

INGA KUŹMA

Katedra Etnologii, Uniwersytet Łódzki

WYBRANE INTERNETOWE OBLCICZA RELIGIJNOŚCI KATOLICKIEJ

Internet może zainteresować etnologię nie tylko jako fenomen sam w sobie wart badania, ale też jako specyficzny teren, na którym dzieją się szczególne zjawiska. Oferuje on bowiem inne rozumienie czasu, przestrzeni, nadaje nowy walor pojmowaniu wspólnoty, grupy i obiegu informacji. Zachęca także do namysłu nad statusem i rolą człowieka, a zwłaszcza specyficznych manifestacji kulturowych, jakimi są przeżycia, doświadczenia i emocje (także te, wyrastające na gruncie religijnym).

Badanie wybranych aspektów kultury w Internecie (przez Internet czy nawet „kultury” Internetu) warto prześledzić na przykładach konkretnych zjawisk. Składają się one na szeroko rozumianą tożsamość, konstruowaną wspólnie z innymi, kiedy to pojedynczy człowiek (o którym można nie wiedzieć nic, z wyjątkiem tego, jak sam zechce się przedstawić i co powiedzieć o sobie, choć nie musi być to prawdą) funkcjonuje na zasadzie „interaktywnej samotności”, choć – paradoksalnie – wchodząc w relacje z innymi w obrębie tej samej Sieci (Héas, Poutrain 2003, s. 2)¹.

Nurt etnologii, który stawia sobie za zadanie przeprowadzania badań terenowych, tradycyjnie posługuje się takimi podstawowymi sposobami dotarcia do źródeł (czy to zastanych, czy to wywołanych przez badacza), jak wywiad i obserwacja uczestnicząca. Co począć jednakże w przypadku Internetu, gdzie uczestnik komunikacji internetowej może pozostać anonimowy, a przestrzeń Sieci określa się przymiotnikiem „wirtualna”? Para badaczy Serge Proulx oraz Guillaume Latzko-Toth (Proulx, Latzko-Toth 2000) zajęła się prześledzeniem historii tego terminu i jego obecnych konotacji. Zauważyli, że stosując określenie „społeczności wirtualnej”, „wspólnoty wirtualnej” itp. mamy do czynienia ze swoistym oksymoronem. Z jednej strony bowiem mówienie o grupie, czy społeczności

¹ Autorzy artykułu cytują to określenie powołując się na J. Herbet, *L'Internet: un nouveau moyen de se réunir?*, *Esprit critique*, [on line] 2001, nr 3(10), <http://www.espritcritique.org>. Przypominają jednakże, że sam Herbet cytuje określenie to za innym autorem – Woltonem (brak na jego temat odniesień bibliograficznych). Podobną intuicję wykazuje się inny jeszcze etnolog Marc Augé (cytowany przez Kuligowskiego: Kuligowski 2002, s. 96). Augé mówi o „antropologii samotności” w odniesieniu do badań kultury i człowieka zanurzonych w cyberświatach, w których to cechą internautów jest tzw. interbierność, a sposobem istnienia wśród innych jest „pozorna bliskość bez zaangażowania” (Kuligowski 2002, s. 96)

zakłada występowanie wśród jej członków bezpośrednich więzi, jakie są bazą dla podzielanych wartości, kultury, języka, poglądów itp. „Wirtualność” natomiast to określenie odwołujące się do abstrakcji, iluzji oraz symulacji². Jak jednak wykazują w dalszym wywodzie, bezpośredniość kontaktów, która – jak wydawałoby się – powinna być warunkiem *sine qua non* dla ustanowienia wszelkiego rodzaju formalnych czy nieformalnych kręgów, zmienia swoje znaczenie za pośrednictwem Internetu. Pomimo tej zmiany nie zanika sens mówienia o istnieniu specyficznych wspólnot, także w przestrzeni Sieci. W inny sposób – choć nie jest on diametralnie odmienny od dotychczas „wykorzystywanych” w kulturze – powstają takie relacje pomiędzy internautami (którzy znać się mogą jedynie w ramach Sieci, choć to margines), które nadają im cechy więzi interpersonalnych – emocjonalnych grup odniesienia.

Kwestią zasadniczą, zarówno dla badacza, jak i dla przeciętnych użytkowników Sieci, jest fakt, że uczestniczący w kontakcie *via* Internet nie obcuja ze sobą dzieląc jedną przestrzeń fizyczną. Kontakt wzrokowy, fizyczny i wzajemne reakcje na siebie, które skłaniają i prowadzą do ustalania wspólnych znaczeń, jest wyeliminowany. Wymiana pozostaje anonimowa i neutralna z punktu widzenia właśnie owych interakcji zmysłowych. W wyniku tego można odnosić wrażenie jakby także źródło określonych akcji, słów, działań itp., jakim jest konkretny człowiek, było drugorzędne. Uruchamia się jednak swoisty „sensualizm”, chociażby w postaci tzw. emotikonów, które mają uzupełnić całkowicie przecież słowny i – co najważniejsze – pisemny komunikat – o grymasy wyrażające stan ducha i umysłu czy nastrój rozmówców. Spełniają one rolę „ciała” partnerów rozmów, np. na czatach czy też na różnego rodzaju forum.

Internet jednak może stawiać przed badaczami nie tylko takie problemy. To także „teren” płynny, nieuchwytny, w takim sensie, że nie można być pewnym z kim tak naprawdę ma się do czynienia. Anonimowość i niewidzialność pozwala

² Rozwijając te określenia opisujące możliwe konotacje „wirtualności”, Proulx i Letzko-Toth proponują takie oto jej możliwe rozumienie: 1. wirtualność może być traktowana jako element naddany nad rzeczywistością. Generuje kopie, które mają charakter bytów zdegradowanych, „roz-wiedzionych” z rzeczywistością pozawirtualną. W tym znaczeniu jest simulacrum oraz dubletem rzeczywistości; 2. drugie ujęcie ocenia pozytywnie wirtualność – jest ona dla świata niedoskona-łego, a rzeczywistego czymś, co tuszuje owe niedoskonałości. Niektórzy zwolennicy tego ujęcia (jak np. Pierre Lévy cytowany przez Proulx i Letzko-Totha – Lévy 1995), odwracają stosunek ontologiczny między rzeczywistością a wirtualnością, albowiem wirtualizować to odwoływać się do esencji rzeczy, do jej ontologicznej matrycy. Dlatego też – zgodnie z takim poglądem – wirtualność nie degraduje już rzeczywistości, a raczej ją odkrywa, usprawnia, uwalnia człowieka od ograniczeń materii, czasu i przestrzeni. Zyskuje ona w ten sposób znamiona „hiperrealności” – czegoś pełnego, całościowego w sposób doskonały; 3. ujęcie to zrywa z porządkiem myślo-wym dwóch poprzednich, które – choć przeciwstawne – bazowały na zupełnie odmiennych i wykluczających się poglądach na technikę i konsekwencje jej stosowania we współczesnym świecie. Trzecie ujęcie czerpie z Gilla Deleuza, który proponuje – wg lektury Proulx i Letzko-Totha – postrzeganie wirtualności jako „podszewki” codzienności (byłaby ona immanentna dla rzeczywistości). Rzeczywistość i wirtualność są od siebie zależne – tworzą wspólny obieg istotny dla wszelkiej kreacji i eksperymentowania (Proulx, Letko-Toth 2000, s. 103).

zmieniać bezkarnie i dowolnie swoją fizyczność oraz pokonywać wiele dotychczasowych kulturowych tabu³.

Sam wybór pojedynczego „terenu” w całej przestrzeni Sieci dokonywany przez badaczy może sprawiać wrażenie przypadkowego, równie dobrego, jak każdy inny. Wszelkie kryteria, jakie etnologia stosowała tradycyjnie dążąc do selekcji znaczących tematów oraz miejsc wartych badania, zostały obecnie w Internecie podważone, jak chyba nigdy w rzeczywistości „realnej”. Albowiem, które strony, czaty czy fora wybrać jako te „wyjątkowe” czy też – przeciwnie – właśnie całkiem „typowe”? „Typowe” albo „wyjątkowe” dla kogo? Bądź też „typowe”, ewentualnie „wyjątkowe” ze względu na co? Przestrzeń Internetu jest zbyt rozległa i nie do ogarnięcia, aby móc stwierdzić, że selekcja terenu badań została dokonana nie inaczej niż subiektywnie⁴. Z tym zapewne wiąże się pośrednio słabość badań etnograficznych o ambicjach terenowych, które chciałyby włączyć jako integralny element wypadu w teren, „wypad do Internetu” po znaczące materiały z sieciowego i pozasieciowego życia informatorów. Proulx i Lezko-Toth zauważyli, że istnieje przepaść między teorią badania a badaniami terenowymi w Sieci, co wynika na pewno z niejednoznaczności pojęcia „wirtualność”. Co więcej, nie tylko ono samo w sobie jest trudne do zdefiniowania, co równie trudnym do określenia czyni każdy podmiot, który opatrzony jest odprzymiotnikową formą „wirtualności”. Efektem jest mała liczba studiów etnograficznych skupionych na „społecznościach wirtualnych”, czy innych „wirtualnych” zjawisk kulturowych, choć mogą one wzbudzać zainteresowanie. Nie odnotowali oni jednak w swojej analizie znaczących badań na ten temat. Podkreślali, że temat ten raczej skłania naukowców do wyrażania opinii, niż do podjęcia analizy (Proulx, Letko-Toth 2000, s. 109). Sformułowali także przypuszczenie, że zbyt mocno akcentuje się rozbieżności pomiędzy wirtualnością

³ Héas i Poutrain porównują go do przestrzeni miejskiej o dynamicznej strukturze (Héas, Poutrain 2003, s. 3). To popularna metafora cyberzeczywistości, posługuje się nią np. Magdalena Radkowska omawiając projekt tzw. netnologii (Radkowska 1998), czy Dorota Gut (Gut 1998).

⁴ Podążając jednak dalej śladem Héas i Poutrain warto przyjrzeć się jaki temat badawczy sobie obrali i jak starali się go zrealizować, poruszając się wyłącznie po Internecie, jako jedynym terenie badań wybranego przez siebie zjawiska. Postanowili oni zająć się stronami poświęconymi podróżom. Skupili się na dwóch stronach. Jedna z nich prowadzona jest od 1988 roku. Założona została przez „praktykujących” podróżników, jako oficjalna strona stowarzyszenia francuskiego „Aventures du bout du monde” („Przygody do końca świata”), gdzie znaleźć można różne tematyczne fora, koncentrujące się jednakże na podróżowaniu i podróżnictwie, także ogłoszenia, kącki zainteresowań skierowane np. do lubiących pichcić egzotyczne potrawy. Stowarzyszenie to skupia obecnie prawie 5 tys. członków i są to w połowie paryżanie pomiędzy 30 a 40 rokiem życia. Drugą stroną, jaką się zainteresowali, to strona prowadzona przez biuro turystyczne „Le Routard” („Wędrowiec”). Strona ta w zasadzie jest skonstruowana podobnie, również zawiera fora, kącki zainteresowań, ofertę turystyczną, reportaże z podróży, wiadomości ze świata itp. Obie strony mają za cel przyciągnąć i stworzyć ramy wymiany informacji i nawiązywania kontaktów pomiędzy entuzjastami podróży, specjalistami, podróżnikami, globtrotterami, którzy preferują taki rodzaj wyjazdów (nawet zorganizowanych), jakie odbiegać będą od zwykłego standardowego zwiedzania. Adresaci czy jak w przypadku pierwszej strony – jej twórcy, dążą do odbycia „prawdziwych” wypraw – przygód, dających możliwość dotknąć czegoś „autentycznego”.

a rzeczywistością. Kontakty nawiązywane w Sieci owocują często spotkaniami w „realu”, a zatem Sieć byłaby po prostu jednym więcej źródłem porozumiewania się, a relacje bazujące wyłącznie na Internecie są w mniejszości, większość bowiem ludzi żyje w rzeczywistości pozasieciowej.

Inną kwestią jest rodzaj kontaktów, w jakie badacz może wejść ze swoimi internetowymi informatorami. Najlepszym źródłem dotarcia do tego, co ludzie myślą i jak myślą, co mówią i jak mówią, są czaty i fora dyskusyjne. Można śledzić wszystkie głosy pozostając całkowicie biernym obserwatorem. Można także „wejść” w ten dyskurs czynnie, adaptując swój język do języka internautów, ujawniając swoje intencje lub ich nie ujawniając, wpływając tym samym na przebieg rozmów lub też starając się „doświadczyć” owego terenu na sobie samym bez ujawniania własnych motywacji, zasadniczo odmiennych od zwykłego wejścia w kontakt, w wymianę informacji itp. Pokusą byłoby zaistnieć na tym samym forum jako kilka, kilkanaście różnych postaci – „ników”, nawet równoległe, aby poprzez taką maskaradę móc wywołać określone głosy, reakcje, zbliżyć się do określonych innych „ników”-osób.

Jak widać, Internet stwarza wiele możliwości rozmaitego rodzaju nadużyć badawczych, od których nasza dyscyplina nigdy nie była wolna – wystarczy odwołać się do określenia Kristen Hastrup o „przemocy symbolicznej”, jakiej dopuszcza się każdy badacz terenowy wobec swoich rozmówców (Hastrup 2004, s. 88). Nawet zmiana przestrzeni badawczej z realnej na wirtualną nie zmienia tego faktu, a wręcz przeciwnie – nadaje mu głębszy sens, który powinien uwrażliwiać na możliwość otarcia się naszych badań o manipulację rozmówcami. Jednak także z drugiej strony – tych nieświadomych niczego lub nawet świadomych informatorów–internautów – dochodzi do specyficznej manipulacji przekazem. Polega ona nie tylko na specjalnym wprowadzaniu w błąd, grze, udawaniu, lecz na ubieraniu swoich słów, odczuć czy sądów w określoną stylistykę i retorykę. Co więcej, nawet sam fakt opisanie jakiegoś prywatnego wydarzenia nadaje mu już status czegoś wyjątkowego. Wykazują to właśnie Poutrain i Héas na przykładzie zapalonych podróżników, którzy poprzez czynność pisania o swoich wyprawach nadają sobie rangę „prawdziwych” obieżyświatów, a ich wyjazdy nabierają równie wielkiej wagi – autentycznych przygód i doznań ocierających się o „egzotykę” bądź „prawdę” o innym świecie (Héas, Poutrain 2003, s. 6). Czy tym samym wymiana doświadczeń lub doznań jest wymianą czegoś „rzeczywistego”, „autentycznego”? Czy jest ona wymianą „autentyczną” i „rzeczywistą”? W jakim sensie można rozumieć określenie stosowane na opisanie tego typu kontaktów przez Internet, które formują rodzaj „wspólnot”, co więcej „wspólnot emocjonalnych”?

Pytania te niewątpliwie zachowują swoją zasadność w przypadku takiego typu zagadnień i zjawisk obecnych w Internecie, które wiążą się z życiem religijnym i duchowym.

Ciekawym przykładem są wnioski, jakie wysnuł ze swoich badań Paolo Apolito (Apolito 2003) śledząc spontaniczny proces przekładania na język Internetu świadectw o objawieniach oraz konsekwencje tego dla kształtowania się współczesnej religijności katolickiej. Skupia on uwagę na Stanach Zjednoczonych.

Zauważa, że stały się one w przeciagu ostatnich dwudziestu lat XX wieku rezerwem światowego wizjoneryzmu katolickiego. Objawienia Matki Boskiej oraz wszelkie informacje na ich temat są redagowane przede wszystkim tam i Jej przekaz usłyszeć można przede wszystkim w amerykańskim angielskim. W omawianym okresie ponad 50% objawień światowych zostało zarejestrowanych właśnie w St. Zjednoczonych, co w porównaniu z wcześniejszymi dekadami wskazuje na znaczący wzrost tego typu przeżyć i doświadczeń religijnych w populacji katolików amerykańskich (w latach 70-tych zarejestrowano takich przypadków w USA zaledwie 14%, zaś w latach 60-tych – 7%). Owey popularyzacji wiadomości, świadectw, informacji itp. niewątpliwie sprzyja Internet i mnogość stron, które są im poświęcone. Religijność, która niejako zaadoptowała (i *vice versa*) Internet, wzmocniła pewne tendencje zarazem religijne, jak i – co naturalne – kulturowe, charakterystyczne dla tamtejszego społeczeństwa. Według Apolito nowa amerykańska wrażliwość religijna została wzmocniona dzięki Internetowi, ale wyrosła z nurtów, które pojawiły się dużo wcześniej. Badacz ten zaliczył do nich indywidualizm (także ten posoborowy), upowszechnienie się ruchów charyzmatycznych oraz zwycięstwo religijności konserwatywnej na niwie politycznej i publicznej (której reprezentantem jest obecnie Georg W. Bush, ale ten nurt pojawił się już w latach 70-tych za prezydentury Ronalda Reagana). Oczywiście, owa religijność „amerykańska” nie jest typowa wyłącznie dla tamtejszego społeczeństwa czy kultury – nabrała ona wymiaru uniwersalnego. Doświadczenie religijne, kształtowane i czerpiące materiał z Internetu, bazować więc będzie na podkreślaniu wartości jednostki, emancypacji społecznej i niezależności od rozmaitych centrów (w tym religijnych) i opartych na nich hierarchiach i rangach – w tym wiedzy. Wyrażają to zwłaszcza rozmaite „prywatne” (nieautoryzowane przez Kościół) objawienia i strony im poświęcone, które skupiają kręgi osób odczuwających szczególnego rodzaju „wspólnotę emocjonalną” wierzących w to, co przekazują różni wizjonerzy – choć treść tych przekazów może być znacząco odmienna od tego, co zaleca Kościół katolicki. Powstawanie takich kręgów i grup, bądź nawet pojawianie się pojedynczych sympatyków religijnych zjawisk alternatywnych wobec oficjalnego przekazu, którzy swobodnie „surfują” w Sieci w poszukiwaniu kolejnych informacji, sprzyjają zarazem ich wywołaniu, wzbogacaniu i uaktualnianiu. Temu zaś niewątpliwie pomaga również niemal powszechna dostępność rozmaitych nowych technologii, przy pomocy których prawie każdy – z takich czy innych pobudek – założyć może stronę, która będzie traktowała na ten temat. Cenzura Kościoła katolickiego, bacznie przyglądającego się wcześniej takim spontanicznym zjawiskom religijnym jak objawienia, cuda łoż, wizje, uzdrowienia poprzez kontakt z jakąś figurą czy charyzmatykiem itp., zakładała pewną profesjonalną wiedzę i kompetencje, których dyspozytariuszem był właśnie Kościół. To on ostatecznie autoryzował, popularyzował i dopuszczał do oficjalnego kultu po przebadaniu danego zjawiska, choć nie popełnia grzechu ten z wiernych, który nie darzy wielką czią miejsc objawień i nie pielgrzymuje do nich. Ta sfera doświadczenia religijnego – pomimo wymogu objęcia jej opieką ze strony instytucji Kościoła – rozwija się jednak

najżywiej ze względu na masowe zaangażowanie w kult tego typu zjawisk tzw. zwykłych wiernych, nie zaś przedstawiciele hierarchii kościelnej. Jak daleko jednakże doszło do „demokratyzacji” owej wiedzy i „zarządzania” informacjami na temat owych fenomenów, może ukazać przykład cytowany przez Apolito o nastolatku amerykańskim – autorze strony internetowej dotyczącej objawień maryjnych oraz cudów eucharystycznych, Brainie Alvesie. Była to strona bardzo licznie odwiedzana, obecnie nie jest już przez niego aktualizowana, choć po wywołaniu jeszcze „wirtualnie” istnieje. Co jednak najciekawsze, ów czternastolatek zapewniał, że choć ma tak niewiele lat, jest kompetentny w owej dziedzinie, którą prezentuje na swojej stronie i zachęcał aby bez obaw kierować do niego pytania. To jeden z bardziej skrajnych przykładów marginalizacji wiedzy zinstytucjonalizowanej oraz swoistej autoproklamacji na specjalistę w dziedzinie religijności. Co więcej, owej autoproklamacji dokonała osoba, która przez samą przynależność do określonej klasy wieku nie mogłaby być zaliczona do „specjalistów” w domenie religijności, jak działało się to dotychczas w kulturze zachodniej (Apolito 2003, s. 645). Ta sytuacja również wskazuje na istotny element już wcześniej podkreślany, że w Internecie dotychczas powszechny model kontroli społecznej oraz interpersonalnego udziału w kształtowaniu się „wspólnot emocjonalnych” skupionych wokół religii funkcjonuje nieco inaczej. Ta odmienność jednak wzmacnia takie formy religijności, jak np. objawienia czy „listy z nieba”, które z pewnością zaliczyć można do przejawów „ludowego” i oddolnego życia religijnego w Kościele katolickim⁵. Najmniej poddają się one kontroli instytucji, najsilniej zaś związane są z pobożnością prywatną⁶.

Osoba wizjonera – obok czasu i przestrzeni – jest trzecią i bardzo ważną kategorią wyznaczającą kulturowe ramy objawienia. Ci, którzy dostępowali wizji i słyszeli głos Boga, Chrystusa bądź Maryi nie byli ludźmi z kulturowego punktu widzenia jakimikolwiek bądź. Ich osobowość, miejsce, jakie zajmowali w społeczeństwie i walory umysłowe oraz inne jeszcze cechy predestynowały ich z kulturowej perspektywy do stania się mediatorami pomiędzy światem boskim a ludzkim. Nie było więc obojętne kim są owi wybrani, dostępujący wizji i objawień, lecz nie oni byli najważniejsi. Ich rola sprowadzała się do bycia posłami, świadkami, którzy poprzez swoją kulturową pozycję zaświadczały o prawdziwości tego, co wyznają i co przekazują. Najlepszymi przykładami są życiorysy wizjonerów dwóch największych objawień maryjnych w Europie, jak Bernadetta Soubirous (Francja – Lourdes; objawienia miały miejsce w 1858 r.) oraz trójka dzieci z Portugalii (objawienia w Fatimie w 1917 r.): Łucja dos Santos, Franciszek Marto i jego siostra Hiacynta Marto. Owa czwórka spełnia następujące kryteria

⁵ Jak reaguje na tego typu działania Kościół pokazuje wybrany przykład głosem jednego z jego kapłanów. Wypowiedź ta dotyczyła owego nieoficjalnego kultu Matki Boskiej: „[...] Biblijnemu deficytowi towarzyszy zalew nie biblijnego słowa o Maryi. W Polsce (nie tylko zresztą tutaj) słowo Boże w pobożności maryjnej decydowanie przegrywa ze słowem ludzkim. W tej dziedzinie tzw. objawienia prywatne i «pobożna a twórcza wyobraźnia» skutecznie rywalizują z Objawieniem” (Napiórkowski 2002, s. 178).

⁶ *Vide* H. Czachowski (2003) oraz A. Zieliński (2004).

kulturowo przypisane wizjonerom: są to najczęściej dzieci, albowiem to one w naszym kręgu kulturowym uosabiały niewinność i czystość⁷; są ucieleśnieniem prostoty, także w znaczeniu braku edukacji i kultury (z Bernadettą Matka Boska komunikuje się w lokalnym dialekcie, nie zaś w literackiej francuszczyźnie); kończą swoje życie wcześniej (jak Franciszek i Hiacynta) bądź ze względu na to, czego były świadkiem i uczestnikiem, nie mogą już żyć „normalnym” życiem i jak w przypadku Łucji oraz Bernadetty przywdziewają zakonny habit aby prowadzić życie zakonne. Mogą być też wyniesione na ołtarze, jak stało się z Bernadettą Soubirous w 1933 r. (została kanonizowana) oraz z Franciszkiem i Hiacyntą w 2000 r. (błogosławieni).

Czy jednak ten sam scenariusz życia zaobserwować można w przypadku wizjonerów z epoki Internetu?

Apolito stwierdza, że wizjonerzy i ich wyznawcy, czy też sympatycy, którzy ukształtowali się pod wpływem współczesnych globalnych tendencji, cechują się chęcią zaistnienia na forum międzynarodowym i emancypacją. Wykazuje to na przykładzie innego miejsca objawień maryjnych – Medjugorje (Bośnia-Hercegowina, początek objawień w 1981 r., trwają one do dziś). To miejsce w specyficzny sposób poddane zostało informatycznej i internetowej „obróbce”. Miejscowość ta jest kolejnym, lecz bliższym naszym czasom, bardzo ważnym – choć do tej pory jeszcze nie zatwierdzonym oficjalnie przez Kościół – miejscem objawień maryjnych. Rzutuje ona również mocno na przekształcanie się i wzbogacanie wyobraźni religijnej doby współczesnej. Szczególnie ważny jest fakt, że włączenie jej do obiegu kultury dokonuje się za pośrednictwem nowoczesnych mediów, które niejako współkształtują to miejsce zgodnie ze swoją naturą.

Historia objawień maryjnych oraz współczesnego życia religijnego dzięki ich asymilacji z najnowszymi technologiami służącymi porozumiewaniu się i przekazywaniu informacji, jak przede wszystkim Internet, nabrała w XX wieku „przyspieszenia” i zmieniła ich charakter. Apolito próbuje udowodnić to wychodząc właśnie od objawień w Medjugorje. Miejsce to, jak Lourdes, a zwłaszcza Fatima⁸, również stało się rodzajem cezury dla wyobraźni i wrażliwości religijnej chrześcijan współczesnych. Tradycja pierwszej, źródłowej i oryginalnej wizji, wiążąca się z inspiracją dla pomniejszych, zawsze ściśle wiązała się z miejscem pierwotnego objawienia i cudu, który był początkowym. Tak było w przypadku objawienia w Fatimie. Zaczęto obserwować wtedy wagę i wpływ wywierany przez te widzenia, śledząc przebieg innych wydarzeń religijnych tego typu po I wojnie światowej. Powtarzać się zaczęła tematyka przesłania charakterystyczna wówczas tylko dla Fatimy: pokój światowy i sytuacja Rosji. Także data objawień

⁷ Według innych jeszcze interpretacji, to dlatego dzieciom przypisuje się ową szczególną predyspozycję do kontaktowania się z sacrum, ponieważ są one jeszcze nieskażone kulturą. Z tego właśnie powodu plasować się miały niejako na granicy świata kultury a natury, co określano mianem ambiwalencji ich istoty oraz statusu (od symbolicznego po społeczny), w związku z tym nabywały cech mediumicznych (*vide* między innymi praca Nowina-Sroczyńskiej 1997).

⁸ Uważane jest przez znawców tematu za objawienie-pierwowzór dla innych XX-wiecznych objawień, lecz jeszcze sprzed wydarzeń w Medjugorje (Boufflet, Boutry 2000).

fatimskich – 13 dzień miesiąca, opatrzona została wymowną symboliką⁹ i weszła już na trwałe do zbioru dat znaczących religijnie. Inne elementy wydarzeń fatimskich również stały się cechami charakterystycznymi i „typowymi” dla następujących po nich objawień światowych. Były to: powtarzalność wizyt Matki Boskiej, kwestia tajemnic, jakie pojawiać się zaczęły w Jej przekazach skierowanych do wizjonerów oraz – szczególnie – cud słońca, który uznany został za uwiarygodniający objawienia fatimskie (Boufflet, Boutry 2000, s. 211¹⁰). Te właśnie składowe budujące *wzorcowy* przebieg objawienia w kulturze religijnej XX wieku można odnotować również w Polsce. Przykładem cud wirującego słońca (określany też mianem tańczącego) spostrzeżony przez członków Legionu Małych Rycerzy Miłosierdzia Bożego, prowadzonych przez kobietę pochodzącą z Tolkmicka, która zasłynęła dzięki swojej mocy uzdrawiającej i objawieniom, jakich dostępowała (Szczesiak 1998, s. 7).

Jednak pomimo swojej specyfiki Fatima nadal może być interpretowana jako objawienie „tradycyjne”, „typowe”, ugruntowane już w tradycji religijnej. Do tych właśnie typowych okoliczności objawienia zaliczyć można wybór osób, które obdarzone zostały wizjami, jak było to wspomniane wcześniej. Innym elementem było miejsce – tradycyjnie odludne, w górach. Włączyć można do owego scenariusza objawienia także prześladowania, jakie cierpiały dzieci, zarówno ze strony niedowierzających im bliskich, jak i władz lokalnych i państwowych negujących to wydarzenie ze względów politycznych¹¹. W przypadku Fatimy zaaresztowane

⁹ Co tym wyraźniejsze się stało po zamachu na Jana Pawła II 13 maja 1981 r.

¹⁰ Analizują oni liczne podobieństwa i wypadki wizji w Europie, które swój scenariusz rytualny opierały na przebiegu wydarzeń w Fatimie.

¹¹ Ów typowy scenariusz kulturowy objawienia realizuje także film pt. *Objawienia w Fatimie* (film Daniela Costelle, produkcja – Sanktuarium w Fatimie, dystrybucja wersji polskiej „Verbum” – Wydawnictwo Księży Werbistów), który jest zbeletryzowanym religijnym dokumentem objawień w Fatimie. Posługuję się słowem „dokument”, albowiem jest to przedstawienie wydarzeń nader dosłownie w ukazaniu wszelkich niezwykłych i nadprzyrodzonych zjawisk. Towarzyszą temu także specyficzne efekty wizualne i muzyczne, które mają wspomóc i wzmocnić efekt nadprzyrodzoności oraz odmienności objawiających się istot boskich oraz zjawisk cudownych. Te środki filmowe próbują zmierzyć się – realizując również wyobrażenia potoczne na temat przebiegu takich właśnie spotkań zakodowane już w kulturze – z niezwykłością *sacrum* i podkreślają tę jego cechę w scenach, gdzie np. pojawia się anioł, który zwiastuje dzieciom objawienia i ma zadanie je do nich przygotować oraz tam, gdzie dzieciom ukazuje się Matka Boska. Co do Jej postaci przedstawianej w filmie, równie znacząca jest kwestia wyboru aktorki polskiej, która dubbinguje odtwórczynię Matki Boskiej Fatimskiej. W polskiej wersji językowej głosu postaci Matki Boskiej używa Anna Nehrebecka, której wizerunek filmowy wręcz „predestynował” ją do wzięcia tej roli. Scenarzyści owego filmu umieścili inne jeszcze szczegóły nader charakterystyczne dla tzw. morfologii miejsc cudów, objawień, czy wizji oraz późniejszego kultu, jaki rozwijał się wokół nich. Na przykład, pokazując jak rozwijał się stopniowo kult miejsca objawień, umieszczają swoisty załączek przyszłej wielkiej bazyliki, jaka zostanie wybudowana w Cova da Iria, w postaci wydeptanego do gołej ziemi kręgu tuż po drzewem, na którym objawiać się miała Maryja, a w kręgu tym dostrzec można swoisty ołtarz, zaliczany przez antropologię do symboli z szeregu *axis mundi*: przybrane kwiatkami i wstążkami drzewko, przed którym – na filmie – klękają dzieci w jednej z końcowych scen, gdy pojawia się Matka Boska ostatni raz i zgromadzeni mogą oglądać cud wirującego słońca.

dzieci już przed kolejnym zapowiedzianym objawieniem, nie dostały go w więzieniu, ale dwa dni później, kiedy wypuszczono je na wolność. W tej bowiem epoce – „sprzed Internetu” – ważne było miejsce, gdzie zachodziły objawienia. To raczej wizjoner spychany był na margines, a miejsce objawień zachowywało swoją rolę zasadniczą. Potwierdzają to losy licznych innych wcześniejszych, jak i późniejszych (w tym XIX-wiecznych i XX-wiecznych) wizjonerów, także tych wspomnianych powyżej. Lecz same te miejsca – jak Lourdes i Fatima – jako centra objawień nie odeszły w zapomnienie i stały się z biegiem czasu bardzo silnie oddziałującymi ośrodkami kultu maryjnego i ruchu pielgrzymkowego.

Medjugorje, a szczególnie status i rozwój drogi życiowej wizjonerów z tej miejscowości, przedstawia się jednak nieco inaczej. Dolina Podbro, gdzie miały miejsce pierwsze objawienia, była punktem centralnym, sakralnym w tradycyjnym tego słowa znaczeniu, jedynie na początku objawień. Kolejne wizje „przeniosły się” za dziećmi z doliny do prezbiterium, do zakrystii, chóru, pokoju, plebanii itp. (Rafalska 2002, s. 306–307). Na tym etapie miejsce jeszcze było istotne, mniej jednak niż sami wizjonerzy. Wraz z upływem lat wizjonerzy bośniacy zaczęli podróżować po świecie z przesłaniem Matki Boskiej z Medjugorje i dostępować wizji tam, gdzie się aktualnie znajdowali – dochodziło w ten sposób do swoistej transformacji miejsca profanum w sacrum dzięki osobom widzącym. Medjugorje jednak, pomimo tego, że jest jednym z najliczniej współcześnie odwiedzanych sanktuariów maryjnych na świecie, nie jest w tym samym stopniu ważne jak wizjonerzy, co dobrze wyczuwają liczne agencje podróży, obiecując pielgrzymom nie tylko pobyt w Medjugorje, ale i spotkanie przynajmniej z jednym z nich, ponieważ większość z tej ośmioosobowej grupy widzących mieszka w okolicach sanktuarium.

Podobnie jak działo się w przypadku Fatimy, scenariusz objawień z Medjugorje zaczął być powielany. Wiele późniejszych objawień maryjnych, szczególnie w Stanach Zjednoczonych, wzorowało się na przebiegu widzeń z Medjugorje. Podobieństwa te były uderzające zwłaszcza w przypadku tych „widzących” Amerykanów, którzy pielgrzymowali wcześniej do Bośni.

Wydarzenia jakie miały miejsce w Medjugorje zyskały sławę w Ameryce, a później na całym świecie, także dzięki opiece i koordynacji ruchu pielgrzymkowego i dewocyjnego podjętych przez OO. Franciszkanów ze Steubenville w USA (Ohio). Oni to zajęli się produkcją i dystrybucją kaset, książek, artykułów, podręczników służących do formacji duchowej itp. Początkowo kierowali te akcje do krajów zachodnich, później rozciągnęli je na pozostałe zakątki globu. Innym ciekawym faktem jest uwiarygodnienie przez opiekunów sanktuarium i wizjonerów z Medjugorje postaci takiej jak Vassula Ryden, która jest również wizjonerką, lecz wyznania grekoprawosławnego. Jej wizje więcej jednak mają wspólnego z New Age niż z dogmatami jej wyznania, podobnie jak nic wspólnego nie mają z wyznaniem rzymskokatolickim, choć to katolicy udzielają jej gościny na swoich stronach internetowych poświęconych Medjugorje (Boufflet, Boruty 2000, s. 289–290)¹².

¹² *Vide* np. polską stronę internetową „Vox Domini”.

Dziesiątki nowych wizjonerów korzystają na tej zmianie „paradygmatu” objawień i podróżują ze swoimi objawieniami po całym świecie. To ich obecność uświęca miejsce, to oni coraz wyraźniej stają się szczególnymi epifaniami, utożsamiając się częściowo z obrazami i przesłaniami, jakie komunikują wiernym od Boga czy Maryi, a pomijając milczeniem oryginalne miejsce i okoliczności „przestrzenne” i czasowe wizji.

Co więcej, współcześni wizjonerzy niewiele mają wspólnego z klasycznym – niemal już stereotypowym – typem kulturowym osoby dostępującej kontaktu z sacrum. Nie są to przede wszystkim „prostaczkowie” w szerokim sensie tego słowa. Jak zauważa Apolito w swoim tekście opisującym nie tylko wizjonerów z Medjugorje, lecz ogólnoswiatowy i ogólnointernetowy ruch, współcześni wizjonerzy–globtrotterzy znają języki obce, piszą książki, a ich pozycja ekonomiczna oraz zawodowa plasuje ich w społeczeństwie na poziomie klasy średniej. Jeśli zaś chodzi o ich obyczaje rodzinne i moralność, są nieraz bardzo wyemancypowani – często rozwiedzeni, z nowymi rodzinami. Ich życie odbiega więc w znaczący sposób od moralności zalecanej przez Kościół katolicki czy też przez Stary i Nowy Testament, a osoby te wywodzą się przecież z tego środowiska duchowego i obyczajowego. Nowi wizjonerzy wydają się być absolutnie pewni swojej wyjątkowości. Ci z Medjugorje wyrażają szczere przekonanie o szczególnej światowej misji, jaka została nałożona na ich barki i którą muszą wypełniać, ponieważ od tego zależy zbawienie całego świata: „Zbawienie świata zależy w pewnym sensie od przesłania, jakie objawiane jest nam w Medjugorje” (słowa te Apolito cytuje za: Rooney i Faricy 1987; Apolito 2003, s. 642). Co więcej, sam diabeł wiedząc o ważności tej misji miał – według wizjonerów – prosić Boga o oddanie sobie we władanie tylko tego miejsca w zamian za resztę świata. W Polsce np. Matka Boska objawiająca się w Oławie stwierdziła, że od wybudowania tam świątyni uzależnia przetrwanie na świecie pokoju. Inne tego typu świadectwa, to chociażby apel rozsyłany za pośrednictwem Internetu przez tzw. Ambadora Boga na podstawie objawień Matki Boskiej z Nowego Jorku z 1987 r. W apelu tym można znaleźć informację, że miejsce owych objawień będzie łącznikiem z wszelkimi innymi na całym świecie. W Rzymie zaś Matka Boska przemawiając do Marisy Rossi powiedziała, że to, czego dostępuje wizjonerka jest wydarzeniem najważniejszym na świecie, a także najtrudniejszym. Jej osoba zaś będzie w związku z tym atakowana również najbardziej na świecie, szczególnie przez niektórych księży. Jezus, z którym w wizjach kontaktowała się Marisa, dodał jeszcze – według tego, co przekazała kobieta – że cuda, jakie będą towarzyszyć tym objawieniom, zaliczyć będzie można do najważniejszych cudów eucharystycznych w historii Kościoła.

Każdy z wizjonerów czuje się zatem centrum świata i historii oraz osobą umieszczoną w centrum wydarzeń soteriologicznych.

Nowi wizjonerzy wspomagają się nawzajem, kontaktują się z sobą, cytują się, wydają wspólnie książki, organizują wspólne objazdy i spotkania z wiernymi. Odwiedzają nawzajem swoje miejsca objawień. Najistotniejszym obecnie miejscem tych węzi i kontaktów są strony WWW, czaty, serwisy tematyczne itp.

Jedną z ważniejszych przyczyn szukania takich nowoczesnych i niezależnych środków komunikacji i podtrzymywania więzi jest obawa przed ingerencją hierarchii kościelnej wymierzoną w ów oddolny ruch wizjonerski czerpiący jednak z dziedzictwa określonego wyznania. Internet wzmocnił owe indywidualistyczne i separatystyczne tendencje, zachodzące nie tyle nawet na poziomie formowania się alternatywnych czy nowych grup, lecz przede wszystkim jednostki – jest to w zasadzie idealne narzędzie do zachowania i podtrzymania autonomii. Co więcej, surfująca w nim jednostka nie jest odbiorcą pasywnym, lecz aktywnie decydującym, wybierającym te, bądź inne treści, włączającą się świadomie w sposób funkcjonowania tego typu fenomenów na łamach Internetu, np. wysyłając swoje komentarze, pytania, czy uczestnicząc w odbywających się „na żywo” rozmowach na rozmaitych czatach.

Internet daje tym samym sympatykom i zwolennikom prawdziwości rozmaitych objawień możliwość natychmiastowego oraz niemal równoległego dostępu do wszystkich obecnych w jego przestrzeni zgromadzonych stron, wypowiedzi, świadectw etc. Jaki by nie był ich charakter czy język, znajdują się one szybko w Sieci, gdzie mogą być powszechnie rozpoznane, uznane, a przede wszystkim poznane.

Kamery cyfrowe czy aparaty cyfrowe pozwalają również „zinternetować” fakt objawienia; w medium tym krążą liczne obrazy miejsc, cudów czy innych niewytłumaczalnych zjawisk. Zdemokratyzowały one w ten sposób dostęp do sacrum. Ich wymiar – w pierwotnym rozumieniu niewymierny i nieuchwytny, nie do ogarnięcia i nie do objęcia rozumem bądź zmysłami – sprowadzony więc został do bardziej „ludzkich” proporcji, a przynajmniej do danych cyfrowych czytanych przez najnowocześniejsze nośniki i aparaty przetwarzania danych, które można po prostu sprowadzić do kombinacji określonych znaków języka informatycznego i upowszechnić.

Z perspektywy specyfiki tego medium, jakim jest Internet, nie jest istotne źródło przekazu, ale on sam, albowiem to on, czy to w formie zapisu tekstowego czy też wizualnego, ruchomego (film) bądź nieruchomego (fotografia), jest najbardziej liczącym się komunikatem. Sama jego obecność w przestrzeni Internetu już ją uwiarygodnia oraz *vice versa*. Nawet wizjoner w pewien sposób traci swoją realność i ważność. Postać i przesłanie jednego znanego wizjonera powielana na dziesiątkach stron, przetwarzana na dziesiątki sposobów traci swoją wyjątkowość. Staje się swoim własnym znakiem¹³. Co więcej, faktem niejako umacniającym ową diagnozę, jest spotykana w Internecie wielka liczba innego jeszcze rodzaju wizjonerów. Jak nazywa ich Apolito są to tzw. lokucjoniści, a mianowicie osoby, które dostąpiły wizji bądź miały kontakt z sacrum, ale jedynym tego śladem są cytowane przez nich słowa Jezusa bądź Maryi. Oznacza to, że w ich

¹³ Choć więc może wydawałaby się to paradoksalne, szczególnie jeśli chodzi o opisywanie zjawisk z terenu religii i religijności, ale zabieg ten wpisuje się w efekt simulacrum J. Baudrillarda, gdzie „nie chodzi o odzwierciedlenie rzeczywistości, ale o rekonstrukcję przedmiotu, której wiarygodność jest uwarunkowana doskonałym podobieństwem em. W simulacrum dochodzi do pomieszczenia dwóch porządków: realnego i wyobrażonego [...]” (Regiewicz 2004, s.147).

przypadku trudno stwierdzić w jaki sposób w tych objawieniach pośredniczyło miejsce, czy też jakie inne zjawiska zachodziły, jako znaki czegoś niezemskiego, także kim są owi wizjonerzy i co się z nimi stało pod wpływem owych objawień. Ich osobowość, biografia i tego typu dane są przez nich nieujawniane. Komunikują oni owe przesłania używając formuł: „Jezus objawił...”, „Maryja powiedziała...”. Najważniejszy jest fakt przekazania, zapisania i wysłania owego przesłania, które krążyć będzie w Sieci. Lecz komu to przesłanie zostało przekazane? Jak stwierdza Apolito, nic nie wiadomo na ich temat. Internet zaś wzmacnia ów religijny i wizjonerski fenomen anonimowej lokucyjności przewrotnie interpretując kulturową „przezroczyść” dawnych, „nowożytnych” wizjonerów – „maluczkich”. W jednym tylko przypadku nowe medium zawodzi, a mianowicie w przypadkach poszukiwania przez wierzących uzdrowienia i uwolnienia od rozmaitych schorzeń czy uzależnień. Jak dawniej szukają ich oni na tradycyjnej drodze pielgrzymek do miejsc świętych, czczonych wizerunków czy też osób o szczególnych charyzmatkach. Czyżby internetowa „emocjonalna wspólnota” wiernych wierzących w objawienia, szukających informacji na ich temat, taką wspólnotą stawała się jednak dopiero poza Siecią, w świecie „realnym”? Na to pytanie można spróbować odpowiedzieć, ale dopiero po przyjrzeniu się innym jeszcze sposobom wyrażania swojej religijności za pośrednictwem Sieci, którymi są wpisy do internetowych skrzynek intencji.

Można zaryzykować twierdzenie, że oblicze współczesnej religijności zmienia się nieco za pośrednictwem Internetu: ma miejsce pewne przewartościowanie znaczeń i zachowań, które oscyływały wokół przekonania o szczególnym charakterze miejsca oraz czasu, w którym dochodziło do objawienia oraz o szczególnych duchowych walorach wizjonera bądź mistyka. Te czynniki właśnie stawały się źródłami sakralnej semiozy, której zwieńczeniem było ugruntowanie się kultu danego miejsca, figury, obrazu, czasem osoby wizjonera. W tym procesie niebagatelna była także rola Kościoła katolickiego uwierzytelniającego owe fenomeny i zjawiska. Instytucja ta czuwała nad ich przebiegiem, niejednokrotnie kontrolując go i treści przesłania oraz zachowania wizjonerów, zatwierdzając bądź negując te zjawiska. Obecnie nowymi „leaderami” czuwającymi nad „zarządzaniem” owymi informacjami są administratorzy sieci, portali, stron, czatów itp. Jak nigdy chyba dotąd w historii religijności czy też wizjonerstwa, dostrzec można jak religijność jest tworzona, wytwarzana, kierowana, wręcz kreowana, nie bardzo jednak wiadomo przez kogo ani do kogo.

Zmianie ulega jednak nie tylko ta kategoria kulturowa – przydatna do badania fenomenów religijnych – jak osoby niezwykle, pośrednicy między sferą sacrum a profanum, jakimi byli w tradycyjnym paradygmacie religijności wizjonerzy czy ekstatycy. Wspomniane już było wcześniej, że także przestrzeń sakralna – ściśle do tej pory związana z wizjami, łaskami czy cudami, jakich doświadczali wierni¹⁴ uległa przewartościowaniu właśnie ze względu na nowe medium, jakim jest Internet. Przestrzeni owej towarzyszy również zmiana postrzegania czasu. Mówić

¹⁴ Niezbędna w szczególnym rodzaju doświadczenia religijnego, jakim jest sensualizm.

przecież można o czasoprzestrzeni sakralnej – nieodzownej, jak wykazywały to liczne analizy czy interpretacje etnologiczne, dla objawienia się boskości, stworzenia dla niej ram. Internet poddał „transformacji materialne podstawy egzystencji, a także stosowane dotychczas desygnaty czasu i przestrzeni”, zaś „pojęcie geografii utraciło swój odwieczny desygnat”, a „tutaj i tam nic już nie znaczy” (Kuligowski 2002, s. 91). Rola czasu, dystansu, jaki był poprzednio niezbędny w procesie komunikacji, jego skrócenie lub wydłużenie, zależało od wielu czynników zewnętrznych wobec chęci nadawcy czy też odbiorcy. W dobie Internetu natomiast – jak pisze Kuligowski – kwestia ta „w ogóle ulega unicestwieniu”.

Innym problemem jest sposób istnienia owego wertykalno-horyzontalnego „przecięcia”, gdzie w czasoprzestrzeń fizyczną wkraczało sacrum zawieszając jej prawa i właściwości, potrzebując ich jednakże aby się objawić i dać poznać. Obowiązywało pojęcie pierwowzoru i oryginału sakralnego jako jedynego źródła przekazywanych przez wizjonera słów czy wizji. Ono potwierdzało bowiem koncepcję źródła boskiego natchnienia i boskiej woli ustanawiającej owe nadprzyrodzone zjawiska, a jest to szczególnie ważne w przypadku śledzenia kulturowej morfologii objawień i wizji, czy też kształtowania się kultu miejsc szczególnych, osób wyjątkowych, cudownych wizerunków itp. W tradycji chrześcijańskiej to Bóg, Jezus czy też Maryja (bądź inne osoby uznane za święte) są jedynymi, które jawią się jako oryginalni autorzy oryginalnego przesłania. Czy jednak wiarygodność takiego boskiego, pierwotnego natchnienia jest jeszcze w stanie obronić się w dobie licznych „lokucjonistów” i samego efektu mnożenia i powielania wiadomości o wizjach i ich treści, kiedy to istnieje pokusa aby Internet – kanał informacyjny i popularyzujący owe wydarzenia – traktować jako coś więcej, niemal jako przestrzeń oryginalną owych objawień i przesłań? Tym bardziej, że specyficzna czasoprzestrzeń Sieci opiera się w dużej mierze na możliwości przetwarzania, wysyłania, kompresowania i upraszczania komunikacji, informacji i wiedzy, a co ważniejsze – zawiesza ona dotychczasowe rozumienie kategorii przestrzeni i czasu. Produkuje się w niej informacje, wręcz powołuje się do „życia” alternatywną wobec rzeczywistości realnej „rzeczywistość” internetową. Status objawień i ich treści, także status wizjonerów i miejsc cudownych w obrębie Internetu zmienia się, chociażby na podstawie tak nieskończonej możliwości powtarzania. Tym samym gubi się poczucie, że istnieje jakiś pewny i stały punkt odniesienia: wszystkie informacje i obrazy są sobie równe i równie ważne. Co więcej, rozróżnienie na to, co jest prawdziwe a co fałszywe nie ma w Sieci sensu, tam bowiem można jedynie odróżniać to, co wirtualne od tego, co realne. Lecz i to rozróżnienie nie daje pewności, czy wiemy co jest czym. Zatem nawet wiara w cuda czy objawienia może ulec zmianie, skoro kulturowy status pojęcia „nadprzyrodzoności”, „niewidzialności” i „transcendencji” zmienia się pod wpływem innych możliwości, jakie oferuje Sieć czy w ogóle najnowsze technologie. Tym bardziej, że jak słusznie zauważa Apolito w swoim tekście, Sieć pojawia się i znika w momencie wejścia do niej poszczególnego, indywidualnego internauty, choć nietrudno jest wykształcić w sobie poczucie, że „świat” Sieci istnieje „naprawdę” (idea tą „bawili się” twórcy filmu „Matrix”). Jest to

jednak wyłącznie „świat” Sieci – równie „rzeczywisty” jak ona sama. Internet, w tym pośrednio także religijność, która wyrasta w jego obrębie, jest autoreferencyjny – aby udowodnić „istnienie” swoich produktów i twórców nie potrzebuje do tego czegoś więcej i czegoś innego poza sobą samym, nawet – równie trudnego do pojęcia w świecie realnym, pozasieciowym – świata transcendentnego. Dlatego też, być może, „rzeczywistość” wirtualna, oddala się coraz bardziej od rzeczywistości „realnej”, choć pierwotnie była jej przedłużeniem. Z punktu widzenia życia duchowego „tradycyjnego”, „rzeczywistość” wirtualna jest w pewnym sensie parodią¹⁵ dotychczasowego świata religijnego, którego rolę było pośredniczenie między światem nadprzyrodzonym a ludzkim. Wychodząc z takiej perspektywy warto zastanowić się czy rzeczywistość wirtualna jednak nie zaczyna wpływać faktycznie na przekształcanie tradycyjnej duchowości (*Mondialisation...*), przynajmniej pewnych jej aspektów wśród części ludzi religijnych. Kwestia ta jest najprawdopodobniej nie do rozstrzygnięcia. Wyrasta ona z innego rodzaju pytań – tych, które odnoszą się do problemu wzajemnego stosunku między przedstawianym a jego istotą i samą czynnością przedstawiania czegoś w Internecie. Zagadnienia te – dotyczące relacji między rzeczywistością „realną” a jej pojęciem oraz przedstawieniem, różnie już rozstrzygano. Niejednoznaczność owych rozwiązań dotyczących Sieci wyraża się w takich pytaniach, jakie stawia Gut (Gut 1998, s. 170): „[...] co z naszego świata przenosimy do cyberprzestrzeni, na ile dążymy do stworzenia analogonu, a na ile *simulacrum*, na ile alternatywy, a na ile całkiem autonomicznej sfery, która tylko posiada pewne elementy wzięte z rzeczywistości?”.

Pora przejść do ostatniego już przykładu ilustrującego ową ewentualną zmianę.

Wraz z „oswojeniem” Internetu przez chrześcijaństwo pewne tradycyjne do tej pory formy religijności, jak składanie w miejscach kultu swoich intencji modlitewnych, podziękowań i prośb, weszły także w skład „usług” oferowanych przez strony religijne domów zakonnych czy sanktuariów. W ten sposób można

¹⁵ Warto przypomnieć za F. Jamesonem (Jameson 1997) , że parodia jest taką konwencją, która jest szczególnie bliska nurtom postmodernistycznym w kulturze. Polega ona na ośmieszeniu, życzliwym bądź złośliwym, jakiegoś pierwowzoru naśladowując go w karykaturalnej formie. Parodysta musi posiadać zdolność wczucia się w parodiowanego, ale aby parodia miała sens musi ukrywać się za nią przekonanie, że istnieje pewna norma, której istnienie umożliwia anomalie. Jameson przeciwstawia parodii pastisz. Jest to również taki typ działania, które polega na imitowaniu pierwowzoru, ale polega ono jedynie na „pustej” imitacji, „na nakładaniu stylistycznych masek” (Jameson *ibidem*, s. 195). Pastiszowi brak poczucia istnienia normy, punktu odniesienia. To martwy język, bezmyślna podróbka – zabawa formą, pomijając treść. Zestawiając te dwa środki wyrazu tak charakterystyczne dla współczesnej kultury, tym bardziej wydaje się interesujące, że autorzy raportu „Mondialisation...” (o stosunku m.in. chrześcijaństwa do nowych technologii) posługują się określeniem „parodia” na opisanie charakteru współczesnej religijności, nie zaś „pastiszem”. To raczej ku niemu skłaniać by się można analizując diagnozy stanu aktualnej duchowości, a przynajmniej niektórych jej form. Choć obserwując udział Internetu jako **kanalu informacji w klasycznym rozumieniu**, w organizacji nieformalnych i formalnych obchodów żałoby w Polsce po śmierci Papieża 2 kwietnia 2005 r., sprawdził się on jako taki właśnie znakomicie.

pielgrzymować na odległość wchodząc na drogę „sensualistycznego” przeżywania kontaktu z sacrum za pośrednictwem Internetu i owo przeżywanie „sensualistyczne” *via* Sieć jest odmienne niż podczas tzw. pielgrzymki duchowej. Zalecana jest ona, kiedy fizyczny udział czy pobyt wiernego w określonym miejscu kultu nie jest możliwy. Obecnie ktoś taki ma możliwość skorzystania nie tylko z duchowej wizyty w miejscu świętym za pośrednictwem Sieci, jeśli tylko ma do niej dostęp, lecz na internetowy sposób jest to wizyta „realna”.

Budowanie religijnej wspólnoty, nawet w takim tylko wymiarze i to właśnie za pośrednictwem Internetu, zgadza się z wymiarem uniwersalnym i powszechnym Kościoła katolickiego. Jak przytaczali autorzy raportu *Mondialisation...* analizując stanowisko chrześcijaństwa wobec najnowocześniejszych zdobyczy z zakresu komunikacji w dobie globalizacji, „[...] zasadą generalną pozostaje podtrzymywanie nadziei [...] nie zaś ewolucja w stronę «jedynego świata», który będzie rządzony przez logikę zysku ekonomicznego. Dzięki nadziei zaś globalizacja może stać się środkiem do realizowania tego rodzaju komunii i solidarności, której chrześcijanie mogliby pragnąć. Chrześcijaństwo odnalazło w Internecie medium wyjątkowe i to przede wszystkim reakcja na nie i na możliwości jakie stwarza, jest w gruncie rzeczy najbardziej interesująca. Jak powiedział P. Babin przed kilkoma dniami, podczas kolokwium poświęconego «Nowym technologiom, nowej ewangelizacji», Dobra Nowina to komunია [w kontekście opisywanej sytuacji – chrześcijaństwo a globalizacja i Internet, „komunia” to także „łączność”, „porozumienie” – I. K.]. Internet zaś jest czymś w rodzaju schodów aby tę [łączność i – I. K.] komunię osiągnąć [...]” (*Mondialisation...*).

Jak więc cele te realizowane są w praktyce? Aby spróbować odpowiedzieć na to pytanie, przyjrzałam się wpisom intencyjnym, które wysyłają za pośrednictwem Internetu wierni-internauci zainteresowani taką formą polecenia się opiece Matki Boskiej, odwiedzając stronę WWW. pewnego polskiego sanktuarium¹⁶. Intencje te (z lat ubiegłych oraz z roku bieżącego) nie są chronione w żaden sposób, internauta ma do nich wolny dostęp. Jest to zasadne z podstawowego powodu: chociaż „adresatką” owych wpisów jest Matka Boska, ważną rolę odgrywa także modlitwa innych wiernych, wstawianie się jednych za drugimi. Są one rodzajem intymnej rozmowy „sam na sam” z Bogiem czy też z Maryją. Internet nie doprowadził bowiem do zaniku tak podstawowej formy zapisu osobistych próśb, jak przytaczane i analizowane już przez Piotra Kowalskiego (Kowalski 1994; Kowalski 1995) oraz Joannę Tokarską-Bakir (Tokarska-Bakir 2000) zwroty, które Kowalski nazywa „wyłączającymi innych potencjalnych czytelników”, mające charakter „ekskluzywny”, „blokujące tworzenie wspólnoty” (Kowalski 1995, s. 266–267). Zalicza się do nich przykładowe: „Matko Boska, pomóż mi, **Ty wiesz w czym**”.

¹⁶ Nie podaję nazwy owego sanktuarium ani jego internetowego adresu ze względu na uniknięcie posądzenia mnie o ujawnianie i posługiwanie się takimi treściami, które zaliczyć należy do osobistych, wręcz intymnych oraz o manipulowanie nimi bez względu na moje intencje i cele – naukowe i poznawcze. Dlatego też cytując niektóre wpisy będę zmieniła takie szczegóły, które pozwoliłoby zidentyfikować wpisujących intencje.

W skrzynce intencji wybranego sanktuarium można spotkać takie właśnie wpisy: *Najświętsza Matko spraw proszę abym nie stracił nadziei i wskaż mi drogę, która poprowadzi mnie do wymarzonego celu; Najświętsza Matko, [...] błagam Cię, żeby moja prośba została wysłuchana przez Ciebie; Najświętsza Matko nadal proszę Cię o wysłuchanie mnie w mojej intencji; Proszę najgoręcej jak mogę Najświętsza Matko, aby została wysłuchana moja prośba; Najświętsza Matko jeszcze raz gorąco proszę Cię o wysłuchanie mojej prośby; Najświętsza Matko w dalszym ciągu modłę się i liczę na Twoje stawiennictwo; Proszę Najświętsza Matko o wysłuchanie mnie w wiadomej Ci sprawie. Dziękuję Ci za wszystkie łaski; Proszę Cię Najświętsza Matko o wysłuchanie mnie w wiadomej Ci sprawie; Najukochańsza Matko bardzo proszę Cię o modlitwę w wiadomej Ci intencji.* Tych dziewięć wpisów jest jednego autorstwa i umieszczone są one jeden pod drugim w tym samym roku. Modlitwa w „sprawie wiadomej” Matce Boskiej ponawiana była usilnie i systematycznie. Jednak owa częstotliwość wysyłania swoich prośb, która jest obecnie możliwa dzięki Internetowi, sprzyja poniekąd próbom odszyfrowania stanu ducha czy natężenia emocji (choć jakich dokładnie, tego nie będzie nigdy wiadomo – można się ich jedynie domyślać mając w pamięci „skrypty” kulturowe emocjonalnych zachowań religijnych). Możliwości, jakie dał Internet pomnażają ów fenomen pisania religijnego, które – jak podkreślał Kowalski (i jego wnioski zachowały częściową trafność odnośnie do-tarcia do istoty pisania intencji w dobie Internetu) – „jest przeciwstawne aktom komunikacji ustnej. Pisanie zakłada nieobecność [...] akt mowy zastępuje pismo, co oznacza zmianę sposobu bycia, zmianę zasad percepcji i rozumienia świata. [...] Rozłączność czasu pisania i ewentualnej lektury, zasadnicza nietożsamość obu aktów stanowią charakterystyki oczywiste; ekskluzja wydaje się być nieredukowalną cechą pisarskiego aktu wynikającą z samej istoty fenomenu pisania” (Kowalski 1995, s. 267). Ta diagnoza jest trafna przede wszystkim z tego względu, że owa skrzynka intencji nie jest w żadnym razie tzw. komunikatorem, który przewiduje symultaniczność kontaktu. Oczywiście w przypadku skrzynki intencji ów kontakt symultaniczny, kiedy to następowałyby równoczesność aktu pisania z aktem lektury, mógłby odbywać się jedynie pomiędzy osobami „realnie” istniejącymi, takimi jak dwóch i więcej internautów–wiernych czy też osób duchownych i wiernych. Kowalski jednak pomija jeszcze jedną relację, która istniała zawsze w mniemaniu wiernych czy to w przypadku „tradycyjnych” wpisów intencyjnych do ksiąg łask i cudów, jak też istnieje do tej pory w formie e-maila, a mianowicie symultanicznej relacji między wiernym a osobą boską, do której modlący zwraca się. Bez względu na formę zapisu i wysłania prośby czy też wpisu o innej treści, jedynym rzeczywistym adresatem jest zawsze osoba święta. Tego na pewno wirtualna forma intencji nie zmieniła. Świadczą o tym formuły inwokacyjne przywołujące głównego adresata bądź adresatkę prośb czy podziękowań oraz wiele jeszcze innych form retorycznych, jakie tworzą ów literacki i folklorystyczny gatunek tekstów, którymi są wpisy intencyjne. Dla Kowalskiego takie założenie jest oczywiste, ale swoje rozważania koncentruje na aspekcie komunikacyjnym i społecznym owych aktów, za pośrednictwem

analiz filologicznych, dystansując się świadomie (*vide*: Kowalski 1995, s. 260) od aspektu religijnego owych praktyk pobożnościowych.

Jeśli jednak Kowalski wybrał taki kierunek interpretacji tych zjawisk, to lektura pewnych współczesnych internetowych wpisów każe zastanowić się, czy jednak boski adresat bądź adresatka, którzy według założenia są jedynymi właściwymi odbiorcami wpisów, nie zostali przykryci coraz gęściejszą i bardziej niezależną od pierwotnej modlitewnej intencji warstwą komunikacyjną i społeczną.

Ekskluzja jest zastępowana coraz częściej przez inkluzję. Brak symultaniczności między lekturą a pisaniem jest wypierany przez internetową beczasowość. Jest ona możliwa do osiągnięcia dzięki owemu wspomnianemu już wcześniej dostępowi do internetowej skrzynki intencji i szybkiemu ponawianiu oraz wysyłaniu swoich prośb. Także dzięki powielaniu i uzupełnianiu wpisów o kolejne informacje, wyjaśniające prośbę i sytuację proszącego – zgodnie z jego osobistą potrzebą. To znamienne dla współczesności, ale przywoływana przez Kowalskiego intymność owych wpisów oraz samego aktu pisania intencji, obwarowana szerszym i zewnętrznym kontekstem sytuacyjnym (miejsce w kościele, gdzie dokonywane są wpisy i wystawiona jest księga, zachowanie wpisujących itp.) ulega przewartościowaniu. Retoryka, która dawniej porządkowała te wypowiedzi w sposób uderzająco schematyczny w zestawieniu z domyślnym ładunkiem emocjonalnym i ciężarem owych prośb czy podziękowań, uległa częściowej erozji.

Intymność i emocjonalność owych internetowych wpisów przekroczyła dawne, „tradycyjne” bariery. W niektórych przypadkach przekroczyła nawet diagnozę wystawioną przez Kowalskiego, który mówił, że „intymność aktu pisania znajduje dopełnienie w intymności kontaktu z tekstem” (Kowalski 1995, s. 267). Kiedy czytamy współczesne intencje w Internecie, uderza nas odsłanianie się przez część wiernych, zarówno na poziomie opisów własnych stanów emocjonalnych, jak i detalicznych wręcz streszczeń ich życiowych problemów, poruszających ich sytuacji i okoliczności, które sprawiły im ból czy też radość. Oto kilka znamienych przykładów, które jednak ze względu na owo odsłanianie się pozwoliłam sobie nieco zmienić, usuwając te fragmenty, które mogłyby ułatwić odszyfrowanie kto jest autorem wybranych intencji:

1. *Chwała niech będzie Bogu po wszystkie wieki!!!!!! **Pragnę powiadomić wszystkich że ukochany Bóg wysłuchał naszych modlitw i nie wróćę już do zakładu karnego. Wyrok jaki otrzymałem po dobrowolnym poddaniu się karze jest zawieszony na [... – I.K.] lat próby. [...] **Serdecznie dziękuję wszystkim za modlitwy do ukochanego prawdziwego Stwórcy świata. **Pragnę prosić jedynie o wstawiennictwo modlitewne** w intencji bym wytrwał w wierności Bogu i by udzielił mi siły wytrwania przy Nim do końca mego życia w uczciwości. Alleluja!!! [podpisane imieniem – I.K.]; Przedwczoraj sąd ogłosił wyrok. Bóg jest wielki!!! [...] nie muszę wracać do zakładu karnego. Wiem że to dzięki Bogu i tylko Jego woli. Z radości nie mogłem zasnąć i nie wiedziałem co z sobą zrobić. Natomiast wczoraj rano spotkało mnie coś niemiłego. Rano wychodząc z domu wziąłem ze sobą portfel a w nim dokumenty [...] oraz karty kredytowe i około 3000 zł. Położyłem ten portfel wypchany na masce auta a sam poszedłem otwierać*****

bramę. Dalszy scenariusz łatwo można się domyśleć. Myślę, że to była ogromna próba dla mnie po tym dniu radości i modlitwach oraz powierzeniu mojego życia Jezusowi i oddanie się pod kierownictwo Ducha Świętego. Pierwsza myśl była że nie wiem co się dzieje, że mam straszne jakieś obciążenie psychicznie po takiej stracie i muszę napić się alkoholu. Oczywiście dzięki Bogu ukochanemu tego nie uczyniłem, tylko zanim wszystko zgłosiłem na policję zobaczyłem na zegarku, że jest za 3 minuty 8:00 i [... – I.K.] pojechaliśmy na mszę do kościoła modlić się i prosić Boga o wsparcie w takiej chwili, by nie ulec pokusie, tylko jeszcze bardziej wielbić Pana Boga. Jestem dzisiaj szczęśliwy że nie dałem się zwieść szatanowi i załamać. Chwała Bogu Najwyższemu Stwórcy świata!!!!!! Najsilniej czego pragnę to dochować wierności Bogu i nigdy nie wrócić do przeszłego życia. **Pragnę gorąco podziękować wszystkim za modlitwy za mnie i prosić o modlitwę** by ukochany Bóg dal mi siły do życia dla Niego [podpisane imieniem – I.K.]; **Ponownie zwracam się o gorącą modlitwę** odnośnie mojej sprawy karnej, nie raz już prosiłem o modlitwę i muszę powiedzieć że jest coraz lepiej i prokurator zgodził się na moje dobrowolne poddanie karze. **Chcę błagać o modlitwę** [...]. Polecam siebie oraz całą moją rodzinę Panu Bogu by udzielając nam Ducha Świętego nas prowadził. P.S. Sprawa karna odbędzie się [...]. **Jeszcze raz proszę o gorącą modlitwę** [podpisane imieniem – I.K.]; **Witam.** Ogromnie **pragnę podziękować za modlitwy** do ukochanego Pana Boga, który jest ogromnie łaskawy. **Prosiłem ostatnio o modlitwę za mnie** by sprawy sądowe mi się skończyły [...]. **Pragnę powiedzieć** że w cudowny sposób sprawy układają się pomyślnie [...]. Z moją rodziną żyjemy w ogromnym stresie dlatego **proszę o modlitwę za mnie** [...]. Najgorsze to jest, że ta sytuacja nerwowa przekłada się czasami na moje zachowanie, ale nie zapominam o Bogu w tych chwilach i tylko dzięki Niemu jakoś sobie radzę. **Proszę ogromnie o modlitwę.** Moje pragnienie to zakończyć ten straszny rozdział mojego życia [...]. Moja sprawa [...] odbędzie się [...]. **proszę gorąco o modlitwę** bo jedyna nadzieja jaką mam to tylko w Bogu. [...] **Z góry serdecznie dziękuję za modlitwę i pozdrawiam** [podpisane imieniem – I.K.].

2. Proszę Cię, Matko Boża, uprosz mi u Syna Swego uzdrowienie myśli. Dziękuję, że jest już dużo lepiej [podpisane imieniem – I.K.]; Matko Boża, dziękuję Ci za Twoje odczuwalne wstawiennictwo i pomoc. Dziękuję za łaski i proszę o całkowite uzdrowienie moich myśli oraz w intencji Tobie wiadomej [podpisane imieniem – I.K.]; **Proszę o modlitwę w mojej intencji.** Od jakiegoś czasu cierpię na lęk i natrętne myśli, które przeszkadzają mi w moim życiu osobistym. Nie mogę sobie z tym poradzić. **Bardzo proszę o wsparcie modlitewne** [...] [podpisane imieniem – I.K.]; **Proszę o modlitwę** o uwolnienie z lęku oraz natrętnych myśli. Proszę też, abym umiała uszczęśliwić i kochać człowieka, z którym jestem związana [podpisane imieniem – I.K.].

3. Trzeci wybrany przykład jest tak osobisty, że nie sposób cytować tych intencji (nawet zmieniając szczegóły) bez obawy o naruszenie danych osobowych. W skrócie, jest to historia miłości bardzo młodych ludzi, gdzie mężczyzna prosi Matkę Boską oraz innych interenautów–wiernych o wstawiennictwo za swoją dziewczynę i za siebie. Jego dziewczyna ma wielkie problemy rodzinne. Sam

waha się też, kiedy i jak rozpocząć wspólne życie, wyrwać ją z patologicznej sytuacji, prosi w jej intencji. Wymienia swoje i jej nazwisko, operuje danymi geograficznymi, imionami w rodzinie, opisem stosunków w jej rodzinie, historią tej rodziny, charakterystyką poszczególnych osób. Opisuje rozwój sytuacji rodzinnej swojej dziewczyny, swoje stany emocjonalne, obawy, lęki itp. W którymś momencie pojawiają się też teksty autorstwa tej dziewczyny. Włącza się ona osobiście do cyklu modlitw i intencji. Jej wpisy są równie dokładne, szczegółowe, podpisane nazwiskiem i nazwą miejscowości. Wpisów tych jest w sumie kilkanaście (umieszczone są jeden pod drugim, ale także rozproszone w jednym roku – czyli dodawane od czasu do czasu stoją pomiędzy wpisami innych wiernych).

Warto jedynie zacytować pewne fragmenty owej historii, które – podobnie jak te wytluszczone w przypadku pierwszym, jak i drugim – wskazują na innego, również ważnego, jak Matka Boska i Bóg, adresata intencji: „[...] *modłę się i proszę o pomoc w modlitwie do Boga Najwyższego*; [...] *proszę o modlitwę w intencji...* [...]”; [...] *Bóg zapłać za pomoc* [...]”; [...] *pomóżcie słowem i modlitwą* [...].

Owe trzy wybrane sytuacje są niezwykle charakterystyczne dla całej grupy wpisów intencyjnych na stronie sanktuarium. Odślaniają one szczegółowo, nieporównywalnie bardziej do „tradycyjnych” wpisów, życie i osobowość wiernych. Jakby formuły standardowe, typowe, w które zamknąć by można przeżywane nieszczęścia bądź troski, już nie wystarczały. Jakby samo nazwanie ich „troską”, „smutkiem”, „strachem” niewiele wyjaśniało. Za takim – uprzednimi – kategoriami strukturyzującymi ogląd własnego życia, w tym duchowego, i motywów praktykowania religii oraz różnych form kultu stało założenie o przezroczystości owej religijnej retoryki (pomimo silnego jej skonwencjonalizowania). Była ona schematem komunikacyjnym z rzeczywistością transcendentną. Lecz – jak w ogóle w przypadku rytuału – ów formalizm wyposażony jest w nadwyżkę znaczenia, która umożliwia poczucie, że wszelkie skodyfikowane zachowania swój sens czerpią nie ze zwykłego gestu ich dopełnienia, ale dopiero dzięki temu do czego się donoszą, do kogo się zwracają. A owym punktem odniesienia jest – w przypadku katolicyzmu – Bóg, Jezus, Maryja, święci.

W cytowanych przypadkach rytuałowi temu nadaje się jednak nieco inny sens. Rytualizm i formalizm stoją na pozycji czegoś drugorzędnego, niejako czystego kanału informacyjnego i komunikacyjnego z tantym światem. Prawdziwa nośność komunikacyjna tych wypowiedzi spoczywa nie na owych formułach, inwokacjach, przywołaniach imienia Matki Boskiej bądź Boga, lecz – po pierwsze – na osobistych wynurzeniach i opowieściach o własnym życiu oraz – po drugie – na kolejnym rodzaju inwokacji: do innych wiernych, czytelników owych wpisów. Tak skonstruowanych intencji nie można sprowadzić wyłącznie do informacji czy opowieści o sobie. Umieszczenie ich w kontekście wypowiedzi religijnej (pomimo pewnych zmian zachowuje ona taki cel, funkcję i używa typowych dla siebie środków wyrazów) odbanalizowuje je, nie pozwalając ich traktować jako wpisów plotkarskich czy ekshibicjonistycznych. Nadaje im na pewno status wyjątkowej opowieści o swoim życiu, którym jednostka dzieli się z innymi i prosi ich o pomoc w jego kształtowaniu. Tak pojęty akt pisania (na podstawie

trzech wybranych sytuacji) nie jest ekskluzywny. Jakościowej zmiany tego aktu dokonuje medium, jakim jest Internet. Jedynym w zasadzie środkiem, który potrafi doprowadzić do nawiązania więzi pomiędzy internautami i umożliwia zachodzenie interakcji w cyberprzestrzeni jest tekst, pismo, wypowiedź językowa: „twoje słowa są twoimi czynami, twoje słowa są twoim ciałem [...]” (Sherryll Turkle; cyt. za: Kubiński 2001, s. 257–258). A zatem w nowych warunkach komunikacyjnych i informacyjnych, także nowego typu stosunkach interpersonalnych, jakie charakteryzują wirtualną rzeczywistość, nowy rodzaj wpisów intencyjnych („odsłaniających” piszącego i tym samym „otwartych” komunikacyjnie na świat czytającego, a nie tylko – jak poprzednio – w kierunku świata transcendentnego), staje się pewnego rodzaju „zaświadczającym Ja” (Geertz 2000, s. 103–140). Sens tego określenia przeniesiony na grunt owych analizowanych wypowiedzi religijnych tłumaczy ich znaczenie i nawet samo pojawienie się w odmiennej sytuacji komunikacyjnej stworzonej przez Internet, gdzie tak istotne jest uobecnianie się i zaznaczanie swojej obecności, potwierdzanie swojego istnienia. Jest ono w rzeczywistości wirtualnej pozbawione cielesności czy fizycznych działań, ale jako ich erzac funkcjonuje tekst. Co więcej, wszelka praktyka lokucyjna w Sieci opiera się przede wszystkim na performatywności. Obecność „zaświadczającego Ja” uprawomocnia również dążenie do modlitwy grupowej i dialogu (choćby tylko przebiegającego w przestrzeni duchowej) i wywołania „wspólnoty emocjonalnej”. Do tego bowiem zmierzają wytluszczone przeze mnie (i w kilku przypadkach także podkreślone) frazy z powyższych cytatów ze skrzynki internetowej. Te zaakcentowane fragmenty odwoływały się do odczuwanej obecności innych angażujących się w modlitwę za kogoś drugiego. Pośrednio w ten sposób jedni potwierdzają istnienie drugich.

Owo „Ja” jest także ważne dla uwiarygodnienia siebie i swojej prośby w sakralnej internetowej przestrzeni, która choć nieco odmienna od rzeczywistej przestrzeni świętej, zachowuje na miarę nowych możliwości jej właściwości. Jak było to przypomniane wcześniej, sakralna czasoprzestrzeń uobecnia to, co tak trudne do uobecnienia choć możliwe na zasadzie wiary. Symbolem owego „prze-cięcia” – załamania zasad funkcjonowania świata profanum – są miejsca święte i rozkwitające wokół ich rozmaite rytuały i kultury. Pełnią one dwojaką rolę. Są adresowane do sacrum, ale dzięki temu że angażują wiernych, umożliwiają przekształcenie ich przebywania w takim miejscu we współ-obecność, współ-obcowanie ze sobą oraz ze świętością. Tym samym Sieć nie zrewolucjonizowała religijności choć w Internecie repertuar gestów kultowych ulega zmianie i wzbogacaniu o inne formy wyrazu: byt fizyczny jest np. zastępowany różnymi znakami graficznymi i tekstem, a obrzędowy gest – opowiadaniem o sobie. Sieć jedynie dzięki swoim cechom szczególnym przesunęła ciężar z jednych elementów na inne. Dlatego też zasadniejsze jest – jak mi się obecnie wydaje – pisanie o „*internetowych obliczach religijności katolickiej*”, niż o „*internetowej katolickiej religijności*”.

LITERATURA

- Apolito P. 2003, Visions mariales sur Internet à la fin du XXe siècle, *Ethnologie Française* T. 33, z. 4, Octobre-Décembre: Voix, visions, appartitions, (red. nauk.) Christine Bergé, Jacques Maître, s. 641–647.
- Boufflet J., Boruty P. 2000, *Znak na niebie. Objawienia Matki Bożej*, Warszawa.
- Czachowski H. 2003, *Cuda, wizjonerzy, pielgrzymi: studium religijności mirakularnej końca XX wieku w Polsce*, Warszawa.
- Maricy R., Rooney L. 1987, Chroniques de Medjugorje, Padova.
- Geertz C. 2000, *Dzieło i życie: antropolog jako autor*, Warszawa.
- Gut D. 1998, Po drugiej stronie ekranu, *Polska Sztuka Ludowa. Konteksty*, nr 1–2, s. 162–163.
- Hastrup K. 2004, O ugruntowywaniu się światów – podstawy empiryczne antropologii, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, (wybór i przedm.) E. Nowicka, M. Kempy, Warszawa, s. 87–99.
- Héas S., Poutrain V. 2003, *Les méthodes d'enquête qualitative sur Internet*, ethnographique.org [on line] nr 4, novembre 2003, <http://www.ethnographique.org/documents/articile/ArPouHeas.html> (jesień 2004 r.)
- Jameson F. 1997, Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, (red.) R. Nycz, s. 190–213.
- Kowalski P. 1994, *Prośba do Pana Boga. Rzecz o gestach wotywnych*, Wrocław.
– 1995, Wpisy intencyjne do ksiąg kościelnych, [w:] *Folklor – Sacrum – Religia*, J. Bartmiński, M. Jasińska-Wojtkowska (red.), Lublin, s. 260–281.
- Kubiński G. 2001, Sacrum i profanum w Internecie, [w:] *Ostatnie przed wielkim milczeniem. Język i religia*, E. Przybył (red.), Kraków, s. 251–264.
- Kuligowski W. 2002, Internet: Ziemia Obiecana czy post coitum triste, *Kultura i Społeczeństwo*, R. 46, nr 1, s. 91–101.
- Lévy P. 1995, *Qu'est-ce que le virtuel?*, Paris.
- Mondialisation: glissement vers le virtuel?*, [on line], <http://jm.saliege.com/mondialisation.htm#SOUS%20LE%20VIRTUEL,%20LA%20VIE> (18.03.2005 r.)
- Napiórkowski S. 2002, Z jaką Maryją w nowe Tysiąclecie?, [w:] *Signum Magnum – duchowość maryjna*, M. Chmielewski (red.), Lublin, s. 177–193.
- Nowina-Sroczyńska E. 1997, *Przezroczyście ramiona ojca. Studium etnologiczne o magicznych dzieciach*, Łódź.
- Proulx S., Latzko-Toth G. 2000, La virtualité comme catégorie pour penser le sociale: l'usage de la notion de communauté virtuelle, *Sociologie et Sociétés*, T. 32, nr 2, s. 99–122, [on line:] <http://www.erudit.org/revue/socsoc/2000/v32/n2/001598ar.pdf> (29.04.2005 r.)
- Radkowska M. 1998, Przedmiot, podróż, miejsce mityczne. Projekt etnologii, *Polska Sztuka Ludowa. Konteksty*, nr 3–4, s. 134–139.
- Rafalska D. 2002, Objawienia fatimskie a domniemane objawienia z Medjugorje, [w:] *Signum Magnum – duchowość maryjna*, M. Chmielewski (red.), Lublin, s. 301–321.
- Regiewicz A. 2004, Uliczna neoewangelizacja – czy możliwy jest dialog chrześcijaństwa z kulturą popularną? [w:] *Sfera sacrum i profanum w kulturze współczesnych miast Europy Środkowej*, (red.) A. Koseski, A. Stawarz, Warszawa–Pułtusk, s. 143–152.
- Szczesiak E. 1998, *Oni uzdrawiają*, Oficyna Pomorska.
- Tokarska-Bakir J. 2000, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Kraków.
- Zieliński A. 2004, *Na straży prawdziwej wiary: zjawiska cudowne w polskim katolicyzmie ludowym*, Kraków.

INGA KUŹMA

SOME FACES OF THE INTERNET CATHOLIC RELIGIOUSNESS

Summary

The World Wide Web can be included to the subjects of interest for ethnology, not only as a phenomenon in itself which is worth studying, but also as the area where particular phenomena occur. The Internet offers a different way of perceiving time and space, gives new quality to the concepts of community, group and communication. It also encourages consideration on status and role of an individual. Studies on Internet require re-considering some specific cultural manifestations: experience and emotions, including experiences of religious character.

The author studies particular cultural phenomena as they are present in the Internet in the context of the "Web culture". These cultural phenomena belong to forms of contemporary Catholic religiousness. Internet brings about changes in perceiving the temporal-spatial sacred reality where revelations take place and visionaries and healers act. Internauts – the faithful and the pilgrims meet online, on the Web site of one of the centres of the Marian cult using a box of prayer intentions.

The Internet favours autonomy, independence – individuality. Favourable conditions for them lie in the anonymity and the very act of written communication, – communication of the exclusive kind (according to the concept used by the Polish folklorists Piotr Kowalski who has studied written votive offerings). Considering the contemporary online intention entries the author concludes that due to some new rhetorical and stylistic forms the statements can be defined as inclusive. The faithful are supposed to reveal, to expose their private, emotional life. This results in establishing a particular form of community – the community of emotion, whose point of reference is the reality of the sacred and Virgin Mary. The emotions ensure unity of religious experience, contributing to the power of interpersonal bonds. Though the community expresses itself in virtual reality, its model is the "real" Church, i.e. community of the faithful. We can't say that the Web has started any revolution in the forms of religiousness, although it enables the repertoire of cultural means of expression to be richer and broader. Physical being has been replaced by a variety of graphic signs and by written text. Telling about oneself has replaced ritual gestures. Owing to its specific qualities the Web has simply shifted the emphasis put on particular elements. That is why it is more accurate to write about "the Internet forms (faces) of Catholic religiousness" than to use the concept of "Internet Catholic religiousness".

Translated by Anna Kuczyńska