego ogromnych rzesz ludzi, pośrednicząc w ich doświadczeniu, interpretacji i przeżywaniu rzeczywistości, warto w tym miejscu odwołać się do teorii symulaków i hiperrzeczywistości J. Baudrillarda. Wydaje się, że pozwoli ona uchwycić pośredniczącą rolę mediów w „kreowaniu” przeżyć związanych z przeżywaniem wspólnoty oraz jej manifestowaniem w przestrzeni miejskiej.

Korzystając z teorii *rites de passage* A. van Gennepa, V. Turner wyprowadza kategorię liminalności, umożliwiającą mu wyodrębnienie, uwypuklenie i podkreślenie opozycji pomiędzy tym, co określa on mianem „struktury społecznej”, a tym, co da się określić pojęciem *communitas* czy wspólnoty. Teoria A. van Gennepa zakłada istnienie „rytów” – obrzędów – przejścia, towarzyszących zarówno jednostkom zmieniającym swój status społeczny, jak i grupom, społecznościom, które przechodzą z jednego stadium / stanu do innego, ze sfery *sacrum* do *profanum* i odwrotnie. W tym celu van Gennep użył swoistej metafory, porównując każde społeczeństwo do podzielonego na pokoje i korytarze domu, w którym przejście z jednego pomieszczenia do drugiego wymaga wielu formalności i ceremonii<sup>5</sup>. Zdarzają się one w wyjątkowych, przełomowych dla życia społeczeństwa sytuacjach. Służą podkreśleniu i uzasadnieniu pewnych kategorii społecznych, struktur oraz porządku, a jednocześnie pomagają bezpiecznie „przejść” jednostce, jak i całym grupom z jednego stanu w drugi, rozładowując przy tym wynikające z tej sytuacji napięcia. Zdaniem A. van Gennepa, mają one wzmocnić więzi oraz zaznajomić „podróżujących” w strukturze z wielką tajemnicą stojącą za jednością grupy. Na rytmy przejścia składają się: rytuały wyłączenia (separacji, okres preliminalny), rytuały okresu przejściowego (marginalnego, liminalnego) i rytuały włączenia (integracji, okres postliminalny)<sup>6</sup>. Towarzyszyć one mają między innymi takim zjawiskom, jak: ciąża, narodziny, zaślubiny, inicjacja, włączenie do nowej grupy społecznej, cykl obrzędowości dorocznej, śmierć i (co ważne z perspektywy dalszych rozwa-

<sup>5</sup> A. van Gennep: *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*. Warszawa 2006, s. 50.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 36–37.

zań) związane z nią obrzędy żałoby. A. van Gennep uważa, że obrzędy przejścia towarzyszące śmierci kogoś z członków społeczeństwa są bardziej potrzebne żyjącym, a więc tym, którzy pozostają na ziemi<sup>7</sup>. Podobnie twierdzi A.M. di Nola, którego zdaniem żałoba ma rozładować frustracje i napięcia związane z faktem śmierci kogoś ważnego w społeczeństwie – ma pozwolić zapanować nad dramatyczną sytuacją spowodowaną tym wydarzeniem<sup>8</sup>. Należy zaznaczyć, że skala żałoby oraz jej zasięg zależą od pozycji czy autorytetu społecznego osoby zmarłej. A. van Gennep zauważa, że gdy umiera wódz, przywódca polityczny lub religijny ogłaszana jest społeczna żałoba, czyli swoiste „święto narodowe”, któremu towarzyszą odmienne formy zachowania, świadczące o zawieszeniu dotychczasowego porządku społecznego – następuje „okres rozluźnienia obyczajów”<sup>9</sup>. W czasie żałoby osoby związane emocjonalnie, symbolicznie lub politycznie ze zmarłym tworzą specjalną społeczność, w której dotychczasowe reguły i struktury codziennego życia ulegają zawieszeniu. Do cech charakterystycznych dla tego typu obrzędów przejścia można zaliczyć: używanie specjalnego, obrzędowego języka, który różni się od tego, który używamy w normalne dni, odmienne formy zachowania w przestrzeni publicznej, które mają podkreślić wyjątkowość sytuacji.

Wspólna publiczna żałoba ma nie tyle rozładować napięcia i frustrację oraz pogodzić się z pustką, ile wzmocnić i zintegrować społeczeństwo przez odwołanie się do wspólnych symboli i rytuałów. „Zawieszenie” dotychczasowego, codziennego porządku społecznego, struktur i reguł ma ułatwić jednostkom kontakt z *sacrum*, które – zgodnie z ujęciem Durkheima – jest nie tylko natury społecznej, ale stanowi też podstawę wspólnoty i udziału w *communitas*. Żałoba oraz jej charakterystyczny „porządek”, obejmujący swym zasięgiem bliskich zmarłego, kolejne kręgi społeczne czy w końcu całą wspólnotę, jaką jest naród, powodują, że obnażone zostają więzi społeczne. Jej liminalny charakter „ułatwia” powstanie sytuacji, w której dzięki odwołaniu się do wspólnych symboli, mitów i wartości społeczeństwo, rozumiane jako niepodzielna całość lub wspólnota, potwierdza swą obecność / istnienie. Liminalność „stwarza” warunki, w których może być manifestowana tożsamość kolektywna oraz – zgodnie z ujęciem V. Turnera – dominować „*communitas* nad strukturą. Można powiedzieć, że *communitas* jest najbardziej widoczne w sytuacjach liminalnych”<sup>10</sup>. To w tych przełomowych społecznie okresach najczęściej następuje, zgodnie ze swą wewnętrzną strukturą, organizacja symboli, prowokując działania społeczne, w których manifestacja *communitas* osiąga punkt kulminacyjny (niejednokrotnie trudny do uchwycenia). Używane symbole są, co prawda, obecne w codziennym życiu, jednak ich obecność jest „ukryta”, „uśpiona” lub rozproszona. Tak jak wspólnota czy *communitas*, przenikają one strukturę i są w niej

<sup>7</sup> Ibidem, s. 151.

<sup>8</sup> A.M. di Nola: *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*. Kraków 2006, s. 297.

<sup>9</sup> A. van Gennep: *Obrzędy przejścia...*, s. 152.

<sup>10</sup> V. Turner: *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*. Kraków 2005, s. 35.

obecne. Jednak w sytuacji liminalnej nabierają szczególnego znaczenia i mocy, służąc budzeniu, wzmacnianiu i manifestowaniu poczucia wspólnotowości. Towarzyszą im pewne niespotykane w okresie dominacji struktury działania. Po osiągnięciu punktu kulminacyjnego emocje związane z przeżywaniem *communitas* ulegają osłabieniu (hibernacji) do momentu następnego impulsu. Niewątpliwie niektóre z tych elementów były obecne w okresie żałoby narodowej po Janie Pawle II w dniach 2–8 kwietnia 2005 roku. Dotyczy to niecodziennych zachowań, języka, jak i używania pewnych symboli narodowych, religijnych, mitów itd.

Co kryje się za binarną opozycją struktura – *communitas*? *Communitas* jest dla V. Turnera afirmacją tego, co społeczne, oraz tym, czym jest wspólnota. W *communitas* uobecnia się tożsamość zbiorowa pozbawiona elementów struktury, dominującej w życiu codziennym. *Communitas* jest „manifestacją więzi z innymi członkami społeczeństwa, a więc i tożsamości społecznej. Stanowi ono antystrukturę rozumianą jako to, co niezróżnicowane, egalitarne, bezpośrednie, nieracjonalne (choć nie irracjonalne), i co łączy się z niezapośredniczonymi przez strukturę relacjami »Ja« – »Ty«. Liczy się zasadnicze »My«. O ile struktura jest tym wszystkim, co podtrzymuje podziały między jednostkami, określa różnice między nimi, o tyle *communitas* jest wyrazicielem pragnienia absolutnego, bezpośredniego stosunku między ludźmi, stosunku, który w żadnym przypadku nie zatraci jednego człowieka w drugim, lecz chroni niepowtarzalność obu w samym akcie uświadomienia sobie wspólnoty [...] nie zaciera różnic pomiędzy tożsamościami, lecz uwalnia je od podporządkowania ogólnym normom”<sup>11</sup>. Struktura to układ prawnych, politycznych, ekonomicznych pozycji, statusów i ról społecznych, w których jednostka występuje jako „konstrukt”. Strukturę charakteryzuje normatywność, instytucjonalizacja i hierarchiczność pozycji, ról i statusów społecznych oraz „pragmatyzm działań”. Z kolei *communitas* to wspólnota jednostek, które choć różnią się swoimi fizycznymi czy intelektualnymi charakterystykami, to czują się równymi dzięki poczuciu przynależności do danej wspólnoty. *Communitas* to homogeniczna całość, w której ramach jednostki pozostają w stosunkach integralnych, łączą się więziami emocjonalnymi, niewyznaczonymi przez status i rolę. *Communitas* jest bezpośrednią i potencjalną siecią sponzanicznych zależności<sup>12</sup>. Wiąże się ze sferą mitów, symboli, wizji, które uobecniają się w działaniach jednostek. Wzrost ich znaczenia powoduje powołanie do życia pewnych rytuałów oraz „uproszczenie” i „zawieszenie” dominujących struktur. *Communitas* pojawia się i jest uchwytna w doświadczeniu tylko wtedy, kiedy może być odniesiona do struktury – to znaczy jest czytelna za pośrednictwem struktury, do której się odnosi i którą przekracza. Człowiek żyje w strukturze i jednocześnie tęskni do *communitas*<sup>13</sup>. Tęsknota za wspólnotowością łączy się jednocześnie z chęcią „zatopienia” się w niej oraz z uwolnieniem się od ograniczeń struktury

<sup>11</sup> V. Turner: *Gry społeczne...*, s. 231.

<sup>12</sup> R. Sulima: *Antropologia codzienności*. Kraków 2000, s. 59.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 59–60.

i życia codziennego. Tym samym liminalność czy dominacja *communitas* mają wspólne cechy z rewolucją czy karnawalem, których „porządek” przeciwstawia się dominacji powszedniości, pozwalając ludziom przenieść się w inny świat. Wszystkie te sytuacje charakteryzuje bycie „na progu”, stan transgresji, gdzie to, co wysokie, miesza się z tym, co niskie, porządki oddzielone przenikają się, a przedstawiciele władzy zachowują się tak, jak ci, którymi rządzą. Wszak – jak zauważa U. Eco – Bachtin dostrzegał w karnawale manifestację głęboko ukrytych dążeń do wyzwolenia<sup>14</sup>. Dla R. Kasimowa obrzędy przejścia, żonglując pojęciami „góra” i „dół”, przeciwstawiają się powszechności, wytrącają ludzi z ich codziennych spraw, stawiając ich między przeszłością i przyszłością<sup>15</sup>.

Rewolucji, karnawałowi oraz analizowanej żałobie narodowej wspólne są elementy liminalności, związane z przenikaniem się powagi i radosnych wzruszeń, smutku i radości, wspólne jest zastępowanie jednego porządku drugim. Było to widoczne na ulicach polskich miast, kiedy to w dniach 2–8 kwietnia 2005 roku zmieniały one swój dotychczasowy charakter, funkcje i wygląd, a obowiązujące w okresie dominacji struktury reguły zastąpiły działania oraz symbole, mające podkreślić, urzeczywistnić oraz wyrazić obecność *communitas*. To, co w tym okresie rozgrywało się w przestrzeni ulicy, nosiło znamiona „karnawału”, spektaklu lub karnawalizacji, oraz zdradzało charakter transgresyjny, przekraczając powszechne wyobrażenia związane z żałobą. Szczególnym tego przykładem były tzw. białe marsze, organizowane na głównych, reprezentatywnych ulicach miast lub ulicach nawiązujących swą nazwą do postaci Jana Pawła II (np. ul. K. Wojtyły, ul. Jana Pawła II, plac Jana Pawła II itd.). To w trakcie ich trwania okresy modlitwy oraz zadumy przerywane były spontanicznymi oklaskami czy śpiewanymi pieśniami (np. *Barką*). Same ulice zmieniły swój wygląd. Zaznaczyły swą obecność silniej niż zwykle symbole narodowe, religijne, podobizny Jana Pawła II, czarne wstążki na antenach samochodów. Nie tylko chodniki, ulice, ale same budynki, witryny domów, okna mieszkań prywatnych, urzędów, środków komunikacji stały się nośnikami symboli, podkreślającymi tożsamość, wspólnotowość czy specyficzną solidarność. Oczywiście organizacja symboli, przywoływane z przeszłości obrazy miały nie tylko wymiar religijny, ale też mocno zaznaczony charakter narodowo-patriotyczny. Dlatego między innymi obok symboli religijnych pojawiły się barwy narodowe, pamięć zaś zbiorowa przywracała pewne wyselekcjonowane obrazy z historii narodu, łączące się z postacią K. Wojtyły. Sama postać papieża Jana Pawła II – głowy, przywódcy Kościoła Rzymskokatolickiego, następcy św. Piotra, który swą funkcją przekracza granice i podziały narodowe – uległa znacjonalizowaniu. Niewątpliwie wynikało to z tego, że pochodził on z Polski, ale znaczenie miały też obecne w narodzie polskim autostereotypy oraz mity typu: „Polak

<sup>14</sup> U. Eco: *Komizm – „wolność” – karnawał*. „Konteksty Polska Sztuka Ludowa” 2000, nr 3–4 (258–259), s. 133.

<sup>15</sup> R. Kasimow: *Poetyka karnawału i obrzędów przejścia*. „Konteksty Polska Sztuka Ludowa” 2000, nr 3–4 (258–259), s. 139.

-katolik”, „Polska przedmurzem chrześcijaństwa”, „Polska Chrystusem Europy” itd. Odwoływanie się do nich wprost lub pośrednio, w połączeniu ze swoistymi obrzędami, rytuałami i działaniami, urzeczywistniało oraz czyniło wspólnotę, skupioną wokół pewnych wartości i wyobrażeń, bardziej „namacalną”. V. Turner twierdził, że *communitas* jest zawsze ograniczona przez system religijny (w tym i kulturowy), z którego ona wyrasta, a dopóki *communitas* żyje w strukturze, a struktura wewnątrz *communitas*, to owo poczucie globalnego braterstwa nie jest w stanie przekroczyć w pełni zinstytucjonalizowanych granic religijnych i politycznych<sup>16</sup>. Tym można między innymi tłumaczyć powtarzalność oraz powszechność występowania symboli religijnych i narodowych, takich jak krzyże, flagi, przywoływanie pewnych mitów, tematów, przypominanie słów zmarłego, jego zasług, śpiewanie pieśni religijnych, odmawianie modlitw itd. Przybierało to formę „echolalii”, intensyfikującej przeżycia związane z byciem częścią grupy, a jednocześnie stabilizowało i modelowało potrzebę *communitas* oraz potwierdzenia tożsamości zbiorowej (opartej między innymi na micie Polaka-katolika).

Przestrzeń miejska w tym liminalnym okresie została zdobyta, zarówno werbalnie, jak i symbolicznie, przez dominującą wspólnotę, zyskując tym samym inne, niecodzienne znaczenie. Powstała w okresie żałoby sytuacja miała wspólny mianownik z działalnością happeningową Pomarańczowej Alternatywy w latach osiemdziesiątych XX wieku, którą opisał M. Pęczak. Choć porównywane wydarzenia różnią się między innymi tym, że wykorzystano odmienne symbole, dostosowane do panującego kontekstu, to jednak w obu wypadkach wykreowano sytuację, w której ulica nie jest „martwa”, nadaje działaniom ludzkim specyficzne znaczenie, wyznacza ramy ich spontanicznego bycia razem. To w niej ludzie, przyglądając się temu, co się dzieje, jednocześnie przyglądają się sobie samym jako wspólnocie. Można posłużyć się tu słowami M. Pęczaka: „Oto nagle [przestrzeń miejska, ulica, osiedle – G.S.] przeistacza się z miejsca przemierzanego przez ponurych, nie patrzących na siebie, uwikłanych w codzienność ludzi, miejsca, o którym nie myśli się, że może być nasze, w przestrzeń widowiska i działania nieinstrumentalnego, przestrzeń ważną samą w sobie, przestrzeń o symbolicznej i wieloznacznej wymowie, przestrzeń, która na chwilę staje się własnością tych wszystkich, którzy się w niej znajdują, nade wszystko tych, którzy nadają jej nowe znaczenie. Ulica przestaje być szara i pozbawiona symboliki. Zaczyna współuczestniczyć w osobliwym akcie komunikacji”<sup>17</sup>. Ulice, place, aleje, budynki, okna komunikacji miejskiej, okna wystaw sklepowych z podobną Jana Pawła II, zawiązany czarny kir na antenach samochodów, zapalone światła układające się w znak krzyża lub litery JP II (np. w oknach akademików w Krakowie, bloków na osiedlach, Pałacu Kultury i Nauki w Warszawie itd.),

<sup>16</sup> Por. V. Turner: *Gry społeczne...*, s. 172–173.

<sup>17</sup> M. Pęczak: *Pomarańczowi – absurd, parodia i polska codzienność*. W: *Spontaniczna kultura młodzieżowa. Wybrane zjawiska*. Red. J. Werenstein-Żuławski, M. Pęczak. Wrocław 1991, s. 196.

świecie wokół pomników papieża mają pewne cechy happeningu, karnawalizacji przestrzeni miejskiej – odmieniły ją i nadały im innego znaczenia.

Przestrzeń publiczna, miejska stała się nośnikiem znaczeń, które konstytuują wspólnotę, nadają jej sens i ciągłość – stanowią korelat świadomości, wartości oraz idei wyznawanych i uznawanych społecznie (choć nie zawsze realizowanych). Do ich specyficznego zagęszczenia dochodziło w miejscach, które można określić za L.M. Nijakowskim „domenami symbolicznymi”, czyli miejscami, nad którymi grupy społeczne panują w sposób symboliczny, a jednocześnie owo symboliczne panowanie skrywa siłę, która wpływa na ludzi i „zmusza ich do posłuszeństwa”<sup>18</sup>. Owe miejsca, stając się korelatem świadomości społecznej, nośnikiem znaczeń ukonstytuowanych w ramach kodu symbolicznego, kreowanego przez pamięć społeczną danej grupy, pozwalają jej zapewnić panowanie nad przestrzenią społeczną, a dokonywanie przez tę grupę odpowiednich operacji symbolicznych pozwala tej grupie panować nad poszczególnymi jej członkami. Domena symboliczna obejmuje np. pomniki, sanktuaria, tablice pamiątkowe, nazwy ulic, placów itd. Wspomniana kategoria stanowi swoisty zasób kapitału kulturowego i społecznego, za którego pomocą można zmobilizować zbiorowość w celu jakiegoś działania oraz wokół którego można budować, tworzyć poczucie tożsamości kolektywnej. Wolno powiedzieć, że w momentach przelomowych dla wspólnoty – liminalnych – uaktywnione zostaje znaczenie tych miejsc, które potencjalnie jest obecne i uśpione w okresie dominacji struktury. To w ich obrębie, ze względu na charakter niesionych przez nie treści, odwołujących się do powstałej sytuacji, a z punktu widzenia wspólnoty szczególnie ważnych, manifestuje się *communitas*.

Można powtórzyć, że w analizowanym okresie szczególnymi miejscami, w których najczęściej objawiała się obecność *communitas* za pośrednictwem przywoływanych symboli religijnych i narodowych, były, po pierwsze: place lub ulice noszące imię Jana Pawła II, po drugie, miejsca związane z bezpośrednią obecnością w nich Karola Wojtyły, np. tereny, gdzie przebywał (upamiętnione tablicami lub pomnikami), miejsca jego pielgrzymek, odpoczynku itd. (rynek w Wadowicach, Łagiewniki, pałac biskupi), po trzecie, pomniki Jana Pawła II. Ponadto są to obszary szczególne – symboliczne – łączące w sobie wymiar narodowy i religijny (Jasna Góra, krakowski rynek, Wawel). Szczególnie ważne stają się główne place, ulice, pełniące funkcję centralną i reprezentacyjną miasta – swoiste wizytówki miast (rynek, plac Piłsudskiego, stadion Cracovii) oraz miejsca kultu religijnego, kościoły i ich okolice (np. krzyże misyjne przy kościołach, cmentarzach) itd. To te „wycinki” przestrzeni stanowiły główne miejsca zgromadzeń, wspólnych modlitw, śpiewów, czuwania, zapalania świec, składania kwiatów, wotów (np. w postaci szalików klubowych Wisły i Cracovii), wspominania postaci zmarłego papieża. To w tych miejscach przywoływano często wydarzenia przechowywane w pamięci zbiorowej,

<sup>18</sup> L.M. Nijakowski: *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*. Warszawa 2006, s. 108–109.



pewne mity, symbole, organizując je w taki sposób, aby umożliwiły przeżywanie okresu żałoby jako uczestnictwa we wspólnocie. Dla pogrążonych w smutku, zorganizowane symbole, znaki, zachowania, gesty, szczególnie w miejscach związanych z postacią zmarłego, np. okno w pałacu biskupim w Krakowie, gdzie pojawiał się pielgrzymom podczas swych wizyt w Polsce, plac Piłsudskiego w Warszawie, gdzie odprawił mszę świętą, czy w końcu samo miasto Wadowice, w którym się urodził, z jego centrum i otoczeniem – nabierały specyficznego znaczenia religijno-mitycznego. Te obszary stawały się miejscem mediacyjnym, miejscem objawienia *sacrum* i „tajemnicy”. Stanowiły one – używając terminologii M. Eliadego – swobodną hierofanię – materializowała się w niej i uobecniała transcendentna natura zarówno Boga, zmarłego papieża, jak i wspólnoty narodu polskiego oraz wiernych Kościoła katolickiego. Te miejsca, odwołujące się do wspólnych symboli, wydawały się tworzyć niewidzialny tunel lub nić łączącą ludzi rozproszonych w czasie oraz w przestrzeni.

O dominacji *communitas* nad strukturą mogły „informować” okna, zarówno wystaw sklepowych, jak i mieszkań prywatnych, akademików, klatek schodowych oraz budynków użyteczności publicznej, urzędów, instytucji kultury, biur, zakładów czy środków komunikacji. Okno jest tym elementem architektury, który oddziela „zewnątrzny” – pod pewnym względem „niezróżnicowany” i „anonimowy” – świat ulicy od świata „wewnętrznego”, różniącego się funkcjami, jakie pełnią owe przestrzenie w okresie dominacji struktury. Pozwala ono zobaczyć to, co jest na zewnątrz, jednocześnie jednak ich usytuowanie nie zawsze umożliwia pełny wgląd do tego, co „wewnątrz”. Firanki, żaluzje, wyższe kondygnacje zapewniają „dyskrecję”, skrywając dla postronnych tajemnice, które chowają w sobie zróżnicowane światy domów mieszkalnych, biur itp. Dzięki umieszczeniu w oknach symboli odwołujących się do wspólnoty, „zawieszeniu” ulegają różnice, wynikające z dominacji struktury, pomiędzy tym, co prywatne, a tym, co publiczne. Zapalone w nich świece, lampki, symbole religijne, podobizny Jana Pawła II, czy działania kojarzące się ze sztuką *performers* – zapalenie świateł w oknach mieszkań, bloków, akademików czy Pałacu Kultury w Warszawie, układające się w znak „+” lub „JPII” – „komunikowały”, że elementy rzeczywistości oraz codziennych praktyk, będących jednocześnie podstawą oraz rezultatem stratyfikacji społecznej, zostają „unieważnione” na rzecz tego, co wspólne, co stanowi zasadę konstytuującą *communitas*, a w okresie dominacji struktury jest „uśpione”.

W tym czasie również sztuka ulicy, jaką jest graffiti wydawała się podporządkować wymogom wspólnoty – *communitas*. Po śmierci Jana Pawła II określony porządek w okresie dominacji struktury – to jest tagi, specyficzny krój liter, kodów znaków i symboli, za których pomocą graffitiarze „oswajają” i „przejmują” przestrzeń miast, w połączeniu z charakterystycznym „kodeksem” zachowań, podzielanych i zrozumiałych jedynie dla środowiska graffiti, czyniących z niego pewną „hermetyczną” grupę – został zawieszony. To, co do tej pory było zrozumiałe i czytelne tylko dla „wtajemniczonych”, zostało zastąpione znakami i symbolami rozpoznawa-

nymi bez większych problemów przez „przeciętnych zjadaczy chleba”. Dokonano tego, wykorzystując prezentowany w mediach wizerunek Jana Pawła II, łącząc go z technikami podkreślającymi indywidualność twórców tej sztuki. W miejscach graffiti ludzie zatrzymywali się, modlili, zapalali świece<sup>19</sup>.

Przestrzeń miejską w dniach 2–8 kwietnia 2005 roku opanowała werbalnie tematyka śmierci, która w okresie dominacji struktury jest tematem tabu (ewentualnie sprowadzonym do poziomu sensacji, krótkiej informacji czy jarmarcznej ciekawostki), czymś marginalizowanym. W tym czasie w miejscach pracy, na ulicach w rozmowach pomiędzy znajomymi pojawiały się wspomnienia o innych zmarłych (krewnych, sąsiadach), o obrzędach pogrzebowych itd. Jednocześnie przestrzeń miejską i „medialną” zdominowały liczne odwołania do pamięci zbiorowej, kolektywnej, monumentalnej, która – w odróżnieniu od pamięci antykwarycznej (w której doświadczenie przeszłości, wytworów kultury, zdarzeń, postaci ulega daleko idącej desemantyzacji) czy historycznej (brak jej jawnych odniesień do teraźniejszości, bezinteresowna kontemplacja tego, co z przeszłości) – dostarcza budulca do konstruowania obrazu własnej grupy oraz pełni funkcje legitymizującą. Ma ona tym większe znaczenie, im bardziej chcemy wyjaśnić własne „tu” i „teraz” aktualnej rzeczywistości oraz uzasadnić lub odrzucić pewne systemy wartości<sup>20</sup>. B. Szacka zauważa, że pamięć zbiorowa, podobnie jak mit, jest zapisem oraz przekazem wartości i wzorów zachowań istotnych dla życia grupy, pomaga określić tożsamość grupową, a tym samym wiąże się ze sferą uczuć, które odgrywają znaczącą rolę w momentach wyjątkowych. Zawarte w niej postacie są „sfabrykowane”, włączane w pewną kategorię ogólną tak, że bardziej personifikują one pewne wartości, sakralne wzorce i bezczasowe lub ponadczasowe typy niż osobowości historyczne. Wyobrażenia dotyczące bohatera grupy są odbiciem podstawowej więzi łączącej tę grupę. Sam bohater symbolizuje role lub cechy, które mają szczególną wartość dla grupy<sup>21</sup>. Można tym tłumaczyć przywoływane często wydarzenia z najnowszych dziejów Polski. Przypominając pewne wydarzenia, odnoszono je do postaci zmarłego Polaka Papieża – jego biografia jawiła się tym samym jako silnie spleciona z losami narodu polskiego (np. pierwsza pielgrzymka, okres II wojny światowej, powstanie NSZZ „Solidarność” itp.) – wymiar religijny, ponadnarodowy zastąpił narodowo-polski związany z mitami „Polak-katolik”, „polska religijność” itd.

Obecność i skala podejmowanych społeczno-kulturowych działań w dniach 2–8 kwietnia 2005 roku oraz ich analiza nie mogą pomijać roli środków maso-

<sup>19</sup> „Niezwykłą przygodę przeżył ksiądz Andrzej Muszyński, który w Radomiu prowadzi Katolickie Centrum Młodzieży »Arka«. Dzień po śmierci Papieża przyszło do niego dwóch graffitiarzy. Zaproponowali, że na ścianie »Arki« namalują olbrzymie graffiti z Ojcem Świętym. Dzieło zrobiło furorę. Gromadzący się przed malowidłem ludzie modlą się i palą świece”. J. Cwieliuch, G. Rzeczkowski: *Gudbaj grzechu*. „Przekrój” 2005, nr 17, s. 60.

<sup>20</sup> Por. A. Szpociński: *Formy przeszłości a komunikacja społeczna*. W: P.T. Kwiatkowski, A. Szpociński: *Przeszłość jako przedmiot przekazu*. Warszawa 2006, s. 29–30.

<sup>21</sup> B. Szacka: *Czas przeszły, pamięć, mit*. Warszawa 2006, s. 93–94.

wej komunikacji, które stanowią integralną część naszej rzeczywistości. Jest to w tej części świata medium pośredniczące w odbiorze i interpretacji otaczającego świata. W świetle prowadzonych rozważań należy zaznaczyć ich ważną rolę w kreowaniu pewnych emocji czy stanów społecznych. Jeszcze za życia Karol Wojtyła stał się dzięki mediom jedną z ikon współczesnego kultury, a radio, telewizja czy Internet umożliwiały mu w jednej chwili przemawiać do tak ogromnej rzeszy ludzi, do jakiej nie miał okazji przemawiać sam Jezus Chrystus w ciągu swojego życia. Media, propagując pewne treści, stworzyły „popularny” wizerunek Jana Pawła II. To one również włączyły się w wydarzenia związane z żałobą oraz tym, co działo się na ulicach polskich miast.

Aby rozpatrzyć wydarzenia na ulicach miast w korelacji z przekazem medialnym, należy uwzględnić teorię J. Baudrillarda, dotyczącą symulaków i hiperrzeczywistości. Zgodnie z jego teorią media dostarczają obrazów współczesnego świata oraz modeli jego interpretacji i odbioru – pozwalają one zauważyć lub urealnić to, czego nie ma. W dzisiejszym świecie stykamy się głównie z rzeczywistością zapośredniczoną medialnie i krążącymi za pośrednictwem mass mediów obrazami. Francuski badacz kultury stwierdza, że w wyniku takiej sytuacji obecnie mamy do czynienia z hiperrzeczywistością, którą określa: „[...] rzeczywistość podniesiona do n-tej potęgi, »więcej X niż X«, wyostrenie i intensyfikacja rzeczy. To [...] pewien rodzaj tego, co najwyższe; coś, co jest »więcej niż«, coś więcej niż jakiś reprezentacyjny system [...] coś, co nie może być naprawdę zweryfikowane. Hiperrzeczywistość to rzeczywistość w stanie ekstazy”<sup>22</sup>. Prezentowane w mediach zdarzenie jest od razu ekstatyczne i sprowadzone do najwyższego stanu istnienia. Owa ekstaza komunikacji burzy zakładaną nieprzekraczalną granicę między członkami społeczeństwa, którzy na co dzień żyją z dala od siebie, zamknięci w prywatnych światach. Zakłada ona całkowitą przeźroczystość stosunków międzyludzkich, opartych na wszechobecności informacji<sup>23</sup>.

Hiperrzeczywistość oraz symulakry i symulacja rzeczywistości sprawiają, że świat nie wydaje się pozbawiony sensu, lecz wręcz przeciwnie – sensem przeładowany; nie wydaje się znikać, lecz przeciwnie – rozmnażać. Symulacja to powiązanie rzeczy w taki sposób, jakby miały one sens, podczas gdy są one wyreżyszerowane dzięki odpowiedniemu montażowi, zestawieniu itd.<sup>24</sup> Jego zdaniem, symulakry nie są tym, co ukrywa prawdę, lecz tym, co ukrywa jej nieobecność<sup>25</sup>. Obrazy mają na celu wskrzeszenie moralnych i politycznych zasad, których nie ma. To precesja symulaków tworzy rzeczywistość, tak jak wtedy, gdy mówiąc o „kryzysie społeczeństwa”, ma się na uwadze nie sam „kryzys”, lecz „społeczeństwo”, które jest nieobecne w wyniku anomii. Wydaje się, że media, pokazując ulice pol-

<sup>22</sup> M.P. Markowski: *Baudrillard: słownik*. W: J. Baudrillard: *Ameryka*. Warszawa 1998, s. 178–179.

<sup>23</sup> M.P. Markowski: *Baudrillard...*, s. 175–176.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 191.

<sup>25</sup> P. Baudrillard: *Pakt jasności*. Warszawa 2005, s. 22.

skich miast, sekundując ludziom i ich działaniom w dniach 2–8 kwietnia 2005 roku, dawały świadectwo wydarzeniom, jednocześnie nadając im specjalnej rangi (dzięki poświęceniu im zdecydowanie większego czasu antenowego i modelowaniu ich), „odzwierciedlały” lub „uwypukliły” to, co zarazem jest „nieobecne”, „niewidoczne”, „przeźroczyste” – w codziennym życiu dominującej struktury – wspólnotę opartą na wartościach rozpatrywanych na poziomie deklarowanym i abstrakcyjnym (w sferze świadomości), których realizacja w codziennym życiu natrafia na problemy lub ich po prostu brak.

Zmiana dotychczasowego – przypisanego dominacji struktury – charakteru nadawania programów lub wstrzymanie ich nadawania, zmiana ramówek, czarny kolor, brak dyskursu politycznego i o polityce, odmienna niż dotychczas intonacja głosu prezenterów, nieobecność sarkastycznej nutki w wypowiedziach felietonistów, ilość czasu i miejsca poświęconych postaci zmarłego Jana Pawła II oraz wydarzeniom towarzyszącym żałobie, obrazy przedstawiające głównie gromadzących się ludzi w kościołach, na ulicach i placach polskich (i nie tylko) miast komunikowały, że oto mamy styczność z ważnym, wyjątkowym, niecodziennym wydarzeniem. Informacje medialne, akcentując ludzką solidarność, wspólnotę, przywiązanie do wspólnych symboli, jednocześnie wkomponowywały się w działania potęgujące odczucie uczestnictwa w wyjątkowym czasie, w którym indywidualne „ja” mogło śmieiej spojrzeć na świat przez pryzmat grupowego „my”. „Obiektywizm” dziennikarski został zdominowany przez emocjonalne, subiektywne postawy prezenterów, wynikające z partykularyzmu grupowego i ich uczestnictwa we wspólnocie narodowej. Media polskie, stając się w tym okresie swoistą ekstensją (przedłużeniem czy też rozszerzeniem) postaw i uczuć narodowych, utrudniały tym samym proste oddzielenie tego, co jest obiektywną informacją, od tego, co jest elementem praktyki społecznej, kształtującej poczucie wspólnoty. Nie da się ukryć, że telewizja oraz inne media umożliwiły tysiącom Polaków „bezpośrednią” antycypację w wydarzeniach i wspólnocie. Jednocześnie, jako środek przekazu, przekonały odbiorców, że to oni są dla nich wydarzeniem, oraz że pokazywane wydarzenia dotyczą adresatów informacji<sup>26</sup>. Niewątpliwie media pośredniczyły pomiędzy ludźmi, rozbudzając w nich namacalne poczucie bycia częścią wspólnoty, zarówno religijnej, jak i narodowej. Można zastanawiać się, w jakim stopniu media pośredniczyły w wytworzeniu odrębnej kategorii społecznej lub wspólnoty pokoleniowej opartej na świadomości przynależności do pokolenia JP II.

Z pewnością zwielokrotnienie obrazów prezentujących zachowania społeczne, stanowiące indywidualne oraz zbiorowe uzewnętrznienie emocji związanych ze stratą kogoś „bliskiego”, ale i z poczuciem dumy, przyczyniło się do wzmocnienia, „nieobecnej” w codziennym życiu, wspólnoty opartej na wartościach rozpatrywanych najczęściej na poziomie deklarowanym i abstrakcyjnym. Jednocześnie nie do końca wydaje się rozstrzygnięty problem J. Baudrillarda, „czy środki prze-

<sup>26</sup> Idem: *Symulakry i symulacja*. Warszawa 2006, s. 41.

kazu wzbudzają w masach fascynacje spektakularne czy też same masy popychają środki przekazu ku spektakularności?”<sup>27</sup>. Można jedynie, za francuskim badaczem, stwierdzić, że „dzięki telewizji został zniesiony dystans między rzeczywistością a samym medium, my zaś nie potrafimy oddzielić już efektów przez nie wywołanych od tego, co byłoby poza nimi”<sup>28</sup>. Wynikają stąd kolejne pytania: Czy prezentowane obrazy miały na celu wskrzeszenie moralnych i politycznych zasad, których nie ma (w czym pośredniczy procesja symulaków tworzących rzeczywistość)? Czy tak intensywne przeżywanie okresu byłoby możliwe bez obecności masowych mediów? Takie pytania można formułować, gdy przyjmie się perspektywę Boudrillarda, z której wynika, że jednocześnie oglądamy telewizję i telewizja ogląda nas – telewizja nas informuje i kształtuje – wyznacza pewien horyzont rzeczywistości. Zdarzenia przepuszczone przez media zostają sprowadzone do najwyższego stopnia istnienia<sup>29</sup>. Takie stawianie sprawy stanowi konsekwencję przyjęcia przez Boudrillarda zasady MacLuhana *medium is message*. W tym świetle sam przekaznik jest wydarzeniem i jednocześnie przekaz uwiarygodnia przekaznik, nadając mu odrębny i określony status pośrednika komunikacji<sup>30</sup>.

Za pośrednictwem mediów społeczeństwo polskie jednocześnie oglądało siebie i dawało sobie świadectwo obecności. Realne odczucie wspólnoty jest możliwe dzięki stworzeniu odpowiednich warunków, między innymi takich, jak środki masowej komunikacji, w których „rzeczywistość jest wytwarzana ze zminiaturyzowanych komórek, matryc i jednostek pamięci [...] i może być za ich pomocą reprodukowana nieskończoną ilość razy”<sup>31</sup>. Odczuwanie społeczeństwa polskiego jako realnego bytu umożliwiło mediom potęgowanie wymiarów zjawiska, jakim była żałoba narodowa. Ogólny „dyskurs narodowy” sprowadzał się w tych dniach do zamknięcia w jednym wspólnym wymiarze – wspólnym mianowniku – postaci zmarłego Jana Pawła II, przestrzeni geograficznej Polski, z jej wybranymi, symbolicznymi elementami krajobrazu i architektury, toposami i wydarzeniami historycznymi wspólnoty kulturowej, jaką jest naród, oraz tego, co ma wymiar indywidualny. Oprócz przywoływanych „obrazów” z życia zmarłego papieża oraz przeszłości i miejsc mających symboliczny wymiar dla narodu polskiego, na pierwszy plan wysunęły się „gry językowe”, czyli medialny komentarz do wydarzeń dziejących się w przestrzeni publicznej. Źródeł tych „gier” należy poszukiwać w autostereotypach grupowych, mitach oraz symbolach.

Owe „gry językowe”, odwołujące się do powszechności sądów, ich potoczności i identycznych reakcji, miały / mają budzić pewne indywidualne stany emo-

<sup>27</sup> Ibidem, s. 107.

<sup>28</sup> Idem: *The Ecstasy of Communication*. W: *Postmodern Culture*. Ed. H. Foster. Sydney 1987, s. 127, za: M.P. Markowski: *Baudrillard...*, s. 193.

<sup>29</sup> *Gra resztki. Wywiad z Jean Baudrillardem przeprowadzony przez Salvatore Mele i Marka Titmarsh*. W: *Postmodernizm a filozofia*. Wybór i red. S. Czarnecka, A. Szachaj. Warszawa 1996, s. 210.

<sup>30</sup> P. Baudrillard: *Symulakry...*, s. 104–105.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 6–7.

cjonalne, związane ze wspólnotą. Podkreśleniu obecności *communitas*, zaakcentowaniu tożsamości grupowej służyły słowa: cały naród, wszyscy Polacy, cała Polska, cały świat w żałobie itp. Za ich pośrednictwem wspólnota dokonała „nacjonalizacji” – „zawłaszczenia” – głowy Kościoła Rzymskokatolickiego. Odzwierciedlają tę tendencję tytuły oraz podtytuły prasowe z okresu żałoby narodowej i tuż po niej, w kwietniu 2005 roku (np. w „Newsweeku”, „Polityce”, „Przekroju” i we „Wprost”)<sup>32</sup>. Można w nich odnaleźć swoistą dyfuzję symboli religijnych z narodowymi: „Nasz [katolicki i polski – G.S.] Ojciec Święty”, „Papież Polak”, „Jan Paweł Polski”, „Karol Wojtyła był kwintesencją polskości”, „Jest synem narodu [polskiego – G.S.]”, „Jan Paweł II był w istocie superprymasem Polski”, „Syn polskiego Kościoła”, „Odszedł nasz Ojciec, nasz Tata”, „Cały nasz [polski – G.S.], syn narodu, który przeżył najcięższe próby historii. [...] Narodu wielokrotnie skazanego na śmierć przez sąsiadów, który jednak przeżył i pozostał sobą”. Ów patetyczny charakter wypowiedzi miał podkreślać nie tylko wyjątkowe znaczenie Jana Pawła II, ale i samego narodu polskiego. O znaczeniu postaci Ojca św., jego roli w konsolidacji społeczeństwa polskiego świadczyć miały cytowane często słowa papieża, wypowiedziane w trakcie jego pielgrzymek do Polski: „Pokój tobie, Polsko! Ojczyzno moja” (1983). Najważniejsza okazała się wypowiedź z 1979 roku: „Niech zstąpi duch Twój i odnowi oblicze ziemi, tej ziemi [czyt. – polskiej]”, które sparafrazował S. Janecki: „Zstąpił duch Jana Pawła II i odmienia oblicze tej ziemi”.

Ukazanie Karola Wojtyły jako Polaka w Stolicy Piotrowej, wydaje się wplatać w dzieje i losy narodu polskiego, stanowiące wypadkową mitu „Polski, przedmurza chrześcijaństwa”, w którym pozytywnie wartościowana wiara katolicka łączy się z polsnością i patriotyzmem. Tym samym zrozumiałe wydaje się łączenie biografii zmarłego z historią Polski, jej symbolami oraz zrywami patriotycznymi: „Karol Wojtyła wychowywał się w wielkiej tradycji patriotycznej, której centrum był piastowski Wawel, Skałka, wielka tradycja romantycznej poezji, Polska ujęta w rapsodach Króla-Ducha Słowackiego, w namyśle Norwida nad polską pracą, w »teatrze Narodu« Wyspiańskiego”. W tym okresie nie powinny też dziwić liczne odwołania

<sup>32</sup> Od tego miejsca wszelkie cytaty, oraz analiza zawartości tekstów odnoszą się do następujących artykułów: „Newsweek” 2005, nr 14: I. Dominik, M. Sychodolska: *Żegnaj Ojce – Świat i Polska we łzach*, s. 2–8; A. Nagorksi: *Apostoł wolności – ten papież przeobraził świat*, s. 8; J. Poniewierki: *Pontyfikat – dziedzictwo miłości bliźniego*, s. 16–18; „Newsweek” 2005, nr 15: P. Kępiński: *Święty od zaraz*, s. 6–8; A. Łukasik, W. Madziarski: *Żałoba – Polska odmieniona*, s. 16–19; G. Weigel: *Papież prywatnie*, s. 22–24; „Newsweek” 2005, nr 16: I. Dominik, D. Kowalska: *Taki święty, taki zwyczajny*, s. 8; „Przekrój” 2005, nr 15: W. Smoczyński: *Pielgrzymka do serc*, s. 10–12; „Polityka” 2005, nr 14: A. Szostkiewicz: *Zostanie z nami*, s. 5; A. Krzemiński: *Polski Anioł Stróż*, s. 6–8; „Polityka” 2005, nr 15 + dodatek: A. Szostkiewicz: *Cały nasz*, s. 6–9; Z. Pietrasik: *Polski Kwiecień*, s. 14–16; „Wprost” 2005, nr 14: M. Król: *Nieśmiertelny*, s. 3; A. Nowak: *Król naszych sumień*, s. 7–9; P. Śpiewak: *Ostatni prorok*, s. 10–11; G. Górny: *Papież kontra heretycy*, s. 32–37; *Spotkałem papieża*, s. 36–38; „Wprost” 2005, nr 15: S. Janecki: *Przebudzenie*, s. 3; J. Pałasiński: *Świat i jego święty*, s. 10–12; M. Dzierżanowski, R. Mazurek: *Jan Paweł Polski*, s. 16–20; K. Sowa: *Kontrrewolucjonista*, s. 21–25; M. Novak: *Wielki*, s. 26–27.

do A. Mickiewicza: „Nasz naród jak lawa, Z wierzchu zimna i twarda, sucha i plu-gawa, Lecz wewnątrz ognia i sto lat nie wyziębi...”; czy poety Miłosza: „Na dnie swojej nędzy Polska dostała króla, i to takiego, o jakim śniła [...]”<sup>33</sup>. Owe cytaty w tym żalobnym okresie nabierały nowego i wyjątkowego znaczenia, komponując się z innymi symbolami w strukturę obrzędów przejścia.

Niejednokrotnie postaci Jana Pawła II przydawano znaczenia „naszego” w sen-sie identyfikowania go z „małymi ojczyznami”, takimi jak Podhale (podkreślały to np. słowa „przyjacieli górali”), lub miastami: Wadowicami, Krakowem. Jan Paweł II zyskiwał też format „globalny”, „uniwersalny”, odwołujący się do wartości ogólnoludzkich – humanitarnych – obowiązujących ponad podziałami, granicami. Jego wielkość stawała się jednocześnie wielkością narodu polskiego oraz symbolizowała wartości, których ten naród strzeże. Jako przedmiot dumy narodowej stał się pomo-stem między *communitas* w wymiarze narodowym a uniwersalnym. Jako bohatera, herosa zdolnego zmienić świat, określały go słowa: ikona świata, herold wolno-sci, ojciec dialogu, jednoczytel, krzyżowiec miłości, apostoł prawdy, wychowawca, nonkonformista, papież pogromcą komunizmu, zwycięzcą komunizmu, kontrrewolucjonista, agent Boga, pogromca dyktatorów.

Kontrapunktem był Jan Paweł II w rolach, które miały świadczyć o jego „nor-malności”, „przyziemności”, „prostolinijności”, „bezpośredniości” czy „swojskości”. „Normalność” – w formach spędzania wolnego czasu, w odpoczynku, jego zain-teresowaniach, pełnieniu posługi kapłańskiej, obowiązków związanych z funkcją Papieża – stawała się, zgodnie z teorią mitu Barthesa, świadectwem jego „nadzwyczajności”. O jego „niezwykłości” miało świadczyć zarówno „umiejscowienie” jego biografii w symbolicznej dla starszych wiekiem Polaków czasoprzestrzeni „pokole-nia olbrzymów”, tzw. „Kolumbów”, jak i „połączenie” go z różnymi grupami i krę-gami społecznymi, w stylu: Papież kibic, Pierwszy kibic Cracovii, Papież turysta, Papież kajakarz, Papież narciarz, aktor filozof. Słowa: ojciec, tata, wujek, Lolek (odwołanie do przyjaciela ze szkolnej ławki) czy choćby Papież Ziomał, nabie-rały w tym okresie specjalnego wymiaru, podkreślającego emocjonalny związek członków wspólnoty z Janem Pawłem II. Dzięki spopularyzowaniu wizerunku jego osoby i biografii oraz zbudowaniu wokół niego sfery mitów „JPII” stał się swo-istą ikoną, znakiem i symbolem, służącym praktykom związanym z budowaniem / odtwarzaniem własnej tożsamości i odrębności grupowej, a te zaś mieszczą się w sferze działań, które W.J. Burszta określa popnacionalizmem<sup>34</sup>.

Niniejszy tekst miał ukazać przestrzeń miejską i medialną oraz ich analizę pod kątem teorii V. Turnera (liminalności i opozycji *communitas* – struktura) oraz J. Boudrillarda (symulaków i hiperrzeczywistości). Obie teorie wydają się mieć wspólny obszar, jeśli tylko przyjąć, że odpowiednikiem „braku prawdy”, ukrywa-

<sup>33</sup> Cytat z *Dziadów* za: M. Janecki: *Nastał czas próby*. „Polityka” 2005, nr 15, s. 17.

<sup>34</sup> W.J. Burszta: *„Ogniem i mieczem na Szachtar”, czyli wszyscy jesteśmy popnacionalistami*. „Kul-tura Popularna” 2006, nr 3, s. 5–6.

nym przez symulakry, jest Turnerowska wspólnota – *communitas* – „nieobecna” w okresie dominacji struktury. Społeczeństwo struktury tkwi i uwikłane jest w swe własne „światy”, które „utrudniają” mu bezpośrednie doznanie, poznanie lub kontemplację *communitas*, rozumianej jako byt, przekraczający społeczne podziały. Parafrazując słowa J. Baudrillarda, można powiedzieć, że społeczeństwo polskie zmaterializowało się między innymi za sprawą świateł reflektorów i projektorów telewizyjnych, które umieściły je w centrum uwagi<sup>35</sup>. Odpowiednio kadrowane obrazy, zawężenie perspektywy, organizacja symboli, ich werbalizacja, przywoływane autorytety w mediach wytworzyły wartość dodatnią sensu – poczucie bycia *communitas*. W dniach 2–8 kwietnia 2005 roku media i przestrzeń miejska pomogły jednostkom „doznać” i „odczuć” obecność w skondensowanej formie bytu, jakim jest naród, który dla codziennego doświadczenia nie jest bezpośrednio dostępny. Zamieszkujący odległe przestrzenie miast i miasteczek obcy sobie ludzie dzięki mediom „stworzyli” wspólnotę zbudowaną wokół pewnych mitów, symboli, wartości oraz norm, z których realizacją w codziennym życiu bywa różnie. Sam czas w perspektywie mediów i wydarzeń na ulicach polskich miast jawił się aktorom społecznym jako czas niezwykły, czas narodowych rekolekcji, polskiego kwietnia, Wielkiego Tygodnia, święto pojednania Polaków, kiedy to zwaśnieni kibice klubów piłkarskich przebaczą sobie, a obrażeni politycy podają sobie rękę w symbolicznym geście zgody.

<sup>35</sup> J. Baudrillard: *Symulakry...*, s. 131.

**Towards a group identity  
An urban space and media  
between 2 and 8 April 2005**

Summary

The text is devoted to the events that took place in the Polish cities between 2 and 8 April 2005 – in the period of the national mourning after the death of John Paul II. It seems that it was during this period that a national-religious community and collective identity connected with it manifested their existence at the streets. The actions jointly undertaken by social actors, such as white marches, joint prayers, singing and numerous references to national and religious symbols, had visible features of the transitional period that is why the author of the article, analyzing the very socio-cultural behaviours, refers to the theory of Arnold van Gennep and Turner's conception connected to it. The phenomenon of this event cannot be considered without taking into account the means of mass media, their role in the contemporary world and power of their influences. Thus, the references were made to the theory of Jean Baudrillard and the qualitative analysis of the contents of press texts in the period under investigation was conducted.



---

**Die Richtung: Gruppenidentität  
Der Stadtraum und die Massenmedien  
im Zeitraum von 2–8. April 2005**

Zusammenfassung

Der Text ist den Geschehnissen gewidmet, welche sich in polnischen Städten an den Tagen 2–8. April 2005 abspielten, nachdem die Staatstrauer nach dem Tod des Papstes Johannes Paul II. angeordnet worden war. Zu dieser Zeit haben sich auf polnischen Straßen eine bestimmte national-religiöse Gemeinschaft und die damit verbundene kollektive Identität offenbart. Da die von der Gemeinschaft unternommenen Maßnahmen: weiße Marsche, gemeinsame Gebete, gemeinsamer Gesang und zahlreiche Bezüge auf nationale und religiöse Symbole deutliche Merkmale der Übergangszeit trugen, bezieht sich der Verfasser bei deren Analyse auf die Theorie von Arnold van Gennep und die damit verbundene Konzeption von Turner. Es ist nicht möglich, das Phänomen zu prüfen, ohne die Rolle der Massenmedien und deren Einwirkung dabei zu berücksichtigen. Zu diesem Zweck bedient sich der Verfasser der Theorie von Jean Boudrillard und der quantitativen Analyse von dem Gehalt der zu der genannten Zeit in den Zeitungen erschienenen Texte.