

JULIUSZ IWANICKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych  
e-mail: iwanicki@amu.edu.pl  
ORCID: 0000-0002-9391-1545

---

## Od hierofanii do memofanii. Przemiany *sacrum* w kulturze chrześcijańskiej

**Abstract.** *The article refers to the classical category of hierophany in the religious studies of Mircea Eliade. Hierofania is a kind of a historical document or a “holy fact” in the history of religion. Related categories of theophany and epiphany are also associated, which are also used in Christian thought. The French researcher of myths Gilbert Durand believed that in the history of religion and culture the conceptual thinking dominated most of the time. It was only in the second half of the twentieth century that picture thinking was renewed. A related view occurred in the considerations of William Mitchell, who wrote about the visual reversal in the humanities. The text attempts to translate these concepts into the ground of religious studies. A propositional concept of memophany was also proposed as part of these considerations. This is a new form of hierophany, in relation to the phenomenon of religious memes present in the space of online resources. Although the processes of strengthening pictorial thinking in Christianity are not unequivocally positively received by the Catholic Church, they are something that can permanently change the image of religious culture in contemporary Catholicism.*

**Keywords:** *hierophany, visual thinking, memophany, religious memes, Catholicism*

### 1. Hierofanie w religioznawstwie Mircea Eliadego

**H**ierofanie mogą być dla *sacrum* tym, czym dzieła sztuki dla kategorii piękna w klasycznej estetyce. Te pierwsze stanowią pewien zbiór „świętych faktów”, egzemplifikujących w historii religii różne przejawy obecności *sacrum*. Zdaniem

Mircei Eliadego w szukaniu hierofanii badacz staje w obliczu dokumentu historycznego. Stąd same hierofanie – określone bóstwa, obrzędy, mity, przesady, przeżycia duchowe – mają naturę historyczną (odrębną kwestią jest problem autentyczności tych dokumentów). Termin „hierofania” jest połączeniem dwóch greckich słów: *hieros* – święte oraz *phainomai* – pokazywać się. Stanowi to zatem pewien sposób „przejawiania się świętości”. Z perspektywy religioznawstwa porównawczego hierofanią w jednych kulturach będzie np. kamień bądź drzewo, a w innych objawieniem najwyższym może być konkretna osoba (Jezus Chrystus w chrześcijaństwie, Budda czy Zaratustra w religiach wschodnich). Jak objaśnia Eliade – to, co „całkiem inne”, rzeczywistość z innego świata, może przejawiać się w przedmiotach, które są częścią składową naturalnego i świeckiego świata<sup>1</sup>.

W twórcach tych tkwi potencjał porównawczy, a czasami ekumeniczny. Zdarzają się hierofanie (np. drzewo kosmiczne), które można znaleźć w różnych kulturach i cywilizacjach. Podobnie niektóre przejawy hierofanii z początku o charakterze ekskluzywnym (np. Jahwe we wczesnym stadium rozwoju religii żydowskiej) z czasem mogą stać się hierofaniami o charakterze uniwersalnym, obejmującym różne religie, w tym przypadku monoteistyczne<sup>2</sup>. Kategorię *sacrum* odczytuję tu przez pryzmat tradycji eliadowskiej, rozumiejąc przez nią jakąś formę uobecniania się transcendencji w świecie świeckim, mając jednocześnie świadomość, że stosuję to pojęcie przede wszystkim do tradycji chrześcijańskiej (w innych tradycjach religijnych, szczególnie pozamonoteistycznych, religijność transcendentna nie jest oczywistą kwestią)<sup>3</sup>.

Badanie hierofanii w klasycznej historii religii jest zajęciem pracochłonnym, gdyż jak słusznie zauważył rumuński religioznawca, materiał w tym obszarze dziejów kultury jest tak ogromny, że gruntowne zbadanie jednej religii przekracza możliwości poznawcze i czasowe jednego człowieka, a co dopiero przeprowadzanie porównawczych analiz względem różnych kultów i religii (choć Eliadowski dorobek wskazuje na to, że jednak jest to zadanie możliwe do wykonania). Dzieje się tak również dlatego, że historyk religii musi nie tylko odtworzyć powstanie i rozwój danej hierofanii, ale również uczynić tę odmianę *sacrum* zrozumiałą dla współczesnych odbiorców, chcących zrozumieć zjawiska duchowe, niekiedy posiadające zupełnie inny kontekst kulturowy w czasach współczesnych. W dodatku nawet jeśli uda się dotrzeć do określonych hierofanii w sposób empiryczny (np. poprzez etnologiczne badania religijności na wsi czy w kulturach autochtonicznych),

<sup>1</sup> M. Eliade, *Sacrum i profanum: o istocie religijności*, tłum. R. Reszke, Wyd. KR, Warszawa 1999, s. 7.

<sup>2</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J.W. Kowalski, Aletheia, Warszawa 2009, ss. 11-14.

<sup>3</sup> S. Sztajer, *Sacrum jako doświadczenie, zachowanie i kategoria poznawcza. O trzech sposobach badania sacrum*, w: E. Jeliński, Z. Stachowski, S. Sztajer (red.), *Ratio, religio, rumanitas. Miscellanea dedykowane profesorowi Drozdowiczowi*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2015, s. 293.

to trzeba uwzględnić fakt, iż inaczej mogą daną hierofanię praktykować ludzie prości, a inaczej osoby pochodzące z lokalnych elit. Hierofanie są zatem rodzajem dokumentów – ilustracji *sacrum*, wymagających jednak umiejętności ich odczytania. Występują one według Eliadego w każdej dziedzinie życia społecznego, duchowego, a nawet ekonomicznego. Mogą przybrać postać jak najbardziej materialną lub być konkretną praktyką, czasami będącą pochodną dawnych zachowań religijnych (np. gesty, tańce, zabawy). Wówczas możemy mówić o zjawiskach, które były niegdyś hierofaniami, ale nimi być przestały<sup>4</sup>.

W istocie, jeśli przyjąć Eliadowską koncepcję hierofanii, wszystkie rzemiosła, sztuki, zawody i techniki miały niegdyś charakter sakralny bądź nabrały z biegiem czasu wartości kultowych. Mimo tak szerokiego spektrum przejawiania się *sacrum* w dziejach religii i kultury, Eliade przyjmuje jednocześnie, że zawsze był i będzie istnieć obszar przedmiotów służących celom głównie świeckim (a więc znajdujących się w polu *profanum*). Jak się wydaje, w obecnych czasach to *profanum* jest dominującym elementem kultury współczesnej (stąd mowa o licznych procesach sekularyzacji w społeczeństwach<sup>5</sup>). Nie zawsze elementy hierofanii budzą wśród ludzi afirmację, czasami mogą też, w innych odmianach (np. kratofanie – uosabiające moce), budzić strach, np. kulturowy lęk przed zjawiskami mirakularnymi<sup>6</sup>. Również przejawy mistycyzmu<sup>7</sup> nie w każdym czasie i miejscu mogą wywoływać entuzjazm, przeciwnie, takie hierofanie mogą spotkać się z odrzuceniem czy sarkazmem (jest to coś, co Eliade nazywa ambiwalencją *sacrum*). W tym też sensie w *Traktacie o historii religii* pojawia się cenna uwaga, że historia religii jest w pewnym sensie historią dewaloryzacji i rewaloryzacji procesów objawiania się *sacrum*<sup>8</sup>. Te same przedmioty i praktyki, które niegdyś były uznawane za hierofanie, mogą nimi przestać być po pewnym czasie, mogą również zmienić swoje funkcje bądź stać się martwymi strukturami, z racji zaprzestania wiary w bóstwa, które niegdyś posiadały wyznawców. Artystycznym przykładem dialektyki dewaloryzacji i rewaloryzacji hierofanii (a inaczej – dialektyki *sacrum*) są spory o obrazy religijne w dziejach chrześcijaństwa i zmienny stosunek do ikon, wyrażający się w skrajnych stanowiskach idolatrii i ikonoklazmu<sup>9</sup>. Obiekty sakralne, czyli obrazy otoczone czcią w pierwszych stuleciach chrześcijaństwa, mogły nagle zostać uznane

<sup>4</sup> M. Eliade, *Traktat...*, ss. 11-24.

<sup>5</sup> Problematyce procesów sekularyzacji poświęciłem osobną publikację: J. Iwanicki, *Procesy sekularyzacyjne a filozofia sekularna i postsekularna. Tradycje i współczesność*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2014.

<sup>6</sup> M. Eliade, *Traktat...*, s. 27.

<sup>7</sup> W zlaicyzowanej kulturze ten lęk może się inaczej objawiać, np. w PRL w niektórych okresach walczone nie tylko z Kościołem katolickim, ale również z kultem objawień. Zob. M. Krzywosz, *Sociological aspect of miracles and apparitions in contemporary Poland in contemporary Poland*, „The Religious Studies Review” 4(262)/2016, ss. 44-56.

<sup>8</sup> M. Eliade, *Traktat...*, s. 34.

<sup>9</sup> D. Jewdokimow, *Na styczej: idea zjednoczenia Kościołów w rosyjskiej myśli filozoficzno-religijnej i społecznej*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2017, s. 29.

za rodzaj bluźnierstwa przez bizantyjskich ikonoklastów z różnych faz rozwoju tego nurtu religijno-kulturowego.

W wizji Eliadowskiej możemy czytać historię religii poprzez procesy hierofanizacji. Są one m.in. przechodzeniem z tego, co święte, do tego, co świeckie, a czasami kończą się zerwaniem więzi pomiędzy *sacrum* a *profanum*. W niektórych z tych procesów mogą się uwidocznic symbole, które są szczególnymi postaciami hierofanii. Przez symbol można rozumieć objawienie rzeczywistości świętej (lub kosmologicznej), której żadne inne przejawy (*sacrum*) nie potrafiłyby objawić. Symbol, w odróżnieniu od zwykłej hierofanii, nawiązuje stałą łączność człowieka z *sacrum*<sup>10</sup> (są to np. talizmany, święte medaliki, niektóre relikwia).

Z hierofanią związana jest kategoria teofanii, odnosząca się do uobecniania się bóstw w konkretnym miejscu i czasie. Zdaniem Czesława Bartnika w judeochrześcijaństwie możliwe są dwa rodzaje teofanii: zstępująca (objawiająca się przez mowę, zjawiska, cuda, natchnienia itp.) oraz wstępująca<sup>11</sup>, zachodząca według tradycji na poziomie jednostek, które wykazują się szczególnymi zdolnościami do nawiązania łączności z transcendencją. W tak rozumianej teofanii ważne były zarówno przekazy pisemne (święte księgi), jak i mówione (Bóg mówiący – choć nigdy bezpośrednio). Eliade zwraca uwagę na to, iż z perspektywy religioznawstwa teofanie mogą się ukonkretnić w miejscach uznawanych za święte. Jak zauważa, teofania uświęca dane miejsce przez sam fakt, że „otwiera” je ku górze i czyni zeń obszar mogący być przejściem z jednego porządku do innego. Są to jednocześnie przestrzenie „wdzierania się *sacrum*”, przerwania nieciągłości w świecie świeckim<sup>12</sup>.

Z kategoriami hierofanii i teofanii związane jest jeszcze jedno pojęcie – epifania. W chrześcijaństwie różnica między teofanią a epifanią nie jest terminologicznie zbyt precyzyjna. Herbert Vorglimer przez epifanię rozumie ukazywanie się na jakiś czas bóstwa, wymieniając kilka przykładów z tradycji biblijnych, jak epifania Boga na Synaju czy epifanie związane z życiem Jezusa oraz spodziewaną paruzją w eschatologicznej przyszłości<sup>13</sup>. W kalendarzu liturgicznym Kościoła katolickiego istotną rolę odgrywa święto Epifanii, inaczej święto Objawienia Pańskiego, obchodzone 6 stycznia. Zazwyczaj łączy się to święto z bliskim Bożym Narodzeniem, poprzedzającym je o kilkanaście dni. Nietypowość tego święta polega na tym, że celebrowane są tu trzy różne wydarzenia z różnych faz życia Jezusa (pokłon mędrców o którym tradycja ludowa najbardziej pamięta, ale również chrzest w Jordanie oraz wesele w Kanie), co może stwarzać wrażenie pewnej sztuczności, choć dla niektórych teologów stanowi potencjał do bogatej syntezy. Zdaniem Philippe’a Rouillarda

<sup>10</sup> M. Eliade, *Traktat...*, ss. 460-461.

<sup>11</sup> Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Traktaty I-VI, Wyd. KUL, Lublin 2012, s. 61.

<sup>12</sup> M. Eliade, *Sacrum, mit, historia: wybór esejów*, tłum. A. Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1993, ss. 56-58.

<sup>13</sup> H. Vorglimer, *Nowy leksykon teologiczny*, tłum. Verbinum, Warszawa 2005, s. 89.



## Il. 2. 6 stycznia – dzień wolny od pracy

Źródło: <http://bi.gazeta.pl/im/2d/5a/e8/z15227437V,Marek-Raczkowski.jpg> [dostęp: 12.11.2018].

historia o przybyciu mędrców staje się zrozumiała nie w wymiarze dosłownym, ale mitycznym. Wcielenie Boga w ciało ograniczonego człowieka dotyczyłoby wtedy całej historii ludzkiej i niosłoby za sobą religijną nadzieję dla wszystkich ludów, od Zaratustry do Balaama, wpisując się również w kosmocentryczne idee cyklicznych narodzin słońca<sup>14</sup>. Święto Epifanii doczekało się również zeświecczonych memów we współczesnych zasobach sieciowych.

Pierwszym przykładem jest ilustracja *6 stycznia – dzień wolny od pracy*<sup>15</sup> (il. 2), autorstwa Marka Raczkowskiego, polskiego artysty, rysownika prasowego. Jest to ciekawe zjawisko, jak satyra komiksowa, istniejąca na długo przed erą memów i poruszająca różne problemy społeczne, została przechwycona przez portale specjalizujące się w rozpowszechnianiu memów. Obrazek przedstawia sytuację, w której ojciec wraz z dwoma synami czekają na podanie im posiłku przez jedyną

<sup>14</sup> P. Rouillard, *Leksykon święt chrześcijańskich na Zachodzie*, tłum. M. Paleń, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2005, ss. 28-33.

<sup>15</sup> <http://bi.gazeta.pl/im/2d/5a/e8/z15227437V,Marek-Raczkowski.jpg> [dostęp: 12.11.2018]

## Gdyby zamiast trzech króli przybyły trzy królowe...



### Il. 3. Trzy królowe...

Źródło: <https://demotywatory.pl/4728862/Gdyby-zamiast-trzech-króli-przybyły-trzy-królowe> [dostęp: 12.11.2018].

pracując osobę w gospodarstwie domowym – matkę i żonę. Ilustracja wpisuje się, po pierwsze, w dyskusję sprzed kilku lat o ustanowieniu dnia 6 stycznia świętem wolnym od pracy (przywrócono ten dzień w 2011 r.), po drugie, w feministyczne spostrzeżenie, iż nie każda osoba istotnie może w tym dniu mieć czas wyłącznie dla siebie.

Drugim przykładem jest ilustracja *Trzy królowe...* (il. 3), która także odnosi się do święta Epifanii obchodzonego 6 stycznia. Bezpośredni autor tej pracy nie jest znany. Podobnie jak poprzednia, ilustracja ta uzupełnia o dyskurs feministyczny wymiar świętowania w tym ważnym dla chrześcijaństwa katolickiego dniu. Tradycja przekazuje zawsze, iż do Jezusa miało przybyć trzech mędrców, jednak wydaje się, że jeśli w świetle wierzeń katolickich był On nie tylko Bogiem, ale także człowiekiem, to wiązały się z tym typowe problemy macierzyństwa, bliskie

kobietom, najbardziej odczuwającym kwestie związane z opieką nad małym dzieckiem. Komiksowe wypowiedzi „trzech królowych” na tym memie pokazują wymiar tego problemu<sup>16</sup>.

## 2. Zwrot obrazowy w kulturze chrześcijańskiej

Jak się hierofanie sytuowały w dziejach historii kultury i czy we współczesnej kulturze popularnej można mówić jeszcze o tych kategoriach? Na epifanie w dziejach kultury zwracało uwagę wielu badaczy. Gilbert Durand dostrzegał epifanię tajemnicy w symbolach, będących wyobrażeniami powodującymi pojawienie się tajemnego znaczenia<sup>17</sup>. Ten francuski badacz mitów przeinterpretował dotychczasowe rozumienie zachodniej historii kultury. Uważał, że symbole i obrazy były wielokrotnie deprecjonowane w dziejach Zachodu – najpierw wraz z wspomnianym obrazoburstwem bizantyjskim z V wieku, a następnie Kościół przeciwstawiał się epifanicznym obecnościom transcendencji nadmiernym doktrynalizmem, a w okresie scholastycznym wpływami zbyt konceptualnego arystotelizmu. Wreszcie historia kultury w tym odczytaniu zostało podporządkowana poznaniu pojęciowemu wraz z rozwojem nowożytnego kartezjanizmu, a następnie pozytywizmu będących zdaniem Duranda kolejnym tryumfem obrazoburstwa w kulturze i zarazem myśli bezpośredniej, nieceniących sobie wyobraźni symbolicznej oraz poznania obrazowego. W tym ujęciu sztuka, podporządkowana pojęciom, cechowała się skłonnościami do alegorii bądź dążeniem do akademickiego ornamentalizmu czy przedstawiania scenek rodzajowych. Durandowska perspektywa jest w dużej części gnostycka, większy potencjał dostrzegał on w platonizmie i jego średniowiecznych próbach kontynuacji, w prawosławnym kulcie ikon i w próbach budowania angelologii nieprowadzącej do rozmycia alegorycznego<sup>18</sup>. Sama angelologia doczekała się zresztą pewnej rewaloryzacji we współczesnych memach, co przedstawia obrazek z aniołami (il. 4, s. 30).

Ilustracja ta nawiązuje do estetyki sakralnej sztuki nowożytnej. Przedstawia dwa aniołki, wyobrażane podobnie jak rzymskie Amory – jako dzieci ze skrzydełkami (dopisany tekst w tłumaczeniu: „Anioły to nie grube dzieci ze skrzydełkami”). Mem próbuje w charakterystycznym dla tych obrazków, związłym przekazie tekstowo-wizualnym odrzucić pewien stereotyp kulturowy występujący często w klasycznych przedstawieniach sztuki sakralnej, gdzie aniołki w postaci putto były religijną transformacją jednego ze starożytnych wyobrażeń Erosa.

<sup>16</sup> Właściwa analiza zjawiska memów (w tym religijnych) zostanie przedstawiona w artykule *Wybrane memy religijne. Semilogiczne studium przypadków* w niniejszym cyklu artykułów.

<sup>17</sup> G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne*, tłum. C. Rowiński, PWN, Warszawa 1986, s. 24.

<sup>18</sup> Ibidem, ss. 33-51. Jak pisze: „[...] średniowiecze zamarło wtedy, kiedy zniknęli Aniołowie. Można dorzucić, że konkret duchowości zaciera się, kiedy odbierze się obrazom dawne przeznaczenie i zastępuje się je alegoriami”. Ibidem, s. 49.



#### II. 4. Anioły niesą grubymi dziećmi

Źródło: <https://memegenerator.net/img/instances/74515559/angels-not-fat-babies-with-wings.jpg> [dostęp: 12.11.2018].

Ze współczesnej filozofii kultury Durand cenił m.in. refleksje wokół koncepcji *animal symbolicum*, rewaloryzujące znaczenie poznania symbolicznego i wyobraźni. Zdaniem Duranda odzyskanie symboli we współczesnej kulturze, poprzez odbudowę poznania obrazowego, może pełnić różne funkcje. Symbol miałby pełnić rolę w kulturze przywracania równowagi witalnej i antropologicznej (według Duranda odnawiającej humanizm ludzkiej duszy, choć nie jest jasne, co przez to rozumiał), a same symbole tworzą w tej interpretacji dziedzinę najwyższych wartości, otwierających na teofanię<sup>19</sup>. W innym miejscu autor pisze o ekumenizmie obrazów, mogących wpływać na płaszczyznę duchową, a tym samym na rozwój symbolu, który otwiera „widok na epifanię Ducha i wartości na hierofanię”<sup>20</sup>. Tym samym Durand optymistycznie zapatrywał się na rozwój kultury obrazkowej we współczesnym społeczeństwie, zauważając że

<sup>19</sup> G. Durand, *Wyobraźnia...*, s. 125.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 137.



[...] szybkie środki komunikacji, masowe rozpowszechnianie arcydzieł kultury przez fotografię, druk, kinematografię, przez książki, kolorowe reprodukcje, płyty, telekomunikację, samą prasę pozwoliło na planetarną konfrontację kultur i na totalne zebranie tematów, dzieł i obrazów w jakimś Muzeum Wyobraźniowym, uogólnionym na wszelkie przejawy życia kulturalnego<sup>21</sup>.

Słowa te brzmią nieco proroczo, zważywszy na to, że w pewnym sensie takie „Muzeum Wyobraźniowe” zrealizowało się w dużej mierze we współczesnym Internecie (czy raczej wiele „muzeów” powstało w wirtualnej sieci). Tym samym dla Duranda powrót obrazów stał się możliwością przewyższenia, jego zdaniem, wciąż obrazoburczej kultury<sup>22</sup> w scjentystycznym paradygmacie pozytywistycznym.

Powyższe rozważania o hierofanii (a także teofanii i epifanii) w kulturze wpisują w zwrot wizualny, jaki nastąpił w naukach humanistycznych. Według Williama Mitchella zwrot obrazowy

[...] jest zdaniem sobie sprawy z tego, że widzenie (spoglądanie, wpatrywanie, zerkanie, praktyki obserwacji, inwigilacji i przyjemności wizualnej) może być problemem tak głębokim jak przeróżne formy czytania (rozszyfrowywanie, dekodowanie, interpretacja itd.) oraz że doświadczenie wizualne czy „wizualne kompetencje” mogą nie być w pełni wytłumaczalne przez model tekstualności<sup>23</sup>.

Relacji między poznaniem obrazowym<sup>24</sup> i poznaniem tekstowym przyjrzyć się w artykule z tego cyklu pt. *Memy internetowe w kulturze popularnej. Charakterystyka zjawiska*. Oprócz sformułowania „zwrot obrazowy” można w tym miejscu przywołać również ideę restytucji myślenia wzrokowego we współczesnej kulturze. Na akt percepcji wzrokowej może się składać wizualne myślenie, gdzie wzrok pełni funkcje selektywne, porządkując odbierane dane czy kategoryzując formy<sup>25</sup>.

Wpływ tych nurtów jest dostrzegany obecnie również na gruncie religioznawstwa. Pojawia się tu zresztą istotna dyskusja – czy *sacrum* (i przejawiające się z nie-

<sup>21</sup> Ibidem, s. 132.

<sup>22</sup> Obok obrazoburstwa pojawia się również termin obrazofobia. Zob. M.T. Kociuba, *Językomania i obrazofobia. Od zwrotu lingwistycznego do ikonicznego*, w: M.T. Kociuba (red.), *Obrazy i poznanie*, Wyd. UMCS, Lublin 2015, ss. 11-20.

<sup>23</sup> W.J.T. Mitchell, *Zwrot piktorialny*, tłum. M. Drabek, „Kultura Popularna” 1/2009, s. 8, za: A. Leśniak, *Ikonofilia. Francuska semiologia piktorialna i obrazy*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2013, s. 35.

<sup>24</sup> Pojawia się tu również stanowisko, iż poznanie obrazowe może być w jakimś stopniu klasyfikowane ponad poznaniem pojęciowym (jako odkrywające to, do czego rozum nie ma dostępu). Zob. A. Walczak, *O symbolu w kulturze i jego rozumieniu*, „Kultura i Wychowanie” 1/2011, s. 92. Jednakże poznanie obrazowe może być również równorzędne i komplementarne względem klasycznego dyskursu pojęciowego (bliższa jest mi ta druga interpretacja).

<sup>25</sup> R. Arnheim, *Myślenie wzrokowe*, tłum. M. Chojnacki, *Słowo/obraz terytorium*, Gdańsk 2011, s. 23, za: K. Machtyl, *Semiotyki obrazu. Reprezentacje i przedmioty*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2017, s. 82.

go hierofanie) jest kategorią medialną? Czy współczesny świat „orgii obrazów”, wpisujący się w gwałtowne przejście w historii kultury z ikonoklazmu do ikonofilii, pogrążający się w iluzji pomnażania obrazów, ma miejsce na *sacrum*?<sup>26</sup> Zdaniem Mirosława Pawliszyna *sacrum* jest ze swej natury kategorią niemedialną. W tym odczytaniu *sacrum* zawiera jakiś szczególny element, który wymyka się nie tylko z języka filozoficznego i teologicznego, ale także języka potocznego. Powołując się na tradycję ottowską, autor uzasadnia, iż świętość jako kategoria złożona posiada nadwyżkę znaczenia, odporną na próby jakiegokolwiek scharakteryzowania<sup>27</sup>. Odwołując się z kolei do Mikołaja Bierdiajewa, Pawliszyn przywołuje argument, iż wszelka twórczość (w tym także religijna), oscylująca między tym, czego nie ma, a co może powstać, pomimo fascynacji *sacrum*, skazana jest na niepowodzenie, gdyż musi zastygnąć w jakichś gotowych formach artystycznych<sup>28</sup>. Według Pawliszyna w takiej interpretacji media jako środki pośredniczące mogą jedynie próbować uchwycić, ale raczej nie mogą dojść do istoty *sacrum*. Dodaje również, że w istocie artystyczne środki wyrazu próbujące coś powiedzieć o świętości czy Bogu, najczęściej mówią coś o samym człowieku, więc pozostają w obszarze *profanum*<sup>29</sup>. Problem ten jest trudny do rozstrzygnięcia na gruncie nauk o kulturze i religii, wiele zależy od tego, w jaki sposób definiujemy pojęcie *sacrum*. Wydaje się, że samo *sacrum* jest terminem nieostrym, ale już jego przejawy (hierofanie) są łatwiejsze do uchwycenia w kulturze współczesnej, choć należy je inaczej określić.

Witold Kawecki spróbował opracować teologię wizualną, uznając rozwój kultury wizualnej, powstałej po części na skutek zwrotu obrazowego. Proponuje uporządkować obrazy według kryteriów (1) obrazu mentalnego (ulożonego w ludzkiej pamięci) i (2) obrazu medialnego/technicznego (płynącego np. z fotografii, telewizji, internetu, reklamy). Te ostatnie mogą tworzyć „wydarzenia wizualne” (*visual events*), czyli wszelkie wrażenia wzrokowe, w których odbiorca (konsument) poszukuje informacji bądź przyjemności<sup>30</sup>.

Rozważania przedstawiane w tym cyklu artykułów koncentrują się na tym drugim typie obrazów, których wiele przejawów można odnaleźć w kulturze masowej. Zdaniem Kaweckiego w poszukiwaniu zrozumienia współczesnej myśli religijnej należy w większym stopniu odkrywać treści religijne zawarte w różnych niewerbalnych formach wyrazów artystycznych (w tym w Internecie, filmie, sztukach pięknych). Przy czym chciał on uniknąć uproszczeń idących w stronę tradycji

<sup>26</sup> J. Baudrillard, *Spisek sztuki. Iluzje i deziluzje estetyczne z dodatkiem wywiadów o „Spisku sztuki”*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2006, s. 42-53, za: K. Machtyl, *Semiotyki obrazu...*, ss. 154-155.

<sup>27</sup> R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Wyd. KR, Warszawa 1999, s. 133.

<sup>28</sup> M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka*, tłum. H. Paprocki, Antyk, Kęty 2006, s. 21.

<sup>29</sup> M. Pawliszyn, *Sacrum jako kategoria niemedialna*, w: M. Chmielewski, M. Jodkowski, D. Sonak, J. Woźniak (red.), *Sacrum w mediach*, Wyd. KUL, Lublin 2015, s. 23.

<sup>30</sup> W. Kawecki, *Od kultury wizualnej do teologii wizualnej*, „Kultura – Media – Teologia” 1(1)/2010, s. 23.

*Biblia pauperum* (Biblia ubogich, przekazywanie treści religijnych nieumiejącym czytać), lecz raczej postuluje, aby dokonać próby ponownych odczytań i interpretacji w obrazach, które oferują mnogość możliwych znaczeń. W takiej interpretacji obraz może posiadać wiele zalet, przede wszystkim akcentuje sensytywność i świat emocji czy prowokuje do dialogu między danym dziełem a odbiorcą.

Jak dalej pisze Kawecki, z perspektywy teologicznej obraz odnosi się do samego człowieczeństwa i materialności, a jeśli wziąć pod uwagę katolicką koncepcję Wcielenia, język teologiczny powinien dzięki obrazowi spróbować dokonać pewnej odnowy. Zarówno sztuka obrazu, jak i teologia pochodzą bowiem z kultury. Mając zatem wspólny „pień”, uprawnione jest doszukiwanie treści teologicznych w dziełach sztuki lub odczytywanie ich przez pryzmat tej dyscypliny<sup>31</sup>. Trzeba jednocześnie odnotować, że obok „nowoczesnej” teologii wizualnej, w ramach nauk o religii prowadzone są również tradycyjne badania, związane z wizualnością, np. nad rolą obrazków religijnych w wytwórczości dewocyjnej, gdzie również doszło do ich ewolucji we współczesnej popkulturze<sup>32</sup>. Wydaje się, że do istoty samego chrześcijaństwa należy pewna otwartość na nowe rozwiązania, zwłaszcza w zakresie estetyki i techniki, gdyż zawiera się w nim zarówno aspekt historyczny, jak i przyszłościowy (tj. eschatologiczny)<sup>33</sup>.

### 3. Memofania *sacrum* we współczesnej kulturze

Trzeba jednak uzupełnić powyższe rozważania o dyskurs nauk o kulturze i religii, interesujących się duchowością pozakonfesyjną. Zbigniew Pasek i Katarzyna Skowronek proponują taki kierunek w odniesieniu do badań nad kategorią duchowości i kultury popularnej. Autorzy rozwijają koncepcję duchowości w opozycji do religijności. Korzystając z dotychczasowego dorobku tej dyscypliny, wykazują, że różnymi rodzajami duchowości przeniknięte są współczesne twory kulturowe w serialach czy powieściach<sup>34</sup>. Duchowość w tej propozycji jawi się jako jądro wielu zjawisk kulturowych. Autorzy piszą:

Uznajemy, że [duchowość – J.I.] określa [...] dążenia człowieka do przekroczenia jego doczesnej, zastanej kondycji, dążenia do transgresji tak w wymiarze społecznym, jak

<sup>31</sup> Ibidem, s. 30.

<sup>32</sup> Zob. K. Jarkiewicz, *Sakralność i profaniczność obrazka religijnego. Wokół problemów oddziaływania Kościoła na sferę wytwórczości dewocyjnej*, w: R. Jasnos, E. Miśkowiec (red.), *Ponowoczesne przestrzenie oddziaływań wychowawczo-formacyjnych Kościoła*, WAM, Kraków 2015, ss. 251-274.

<sup>33</sup> W.E. Fudpucker, *Through Christian Theology to Technological Christianity*, w: C. Mit-cham, J. Grote (red.), *Theology and Technology. Essays in Christian Analysis and Exegesis*, University Press of America, Lanham i in. 1984, s. 53, za: R. Ilnicki, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Wyd. Naukowe WNS, Poznań 2011, s. 206.

<sup>34</sup> Zob. K. Skowronek, Z. Pasek (red.), *Nowa duchowość w kulturze popularnej: studia tekstologiczne*, Libron, Kraków 2013.

i indywidualnym przez jednostkę, zwykle w imię wartości uznawanych przez nią za wyższe, pozytywne, dobre. Mogą one być usytuowane w różnych dziedzinach kultury, z którą ściśle jest związana [...] Starania o „rozwój duchowy”, po odarciu z religijnego kontekstu, ukazują człowieka jako istotę zawsze, niezależnie od epoki, dążącą do realizacji wyższych od siebie celów lub przekraczania swoich ograniczeń<sup>35</sup>.

Na pozachrześcijańskie związki kultury popularnej z duchowością (czy też inaczej sztuki z mistyką popularną) zwróciła również uwagę Katarzyna Krzan<sup>36</sup>. W tak zaproponowanym paradygmacie kulturoznawstwo i religioznawstwo mogłyby jako metodologicznie podobne dyscypliny (zakładające programową interdyscyplinarność) bardzo blisko współpracować ze sobą, chociaż bez skłonności do redukcjonizmu kulturowego (religia choć jest częścią kultury, nie jest tylko formą kulturową).

W istocie przejawów duchowości we współczesnej kulturze można się doszukać w procesach estetyzacji – jak zauważa Beata Guzowska, dominujących we współczesnej rzeczywistości. Autorka wyjaśnia, że procesy te mieściłyby się przede wszystkim w ramach kultury konsumpcyjnej. W jednym z możliwych znaczeń taka estetyzacja byłaby procesem stawania się, ciągłego konstruowania siebie i rzeczywistości. W ten sposób tworzą się całe spektakle, stymulowane przez rozmaite fantazje i potrzeby. Te ludzkie wrażenia są nieustannie przemodelowane dla konsumentów, którzy cały czas pragną nowych doznań. Jest to w dużej mierze wizja samorealizacji człowieka w świecie zsekularyzowanym, gdzie sfera estetyczna osiągnęła autonomię od wartości absolutnych. Świadoma estetyzacja nie oznaczałaby tu z konieczności pograżenia się w wirze zmysłowych doznań, możliwe byłyby tu pewne warianty świeckiego samoograniczania się<sup>37</sup>, z drugiej strony estetyzacja bez żadnych granic może doprowadzić do nienasycenia i deficytu wrażeń sensotwórczych<sup>38</sup>. Estetyczny przepych w takiej popkulturze może skłaniać do fascynacji złem i jednostkami zbrodniczymi, choć korzystającymi z wartości artystycznych, np. w filmie *Hannibal* (2001) Ridleya Scotta<sup>39</sup>.

Można założyć, że sztuka jest jedną z form nie tylko przejawiania się, ale i rozumienia samej kultury. Niesie to jednak za sobą różne konsekwencje w zakresie kultury popularnej. Memy, jako nowe zjawisko, obecne przede wszystkim w Internecie (choć pojawiające się już także w przestrzeni materialnej), są taką

<sup>35</sup> K. Skowronek, Z. Pasek, *Duchowość jako kategoria analizy kulturoznawczej*, „Prace Kulturoznawcze” 12/2011, ss. 82-83, za: J. Dębicki, Z. Pasek, K. Skowronek (red.), *Poza kulturą nie ma zbawienia*, Libron, Kraków 2014, ss. 14-15.

<sup>36</sup> K. Krzan, *Ekstaza w wersji pop. Poszukiwania mistyczne w kulturze popularnej*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 73.

<sup>37</sup> B. Guzowska, *Estetyzacja jako przejaw duchowości*, „Przegląd Religioznawczy” 3(249)/2013, ss. 137-143.

<sup>38</sup> A. Jętczen, *Estetyzacja w kulturze współczesnej jako poszukiwanie sensu*, „Kultura – Media – Teologia” 8/2012, s. 18.

<sup>39</sup> A. Jocz, *Popkulturowa recepcja chrześcijańskiej kategorii zła. Wybrane przykłady*, „Przegląd Religioznawczy” 1(263)/2017, ss. 63-64.

możliwością. Można je zinterpretować jako jeszcze jeden kod (pop)kulturowy do zrozumienia. W kwestii religijności niektóre memy wyrażają respekt wobec *sacrum* jako czegoś, co wciąż może być obecne we współczesnej kulturze. Inne memy dążą do obnażenia sakralnego tabu<sup>40</sup>, starając się wykazać nieoczywistość danej świętości lub wprost ją kwestionując. Przedmiotem zainteresowania niniejszego cyklu jest głównie pierwszy rodzaj memów. Odwołując się do filozofii kultury Leszka Kołakowskiego, w której polski myśliciel wyróżnił myśl utrwalającą absolut, jak i kierunki kwestionujące różne absoluty (antagonizm kapłanów i błaznów<sup>41</sup>), bliżej mi będzie do pierwszego typu myślenia, choć przy zachowaniu respektu i szacunku dla kulturowych demaskacji i szczególnie celnych dzieł „błazeńskich”, z których niektóre również są warte analizy (jak chociażby przywołane wcześniej feministyczne memy na temat święta 6 stycznia).

Jakie są przejawy *sacrum* w kulturze współczesnej? Myślę, że uprawnione będzie zaproponować, czyniąc wyraźną analogię do Eliadowskich konstrukcji, iż w przypadku memów religijnych mamy to do czynienia z memofanią. Ten autorski termin w zaproponowanej interpretacji byłby nową postacią hierofanii, a więc przejawów „świętości” we współczesnej popkulturze obrazkowej. W odróżnieniu jednak od klasycznych teofanii i epifanii, memofanie są mocno zanurzone w środowisku *profanum*, a więc w kulturze świeckiej, a szczególnie w obszarze cyfrowym. Jednak nie oznacza to jednak, że elementy *sacrum* nie są w tych memach obecne. Wiele tych tworów jest jakąś próbą przypomnienia o transcendencji, prowokuje do przemyśleń nad religijnością i duchowością (nie zawsze konfesyjną), jednocześnie korzystając z nowoczesnych form wyrazu, charakterystycznych dla tego zjawiska. Nie jest łatwo odpowiedzieć, czy memofanie naprowadzają na symbole w rozumieniu Durandowskim. Wydaje się, że jednak nie, zatem ich rola byłaby bardziej anamnetyczna (przypominają odbiorcom zainteresowanym treściami religijnymi i duchowymi o tym, co już w pewnym sensie wiedzą z toku swojej wcześniejszej edukacji). W dalszych rozważaniach w pracy spróbuję sprawdzić, w jaki sposób w historii kultury i religii, a także we współczesnej kulturze popularnej, przebiegają procesy memofanizacji, czyli pojawiania się memów religijnych w kulturze, redukując nasze rozważania przede wszystkim do chrześcijaństwa katolickiego.

<sup>40</sup> W.J. Burszta, *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacjonalizmem w tle*, Wyd. Iskry, Warszawa 2013, ss. 160-161.

<sup>41</sup> L. Kołakowski, *Kapłan i błazen (rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)*, w: *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, t. II, Puls, Londyn 2002, ss. 178-180. Więcej o wczesnej filozofii religii Leszka Kołakowskiego i znaczenia jego myśli dla kultury postsekularnej napisałem m.in. w: J. Iwanicki, *Postsekularność filozofii religii Leszka Kołakowskiego*, w: P. Grad (red.), *Warszawska Szkoła Historii Idei. Tożsamość, tradycja, obecność*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2014, ss. 117-138.

#### 4. Kultura katolicka wobec procesów memofanizacji

W katolickiej kulturze popularnej w Polsce pojawiają się próby oswojenia popkultury, przy zachowaniu elementów *sacrum*, co wpisuje się w powyższą tezę o memofanii. Można to zaobserwować na łamach „Frondy Lux”, polskiego miesięcznika, w którym próbuje się łączyć tradycjonalistyczne podejście do religii z nowoczesnym podejściem do popkulturowej estetyki. Jeden z autorów w tekście *Katolicyzm adaptowany* zwraca uwagę, że choć katolicy wchłaniają popkulturę, jak pozostała część społeczeństwa, to jednak nie posiadają w niej samej silnej reprezentacji. Jeśli postacie związane z Kościołem pojawiają się w serialach i komiksach, to przeważnie w negatywnym świetle. Autor podaje jako przykład *Daredevil*, produkcję o niewidomym superbohaterze dostępną online na platformie Netflix<sup>42</sup>. Skądinąd ten przykład jest akurat dyskusyjny, gdyż w samym komiksie, gdzie pierwszy raz pojawił się ów nietypowy superbohater, jest wyjątkowo dużo odniesień do Boga i religii chrześcijańskiej, choć nawiązania te nie mają charakteru moralizatorskiego, lecz posiadają raczej aspekt filozoficzny.

Na płaszczyźnie instytucjonalnej ukazało się kilka kolejnych dokumentów, w których zwraca się w Kościele uwagę na kwestię sieci jako nowego środka komunikacji. Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu opublikowała w 2002 r. instrukcję *Kościół a Internet*. Stwierdzono w tym dokumencie, że nowe środki komunikacji to „dary Boże”, współtworzące współczesną kulturę, oraz zwrócono uwagę na możliwości w dotarciu do nowych odbiorców z nauczaniem przez Internet. Zauważono również możliwe negatywne konsekwencje, jakie to medium może przynieść, szczególnie młodym osobom. Suplementem do powyższej instrukcji był następny dokument *Etyka w Internecie*. Wyliczono tu także negatywne konsekwencje szerzenia się nowej technologii (ryzyko bezrefleksyjności, przytłoczenia zbyt wieloma informacjami, manipulacji itp.). Wśród pozytywnych efektów etycznych, jakie może przynieść Internet, wskazano nowe możliwości komunikacyjne i poszerzenie pola odpowiedzialności odbiorcy za świat współczesny (przy czym zachowano w tym nauczaniu utrzymanie odpowiedzialności spoczywającej nadal na biskupach, którzy powinni zachęcać swoich wiernych oraz księży do korzystania ze środków masowego przekazu, jak i troszczyć się o sam przekaz<sup>43</sup>). W tym drugim dokumencie zalecono, aby Kościół dążył do zwiększenia swojej obecności w Internecie<sup>44</sup>.

Także inne instytucje kościelne wydały swoje dokumenty dotyczące nowych mediów. Papieska Rada Kultury zwróciła uwagę na to, iż niektórzy entuzjaści

<sup>42</sup> A. Namięta, *Katolicyzm adaptowany*, „Fronda Lux” 81/2016, ss. 123-127.

<sup>43</sup> A. Słowikowska, *Ochrona przekazu wiary w mediach. Aspekt kanoniczny* w: R. Sztuchmiller, *Media – wartości – prawo*, Wyd. Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2008, s. 41.

<sup>44</sup> M. Pietrzak, *Blogobojni, czyli o nowych mediach w Kościele*, Wyd. eSPe, Kraków 2017, ss. 30-37.

Internetu postrzegają to medium jako rodzaj nowego „metaumysłu”, kolektywnej inteligencji, przypominającej XVIII-wieczne idee deistyczne, Boga-Absolutu. Ta metainteligencja miałaby według krytyków doprowadzić do przebóstwienia cyberprzestrzeni, co usytuowałoby ją na równi z Bogiem. Niektóre atrybuty współczesnej sieci, np. hiperprędkość, nadają tej technologii cech ponadludzkich. Z perspektywy Kościoła jednak taka koncepcja jawi się jako potencjalne zagrożenie i wpisuje się w ideę duchowości odległej od tradycyjnej teologii katolickiej<sup>45</sup>.

Wiele uwagi rozwojowi sieci poświęcił Benedykt XVI, zauważając, że z nowej kultury komunikacji wypływa wiele korzyści; oddzielone rodziny mogą utrzymywać kontakty nawet przy dużych odległościach, studenci i naukowcy mają także więcej możliwości w dotarciu do odpowiednich źródeł i dokumentów<sup>46</sup>. Jednak również Benedykt XVI zauważył, iż kontakty wirtualne nie mogą zastępować autentycznych relacji, a sama kultura internetowa wytwarza ryzyko życia w permanentnym rozproszeniu, gdyż uwaga użytkownika sieci może stale być pochłonięta „innym” światem<sup>47</sup>. Jak podkreślał, kultura serwisów społecznościowych i zmiany w zakresie komunikacji sprawiają, iż prawdziwość znacznej części wypowiedzi w tym medium nie zależy od ich argumentacji, lecz od popularności i klikalności (na to się przekłada akceptacja wielu internautów do agresywnego stylu wypowiedzi, szczególnie względem religii<sup>48</sup>). Jednocześnie zdaniem poprzedniego papieża chrześcijanie powinni być obecni w świecie cyfrowym i urzeczywistniać uczciwy i otwarty sposób przekazu, który wykazywałby się odpowiedzialnością za drugiego człowieka. Miałoby się to również przejawiać w zainteresowaniu potencjalnych odbiorców witrynami, aplikacjami i sieciami społecznościowymi, sprzyjającymi modlitwie, medytacjom czy momentom milczenia<sup>49</sup>.

Obecny papież Franciszek także wypowiada się na temat mediów. Uważa, że powinno się w nich promować kulturę spotkania, odrzucającą uprzedzenia względem innych. Miałaby ona polegać również na komunikacji konstruktywnej, postrzegającej rzeczywistość z pewną ufnością, jak i niekoncentrującą się tylko na wiadomościach złych (np. wojny, terroryzm, skandale). Podstawowym „pozytywnym newsem”, który według Franciszka należy przekazywać w mediach, w tym

<sup>45</sup> A. Regiewicz, G. Pietruszewska-Kobiela, Ł. Sasuła, *Religijność nowych mediów*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2017, ss. 62-63.

<sup>46</sup> *Orędzie Benedykta XVI na 44. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, Watykan, 24 stycznia 2010 r.

<sup>47</sup> K. Bernat, *Media i dziennikarstwo w świetle nauczania papieża: Jana Pawła II i Benedykta XVI*, w: K. Wolny-Zmorzyński, K. Kowalik, K. Bernat, M. Zimnoch (red.), *Formy dziennikarstwa: między odpowiedzialnością a sensacją*, Towarzystwo Studiów Dziennikarskich, Warszawa – Kraków – Rzeszów 2015, s. 87.

<sup>48</sup> P. Müldner-Nieckowski, *Ciężkie czasy chrześcijaństwa. O języku niektórych forów*, w: T. Chachulski, J. Snopek, M. Ślusarska (red.), *Religijność w dobie popkultury*, Wyd. UKSW, Warszawa 2014, s. 96.

<sup>49</sup> R. Leśniczak, *Mass media i sacrum – spojrzenie Benedykta XVI*, w: M. Chmielewski, M. Jodkowski, D. Sonak, J. Woźniak (red.), *Sacrum w mediach*, Wyd. KUL, Lublin 2015, ss. 48-56.

w Internecie, jest Dobra Nowina, a więc informacja o Jezusie Chrystusie i jego przesłaniu. To pozwala, według papieża, na budowanie nadziei, jak i wzmocnienie przekonania, że Dobrą Nowinę można zobaczyć i naświetlić w rzeczywistości każdej opowiadanej historii. Jego zdaniem Duch Święty zasiewa pragnienie królestwa przez wiele „żywych kanałów”, także w rzeczywistości medialnej<sup>50</sup>.

Jednym z członków wspomnianej Papieskiej Rady ds. Kultury był włoski duchowny i redaktor Antonio Spadaro, pracujący w dwutygodniku „La Civiltà Cattolica”, czasopiśmie założonym przez jezuitów w połowie XIX wieku. Profil pisma skupia się na kulturze z punktu widzenia katolicyzmu. Chcąc się zmierzyć z problemami współczesności, na łamach tego periodyku autor zaproponował koncepcję „cyberteologii”, którą następnie poddał refleksji w sieci, zakładając blog Cybertheology wraz z towarzyszącymi kontami na Facebooku i Twitterze. Spadaro uznał, że Internet stał się nieodwracalną częścią naszej rzeczywistości, zmieniającą sposób myślenia. Ważnym zadaniem z jego punktu widzenia jest, aby Kościół potrafił się odnaleźć w realiach cyfrowych. Według włoskiego kulturoznawcy technologia internetowa odpowiada na odwieczne pragnienia człowieka, związane z budowaniem relacji i komunikacji z innymi ludźmi. Nie można obecnie postrzegać sieci jako rzeczywistości równoległej, lecz raczej jako coś, co wypełnia przestrzeń życia codziennego. Z perspektywy Spadaro samo chrześcijaństwo jest u swoich podstaw wydarzeniem komunikacyjnym (aniołowie są posłańcami Boga, prorocy przemawiają w jego imieniu, a Chrystus według Ewangelii Marka głosił: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu”). W religii chrześcijańskiej istnieją zatem optymistyczne przesłanki do używania nowych mediów cyfrowych, będących dalszym etapem rozwoju komunikacji w dziejach kultury i techniki. Włoski teolog rozwój cyberteologii widzi w badaniu komunikacji jako kontekstu dla teologii oraz w korzystaniu ze struktur komunikacyjnych w celu adaptacji refleksji teologicznej. Innymi słowy Spadaro proponuje refleksję nad duchowością technologii, a także rozważania o obecności liturgii i sakramentów w rzeczywistości sieciowej. Samą cyberteologię określa jako „inteligencję wiary w epoce sieci”, czyli przedstawia refleksję nad zrozumiałością wiary w epoce Internetu<sup>51</sup>.

## Zakończenie

Zwolennicy tradycyjnej kultury argumentują, że w medialnym odbiorze kultury popularnej nie ma nic trudnego na poziomie poznawczym, podczas gdy do odbioru treści z kultury wysokiej trzeba posiadać odpowiednie kompetencje, np. muzyczne

<sup>50</sup> *Orędzie na Światowy Dzień Środków Przekazu 2017 r.*, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, 2(390)/2017, ss. 7-8.

<sup>51</sup> A. Spadaro, *Cyberteologia. Chrześcijaństwo w dobie Internetu*, Wyd. św. Stanisława, Kraków 2013, ss. 14-42.



czy teatrologiczne<sup>52</sup>. Zdaniem Agnieszki Dody-Wyszyńskiej odbiorca kiczowy może percypować sztukę czysto ilustracyjnie, niczym obramowany świat, zatrzymując się na poziomie ilustracji. Jednocześnie gdy efekt kiczu jest prowokacyjny oraz szokujący, pozwala to potencjalnym odbiorcom coś przemyśleć, nawet jeśli nie dotyczy to istoty przekazu dzieła, chociaż niesie za sobą ryzyko imitacji<sup>53</sup>.

Piotr Kowalski przez kicz rozumie postawę życiową i estetyczną polegającą na skłonności do znoszenia różnic (jego zdaniem niezbędnych do utrzymywania taksonomicznego ładu). Ocenia negatywnie wpływ kiczu na myślenie religijne. Może on doprowadzić do zatarcia granic między *sacrum* i codziennością, wymieszania interpretacji, rozwoju postaw skrajnych, jak czułośćkowość i bezrefleksyjność. W pewnych przejawach kicz może nawet doprowadzić do rozwoju agresji (w istocie wiele memów jest nacechowanych pewnym ładunkiem konfrontacji). Według Kowalskiego o tych zjawiskach świadczy obniżenie się standardów współczesnej sztuki sakralnej, a także pogłębienie się infantylnych postaw wśród osób religijnych. Badacz twierdzi, iż w polskiej kulturze istnieje pewna podatność na religijny kicz, ponieważ tendencją w niej występującą jest stała skłonność do familiaryzacji i sprowadzania przeżyć religijnych do poziomu zwykłej codzienności. Na tej podstawie może wyrosnąć religijność zbyt emocjonalna, nacechowana patriotyzmem i stereotypami narodowymi<sup>54</sup>.

Nie jest to kwestia przesądzona. Również kultura popularna posiada różne poziomy interpretacji, które nie muszą być oczywiste dla każdego odbiorcy. Umberto Eco zauważył, że choć w historii sztuki i kultury popularnej można odnaleźć liczne przykłady kiczu (dotyczące także niektórych obrazów religijnych<sup>55</sup>), to jednak należy uszanować osoby utrzymujące, że doświadczają kicz jako przeżycie wysokiej jakości. Włoski semiolog zauważa również, że odbiorcy kiczu potrafią też docenić „wielką sztukę” w muzeach i nie muszą widzieć zasadniczej różnicy estetycznej między kiczem a sztuką klasyczną. W przytoczonej refleksji kicz jest formą uwydatniania reakcji, co widać we współczesnych memach. Eco jednocześnie przypomina o tym, iż to, co jest kiczem, może być zmienne kulturowo. Dla Arthura Schopenhauera XVII-wieczne malarstwo holenderskie, przedstawiające ówczesne uczyty, było przejawem kiczu, gdyż nie zapraszało do kontemplacji, lecz raczej zachęcało do spożycia posiłku<sup>56</sup>, dzisiaj natomiast niderlandzkie dzieła należą do kanonu historii sztuki nowożytnej.

<sup>52</sup> Zob. B. Dziemidok, *Czy sens i znaczenie współczesnej sztuki popularnej sprowadza się do jej wartości rozrywkowych?*, „Estetyka i Krytyka” 1(20)/2011, as. 48-51.

<sup>53</sup> A. Doda-Wyszyńska, *Pułapki przedstawienia. Filozofia przez pryzmat praktyk montażu pojęć*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2016, ss. 183-185.

<sup>54</sup> P. Kowalski, *Popkultura i humaniści. Daleki od kompletności remanent spraw, poglądów i mistyfikacji*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, ss. 104-110.

<sup>55</sup> O problemie kiczu religijnego zob. M. Ślusarska, *Marketing religijny. Sacrobiznes i „dewocjonalia na „topie”*, w: T. Chachulski, J. Snopek, M. Ślusarska (red.), *Religijność w dobie popkultury...*, ss. 91-92.

<sup>56</sup> U. Eco, *Historia brzydoty*, tłum. zbiorowe, Rebis, Poznań 2016, ss. 395-403.

Aby zrozumieć procesy memofanizacji, odnoszące się do dominacji kultury popularnej, trzeba przeanalizować wpięrw kwestie historiozoficzne i estetyczne, związane z tą problematyką, których dotyczyć będzie następny artykuł tego cyklu pt. *Między historiozoficznymi krytykami a próbami estetyzacji kultury popularnej*.

## Literatura

- Arnheim R., *Myślenie wzrokowe*, tłum. M. Chojnacki, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011.
- Bartnik Cz., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Traktaty I-VI, Wyd. KUL, Lublin 2012.
- Bernat K., *Media i dziennikarstwo w świetle nauczania papieży: Jana Pawła II i Benedykta XVI*, w: K. Wolny-Zmorzyński, K. Kowalik, K. Bernat, M. Zimnoch (red.), *Formy dziennikarstwa: między odpowiedzialnością a sensacją*, Warszawa – Kraków – Rzeszów 2015.
- Burszta W.J., *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacjonalizmem w tle*, Iskry, Warszawa 2013.
- Dębicki J., Pasek Z., Skowronek K. (red.), *Poza kulturą nie ma zbawienia*, Kraków 2014.
- Doda-Wyszyńska A., *Pułapki przedstawienia. Filozofia przez pryzmat praktyk montażu pojęć*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2016.
- Durand G., *Wyobraźnia symboliczna*, tłum. C. Rowiński, PWN, Warszawa 1986.
- Dziemidok B., *Czy sens i znaczenie współczesnej sztuki popularnej sprowadza się do jej wartości rozrywkowych?*, „Estetyka i Krytyka” 1(20)/2011).
- Eco U., *Historia brzydoty*, przekł. zbiorowy, Rebis, Poznań 2016.
- Eliade M., *Sacrum i profanum: o istocie religijności*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Eliade M., *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, tłum. A. Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1993.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J.W. Kowalski, Aletheia, Warszawa 2009.
- Guzowska B., *Estetyzacja jako przejaw duchowości*, „Przegląd Religioznawczy” 3/249, 2013.
- Ilnicki R., *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Wyd. Naukowe WNS, Poznań 2011.
- Iwanicki J., *Postsekularność filozofii religii Leszka Kołakowskiego*, w: P. Grad (red.), *Warszawska Szkoła Historii Idei. Tożsamość, tradycja, obecność*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2014.
- Iwanicki J., *Procesy sekularyzacyjne a filozofia sekularna i postsekularna. Tradycje i współczesność*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2014.
- Jarkiewicz K., *Sakralność i profaniczność obrazka religijnego. Wokół problemów oddziaływania Kościoła na sferę wytwórczości dewocyjnej*, w: R. Jasnos, E. Miśkowiec (red.), *Ponowoczesne przestrzenie oddziaływań wychowawczo-formacyjnych Kościoła*, WAM, Kraków 2015.
- Jewdokimow D., *Na stycznej. Idea zjednoczenia Kościołów w rosyjskiej myśli filozoficzno-religijnej i społecznej*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2017.
- Jęczen A., *Estetyzacja w kulturze współczesnej jako poszukiwanie sensu*, „Kultura – Media – Teologia” 8/2012.
- Jocz A., *Popkulturowa recepcja chrześcijańskiej kategorii zła. Wybrane przykłady*, „Przegląd Religioznawczy” 1(263)/2017.
- Kawecki W., *Od kultury wizualnej do teologii wizualnej*, „Kultura – Media – Teologia” 1(1)/2010.

- Kociuba M.T., *Językomania i obrazofobia. Od zwrotu lingwistycznego do ikonicznego*, w: M.T. Kociuba (red.), *Obrazy i poznanie*, Wyd. UMCS, Lublin 2015.
- Kołąkowski L., *Kapłan i błazen (rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)*, w: *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, Puls, t. II, Londyn 2002.
- Kowalski P., *Popkultura i humaniści. Daleki od kompletności remanent spraw, poglądów i mistyfikacji*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.
- Krzan K., *Ekstaza w wersji pop. Poszukiwania mistyczne w kulturze popularnej*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.
- Krzywosw M., *Sociological aspect of miracles and apparitions in contemporary Poland in contemporary Poland*, „The Religious Studies Review” 4(262)/2016.
- Leśniak A., *Ikono filia. Francuska semiologia pikturalna i obrazy*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2013.
- Leśniczak R., *Mass media i sacrum – spojrzenie Benedykta XVI*, w: M. Chmielewski, M. Jodkowski, D. Sonak, J. Woźniak (red.), *Sacrum w mediach*, Wyd. KUL, Lublin 2015.
- Machtyl K., *Semiotyki obrazu. Reprezentacje i przedmioty*, Wyd. Naukowe WNS UAM.
- Müldner-Nieckowski P., *Ciężkie czasy chrześcijaństwa. O języku niektórych forów*, w: T. Chachulski, J. Snopek, M. Ślusarska (red.), *Religijność w dobie popkultury*, Wyd. UKSW, Warszawa 2014.
- Namięta A., *Katolicyzm adaptowany*, „Frona Lux” 81/ 2016.
- Orędzie na Światowy Dzień Środków Przekazu 2017 r.*, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, 2(390)/2017.
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Wyd. KR, Warszawa 1999.
- Pawliszyn M., *Sacrum jako kategoria niemedialna*, w: M. Chmielewski, M. Jodkowski, D. Sonak, J. Woźniak (red.), *Sacrum w mediach*, Wyd. KUL, Lublin 2015.
- Pietrzak M., *Blogobojni, czyli o nowych mediach w Kościele*, Wyd. eSpe, Kraków 2017.
- Regiewicz A., Pietruszewska-Kobiela G., Sasuła Ł., *Religijność nowych mediów*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2017.
- Rouillard P., *Leksykon święt chrześcijańskich na Zachodzie*, tłum. M. Paleń, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2005.
- Skowronek K., Pasek Z., *Duchowość jako kategoria analizy kulturoznawczej*, „Prace Kulturoznawcze” 12/2011.
- Skowronek K., Pasek Z. (red.), *Nowa duchowość w kulturze popularnej: studia tekstologiczne*, Libron, Kraków 2013.
- Słowikowska A., *Ochrona przekazu wiary w mediach. Aspekt kanoniczny*, w: R. Sztuchmiller, *Media – wartości – prawo*, Wyd. Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2008.
- Spadaro A., *Cyberteologia. Chrześcijaństwo w dobie Internetu*, Wyd. św. Stanisława, Kraków 2013.
- Sztajer S., *Sacrum jako doświadczenie, zachowanie i kategoria poznawcza. O trzech sposobach badania sacrum*, w: Jeliński E., Stachowski Z., Sztajer S. (red.), *Ratio, religio, humanitas. Miscellanae dedykowane profesorowi Drozdowiczowi*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2015.
- Ślusarska M., *Marketing religijny. Sacrobiznes i „dewocjonalia na „topie”*, w: T. Chachulski, J. Snopek, M. Ślusarska (red.), *Religijność w dobie popkultury*, Wyd. UKSW, Warszawa 2014.

Vorglimler H., *Nowy leksykon teologiczny*, Verbinum, Warszawa 2005.

Walczak A., *O symbolu w kulturze i jego rozumieniu*, „Kultura i Wychowanie” 1/2011.

### **Źródła internetowe**

<http://bi.gazeta.pl/im/2d/5a/e8/z15227437V,Marek-Raczkowski.jpg>.

<https://demotywatory.pl/4728862/Gdyby-zamiast-trzech-kroli-przybyly-trzy-krolowe>.

<https://memegenerator.net/img/instances/74515559/angels-not-fat-babies-with-wings.jpg> .