

JANINA HAJDUK-NIJAKOWSKA
Uniwersytet Opolski

Rytualizacja procesu odbioru przekazu telewizyjnego

Współczesna antropologia mediów coraz większą uwagę zwraca na aktywność publiczności skupionej wokół mass mediów, eksponując sposób odbioru przez nią przekazywanych treści oraz mechanizmy interpretacji i rozumienia informacji. „Powszechny dostęp do informacji – pisze Sławomir Sikora – informacji i produktów *wszelkiej maści*, sprawia, że jeszcze bardziej znacząca i niezbędna okazuje się potrzeba badania i zrozumienia tego, jak owe informacje i owe produkty mogą być konsumowane i przyswajane”¹. **Odbiór przekazów medialnych jest bowiem procesem, „czynnością usytuowaną”** – jak to nazywa John B. Thompson – czynnością usytuowaną w kontekście kulturowym i wymagającą od odbiorcy poświęcenia uwagi i podjęcia działań interpretacyjnych, czyli „przyswojenia” przekazu, co zdaniem Thompsona oznacza „uchwycenie jego znaczenia i przyjęcie jako własnego”.

Przyswajanie form symbolicznych – a zwłaszcza przekazów wyrażanych przez produkty medialne – jest procesem, który może rozciągać się daleko poza pierwotny kontekst i czynność odbioru tych form. Ludzie często dyskutują o produktach medialnych i ich treści; w ten sposób przekazy medialne są poddawane obróbce i dzielone z większym kręgiem osób, które mogły, lecz nie musiały, brać udziału w odbiorze oryginalnego przekazu. W ten sposób przekazy medialne są **przenoszone poza oryginalny kontekst ich odbioru** oraz mogą ulegać zmianom w ciągłym procesie opowiadania i powtarzania, interpretacji i reinterpretacji, komentowania, wyśmiewania i krytyki. [...] Wrz z powtarzaniem przekazu medialnego i związanych z nim reakcji do głosu może dochodzić narracja, w której ludzie mogą przywoływać swoje myśli, odczucia, doświadczenia i wiążące się z danym tematem aspekty własnego życia. [...] Odbierając i przyswajając przekazy medialne, ludzie angażują się w proces samotworzenia i samorozumienia – chociaż często tego wcale nie zauważają².

Proces, analizowany przez medioznawcę, nie jest niczym innym jak „tworzeniem” (nadawaniem) sensu odbieranym przekazom medialnym, co w kon-

¹ S. Sikora, *Antropologia mediów*, (rec.): *The Anthropology of Media. A Reader*, ed. by K. Askew i R.R. Wilk, Blackwell Publisher Ltd. 2002, „Kwartalnik Filmowy” 2003, t. 43, s. 238. (Jeden z rozdziałów antologii prac powstałych w latach 90. XX wieku nosi tytuł *Aktywna publiczność*).

² J.B. Thompson, *Media i nowoczesność. Społeczna teoria mediów*, przeł. I. Mielnik, Wrocław 1998, s. 47–48 (podkreśl. J.H.N.).

sekwencji prowadzi do powstawania przekazów potocznych, które z inspiracji mediów dominują we współczesnym potocznym obiegu. W ten sposób przede wszystkim „przekaz, po rozkodowaniu, wnika w strukturę praktyk społecznych [...], ale także struktur rozumienia, które modelują ich realizację stanowiącą finał odbioru i pozwalają na przenoszenie określonych sensów zawartych w dyskursie w sferę praktyki lub świadomości”³.

Owo „wnikanie” przekazu w strukturę praktyk społecznych i struktur rozumienia jest między innymi efektem rytualizacji procesu odbioru przekazu telewizyjnego. Gwałtowne wtargnięcie telewizji w nasze życie codzienne w znaczący sposób wpłynęło przecież na przeobrażenie interakcji między ludźmi oraz nasiliło rytualizację zachowań. Pojawienie się telewizora w mieszkaniu nie tylko wymusiło zmianę organizacji przestrzeni prywatnej, ale też rozpoczęło proces „wrastania medium w rutynę życia codziennego”⁴, **proces rytualizacji przestrzeni medialnej i rytualnego wykorzystania mediów.**

Wiemy, że telewizor jest w gospodarstwie domowym totemicznym obiektem o ogromnej wadze symbolicznej – stwierdził David Morley podczas wykładu w Collegium Novum Uniwersytetu Jagiellońskiego. – W tym właśnie kontekście powinniśmy badać długą historię udomawiania telewizora – śledzić jego drogę od wyjściowej pozycji *obcego*, dopuszczanego jedynie do najbardziej publicznych przestrzeni pokoju dziennego, przez powolne mnożenie się i penetrowanie przestrzeni bardziej intymnych, aż do punktu, gdy w ich przenośnej i zminiaturyzowanej formie możemy opisywać telewizory jako części ciała⁵.

Media masowe w procesie udomawiania wpływają na organizację naszego czasu, czasu funkcjonującego w zupełnie nowym wymiarze. Przede wszystkim telewizyjna ramówka, głównie za sprawą „powtarzalności” – na co zwrócił uwagę Eric W. Rothenbuhler – może być rozpatrywana w kategoriach rytuału, albowiem „gdziekolwiek rytuał występuje, odpowiednio **uwzorowane zachowanie** ustanawia symbole, które są skuteczne poza samym tym zachowaniem”⁶, stając się jednocześnie „logiką generatywną” komunikacji społecznej, albowiem rytuał – co mocno podkreśla Rothenbuhler – „stanowi jedną z najsilniejszych form skuteczności komunikacji”, będąc zarazem zawsze „sposobem wypowiedania się”⁷. Odwołuje się tu medioznawca bezpośrednio do koncepcji antropologa Edmunda Leacha, który jednoznacznie deklaruje: „wszystkie różnorakie, pozawerbalne wymiary kultury [...] zorganizowane są w uwzorowane układy tak, by zawierały

³ S. Hall, *Kodowanie i dekodowanie*, „Przekazy i Opinie” 1987, nr 1–2, s. 61.

⁴ Dokładnie przeanalizował to Mateusz Halawa, *Życie codzienne z telewizorem. Z badań terenowych*, Warszawa 2006.

⁵ D. Morley, *Być w domu w mobilnym świecie*, przekł. M. Halawa, „Kultura Popularna” 2003, nr 3, s. 12.

⁶ E.W. Rothenbuhler, *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, przekł. J. Barański, Kraków 2003, s. 43–44 (podkreśl. J.H.N.).

⁷ *Ibidem*, s. 73.

zakodowane informacje w sposób analogiczny do dźwięków, słów i zdań języka naturalnego”⁸.

Rytuał, w rozumieniu Rothenbuhlera, „stanowi dobrowolne wykonanie odpowiednio uwzorowanego zachowania w celu symbolicznego oddziaływania na *życie poważne* lub uczestnictwa w nim”⁹. Pojęcie *życia poważnego*¹⁰ w ślad za Durkheimem autor wyprowadza ze sfery *sacrum* (uznając więc jako istotne w rytuale rozdzielanie sfery *sacrum* i *profanum*), podkreśla jednak, iż nie musi ono koniecznie dotyczyć tylko życia religijnego, ale może również być wykorzystane do analizy innych zjawisk kulturowych¹¹:

życie poważne stanowi kategorię fenomenologiczną, zaś jej zakres i zawartość zmieniają się wraz z ludzkim doświadczeniem, którego jest częścią. Formalnie rzecz biorąc, **panuje trwale i wszechobecne przekonanie, że niektóre zjawiska są ważniejsze od innych**, a niektóre idee, symbole i działania są tak ważne, iż **wymagają wyłączenia i ochrony**. [...] wydarzenia rytualne pozwalają uczestnikom brać udział w *życiu poważnym*, bez względu na to, jak je określają¹².

Powtarzalność telewizyjnych programów narzuca pewien „potencjał rytualności”, choćby poprzez codzienne wieczorne serwisy informacyjne oddzielające czas pracy od czasu wypoczynku:

To ironiczne, że mówiąc wciąż o niebezpieczeństwach świata (kryzysach, wojnach i katastrofach), wieczorne wiadomości sprawiają, że czujemy, że wszystko jest pod kontrolą. Można to interpretować na dwa sposoby. Według pierwszej interpretacji może to oznaczać, że wiadomości telewizyjne dają złudzenie kontroli, ujmując złożoną rzeczywistość w sposób jednowymiarowy. Według drugiej (którą wybieram) znaczy to, że program daje nam poczucie, że wszystko jest, jak być powinno, bo oglądanie wiadomości stanowi część naszego przejścia od pracy do odpoczynku¹³.

To poczucie wynika także z trywializacji informacji publicznej, co tak mocno denerwuje Neila Postmana. Metoda prezentowania wydarzeń w radiowych i telewizyjnych audycjach informacyjnych, uznanych przez Postmana za „widowiska informacyjne”¹⁴, zawiera wyraźny „potencjał rytualności”: czas presenta-

⁸ E. Leach, *Kultura i komunikowanie. Logika powiązań symbolicznych. Wprowadzenie do analizy strukturalnej w antropologii społecznej*, przekł. M. Buchowski, [w:] E. Leach, A.J. Greimas, *Rytuał i narracja*, Warszawa 1989.

⁹ E.W. Rothenbuhler, *op. cit.*, s. 45.

¹⁰ Pojęcia „życie poważne” używa Janusz Barański, tłumacz pracy E.W. Rothenbuhlera; natomiast autorka polskiego przekładu *Elementarnych form życia religijnego* E. Durkheima, Anna Zadrożyńska, określenie to tłumaczy jako „życie na serio”.

¹¹ Autor pisze m.in.: „wydarzenie publiczne podatne na rytualizację może stać się sferą, w której różni uczestnicy widzieć będą celebrację różnych idei” (E.R. Rothenbuhler, *op. cit.*, s. 62).

¹² *Ibidem*, s. 42.

¹³ T. Selberg, *Television and Ritualization of Everyday Life*, „Journal of Popular Culture” 1993, nr 26, s. 4 (cyt. za: M. Halawa, *op. cit.*, s. 58).

¹⁴ Daniel Dajan i Elihu Katz nazwali ten typ przekazu „telewizją nigdy-niezachodzącego-słońca” (*Wydarzenia medialne. Historia transmitowana na żywo*, przekł. A. Sawisz, Warszawa 2008, s. 193).

cji dzielony jest na pakiety, które łączy prezenter formułą: „no, a teraz...”, podając całość „w wodewilowym opakowaniu”:

Nie ma morderstwa wystarczająco brutalnego, trzęsienia ziemi wystarczająco niszczycielskiego, żadnego politycznego potknięcia dostatecznie kosztownego [...] aby nie mogły ich wyznaczyć z naszej pamięci słowa spikera mówiącego „No, a teraz...”. Prezenter chce przez to powiedzieć, że myśleliśmy już wystarczająco długo o poprzedniej sprawie (około czterdziestu pięciu sekund), że nie musimy być tym chorobliwie długo zajęci. [...] W ten sposób wchodzimy gwałtownie w środowisko informacyjne, które można by trafnie nazwać prostacką gonitwą. Podobnie jak gra o tej nazwie (*Trivial Pursuit*) używa faktów jako źródła rozrywki, czynią to również nasze źródła informacji¹⁵.

Zdaniem Erica Rothenbuhlera osoba siedząca przed telewizorem nie jest tylko widzem oglądającym, „lecz stanowi część większego systemu. Jeżeli spojrzeć na to przez pryzmat teorii komunikacji, staje się oczywiste, że oglądanie to jeszcze jeden przypadek pewnej formy rytualnej”¹⁶, która z racji nieustannej powtarzalności może tak dalece narzucić widzowi konwencję odbioru, iż ulegnie ona zinternalizowaniu. A wówczas odbierane treści mogą być uznane za zrozumiałe i akceptowalne. Wystarczy przywołać cytowaną przez Kazimierza Krzysztofka „opowieść Amerykanki, która oglądała przez okno swego mieszkania płonące wieże WTC i czuła, że za chwilę nie wytrzyma jej ośrodkowy układ nerwowy. Zaciągnęła więc zasłony i usiadła przed telewizorem. Na ekranie oglądała to samo, ale jakoś dziwnie się uspokoiła”¹⁷. Oznacza to oczywiście, że zmienia się nasze poczucie lokalności i wspólnoty: „elektroniczne środki komunikowania pozwalają temu, co odległe (*realm of the far*), wdrzeć się do tego, co bliskie (*realm of the near*). Można powiedzieć, że media wytwarzają efekt udomowienia obcych światów [...] globalne formy kultury nadal będą odczytywane w kontekście tego, co dla wielu ludzi jest wciąż bardzo lokalną formą życia”¹⁸.

Domowy kontekst odbioru przekazu telewizyjnego dla wielu badaczy okazuje się istotnym wyróżnikiem specyfiki funkcjonowania tego medium. Przywołany tu przed chwilą kulturoznawca David Morley stwierdził przecież, że „tak jak telewizja i inne media dopasowały się do okoliczności domowej konsumpcji, tak arena domowa została równocześnie dostosowana do wymagań mediów. [...] Nawet najnowsze technologie mogą zawsze zostać udomowione tak, by służyć najbardziej tradycyjnym celom”¹⁹. W innym miejscu stwierdził, że „oglądanie telewizji to coś więcej, niż to, co widzimy na ekranie – i właśnie owo »więcej«

¹⁵ N. Postman, *Zabawić się na śmierć. Dyskurs publiczny w epoce show-businessu*, przeł. L. Niedzielski, Warszawa 2002, s. 146 i 163.

¹⁶ E. Rothenbuhler, *op. cit.*, s. 86.

¹⁷ K. Krzysztofek, *Zmiksowana kultura*, „Magazyn Sztuki” 2001, nr 28, www.magazynsztuki.pl (dostęp 29.03.2008).

¹⁸ D. Morley, *op. cit.*, s. 8.

¹⁹ *Ibidem*, s. 11.

pozostaje **domowym kontekstem**, w ramach którego odbywa się odbiór²⁰. Morley zainicjował badania z perspektywy tak zwanej etnografii pokoju telewizyjnego (oglądania telewizji w małych grupach rodzinnych). Warto zwrócić uwagę na wpływ – podnoszonych przez niego – relacji istniejących pomiędzy osobami zgromadzonymi przed telewizorem na odbiór treści przekazywanych przez telewizję, sposób nadawania im sensu oraz aktywnego (wspólnego) tworzenia znaczeń. „Moją centralną tezę – pisze Morley – było stwierdzenie, że zmieniające się wzory oglądania telewizji mogą być zrozumiałe tylko w ogólnym kontekście wyznaczonym przez sposób spędzania wolnego czasu w danej rodzinie²¹. Tropem angielskiego badacza podążył socjolog Mateusz Halawa, który przeprowadził badania w Warszawie i w Nowym Jorku. Wpisał on swoją analizę procesu oglądania telewizji w nurt etnografii komunikacji masowej, zaproponowanej m.in. przez Jamesa Lulla, czyli skoncentrował się na kulturowych relacjach życia codziennego, na „interakcjach komunikacyjnych, które **łączą ludzi z mass media-mi i [z] sobą nawzajem**”²². I ten mechanizm, moim zdaniem, wyznacza ważny antropologiczny kontekst funkcjonowania mediów, eksponujący lokalny charakter relacji zachodzących między telewizją a odbiorcami. Spostrzeżenia takie bez wątplenia przyczyniły się do „odkrycia widowni jako grupy”, co podkreśla Denis McQuail: „wspólnotowy i grupowy charakter widowni odzyskał swoją konceptualną doniosłość”²³, a w związku z tym analiza odbioru programów telewizyjnych powinna eksponować fakt ich społeczno-kulturowego kontekstu oraz skoncentrować się na etnograficznej analizie widowni, której „sposób korzystania z mediów zazwyczaj zależy od sytuacji i jest uwarunkowany zadaniami społecznymi, jakie wynikają z uczestnictwa w *społecznościach interpretacyjnych*”²⁴.

Sz szczególnie interesujące badania w tym zakresie przeprowadził Arjun Appadurai, śledząc przenikanie za sprawą mediów różnorodnych treści z globalnego świata do lokalnych kulturowych struktur, gdzie są w swoisty sposób „zawłaszczane”, indygenizowane i zyskują nowe, oswojone znaczenia. Dzieje się to, jego zdaniem, przede wszystkim za sprawą społecznej wyobraźni, *wspólnoty afektu*, kształtowanej przez „zbiorowe doświadczenie mediów masowych”, które „może tworzyć **bractwa skupione wokół kultu i charyzmy** w rodzaju tych, które tworzyły się regionalnie wokół hinduskiej bogini kobiecości Santoshi Ma w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, a w skali transnarodowej wokół

²⁰ D. Morley, *Television, Audiences and Cultural Studies*, London–New York 1992 (cyt. za: W. Godzic, *Telewizja i jej gatunki po „Wielkim Bracie”*, Kraków 2004, s. 237 – podkreśl. J.H.N.).

²¹ D. Morley, *Family Television: Cultural Power and Domestic Leisure*, London 1986, s. 13.

²² J. Lull, *The Social Uses of Television*, [w:] *idem, Inside Family Viewing: Ethnographic Research on Television's Audiences*, London and New York 1990, s. 33, cyt. za: M. Halawa, *op. cit.*, s. 51 (podkreśl. J.H.N.).

²³ D. McQuail, *Teoria komunikowania masowego*, przeł. M. Bucholc, A. Szulżycka, Warszawa 2008, s. 394.

²⁴ T.R. Lindlof, *Media audiences as interpretive communities*, [w:] J. Anderson (ed.), „Communication Yearbook” 1988, vol. 11, Newbury Park (cyt. za: D. McQuail, *op. cit.*, s. 399).

ajatollaha Chomeiniego, w tym samym mniej więcej okresie”²⁵. Zdaniem autora *Nowoczesności bez granic*, owe bractwa są bowiem „nie tylko społecznościami w sobie”, ale także „potencjalnymi społecznościami dla siebie”, które mogą zyskać również charakter transnarodowy i prowadzić działalność poza narodowymi granicami.

Obok rytualizacji przestrzeni medialnej ważne jest zatem także rytualne wykorzystanie mediów, „gdy widzowie przygotowują się i *celebrują* oglądanie telewizji, słuchanie płyt, kibicowanie [...] podejmują jakieś inne działania w sposób, który w pełni wyczerpuje definicję rytuału jako odpowiednio **uwzorowanego zachowania w celu symbolicznego uczestnictwa w prawdziwym życiu**”²⁶. Bo oglądanie telewizji – co Eric Rothenbuhler mocno podkreśla – jest również rodzajem uczestnictwa, może zachęcać do włączenia się w **aktywność inspirowaną** poprzez działania podejmowane przez postać eksponowaną na ekranie, lub wyzwolić potrzebę włączenia się w społeczne świętowanie. Najbardziej przekonującym przykładem daleko posuniętego zrytualizowanego wykorzystania mediów jest wspólne oglądanie telewizji przez kibiców sportowych, które powiązane jest z aranżacją przestrzeni wokół telewizora: najlepiej umieszczonego w centralnym punkcie pubu i wzbogaconego gadżetami, otoczonego kibicami z pomalowanymi twarzami, ubranymi w świąteczne stroje i zaopatrzonymi w jedzenie i picie – wszystko, co potrzebne jest do rytuału świętowania walki. Oczywiście takie zachowania realizują istotną funkcję integrującą²⁷. Warto tu przywołać interesujący proces hinduizacji pocziwego, angielskiego krykieta, który dokonał się głównie za sprawą telewizji²⁸. Wszechstronnie przeanalizował to Arjun Appadurai, dowodząc, iż krykieta jako sport masowy w Indiach stał się jednocześnie częścią procesu dekolonizacji:

Hindusi z rozmaitych regionów językowych Indii oglądają i słuchają sportowych narracji w telewizji i radio nie jako neofici usiłujący zrozumieć angielską formę, ale jako kulturalnie kompetentni widzowie, dla których krykieta stał się zjawiskiem głęboko zlokalizowanym. W ten sposób ustanowiona została skomplikowana sieć złożona z nowatorskich i pedagogicznych ogniw, dzięki której recepcja krykieta staje się istotnym narzędziem podmiotowego kształtowania procesu dekolonizacji²⁹.

Realizowany w przestrzeni zmediatyzowanej proces odbioru przekazów telewizyjnych przebiega wielotorowo: odbiorcy najczęściej wykonują równolegle

²⁵ A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przekł. Z. Pucek, Kraków 2005, s. 17.

²⁶ E. Rothenbuhler, *op. cit.*, s. 99–100 (podkreśl. J.H.N.).

²⁷ Por. A. Jawłowski, *Święty ład. Rytuał i mit mundialu*, Warszawa 2007 (rozdział 7: OpoWięć o „orłach Engela”. Piłkarska reprezentacja Polski jako bohater kulturowy).

²⁸ „Telewizja znajduje się w awangardzie procesu prywatyzacji czasu wolnego w dzisiejszych Indiach [...] stadion i sala kinowe zostały zastąpione przez pokój dzienny jako miejsce spektaklu” – twierdzi A. Appadurai, *op. cit.*, s. 150.

²⁹ *Ibidem*, s. 156.

inne codzienne czynności, oglądając program przeważnie w towarzystwie innych osób. W takich małych grupach (rodzinnych, koleżeńskich, fanowskich³⁰) współtworzą skomplikowany wymiar współczesnych sytuacji komunikacyjnych, decydujących o „**podwójnej tożsamości**” widza: z jednej strony siedzi on wraz z domownikami przed ekranem telewizora i komentuje na gorąco emitowane programy; z drugiej jest jakby obecny w studiu przed kamerą w charakterze gościa zaproszonego do programu, stając się „naszym rzecznikiem miejsca w telewizyjnej przestrzeni”³¹. Do takiego właśnie usytuowania widza bezpośrednio odwołuje się współczesna neotelewizja, która zdaniem F. Casetti i R. Odina „jawi się jako przedłużenie codziennej gadaniny”, a „życie codzienne staje się dla niej najważniejszym punktem odniesienia”³². W przekazie telewizyjnym dominuje bowiem **funkcja fatyczna, interaktywność, wszechwładna potrzeba nawiązania kontaktu z widzami i tworzenia pozoru bezpośredniości przekazu**. Neotelewizja z założenia dostosowuje się do rytmu dnia codziennego odbiorców, tym samym „obcowanie” z telewizją staje się „przestrzenią wspólnego biesiadowania”³³ i siłą rzeczy nabiera familiarnego charakteru. „To właśnie wtedy, kiedy to sama telewizja upodabnia się do naszej codzienności [...] łatwiej jest nam przechodzić od jednego do drugiego świata. [...] »biesiadujemy« wspólnie, ponieważ także w ramach zaaranżowanego jako mieszkanie studia, z samego odbiornika telewizyjnego czyniąc centrum – »archaiczne palenisko«, wokół którego gromadzi się rodzina”³⁴.

Zupełnie inna jest sytuacja w momencie odświeżonego oglądania telewizji, czyli zaistnienia tzw. wydarzeń medialnych: transmitowanych *na żywo* ważnych wydarzeń, które wymuszają przerwę w codziennej rutynie. Koncepcja komunikacji rytualnej Erica Rothenbuhlera odnosi się właśnie do takiego uczestnictwa, za pośrednictwem mediów, w wydarzeniach publicznych, w przeróżnych ceremoniach i obchodach. Oprócz wspomnianych już rozgrywek sportowych, są to bez wątpienia również ważne śluby, koronacje, pogrzeby, inauguracje olimpiady, nie wspominając już o lądowaniu człowieka na Księżycu. W takich momentach wyzwała się poczucie przynależności do wspólnoty, świadomość obowiązku uczestnictwa w wydarzeniu i przestrzegania przyjętego rytuału.

Jerzy Uszyński, analizując z perspektywy genologicznej widowiska telewizyjne, stwierdził, że jedynie pojęcie rytuału umożliwi zrozumienie ich specyfiki, najsilniej bowiem odciska na nich swe piętno *żywiół interakcji*.

³⁰ „[...] często bycie fanem nie jest zjawiskiem zupełnie spontanicznym, ale efektem stosowanych przez media technik i manipulacji” (D. McQuail, *op. cit.*, s. 437).

³¹ F. Casetti, R. Odin, *Od paleo- do neo-telewizji. W perspektywie semiopragmatyki*, przeł. I. Ostaszewska, [w:] *Po kinie?... Audiowizualność w epoce przekazników elektronicznych*, red. A. Gwóźdź, Kraków 1994, s. 121.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ B. Kita, *Między przestrzeniami. O kulturze nowych mediów*, Kraków 2003, s. 21.

Głównym przedmiotem zainteresowania są w nich relacje między ludźmi, a te zawsze zawierają element psychologicznej gry, która stanowi podstawę dramaturgii w tego rodzaju przekazach. Widowiska są więc przekazami opartymi na emocjach. [...] Specyficzne, niecodzienne zachowania – uruchamiane w ramach rytuału – mają na celu weryfikację (zwykle zakończoną potwierdzeniem) społecznych norm, ujawniają one zarazem całe bogactwo spontanicznych, jednostkowych reakcji na ową normę. Element rytualnego samorozumienia, katharsis, a także rytualnego potwierdzenia społecznych więzi, wejścia w interakcję z innymi ludźmi – odnajdziemy właśnie w przekazach należących do rodzaju widowisk. Elementy te stanowią ich cechę konstytutywną³⁵.

Zdaniem teoretyków, analizujących wydarzenia medialne jako gatunek telewizyjny, wyznaczają one przede wszystkim przerwę w codziennej rutynie:

Wydarzenie medialne to uroczystość, która stanowi wyłom w codzienności (syntaktyka), której uświęcone treści traktowane są z namaszczeniem (semantyka), a oddana widownia czynnie w niej uczestniczy (pragmatyka) [...] Wydarzenia medialne, zawłaszczając nie tylko przestrzeń, lecz także czas, mają moc ustanawiania świąt, tym samym składają się na świecki system religijny. [...] Tajemnica skuteczności wydarzeń telewizyjnych leży [...] w tym, że widzowie odgrywają w nich role związane z innymi, dla nich niezwykłymi sferami życia społecznego, z biernych obserwatorów zmieniając się w czynnych uczestników uroczystości³⁶.

Specyficzną cechą wydarzeń medialnych jest aktywny w nich udział telewizji, która nie tylko „przygotowuje”, podsyca emocje i nakłania widzów do uczestnictwa w nich, współtworząc stan społecznego wyczekiwania na doniosłe wydarzenie, ale przede wszystkim sama aktywnie włącza się w ich przygotowanie, decydując o ich ostatecznym kształcie. Zdaniem medioznawcy owe wydarzenia stają się tym samym dla telewizji jedną z ważnych form działania na dystans, ukierunkowanego na rzecz czasowo i przestrzennie oddalonego odbiorcy, gwarantującego powstanie u niego przekonania o bezpośrednim uczestnictwie w wydarzeniu³⁷.

Daniel Dajan i Elihu Katz, którzy dogłębnie i wszechstronnie przeanalizowali współczesne wydarzenia medialne, mocno wyeksponowali w nich zjawisko zbiorowego świętowania jako istotny element konstytuujący specyfikę tych wydarzeń. Wykorzystali tu przede wszystkim badania prowadzone przez antropologów nad ceremoniami, a zwłaszcza koncepcję dramy (gry społecznej) Victora Turnera, dzięki czemu zwrócili baczną uwagę na sam proces rytualny realizowany w toku przeżywania wydarzenia medialnego, a przede wszystkim na fazę liminalną tego procesu. Umieścili ją w momencie zawieszenia codziennego, rutynowego oglądania telewizji, zawieszenia wywołanego przez samo medium w celu wprowadzenia widzów w stan napięcia i oczekiwania. Owa „wszechogarniająca przerwa” kreuje wydarzenia medialne, które zdaniem Dayana i Katza są *obrzędami przychodzenia i odchodzenia*:

³⁵ J. Uszyński, *Telewizyjny pejzaż genologiczny*, Warszawa 2004, s. 110.

³⁶ D. Dajan, E. Katz, *Wydarzenia medialne. Historia transmitowana na żywo*, przeł. A. Sawisz, Warszawa 2008, s. 54 i 57.

³⁷ J.B. Thompson, *op. cit.*, s. 104–111.

Główne postaci dokonują rytualnych wejść w uświęconą przestrzeń, a jeśli los się do nich uśmiechnie, dokonują także rytualnych powrotów [...] W stopniu nie mniejszym niż główni uczestnicy także my – świadkowie tych wydarzeń – przechodzimy te same stadia obrzędu. Jeśli przyjęliśmy zaproszenie do odegrania roli w obrzędzie, wraz z naszymi bohaterami bierzemy niejako urlop od codziennej rutyny; doświadczamy liminalności ich sytuacji; wstrzymujemy oddech i denerwujemy się, wyczekując ich powrotu. Wracamy do codzienności po zakończeniu wydarzenia³⁸.

Tak więc to telewizja z jednej strony transmituje *na żywo* rytuał przejścia bohaterów masowej widowni, staje się dla widzów (świadków) swoistym tekstualnym przewodnikiem (koronacja, zaślubiny, pogrzeb, inauguracje igrzysk olimpijskich itp.), z drugiej zaś stwarza widzom równoległą przestrzeń³⁹ celebracji, stan liminalny, wywołujący ich przemianę w aktywnych uczestników ceremonii. Tak rozumiany stan liminalny bez wątpienia wzmacnia wśród widzów poczucie wspólnoty. Niektóre z wydarzeń medialnych mogą być nawet źródłem przemian i refleksji, pełnić „funkcję wyzwalającą”⁴⁰. Potwierdzeniem tej prawidłowości jest dla autorów między innymi pierwsza pielgrzymka do Polski w 1979 roku papieża Jana Pawła II⁴¹.

Media mogą z całą powagą współuczestniczyć w duchowym przeżywaniu *sacrum*. Wkroczenie *sacrum* we współczesny świat rzeczywisty dokonało się między innymi za sprawą globalnej dwudniowej telewizyjnej transmisji z Rzymu, rejestrującej umieranie Jana Pawła II, co umożliwiło wiernym wspólne przeżywanie tych chwil. „Widziałbym w tym odnowienie i danie świadectwa wielkiej tradycji umierania wśród bliskich, a nie w obczyźnie szpitala. Takie umieranie było naturalne w polskiej tradycji, było zawsze jawne, nierzadko pogodne, pełne nadziei. Umierający był świadom swojego dopełniającego się losu, otoczony domownikami, bliskimi sąsiadami, często umierającego trzymało się za rękę. Ten gest został przywrócony przez Jana Pawła II”⁴² – stwierdził Roch Sulima, dla którego towarzyszenie papieżowi w umieraniu przez miliony Polaków oznacza przede wszystkim zatrzymanie czasu: „Nie było i zapewne nie będzie podobnych aktów przeżycia duchowego w skali całego świata. Żadne doświadczenie globalne nie zatrzymało w ten sposób czasu. Nie spowolniło go, aby biegł godzina po godzinie, minuta po minucie, aby ten czas poruszał się tak jak przekładane paciorki różańca”⁴³. Trwał stan liminalny.

³⁸ D. Dajan, E. Katz, *op. cit.*, s. 190 i 191.

³⁹ I tak właśnie – zgodnie z koncepcją V. Turnera – należy to rozumieć: „Faza liminalna jest **czasem i przestrzenią** pomiędzy dwoma różnymi kontekstami, które wyznaczają ramy znaczeń i działań” (V. Turner, *Od rytuału do teatru. Powaga zabawy*, przekł. M. i J. Dziekanowie, Warszawa 2005, s. 189 – podkreśl. J.H.N.).

⁴⁰ D. Dajan, E. Katz, *op. cit.*, s. 61.

⁴¹ *Ibidem*, s. 227–280. Por. też na ten temat: W. Godzic, *Ceremonia na ekranie – koniec wojen w pokoju telewizyjnym?* [wstęp do:] D. Dajan, E. Katz, *op. cit.*, s. 14–16.

⁴² R. Sulima, *Czas na chwilę zatrzymany*, z antropologiem kultury rozmawia E. Czaczkowska, „Rzeczpospolita” 2005, dodatek 5.04.2004.

⁴³ *Ibidem*.

Zaduma, refleksja, czas wspólnoty przetrwały do momentu pogrzebu papieża. Żałobę ogłosił prawie cały świat katolicki. W polskiej telewizji przestała obowiązywać ramówka, zniknęły reklamy, emitowano spokojną muzykę, transmitowano z Rzymu przygotowania do pogrzebu, rozmawiano przed kamerą z pielgrzymami, wspólnie z nimi pogrążano się w modlitwach. Telewizja z narastającym dramatyzmem wprowadzała widzów w stan napięcia i oczekiwania na niezwykle obrzęd pochówku polskiego papieża. Bezpośrednia transmisja z ceremonii pogrzebowej 8 kwietnia 2005 roku stała się najważniejszym wydarzeniem medialnym XXI wieku. Tłumy wiernych zgromadzone w Rzymie i przed telebimami na placach miejskich i w świątyniach, przed telewizorami w domach oczekiwały na cud. A kiedy nad głowami pielgrzymów na placu św. Piotra pojawiły się transparenty z napisem: *Santo subito* i tłum zaczął skandować to wezwanie, wówczas nagle zerwanie się wiatru, który zamknął księgę leżącą na trumnie, jednoznacznie uznano za zejście Ducha Świętego.

Przyjrzyjmy się dokładniej owej przestrzeni świętowania wyznaczonej (zaprogramowanej) przez telewizję, współtworzącą wydarzenia medialne. W ślad za przemianami zachodzącymi w widowni uczestniczącej w ceremonii (przejmującej rolę aktywnego uczestnika) w przestrzeń lokalną (domową, ale i sąsiedzką, wspólnotową, wyznaczoną granicą placu lub świątyni) zdecydowanie wkracza przestrzeń publiczna, zapośredniczona przez telewizyjny przekaz *na żywo*. Może to oczywiście być dowodem na to – jak przewidywał David Morley – że „arena domowa” (precyzyjnie – lokalna) dostosowuje się do wymagań mediów⁴⁴. Ale może również oznaczać „zrekonstruowanie przestrzeni świętowania” w domu (w świecie lokalnym), co Daniel Dajan i Elihu Katz nazywają *ceremonią diaspory*:

To prawda, że członkowie publiczności są w tym wypadku radykalnie oddzieleni od miejsca celebracji wydarzenia, a także izolowani od siebie nawzajem; nie tworzą już masy ani tłumu. [...] Olbrzymi rozmiar widowni telewizyjnej paradoksalnie sprowadził świętowanie do rejestrów intymnych. Uczestnictwo przebiega w małych grupach zgromadzonych wokół odbiornika telewizyjnego. Koncentruje się na symbolicznym centrum, wszyscy są w pełni świadomi tego faktu, iż miriady innych grup postępują w tym czasie analogicznie, w podobny sposób. [...] ceremonia została wykreowana tak, by uchwycić, niejako w pigułce, doświadczenie „nie byłem, ale widziałem”. Nie jest to doświadczenie zubożałe ani fałszywe. Jest po prostu całkiem inne⁴⁵.

Inność tego doświadczenia mocno podkreśla Arjun Appadurai, dla którego jest to przejaw wytwarzania się *sąsiedztw wirtualnych*, którym oczywiście „brakuje więzi typu *face-to-face*, przestrzennego skupienia i złożonych form interakcji społecznej”, ale ich siła polega na umiejętności mobilizowania i przekształcania realnych lokalnych grup społecznych wokół określonych idei czy opinii⁴⁶. Teza ta może być próbą odpowiedzi dla Wiesława Godzica, który we wstępie do pracy

⁴⁴ D. Morley, *Być w domu...*, s. 8.

⁴⁵ D. Dajan, E. Katz, *op. cit.*, s. 222–223.

⁴⁶ A. Appadurai, *op. cit.*, s. 288–294.

Dayana i Katza zastanawia się, w jakim stopniu ich opracowanie może być przydatne współcześnie, gdy – jak twierdzi – „wielość wariantów celebrowania wydarzeń wydaje się nie mieć końca. A co z oglądaniem na dworcach kolejowych, w pubach, kawiarniach, w galeriach handlowych? Co wreszcie z oglądaniem w samotności, gdy nie ma z kim negocjować?”⁴⁷ W każdym z tych przypadków – odpowiedzmy – i w wielu innych musimy analizować widzów w kontekście widowni jako wspólnoty kulturowej; będzie ich wiele, tak jak wiele jest wspólnot, będą różnić się między sobą, ale trudno zgodzić się z tym, że można interpretować zachowania odbiorcy jako jednostkowe „zabawy z mediami”.

Powróćmy jeszcze raz do opinii klasyków wydarzeń medialnych, które ich zdaniem przede wszystkim przełamują domową atomizację, przekształcając dom w przestrzeń publiczną:

Przemiana domu w miejsce ceremonii, związana z centralnymi wartościami i świadomością, że we wszystkich innych domach dzieje się w tym czasie to samo, przywodzi na myśl święta takie jak Boże Narodzenie czy Pesach. Podczas tych akurat świąt kładą wręcz większy nacisk na obrzędy domowe niż na te, które odprawia się w kościele czy synagodze. Są zorientowane na szeroko rozumianą rodzinę, otwarte dla przyjaciół, a nawet dla obcych⁴⁸.

Zasadność tej interpretacji potwierdzają nie tylko antropologiczne obserwacje mieszkańców Ameryki. „Odświętni” telewizzowie mogą gromadzić się przy odbiornikach telewizyjnych z różnych okazji, z różnych motywacji i w różnych przestrzeniach. Zresztą niezwykle interesujący opis jednoczesnego otwarcia domu na przestrzeń publiczną i jego wchłonięcia przez tę przestrzeń – w czasie trwania religijnej procesji – przeanalizował brazylijski antropolog Da Matta:

Kiedy święty przechodzi obok i jest widziany, wierny może przez czas jakiś skupić na nim swe poczucie przynależności do grupy czy klasy. [...] Za sprawą świętego więź ta rozwija się, obejmując wszystkich idących w procesji, ale także tych, którzy jej się przyglądają. Ulica ulega przekształceniu, a granica między ulicą a domem – osłabieniu [...] Panuje atmosfera wzajemnego przywiązania i otwierania się na sferę *sacrum*. W tym czasie okna i drzwi powinny być otwarte. Okna przyozdabia się najpiękniejszymi firanami i zasłonami [...] Wszystko to robi się po to, by święty mógł „dostrzec” dom. Jest to scenograficzna oprawa dramatu otwarcia i styczności, jaka powinna się wytworzyć między człowiekiem a jego świętym, i to w sferze domowej, gdzie wzajemne więzi są najsilniejsze. Mamy oto *sacrum*, świętego wchodzącego do domów i w nich podejmowanego⁴⁹.

Bez wątpienia opis polskiej procesji Bożego Ciała, transmitowanej *na żywo* przez telewizję, może skłonić kulturoznawcę do podobnej interpretacji. A swoją drogą „wchodzenie świętego do domu” za sprawą wydarzenia medialnego nie musi wcale dotyczyć tylko postaci religijnej.

⁴⁷ W. Godzic, *op. cit.*, s. 30.

⁴⁸ D. Dajan, E. Katz, *op. cit.*, s. 206–207.

⁴⁹ R. Da Matta, *Constraints and license: a preliminary study of two Brazilian national rituals*, [w:] S.F. Moore and B.G. Myerhoff (ed.), *Secular ritual*, Assen, Netherlands: Van Gorcum 1977, s. 27–28 (cyt. za: D. Dajan, E. Katz, *op. cit.*, s. 201–202).